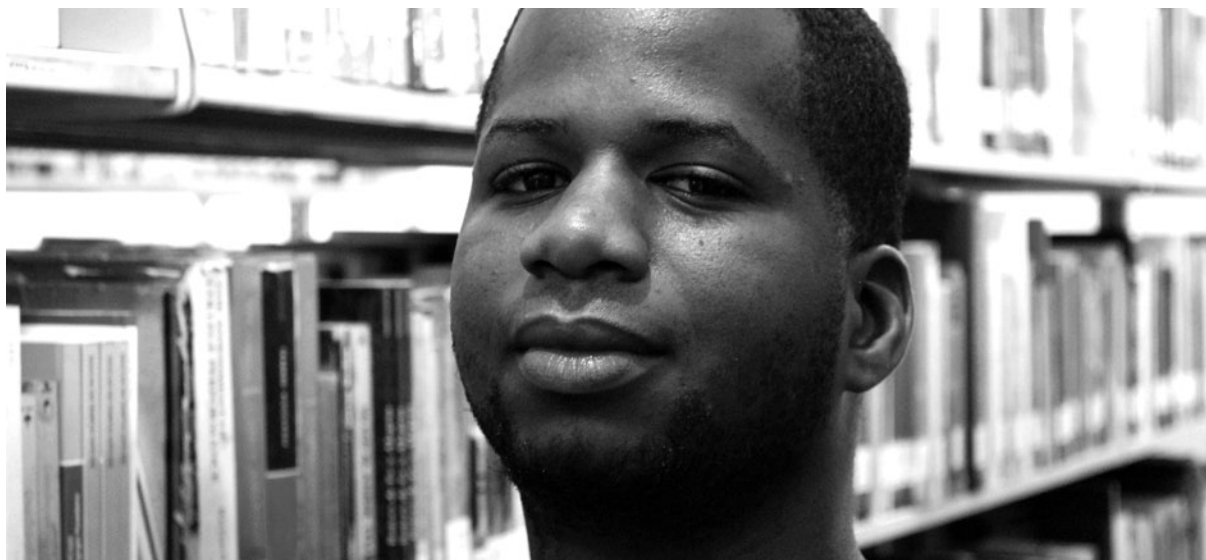


Vocabulario colorista y performatividad en la República Dominicana¹

Catherine Bourgeois²



Fotografía: Juan Carlos González

Amabelle,
¿crees que mi hija siempre será de ese color?
-preguntó la señora Valencia-
Pobre tesoro mío,
¿y si la toman por uno de los tuyos?

Edwige Danticat - Cosecha de huesos.

1 Este artículo se basa en una comunicación del mismo título presentada en la Conferencia Internacional « El Caribe Hispano : Hacia un campo de estudio propio » organizada por el Dominican Studies Institute (CUNY), el Instituto Global de Altos Estudios en Ciencias Sociales, la Academia Dominicana de Historia y el Inter-University Program for Latino Research (IUPLR-University of Notre-Dame) dada en Santo Domingo del 25 al 27 de julio 2011. Los extractos de entrevistas presentados aquí son el resultado de un trabajo de campo llevado a cabo en dos sectores populares de Santo Domingo a partir del 2004.

2 Doctorante en antropología en el *Laboratoire d'Anthropologie des Mondes Contemporains* (LAMC) de la *Université Libre de Bruxelles* (Bélgica). Está haciendo su tesis doctoral sobre las relaciones dominico-haitianas en la zona fronteriza donde cuestiona los procesos de construcción de las identidades dominicana y haitiana así también como la (re)producción de la frontera por las poblaciones locales. Desde mayo 2012 forma parte del comité científico de la *Université des Femmes* (Bruselas), asociación feminista de reflexión y educación permanente.

Este epígrafe de la novela de Edwige Danticat nos encamina a los distintos puntos abordados en este artículo. Esta cita refiere a los temas del color de la piel, del posible o imposible cambio de apariencia y, sobre todo, del temor a las confusiones sobre el origen de la persona. Pero *¿por qué* se teme? La confusión sobre los orígenes se arraigan en el vocabulario colorista, sobre todo en suscepciones —a menudo negativas pero también a veces positivas en la intimidad—, y la manera en la que se emplea este vocabulario puede afectar al sujeto.

Trataré de mostrar que las palabras que usan no son sólo palabras, son algo más que esto porque si al escucharlas o recibirlas, se siente algo negativo o positivo, entonces esto significa que el lenguaje tiene la capacidad de actuar sobre las personas. La *performatividad* es esto: es la enunciación que realiza la acción a la cual se refiere. Decir algo produce consecuencias. Y además, el carácter performativo de una palabra “funciona” porque somos seres constituidos *en y por* el lenguaje (Butler, 2004: 8).

Cuestión racial y colores de la piel: breve retorno

La cuestión racial³ en América Latina y el Caribe apareció con la colonización europea y creció con la implementación del comercio triangular esclavista a partir de 1520⁴. En aquella época, las relaciones de poder ya eran marcadas por criterios físicos (sexo, edad, fuerza de trabajo, etc.) los cuales jugaban un papel en la estratificación social (Quijano, 1999: 373). Por otra parte, en la península ibérica, ya existía una jerarquización de los esclavos⁵. El encuentro con las

3 En este trabajo, la palabra *raza* —y sus derivados— obviamente no se refiere a ninguna categoría científica o analítica. Más bien se usa para referir a una « categoría práctica de la pertenencia » (Cunin, 2003 y 2004). En este sentido, el objeto al que se refiere el término *raza* « se hace realidad por el simple hecho de su designación, originando prácticas sociales que ellas, sí bien, existen » (Cunin, 2003 : 240).

4 Los primeros esclavos llegaron a Santo Domingo en 1503 pero en esa época, acompañaban a los colonizadores y eran destinados al trabajo doméstico. El número de esclavos presentes en la isla aumentó grandemente con la implementación y la expansión del comercio azucarero y con el permiso, otorgado por la Corona española, a traer esclavos africanos destinados a las plantaciones (Moya Pons, 2009 : 65).

5 Se distinguía entre esclavos *ladinos* y *bozales* (Deive, 1979 : 297). Si hoy en día el término *ladino* designa comúnmente el idioma judeo-español, al inicio, el término *ladino* designaba un idioma cercano al castellano hablado en la Andalucía musulmana del siglo IX (Wright, 1993 : 62) y por extensión, designó a los esclavos nacidos en España y con cierta práctica del castellano y cristianizados. Ellos fueron los primeros esclavos en llegar a las Américas con los colonizadores para cubrir el trabajo doméstico. En las colonias españolas, este término sirvió para distinguir entre ellos y los esclavos *bozales*, es decir nacidos y traídos directamente de África (Schmidt, 2003 : 69).

poblaciones locales introdujo un nuevo criterio de diferenciación jurídica y, por lo tanto, de clasificación de los grupos en presencia: el color de la piel y por extensión, el fenotipo. La aparición del mestizo⁶ reforzó la clasificación racial de la época colonial (Bonniol, 1995). Con el fin de regular jurídicamente el lugar de cada uno en la sociedad, la lógica de la “línea de color” (Benoist & Bonniol, 1994 : 60) —o sea « la separación estricta [*entre*] los blancos y todos los demás »⁷ en virtud de la cual los mestizos fueron asimiliados a los negros (Bonniol, 2006 : 4)— fue creada, seguida poco tiempo después por un sistema jurídico, el Código Negro, que reglamentaba toda la vida de los esclavos (Lucena Salmoral, 1996). Así fue elaborada una jerarquía socio-racial describiendo varios matices de color y expresando relaciones de estatus sociales. Así, el mestizaje apareció poco a poco « como un modo de promoción social para los individuos que podían así esperar que sus hijos escapasen del infierno de la esclavitud » (Mulot, 2008).

En este tipo de taxonomía, el color de la piel no era el único criterio fisonómico que intervenía en la categorización de una persona; otros elementos como los rasgos de la cara así como los tipos de cabellos completaban cada uno de los fenotipos entre el negro y el blanco. Y la práctica colonial de designación de las personas por su fenotipo se ha mantenido —mediante algunas modificaciones de los términos— hasta hoy en varios lugares.

Taxonomía colorista actual en la República Dominicana

En la República Dominicana, son numerosos los términos populares que se refieren al color de la piel, así también como a los rasgos faciales y los tipos de cabello⁸ y que sirven para describir la apariencia de la gente. En cuanto a los colores de la piel, a lo largo de los últimos años, colecté los siguientes términos: *azul, haitiano, prieto, negro* (y con los adjetivos *abisinio, cenizo, retinto*), *moreno, moreno limpio, mulato, trigueño, indio oscuro, chocolate, canela, indio, indio claro, indio lavao, quemado, jabao, pinto, leche/leche bambí, blanco, rubio, gringo, blanco desteñido, jojoto, jinchao, amarillo*. Es importante notar que esta

6 Bonniol define el mestizo como « fruto de la conjunción de genitores diferentes, caracterizados por la pertenencia a grupos humanos supuestamente separados por las ascendencia y el aspecto físico » (Bonniol, 1999 :56).

7 Traducciones mías.

8 En mis investigaciones, también encontré términos relativos a la textura de los cabellos (*duro, muerto, greña, kinki/kinke, crespo, malo, rizado, ondulado, bueno, lacio*) y otros términos refiriéndose a los rasgos físicos —nariz y boca— (*ñata, fino, ordinario, chata, lavado, narizona, nariz bombona, cacú, cacona*.) (Bourgeois, 2005 : 63-65).

taxonomía no sólo está compuesta por términos coloristas, también contiene términos raciales como *gringo*, *indio* o *haitiano*. Sin embargo, se utiliza a menudo los dos últimos términos como si fueran categorías fenotípicas, principalmente cuando uno pregunta sobre los distintos matices disponibles para describir la apariencia física de una persona.

Como vemos, el vocabulario colorista dominicano es muy rico. Sin embargo, se puede “resumir” en tres colores: *blanco*, *negro*, *indio* que conforman las tres categorías raciales existentes en la República Dominicana⁹. Estas tres categorías son utilizadas por la administración dominicana en algunos documentos oficiales como la cédula y el permiso de conducir, por ejemplo. En el campo administrativo, no existen criterios oficiales que permitan definir claramente los colores de la piel y el funcionario es quien elige qué color poner en la documentación, tomando en cuenta no sólo el color de la piel (y las propias representaciones que el funcionario tiene de éstos), sino también los rasgos faciales, la textura del cabello, el lugar en el que se encuentra o el tipo de relación que tiene con quien se presenta para sacar su documentación¹⁰. Por otra parte, las categorías coloristas utilizadas en el lenguaje popular y corriente contienen en sí mismas apreciaciones que van desde la valorización (como es el caso de los términos *blanco/rubio*) hasta la denigración (*negro/prieto/azul*), como lo veremos más adelante. El adjetivo *indio* no lleva connotación específica y los demás términos (*chocolate*, *canela*, *indio claro*, *indio lavao*, *clarito*, *quemado*, *jabao*, *pinto*, *leche*, *leche bambí*, *blanco desteñido*, *jojoto*) sólo son matices puestos entre los dos términos polarizados: blanco y negro. Ahora nos preguntamos: ¿cuáles son las significaciones, valores y representaciones sociales de estos términos coloristas? Sin entrar mucho en los significados que ya todos conocemos, sólo recordaré algunas cosas.

9 Las categorías socio-raciales también existen en otros países pero son un poco distintas. Así por ejemplo, en los Estados Unidos, y aunque hoy en día están abriendo nuevas categorías en las estadísticas demográficas (Richomme, 2007), las principales categorías raciales durante muchos años han dividido la población en dos: los blancos y los negros, asimilando todos los mulatos en el grupo de los negros, en virtud de la regla de « la gota de sangre » (Bonniol, 1999 ; Hirschfeld, 1999, entre otros). En otras islas del Caribe, las categorías raciales generales dividen, al igual que en República Dominicana, la población en tres grupo: los blancos, los negros y los mulatos en Cuba (Bobes Velia, 1996 ; Guancho Pérez, 1997) y los blancos, los negros y los trigueños en Puerto Rico (Duany, 2002 ; Pizarro Santiago, 2009), siendo en cierta manera los « mulatos » y los « trigueños » equivalentes a los « indios » en RD.

10 En mis investigaciones, he visto que en las zonas fronterizas, la letra « N » (por negro/a) nunca se utiliza pues parece importante distinguir a los/as Dominicanos/as de los/as vecinos/as Haitianos/as vistos como del color negro. Por otra parte, el color varía también según la relación entre el funcionario y el usuario del servicio administrativo: si son parientes, vecinos, amigos, etc., es muy probable que se use la letra « I » (por indio) para « no ofender », y eso a pesar de que a veces el usuario expresa el deseo de tener la letra « N » en su documentación.

El adjetivo colorista *indio*—designando una colectividad— surgió en la República Dominicana a principio del siglo 20 (Moya Pons, 2009: 139-140), pocos años después de haberse iniciado el movimiento indigenista en el país (Franco, 2005). El contexto de definición oficial de la identidad colectiva dominicana negó el aporte de la raíz africana a la cultura dominicana y el pasado autóctono e hispánico fue mitificado hasta reconocer oficialmente al término *indio*¹¹ como un color de piel y, por lo tanto, como una categoría racial (Bourgeois, 2005 : 58). Hoy en día es el color más usado en el lenguaje popular y en los documentos de identidad y cubre todo el espectro de matices situados entre el negro y el blanco.

El adjetivo *blanco* ha sido asociado a la figura del colonizador y a un estatus socioeconómico elevado¹², y la estratificación social ha jugado un papel importante en la adquisición de una valorización socioeconómica y estética para esta categoría, convirtiéndose los colonizadores en un modelo socioeconómico y estético. Todavía hoy en día se puede constatar en cierto modo esta valorización. En el campo administrativo, esta categoría se emplea para designar personas de piel muy clara.

El adjetivo *negro* aparece poco en la documentación oficial porque refiere a dos figuras no valoradas en el sistema de representación dominicano: el esclavo de origen africano y el vecino haitiano. La figura del esclavo negro ha sido siempre desvalorada y, la existencia de los Códigos Negros que prohibían las prácticas de las culturas africanas llevó gran parte de la población dominicana a sentirse avergonzada de sus raíces africanas (Sánchez Martínez, 1997: 52-53) y, poco a poco, a la pérdida de la identidad negra. El aporte de la cultura africana no fue tomado en cuenta en el proceso de definición de la identidad colectiva dominicana y, la República Dominicana construyó su identidad en

11 En aquel entonces estaba vinculado a las poblaciones negras y mulatas que se defendían de la discriminación socio-racial. Tomó el sentido de autóctono y sirvió para que un individuo se diferenciara del negro y se acercara al blanco (Sánchez-Martínez, 1997 :195). Esta valorización del término por una nación entera es exactamente lo contrario de lo que ocurrió en los países de América Central y del Sur donde, aún hoy en día —a pesar de los intentos de revalorización del término vinculados a las reivindicaciones identitarias y a los movimientos indigenistas— está connotado peyorativamente.

12 Además, en la historia de la colonización de la isla, encontramos la tendencia de las élites blancas a contraer matrimonios en su misma clase social. Las alianzas matrimoniales realizadas fuera de este grupo eran escasas y el bajo grado de mezcla de esta franja de la población se ha mantenido tanto que hoy en día la mayoría de la clase alta es relativamente de tez más clara. Al contrario, las estrategias matrimoniales de las clases sociales media y baja están abiertas hacia arriba (Bourgeois, 2005 : 87-89).

oposición a la nación vecina, Haití¹³, conocida como la primera república negra. La propaganda nacionalista dominicana de largo plazo permitió, a través de la educación, de los programas radiofónicos, de la prensa, las ceremonias y los discursos oficiales (Capdevila, 1998 : 166 ; de la Rosa, 2005), la emergencia de un prejuicio racial antihaitiano fuertemente arraigado en las representaciones y los imaginarios dominicanos (Zaglul, 1990). Así fue como nació la asociación semántica entre el color negro y « lo haitiano ». Estos elementos explican en parte porque la categoría « negro » se percibe como peyorativa.

Uso del vocabulario colorista e insulto

Todavía queda algo de la costumbre colonial de designar a las personas por su color de piel. Muchos hemos escuchado o fuimos interpelados en la calle con un adjetivo colorista (siempre me dicen *rubia*, por ejemplo). Muchas veces este uso no tiene más objetivo que el de distinguir a una persona específica. Pero a veces no. A veces el uso de la palabra « *negro/prieto* » en una interpelación se ve cargado de un valor negativo. Como me dijo una joven con quien trabajé « *Si te dicen negro, para muchos es un insulto* »¹⁴. Los valores negativos que trae consigo el adjetivo negro se ven reforzados con el uso de varios dichos populares que constituyen al término negro como objeto de burlas y de desprecio¹⁵ (Bourgeois, 2005 :73). Este entorno lingüístico viene a reforzar el insulto.

Si « el insulto es a la vez personal y colectivo [...] relacionando [un individuo] a un grupo de referencia » (Dayer, 2005 : 316), entonces el insulto constituye a un conjunto de individuos en un *exogrupo*, en este caso *los negros*. Este nuevo exogrupo se constituirá entonces en un *endogrupo*, en este caso marcado por la negritud (pero también implícitamente por el estigma de la pobreza), este *endogrupo* puede reproducir los mismos insultos o creará variaciones insultantes en sus relaciones interpersonales. Dichos por miembros de la comunidad y/o del vecindario, los insultos aparecen en interacciones conflictivas. La interpelación por el término *negro/prieto* sirve para ofender, y eso, de manera consciente, pues se trata de asimilar al otro a un estatus, una condición considerada como baja y

13 No está de más recordar que el día de la independencia dominicana conmemora la independencia con Haití y no con España como la mayoría de los países latinoamericanos.

14 Entrevista con J. el 20 de agosto del 2004.

15 Por ejemplo los dichos populares : « En mi casa, negro sólo el caldero y yo » o « Encontré un negro, se me dañó el día ».

que hace recordar la condición del esclavo y del inmigrante haitiano. El insulto surge también en medio de la familia y es la expresión de una ira utilizada para castigar, ofender o recordar que los errores « *siempre los cometen los negros* »¹⁶. Como se ve aquí, los límites entre el *exo-* y el *endogrupo* son vagos y las personas pueden fácilmente pasar de un grupo al otro, ser parte de uno y luego pronunciar este insulto que los colocará en el otro grupo.

Según Judith Butler, el insulto constituye la primera experiencia de herida lingüística que conocemos (Butler, 2004 :22). Si sostenemos que las palabras tienen la capacidad de herir, entonces esto significa que el lenguaje tiene la capacidad de actuar sobre las personas. Se trata pues de palabras, de expresiones *performativas*, o sea, de términos que ejecutan una acción en el mismo momento de su enunciación. En ese sentido pues, el insulto es un acto performativo y, según la distinción que hace John Austin entre acto ilocucionario y acto perlocucionario¹⁷ (Austin, 1970), se puede asimilar el insulto a un acto perlocucionario. Con este acto « queda asignada una posición particular en el mundo para la persona que es el destinatario de aquel acto. Esta asignación determina un punto de vista sobre el mundo, una percepción particular. El insulto tiene efectos profundos en la conciencia de un individuo porque le dice : *te asimilo a, te reduzco a* (Eribon, 1999 : 31, citado por Dayer, 2005 : 22). « El discurso no sólo refleja una relación social de dominación ; [...], él decreta la dominación » (Butler, 2004 :45), el discurso re-establece una estructura social.

Esta enunciación injuriosa, por más performativa que sea, no es la única causa de la herida. También hay que tomar en cuenta la manera en que se produce: el tono empleado, la actitud de la persona que enuncia, etc. (Butler, 2005 :22). La gente que entrevisté subrayó esto (Bourgeois, 2005 :72). El tono de la interpelación generalmente es burlón, ofensivo y las situaciones en las que surge el insulto no dejan ni una duda sobre el sentido que se le debe acordar.

16 Véase también las dos expresiones : « Tenía que ser un negro » o también « El negro, o la hace a la entrada o a la salida ».

17 La ilocución es « el acto convencional que uno realiza diciendo algo [...] y que consiste a dejar entender al otro cómo deben ser entendidas las palabras » (Eraly, 2004 :33). En cuanto a la perlocución, se trata de una enunciación que provoca « ciertos efectos sobre los pensamientos, los sentimientos, los actos del auditor » (Eraly, 2004 :36). Ciertos efectos del acto perlocucionario « no se confunden con el acto del discurso en sí » (Butler, 2004 :23).

Distinción, disfraces, belleza y presión social

Si sostenemos que el insulto es performativo, entonces éste renueva « la separación entre los *normales* y los *estigmatizados* » (Dayer, 2005 : 316). Ahora bien, sabiendo que la construcción e implementación de la ideología nacionalista del siglo pasado así como el valor y la significación que están vinculados al término negro han dado lugar a una separación mental entre los dominicanos y los haitianos, entre los indios/blancos y los negros, nos podemos preguntar ¿qué consecuencias para la construcción de su identidad tendrá esto para una persona cuyo fenotipo se acerca al negro?

La distinción que hace Erving Goffman entre *desacreditados* y *desacreditables* nos ayuda a entender las (re)acciones de la gente. La persona *desacreditada* es aquella cuyo estigma es visible y conocido por todos (Goffman, 1975 :57). La persona *desacreditable* es aquella cuyo estigma no es directamente visible o conocido por todos, esta persona pues puede tratar de ocultar el/los elemento(s) que la desacredita(n), de fingir la pertenencia a un grupo distinto, de manipular la información que dará de sí según sus deseos (*Ibidem*). En un contexto donde lo visual afirma orígenes africanos/negros, donde las variaciones fenotípicas son variadas pero también repetitivas, donde la población no es « identitariamente » homogénea, muchas personas tratarán de quedarse en el grupo de los dominicanos o *indios*. Concretamente se trata —para las mujeres que entrevisté— de ocultar parte de los rasgos negros/africanos a través distintas estrategias. El maquillaje, alisarse el cabello, el uso de lentes de contacto verdes o azules, la postura del cuerpo, la elección de una pareja de tez más clara, etc. son estrategias usadas para alejarse de « lo negro », para parecer más clara, es decir, en la terminología racial dominicana, para ser *india* (Bourgeois, 2005 : 81-91).

Ahora podemos hacernos nuevas preguntas: ¿serán estos “disfraces” físicos utilizados para responder a un simple gusto estético? o ¿serán utilizados para “algo más” que sobrepasa lo estético?

En una publicación reciente sobre los salones de belleza en la República Dominicana (2012), Gerald Murray y Marina Ortiz sostienen que la práctica del desrizado del cabello sólo « obedece a transitorias normas estéticas » (Murray & Ortiz, 2012: 38) —aunque conceden que existe una presión social sobre las

mujeres que no se alisan. Podríamos estar de acuerdo con ellos si no existieran tantos otros ejemplos, en muchos lugares y especialmente en las Antillas y en varias sociedades post-esclavistas, que testimonian una tendencia que no se limita a una cuestión estética. Sea en castellano de la República Dominicana o en francés y creol de Guadalupe y de Martinica, existen varias expresiones populares que muestran algún tipo de vínculo entre ciertos códigos estéticos y el intento de disminuir elementos más africanos (Bonniol, 1995).

Limitarse a los estilos estéticos que se elige “por gusto”, oculta el hecho de que existe un « modelo estético colectivamente [...] admitido por la sociedad » (Laurent, 2010: 438). Ahora bien, los cánones estéticos femeninos valorizados por gran parte de la población dominicana tienen que ver con el cabello desrizado y preferiblemente largo, no sólo por gusto sino también porque el cabello crespo carga con varios estereotipos negativos que actualmente están vinculados con el descuido de sí mismo, la falta de higiene, etc. Por otra parte, si volvemos atrás en el tiempo, veremos que a mediados del siglo pasado sólo las mujeres de clase alta se desrizaban (Murray & Ortiz, 2012: 8), y lo hacían por cuestión estética y por cuestión de distinción social, en el sentido de Bourdieu (1979).

Hoy en día, el acceso generalizado a los distintos productos de consumo permite que una gran mayoría de mujeres vayan al salón para alisarse; ello no borra totalmente la cuestión de la distinción social entre las clases sociales, más bien me parece que las desplaza hacia otros grupos sociales o representaciones de otros grupos —en la zona fronteriza por ejemplo, a veces se habla de los peinados como un criterio de distinción con relación a los haitianos. Pero volvamos a lo estético. Si el cabello liso es visto como un criterio de belleza eso no quita, como lo destaca Pierre-Joseph Laurent en el caso de Brasil, que « la belleza puede ser considerada como un tipo de capital [en el sentido del *capital social* de Bourdieu] que debería facilitar la movilidad social » (Laurent, 2010: 463). Ahora bien, hemos visto que en la historia del vocabulario colorista dominicano (en el caso que nos ocupa), el color blanco se asocia generalmente con la clase alta mientras el color negro se asocia con la clase baja; también hemos visto que el mestizaje prácticamente desde el inicio se vio como un modo de promoción social y, a pesar de los años que han pasado, todavía queda algo de esta representación.

Las estrategias utilizadas por muchas personas y que tienden a modificar la apariencia física, también tienen algo que ver con la movilidad social, sea consciente o inconscientemente. La esperanza de movilidad social hacia arriba aparece en las conversaciones sobre la elección de la pareja. Muchas jóvenes entrevistadas dieron más o menos la misma respuesta: no tienen muchas preferencias, pero les gustan los mestizos y los negros. Inmediatamente después de estas confidencias, las jóvenes añadían: « *pero me dicen que me case con un indio claro para afinar la raza*».

Con sus discursos, las madres, abuelas y demás vecinas intentarán, muchas veces en vano, influir en la elección de la pareja. Volvemos pues al dicho popular según el cual « *En mi casa, negro sólo el caldero y yo* ». Para muchas mujeres que viven en sectores populares, contraer matrimonio con una persona más clara se percibe como una garantía de una vida mejor, como una manera de asegurarse una situación más estable y económicamente más fácil para la pareja y su entorno familiar (vía un sistema de redistribución).

En la práctica, es difícil que la familia influya realmente en la elección de la pareja de la joven, sin embargo la familia logra influir en el manejo de la apariencia, y esto desde temprana edad. Bien conocemos los moños de las niñas, pero en la adolescencia, las jóvenes empiezan a alisarse los cabellos, y es un proceso bastante largo y pesado. En las entrevistas, algunas jóvenes manifestaban su deseo de dejarse el cabello natural, pero no se atrevían porque la familia y el vecindario lo hubieran visto como un descuido personal, como un signo de delincuencia o una falta de feminidad. Aquello aparece en el comentario de una joven:

Podría hacerlo pero ahora no, porque tendría que desadaptarme. [...] Tendría que hacer una autoaceptación pero la Mami le daría un ataque!¹⁸.

El discurso dominicano, tal como lo profieren y repiten las distintas instituciones sociales (la familia, la escuela¹⁹, la administración civil...) ejerce una presión social importante sobre las personas: deben pensarse como *indias*. Hay que hacer

18 Entrevista con J. el 20 de agosto del 2004.

19 Véase también el artículo de Tahir Vargas sobre el impedimento de asistir a clase con el cabello natural en las escuelas públicas y privadas dominicanas (Vargas, 2011).

todo lo posible para mantenerse en el grupo de las personas *desacreditables* y no en el grupo de los *desacreditados*. Conversando sobre el tema con un amigo filósofo dominicano, él dijo:

Aunque el negro puede sentirse acomplejado por las exigencias de la presión social, el mestizo se acompleja más porque no puede identificarse a ninguno de los grupos, ni al negro y ni al blanco²⁰.

O sea, el mestizo posee atributos de ambos grupos sin pertenecer a ninguno de los dos. El mestizo dominicano no puede afirmar abiertamente que posee atributos negros, ya que el discurso general lo asocia al *indio*, y como hemos visto, el color indio se creó para ocultar a la raíz africana en la identidad colectiva dominicana. Resumiendo, podemos decir que el trabajo de los ideólogos nacionalistas hizo del término negro un término performativo: su simple enunciación constituye un nuevo grupo de personas y la tarea de muchos/as dominicanos/as consistirá en distinguirse del grupo negro y/o haitiano.

La discriminación racial y los estereotipos negativos vinculados al color y a las personas negras tienen efectos importantes en la vida de la gente (SJRM, 2004). Provocan una baja autoestima, las personas que están en esta situación pueden tender a tener una identidad social negativa y sus esperanzas en cuanto a la probabilidad de lograr una vida digna a veces son muy bajas (Sales-Wuillemín, 2006 :93). Muchas personas viven en su propia carne el rechazo de su negritud. Una estudiante de periodismo que entrevisté dijo:

A veces quiero dejar mi carrera porque siento que no podré conseguir un empleo. El empleo se lo dan según el físico. Se lo dan a las mujeres blancas aunque no hayan hecho la carrera. El físico es muy importante para conseguir un trabajo. ¡La belleza es importantísima !²¹.

Vemos aquí que por una parte la joven asocia belleza y movilidad social. Por otra parte, ella ha integrado los estereotipos y vemos cuánto la concepción que ella tiene de lo estético proviene de los valores atribuidos a los distintos fenotipos. Siendo de piel oscura y cabello crespo, ella proyecta sobre sí misma

20 Conversación con J.M. - Julio 2007.

21 Entrevista con A. el 16 de agosto del 2004.

los estereotipos negativos del color negro, no logrando verse de una manera distinta a la de una mujer negra cuya belleza sólo podría ser ilusoria.

Abrir nuevos horizontes

Si los insultos coloristas tienen, aparentemente, la capacidad de herir a las personas que los reciben, también es posible desviar estas palabras y « abrir un espacio para la lucha política y la subversión de las identidades asignadas » (Butler, 2004 : 9).

A nivel nacional son muy pocos los movimientos sociales dominicanos (con la excepción de grupos de folclore y música) que valoran y reivindican una identidad negra, o simplemente los intentos de presentar a nivel educativo la « tercera raíz »²² (Albert, 1992). Existen varias publicaciones sobre las raíces africanas en la identidad dominicana pero, a diferencia de otros países post-esclavistas, no se ha hecho un trabajo de memoria y de reivindicación identitaria de la(s) cultura(s) negra(s). Como lo recordaba Celsa Albert : « [los aportes de los africanos] al desarrollo nacional deben enseñarse [...] en la educación [formal e] informal y en todas las profesiones » (Ramírez, 2011). Sin embargo, la ausencia de reivindicación identitaria colectiva no quita que los términos coloristas — generalmente connotados negativamente— en la vida diaria puedan ser objetos de un desvío de sentido y uso. Los adjetivos como *negro/a*, *prieto/a*, *moreno/a* utilizados dentro de la familia o con la pareja están cargados de afectividad. Muchas veces se usan diminutivos (*negrito/a*, *morenito/a*, *chocolatico/a*), y simbolizan el cariño y el amor que la gente se tiene mutuamente (Bourgeois, 2005 : 68-69) y eso, sin tomar siempre en cuenta el fenotipo del destinatario. También a veces aquellos términos reflejan dentro de las parejas una connotación erótica²³. Esta acepción positiva vinculada al cariño y/o al erotismo es un primer paso para la valorización del color negro. Otro paso más que me comentaron algunas amigas es la valoración de su apariencia. Después de un largo proceso personal, ellas habían tomado la decisión de no alisarse más

22 Ver Mella, 2010.

23 Esta connotación erótica también existe en Haití como lo señala Micheline Labelle : « Hombres y mujeres, de todas las edades, comparten las creencias vinculadas a la superioridad del negro : mientras más oscuro, más caliente es uno » (Labelle, 1987 : 238-241). Por otra parte, esta asociación « negrura-lujuria » ya existía en el imaginario europeo desde los primeros siglos de la era cristiana, aunque limitada a las mujeres (Cohen, 1981 ; Le Bihan, 2006) y aparece en muchos retratos y descripciones de los colonizadores, viajeros, etc. (Bonniol, 1995 ; Le Bihan, 2006 ; Mulot, 2008, entre otros).

y de llevar su cabello natural. A parte de las ventajas cotidianas que esto les daba²⁴, ellas manifestaron sentirse más a gusto con sí mismas. Por supuesto que siempre existirá los gustos para el cabello lacio o para ciertos peinados —los gustos no se discuten— pero es necesario aprender a dar la posibilidad de elegir cómo llevar su cabello. Ellas insistían en que hay que valorar el pelo natural o crespo al igual que se valora al pelo liso, para que cada niña/o, adolescente, mujer y hombre se sienta a gusto con una/o misma/o y pueda elegir un tipo de peinado sin sufrir alguna presión social.

Si vinculamos estos elementos a la teoría de Judith Butler, podemos especular que el desvío en un sentido positivo de palabras designando el color de la piel sirvió de escape al sistema esclavista discriminatorio. Este desvío permitió a la gente reencontrar una acepción cariñosa, tierna y en último término positiva, lejos de los insultos que se producen en la calle. La fuerza de estas palabras, aunque al inicio sirven para injuriar, reside en que « el nombre que recibimos [*the name one is called*] es a la vez lo que nos subordina y lo que nos da un poder, su ambivalencia produce el escenario donde se puede desplegar la potencia de actuar. [...] La palabra injuriosa llega a ser un instrumento de resistencia en el mismo seno de un re-despliegue que destruye el territorio en el cual operaba anteriormente. [...] El discurso insurreccional deviene así la respuesta necesaria al lenguaje injurioso, un riesgo que tomamos en respuesta al riesgo que se nos hace correr, una repetición en el lenguaje que impone el cambio » (Butler, 2004: 252).

Conclusión

Las palabras coloristas no son sólo términos que sirven para definir el color de piel de una persona. Si fuera el caso no se usarían tanto en la vida diaria. Ahora bien, las usamos cada día para designar, interpelar a la gente cuya identidad desconocemos. Pero también los usamos para insultar o descalificar a la gente. Como hemos visto, el vocabulario colorista no es anodino en el contexto dominicano; cada término posee su historia y sus significaciones. La situación en la que se pronuncia uno de estos términos indica en qué sentido debemos tomarlos. Este vocabulario también es repetitivo y es, justamente, en esta

24 Por ejemplo en cuanto a la lluvia, al bañarse en la playa, etc.

repetición que puede percibirse como un insulto. La repetición es inherente a la performatividad. Y es por esta misma repetición y porque somos seres del lenguaje que las palabras contribuyen a la construcción de nuestra identidad.

El uso del concepto de performatividad permite ir más lejos en el análisis del vocabulario colorista, permite entender por qué y cómo algunas palabras nos hieren, y por qué es importante pensar dos veces antes de usarlas. Pero por otra parte, el carácter performativo de estas palabras puede permitirnos desviar el sentido de las palabras. Se pueden reivindicar, desviar, como otros grupos lo hicieron antes²⁵. Las palabras coloristas se pueden convertir en palabras de cariño y ayudar a construirse una identidad individual y colectiva positiva.

Bibliografía

Albert, Celsa. 1992. « La tercera raíz ». In *Estudios sociales*. N° 87. Pp.: 5-13.

Austin, John L. 1970. *Quand dire, c'est faire*. Editions du Seuil: París.

Benoist, Jean & **Bonniol**, Jean-Luc. 1994. « Hérités plurielles. Représentations populaires et conceptions savantes du métissage ». In *Ethnologie française*. N° 24 « Penser l'héritage ». Pp. : 58-69.

Bobes Velia, Cecilia. 1996 (Ene-Jun). « Cuba y la cuestión racial ». In *Perfiles Latinoamericanos*. Vol. 5. N° 8. FLACSO (México). Pp.: 115-139.

Bonniol, Jean-Luc. 1992. *La couleur comme maléfice. Une illustration créole de la généalogie des Blancs et des Noirs*. Albin Michel : París.

---. 1995. « Beauté et couleur de la peau ». In *Communications*. N° 60. « Beauté, laideur ». Pp. : 185-204.

---. 1999. « Le métissage entre social et biologique. L'exemple des Antilles de colonisation française ». In S. Kandè (dir.). *Actes du colloque tenu à la New York University en avril 1997. Discours sur le métissage, identités métisses. En quête d'Ariel*. L'Harmattan : París. Pp. : 55-74.

²⁵ Cf. El movimiento gay en los años 1980 que reivindicó algunas palabras con las cuales se insultaba a los homosexuales para desviarlas. Eso dio origen a la expresión « Gay Pride » (Orgullo gay).

- . 2006. « Penser et gérer l'héritage des caractères discriminants dans les sociétés esclavagistes et post-esclavagistes ». In *Rives méditerranéennes*. N°24. [En línea] : <http://rives.revues.org/552>.
- Bourdieu**, Pierre. 1979. *La distinction. Critique sociale du jugement*. Col. « Le sens común ». Les Editions de Minuit: París.
- Bourgeois**, Catherine. 2005. *Vocabulaire et représentations du métissage en zone urbaine : étude de cas en République Dominicaine*. Tesis de Licenciatura en Antropología bajo la dirección de A.-M. Losonczy. Universidad Libre de Bruselas : Bruselas.
- Butler**, Judith. 2004. *Le pouvoir des mots. Politique du performatif*. Éditions Amsterdam : París.
- Capdevila**, Lauro. 1998. *La dictature de Trujillo. République Dominicaine 1930-1961*. Col. « Horizons Amériques Latines ». L'Harmattan : París.
- Cohen**, William B. 1981. *Français et Africains. Les Noirs dans le regard des Blancs, 1530-1880*. Col. « Bibliothèque des histoires ». Gallimard : París.
- Cunin**, Elisabeth. 2003. « La « negra Nieves » ou le racisme à fleur de peau. Regards croisés sur une caricature ». In *Bulletin de l'Institut français des études andines*. Vol. 32. N° 2. Pp. : 237-262.
- . 2004. *Métissage et multiculturalisme en Colombie (Carthagène). Le « noir » entre apparence et appartenances*. Col. « Connaissance des hommes ». L'Harmattan : París.
- Danticat**, Edwige. 1999. *Cosecha de huesos*. Editorial Norma : Bogotá.
- Dayer**, Caroline. 2005 (Nov.). *De l'injure à la gay pride. Construction sociale de la connaissance et processus identitaire*. Cahiers de la section des sciences de l'éducation. N°107. Universidad de Ginebra: Ginebra.

- Deive**, Carlos Esteban. 1979. « Notas sobre la cultura dominicana ». In *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*. VIII. N°12. Pp. : 293-306.
- De la Rosa**, Jesús. 2005-09-17. « La educación en los tiempos de Trujillo (2) ». In *Hoy Digital* (Santo Domingo). [En línea]: www.hoy.com.do.
- Duany**, Jorge. 2002. *The Puerto Rican Nation on the Move. Identities on the Island and in the United States*. The University of North Carolina Press: Chappel Hill and London.
- Eribon**, Didier. 1999. *Réflexions sur la question gay*. Fayard : París.
- Eraly**, Alain. 2004. *Sociologie de la connaissance*. Presses Universitaires de Bruxelles : Bruselas.
- Franco**, Franklín. 2005-8-05. « Remanentes ideológicos racistas de la esclavitud. Santana aplastó a los liberales e inició un purga racista II ». In *Hoy*. Sección « Areíto ».
- Goffman**, Erving. 1975. *Stigmates. Les usages sociaux des handicaps*. Col. « Le sens commun ». Les Editions de Minuit : París.
- Guanche Pérez**, Jesús. 1997. « La cuestión “racial” en Cuba actual : algunas consideraciones ». In *Papers: revista de sociología*. N° 52. Pp. : 57-65.
- Hirschfeld**, Lawrence A. 1999. « La règle de la goutte de sang ou comment l'idée de race vient aux enfants ». In *L'Homme*. Vol. 39. N° 150. Pp. : 15-39.
- Labelle**, Micheline. 1987. *Idéologie de couleur et classes sociales en Haïti*. Presses de l'Université de Montréal : Montréal.
- Laurent**, Pierre-Joseph. 2010. *Beautés imaginaires. Anthropologie du corps et de la parenté*. Col. « Anthropologie prospective ». Academia Bruylant : Lovaina-la-Nueva.

- Le Bihan**, Yann. 2006. « L'ambivalence du regard colonial porté sur les femmes d'Afrique noire ». In *Cahiers d'études africaines*. Vol.3. N° 183. Pp.: 513-537.
- Lucena Salmoral**, Manuel. 1996. *Los Códigos Negros de la América Española*. UNESCO : S.l.
- Mella**, Pablo. 2010. « República Dominicana: un país café con leche. Notas para desconstruir y superar una identidad defensiva frente al vecino haitiano ». Ponencia presentada en el Curso de Verano “La Huella de África en América Latina. Comunidades y retos compartidos”, de la Universidad de Málaga, España, el 14 de julio de 2010.
- Moya Pons**, Frank. 2009 (2da edición). *La otra historia dominicana*. Librería La Trinitaria: Santo Domingo.
- Mulot**, Stéphanie. 2008. « Chabines et métisses dans l'univers antillais ». In *CLIO*. « Histoire, femmes et sociétés ». N° 27. [En línea] : <http://clio.revues.org/index7447.html>
- Murray**, Gerald F. & **Ortiz**, Marina. 2012. *Pelo bueno, pelo malo. Estudio antropológico de los salones de belleza en la República Dominicana*. FondoMicro: Santo Domingo.
- Pizarro Santiago**, Vilma. 2009. « De negritos, blanquitos y...¿ trigueños? ». In *Puerta de Tierra*. [En línea] : <http://www.puertadetierra.info/cuentos/mulato/mulatos.htm>.
- Quijano**, Ánibal. 2000. « La colonialidad del poder y clasificación social ». In *Journal of World Systems Research*. Vol. 6. N° 2. Pp. : 342-386.
- Ramírez**, Leonora. 2011-07-21. « La historia del país se escribió con perversidad ». In *Hoy*. Sección « El País ». P. 10A.
- Richomme**, Olivier. 2007. « La classification « ethno- raciale » des Statistiques démographiques aux États-Unis ». In *Annales de démographie historique*. Vol. 1. N° 113. Pp.: 177-202.

Sales-Wuillemin, Edith. 2006. *La catégorisation et les stéréotypes en psychologie sociale*. Dunod : París.

Sánchez Martínez, Fernando. 1997. *Psicología del pueblo dominicano*. Editora Universitaria-UASD: Santo Domingo.

Schmidt, Nelly. 2003. *Histoire du métissage*. La Martinière : París.

Servicio Jesuita a Refugiados y Migrantes (SJRM). 2004. *La actitud racial en República Dominicana*. SJRM : Santo Domingo.

Vargas, Tahira. 2011-12-16. « ¿Existe un catálogo de peinados escolares? ». In *Hoy Digital* (Santo Domingo). [En línea]: www.hoy.com.do/opiniones/2011/12/16/406333.

Wright, Roger. 1993. « Sociolinguistique hispanique (VIII^e-XI^e siècles) ». In *Médiévales*, n°25, Pp. : 61-70.

Zaglul, Jesús. 1990. *Imaginaire social et identité nationale (Le cas de la République Dominicaine)*. Tesis de Maestría en Sociología bajo la dirección de C. Castoriadis. EHESS : París.