

**Universidad Andina Simón Bolívar
Ecuador**

Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos

**Le han florecido nuevas estrellas al cielo:
suficiencias íntimas y clandestinización del
pensamiento afrocolombiano**

Santiago Arboleda Quiñonez

2011

Al presentar esta tesis como uno de los requisitos previos para la obtención del grado de doctor de la Universidad Andina Simón Bolívar, autorizo al centro de información o a la biblioteca para que haga de esta tesis un documento disponible para su lectura según las normas de la universidad.

Estoy de acuerdo en que se realice cualquier copia de esta tesis dentro de las regulaciones de la universidad, siempre y cuando esta reproducción no suponga una ganancia económica potencial.

Sin perjuicio de ejercer mi derecho de autor, autorizo a la Universidad Andina Simón Bolívar la publicación de esta tesis, o parte de ella, por una sola vez dentro los treinta meses después de su aprobación.

.....

SANTIAGO ARBOLEDA QUIÑÓNEZ

SANTIAGO DE CALI, 12 JULIO DE 2011

**Universidad Andina Simón Bolívar
Ecuador**

Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos

**Le han florecido nuevas estrellas al cielo:
suficiencias íntimas y clandestinización del
pensamiento afrocolombiano**

Santiago Arboleda Quiñonez

Directora:
Catherine Walsh

Santiago de Cali
2011

ABSTRACT

Este trabajo pretende contribuir a la reconstrucción y comprensión de las vertientes y trayectorias intelectuales que configuran el pensamiento político afrocolombiano en sus conexiones y diálogos con la intelectualidad africana y afrodiaspórica, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, cuando claramente se puede precisar la existencia reconocida de algunos pensadores, hasta llegar a la década de los 80 del siglo XX. En diversas rutas este pensamiento se consolida y produce formas organizativas consistentes, con niveles importantes de autonomía que se relacionan con el Estado y otros agentes transnacionales bajo progresistas agendas reivindicativas de sus derechos.

La inquietud que lo orienta está contenida en el análisis en torno a: ¿qué cambios, rupturas y continuidades ideológicas internas que soportan la producción del pensamiento político letrado u oral afrocolombiano, se pueden captar en el proceso de constitución de una intelectualidad comprometida con la transformación social, en el mapa del proyecto nacional mestizo o blanco-criollo en el periodo mencionado? Para ello se asume un enfoque relacional que permita elaborar una mirada contextualizada de este fenómeno, evitando el aislacionismo metodológico que lleva muchas veces a pretender explicar un fenómeno por sí mismo, siendo una de sus consecuencias, entre otras, un nacionalismo metodológico que termina provincializando y reduciendo la complejidad y las múltiples intercepciones de un acontecimiento, hecho o estructura.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO 1	
RASTROS DE LA CLANDESTINIZACIÓN PÚBLICA:	
Un balance necesario	24
Las retenciones: entre el africano criollizado y el negro africanizado	31
Apertura formal disciplinaria: el mapa ignorado de las resistencias	50
Participación, contribución y aportes	59
Ausencia, presencia e invisibilidad	73
CAPÍTULO 2	
LAS IM/POSIBILIDADES DE LA INTELLECTUALIDAD	
AFRODIASPÓRICA Y AFROCOLOMBIANA	107
Introspectiva en medio de la hecatombe.....	108
Hostilidad y amenaza del intelectual.....	113
La negritud y el pensamiento africano en cuestión	119
La continuidad profunda de la polifonía decolonial.....	137
CAPÍTULO 3	
CONSTITUCIÓN DE LA INTELLECTUALIDAD	
Y ESFUERZOS POR LA IDENTIDAD	144
Hacia los meandros de la tradición afrolibertaria en Colombia	145
Constitución y periodización	155
Inicios de un pensamiento radical contemporáneo	163
Intelectualidad en el exilio regional	167
Los desafíos de una intelectualidad: Negritud, igualdad e integración	169
Tendencia institucional estatal.....	174
Tendencia del mestizaje triétnico	184
Cohesión y autonomía de los negros.....	195

Las colonias y la estimulación de la intelectualidad	201
La memoria y los eventos artísticos culturales	205
Esferas de construcción de pensamiento e intelectualidad	208
CAPÍTULO 4	
POR LOS DESFILADEROS DE LA LITERATURA	212
Familia, apalencamiento y libertad en Candelario Obeso.....	214
La palabra florida del boga	217
Manuel Zapata Olivella en dos tiempos	229
Tiempo narrativo: <i>Tierra mojada</i>	231
Rabia y dignificación en tierras del Sinú	233
Decisión y autonomía	236
Liberación y esperanza	238
Tiempo ensayístico: Mestizaje radical. Raza, etnia y ciudadanía.....	241
Arnoldo Palacios: <i>Las estrellas son negras</i>	257
Desolación y zozobra en el Atrato	260
Los diques entre el Sinú y el Atrato	264
Alfredo Vanín Romero	266
Voces de los transeúntes	273
CAPÍTULO 5	
TRAZOS DE LAS IDEAS POLITICAS RADICALES.....	277
Luis Antonio Robles: el “negro Robles”	278
El político en ejercicio.....	288
Diego Luis Córdoba: el marxismo y la raza negra	300
Amir Smith Córdoba: cultura negra e integración	312
Entre tres generaciones	318
CAPÍTULO 6	
CORP-ORALIDAD, PENSAMIENTO Y TEJIDO COMUNITARIO	320
Rutas de la décima, la danza y la música	324
El contrapunteo entre Martín Silva Solís y Benildo Castillo: El oleaje de las décimas	327

Teófilo Roberto Potes: luchar desde la danza y la música	339
Alicia Camacho: música para estar alerta	346
Los acentos de su canción.....	350
La urdimbre: canción, recitación y pensamiento.....	354
CONCLUSIONES	360
FUENTES	368
BIBLIOGRAFÍA	369

INTRODUCCIÓN

Este trabajo pretende contribuir a la reconstrucción y comprensión de las vertientes y trayectorias intelectuales que configuran el pensamiento político afrocolombiano en sus conexiones y diálogos con la intelectualidad africana y afrodiaspórica, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, cuando claramente se puede precisar la existencia reconocida de algunos pensadores, hasta llegar a la década de los 80 del siglo XX, momento en que por diversas rutas este pensamiento se consolida y produce formas organizativas consistentes, con niveles importantes de autonomía que se relacionan con el Estado y otros agentes transnacionales, bajo progresistas agendas reivindicativas de sus derechos.

El pensamiento político se asume en su dimensión integral, abarca múltiples ámbitos y esferas de expresión y construcción. Como lo señalaría Anthony Bogues¹, para el caso de los pensadores de la tradición radical afrodiaspórica especialmente en Norteamérica, este pensamiento implica un diálogo dialéctico de experiencia vivida e interpretación crítica de la misma y de la realidad. Así se constituye en una hermenéutica radical de las experiencias cotidianas.

¹ Anthony Bogues, *Black Heretics Black prophets. Radical Political Intellectuals*. Nueva York, Routledge, 2003.

En consecuencia, el lugar de construcción de lo político, en este caso, está vinculado al día a día, a la resolución de los problemas más sentidos y elementales como seres humanos, pues se trata de superar la exclusión racial estructural, logrando niveles de dignificación de la vida. En la búsqueda de afianzar la humanidad negada o escamoteada, su capacidad y potencia de ser, su imaginación y la creatividad para resolver la urgencia de sentirse vivos y como personas; en un esfuerzo por rebasar radicalmente la cosificación producida por la matriz colonial eurooccidental. Esto distingue la finalidad de este pensamiento/acción político, del pensamiento político de explotación del otro.

Como intelectual afro vinculado a procesos organizativos que buscan la transformación social de nuestras comunidades, la inquietud que me orienta es: ¿qué cambios, rupturas y continuidades ideológicas internas que soportan la producción del pensamiento político letrado u oral afrocolombiano, se pueden captar en el proceso de constitución de una intelectualidad comprometida con la transformación social, en el mapa del proyecto nacional mestizo o blanco-criollo en el periodo mencionado? Para ello asumí un enfoque relacional que me permitiera una mirada contextualizada de este fenómeno, evitando el aislacionismo metodológico que lleva muchas veces a pretender explicar un fenómeno por sí mismo, siendo una de sus consecuencias, entre otras, un nacionalismo metodológico que termina provincializando y reduciendo la complejidad y las múltiples intercepciones de un acontecimiento, hecho o estructura² (Wallerstein, 1996; Lao-Montes, 2008).

² Immanuel Wallerstein coord., *Abrir las ciencias sociales*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1996.

Lo relacional está referido a mirar la construcción y constitución del pensamiento afrocolombiano en el conjunto de las ciencias sociales y humanas en el país en relación con sus correspondientes ambientes culturales; análogamente su articulación en el ámbito internacional, tratando de ubicar posibles incidencias de estos niveles y escalas más amplios, por un lado. Por otro lado, se corresponde también con el entronque de diferentes temporalidades para hacerlo inteligible y significativo.

En este sentido son importantes los aportes de Michael Handelsman en *Lo Afro y la plurinacionalidad. El caso ecuatoriano visto desde su literatura*³. En este trabajo el autor, desde una postura metodológica crítica que parte del afrocentrismo, entendido como el ejercicio de focalizar lo afro sin perder sus relaciones complejas con su entorno tanto literario como social, se pregunta por el lugar o los lugares históricos que ha ocupado este grupo en el proceso de construcción de lo ecuatoriano y lo andino. La indagación se articula a la noción de transculturación propuesta por el cubano Fernando Ortiz⁴, como manera, justamente, de dar cuenta de la complejidad constitutiva de lo afro, por un lado y al tiempo de lo ecuatoriano. Es decir, en su conjunto lo afroecuatoriano, pero también lo ecuatoriano, desde esta óptica, no puede pensarse como algo exclusivo, cerrado o aislado, sino más bien como el resultado de interacciones heterogéneas, locales y transnacionales, que suponen una gama de materiales, vivencias y discursos, siempre en tensión y construcción dinámica y, desde luego, conflictiva entre distintos grupos y actores.

³Michael Handelsman, *Lo afro y la plurinacionalidad. El caso ecuatoriano visto desde su literatura*. Quito, Ed. Abya yala, 2001.

⁴Fernando Ortiz. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana, Reediciones cubanas, 1940.

He pretendido comprender con esta perspectiva metodológica el funcionamiento de la anatomía de la colonialidad del poder, expresada en su dimensión del saber. La colonialidad en estrecha relación con el eurocentrismo, se puede entender como el discurso y las prácticas sociales que justifican la diferencia colonial, instituida sobre la base de la superioridad epistémica moderna de Occidente. En esta, - la colonialidad -, la categoría de raza resulta nodal, en tanto ordenadora que legitima la asimetría de las relaciones sociales, políticas, económicas y culturales en el planeta⁵ (Quijano, 2000). De ahí que se pueda hablar de colonialidad del poder, del ser y del saber, en la medida que se manifiesta de manera compleja en las diversas esferas cotidianas de los pueblos colonizados, asumiéndose como modelos normales de percepción y acción sobre la realidad.

Dado que existe un vacío de conocimiento en las ciencias sociales del país sobre nuestro tópico de interés, se busca develar explicativamente la política histórica de invisibilización de los aportes del pensamiento afrocolombiano a la construcción de la nación y de vertientes de pensamiento emancipatorios. E indicar el complicado entramado que ha impedido visibilizar esta tradición intelectual, negada por la colonialidad de la cual no se ha ocupado la historia intelectual, ni la historia de las ideas, ni la filosofía y menos las ciencias políticas. En otras palabras, no son conocimientos válidos y menos sostenibles como para tenerse en cuenta dentro del registro científico, como lo abordaremos.

⁵ Aníbal Quijano, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Edgardo Lander comp., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO-UNESCO, Buenos Aires, 2000a.

Esta tradición se vincula a la noción de pensamiento “otro”⁶, puesto que parte de la necesidad de visibilizar opciones distintas a las occidentales en los procesos de producción de conocimiento, en la perspectiva de la liberación epistémica existencial de los pueblos colonizados y de sustentar su perenne existencia. En su localización, este pensamiento y los conocimientos otros deberían tener como fuente privilegiada de producción y reproducción dichos pueblos y sus espacios, sugiriendo y/o trazando otras geopolíticas de la razón y el conocimiento/pensamiento, que en este caso pasan por los lugares de la marginalidad: el Caribe y el Pacífico colombiano, supuestos lugares de no producción de pensamiento y conocimiento, meros abastecedores de materias primas y fuerza de trabajo.

Dichos pensamientos/conocimientos pueden integrar el movimiento holístico decolonial, que comporta como uno de los elementos de partida la crítica a la episteme eurocéntrica. Requiere además un agenciamiento dinámico de las posibilidades de ser y existir, negadas sistemáticamente por el colonialismo, en consonancia con lo planteado por Fanon, cuestionando radicalmente todas las dimensiones de la colonialidad del poder; ello conlleva a la simultaneidad de la acción política transformadora de la realidad. Por lo tanto no se limita solo a la crítica.

El desarrollo del trabajo revela que la constelación afrodiaspórica ha planteado el tipo de intelectual que requiere y lo produce en cada momento. En la formación de este intelectual, el compromiso con sus comunidades en el esfuerzo por superar la marginalidad es un punto central, que permite la concreción de una ética del bien

⁶ Abdelkebir Khatibi, “Maghhreb plural”, en *Capitalismo y geopolíticas del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires, Ediciones del signo, 2001. p 71-92.

colectivo y el despliegue de un sentido común en que a su vez priman y deben primar los intereses del bien común.

Dicho intelectual es el sujeto reconocido socialmente en una determinada comunidad, por sus prácticas de producción y socialización de ideas y conocimientos, que para el caso de estas comunidades subalternizadas, no pasa como requisito indispensable por la escritura alfabética. Esto es, que dicho ejercicio puede corresponder exclusivamente a la oralidad u otras formas de lenguaje, asumiendo que en los regímenes intelectuales un código no niega el otro, y por el contrario en la gestión de este tipo de proyectos tienden a ser complementarios.

El planteamiento aquí sustentado es que el pensamiento político intelectual afrocolombiano ha sido sometido bajo un patrón de clandestinidad a un proceso sucesivo de *clandestinización pública*, que se expresa en la larga duración en forma heterogénea y estructural con diferentes intensidades y discursos en cada momento y espacio concreto, fundamentalmente en cuatro órdenes o focos epistemológicos: 1) el escamoteo; 2) tribalización; 3) trivialización y 4) invisibilización.

Frente a este patrón integral de negación, declaración y producción de no existencia, estos intelectuales, sus organizaciones y tendencias de movimiento social han respondido desde sus *suficiencias íntimas*, articulando autonomías resistentes e insurgentes; dinamizando comunidades de diálogo y construcción de pensamiento/conocimiento/acción apoyadas en un principio de *endogamia epistemológica flexible*. A partir de esto, los intelectuales han conformado sus redes y eventos temáticos entre sí, dando cabida, al tiempo, a otros pensadores no afrodiaspóricos que se muestran solidarios y dispuestos a establecer diálogos

horizontales con ellos. De ahí que se puedan caracterizar como comunidades supremamente fluidas en sus transformaciones y recontextualizaciones; fenómenos que han dependido siempre de su consciencia individual y colectiva de estar haciendo uso de un *tiempo de aprehensión*; lapso veloz en el cual se han enmarcado los abruptos cambios generalmente presionados, en el posicionamientos político discursivo, en relación con el resto de la sociedad. Estas respuestas son diagramables en otras experiencias afrodiaspóricas y de grupos subalternizados y dan cuenta de una tradición de pensamiento libertario y de humanización, que se ha valido de variadas tácticas y estrategias para pervivir y desenvolverse.

Miremos detenidamente los elementos planteados. La clandestinidad pública es un hecho social, resultado de una veta mental colectiva característica de los pueblos colonizados; la experiencia del colonizado y el colonizador se mueve en esta franja de intersección, el primero para sobrevivir en mejores condiciones y el segundo para obtener resultados más rápidos y eficaces en su empresa, difiriendo las órdenes y leyes de las autoridades centrales en la medida en que descenden en la pirámide social, negociando y distorsionando con toda suerte de intermediaciones y mediadores.

En el periodo de la colonia, pensemos, por ejemplo, en las renuencias de los propietarios de minas para cumplir con el quinto real y los subterfugios de que se valían para su evasión, pero igualmente en tiempos contemporáneos sucede con los impuestos de aduanas. Podemos amplificar los ejemplos; sin embargo, esta práctica que es ilegal y debería ser clandestina, resulta pública y hasta cierto punto legítima en muchos sectores. Por ello no se presenta como contradictoria y por el contrario ilustra sus referentes de coherencia, en relación con el funcionamiento del tipo de Estado que

engendra la situación colonial y sus colonialismos internos. Todos saben que se llevan a cabo este tipo de hechos, pero por diferentes circunstancias mientras se censura, amenaza y moraliza al público, se permite y convive con ello simultáneamente, ya que la mentalidad colectiva lo alberga: son los pliegues y solapamientos de la colonialidad. La clandestinidad pública es constitutiva de ella y en realidad configura anchos márgenes que fingen ser intersticios.

En esta dirección es usual que se clandestinice al movimiento o partido político oponente, se le declare ilegal para excluirlo y eliminarlo del escenario, se le deje sin existencia, sin voz. Desde luego sin recurrir a una vía jurídica, la política académica tanto en Colombia como en la región ha clandestinizado públicamente el pensamiento político intelectual afro, manteniéndolo, mediante diferentes maniobras y convenciones, fuera del canon establecido por las disciplinas; aún hasta cierto punto, al pensamiento que se ha desarrollado al interior de las mismas disciplinas desde o sobre estos grupos.

De esta manera se ha expresado su violencia epistémica, en un juego complejo de escamoteo, minimización y/o expulsión de la agencia y la visión proyectiva que aquí se discute y presenta, a través de la tribalización política, imponiendo lecturas que reclaman un comportamiento político organizativo cohesionado, monolítico, que observa como obstáculo las diferencias en el interior de las comunidades afrocolombianas y las sustentan, constituyéndolas en talanqueras para la posible articulación de programas y agendas, descontextualizándolas y desvirtuando su heterogénea historicidad.

A la postre lo que es una característica esencial de cualquier campo o escenario político, termina siendo un rasgo negativo particular de estas poblaciones y sus líderes, con tal solicitud implícita se reedita el salvaje y su tribu, escondiendo con ello la historia de las escisiones y violencias de los partidos políticos en Colombia. Estas lecturas abundan después de 1993, vinculadas al análisis de los movimientos sociales y las expresiones organizativas, proyectando retrospectivamente sus interpretaciones hasta los años 70, en que se encuentran los antecedentes organizativos de lo que conviene en llamar la etnización de las poblaciones negras⁷ (Pardo 2001; 2004).

Sin embargo, justamente por lo anterior, no se puede afirmar tajantemente que en diferentes formas no se haya abordado el agenciamiento de estas poblaciones. La crítica se dirige mucho más a las políticas que sugieren dichos abordajes, demostrando que se trata de una mutilación de la capacidad de gestión y movilización y, de sus complejidades políticas en el entramado nacional, de un ejercicio sistemático de minimización y expulsión de la integralidad de este sujeto, en el que su pensamiento no se registra cabalmente y se percibe, en gran medida, reducido a la acción cuasi espontánea.

Esta práctica académica de escamoteo se ha normalizado al punto de no advertirse y ha dependido del apuntalamiento de una táctica de trivialización y banalización de los argumentos, conceptos y en sí de los planteamientos realizados por estos grupos e intelectuales, comúnmente acusados de excesivo localismo, folclorismo

⁷ Mauricio Pardo edit., *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*, Bogotá, Editorial ICANH, Colciencias, 2001. Y .Mauricio Pardo, et al. edits. *Panorámica afrocolombiana. Estudios sociales en el Pacífico*. Bogotá, Editorial ICANH. 2004.

o de ser peligrosamente racistas, separatistas de la sociedad, que opera sobre la base de la ideología del mestizaje, como veremos a lo largo de los capítulos.

Lo anterior mantiene una activa postura de deslegitimación y contención académico-disciplinaria y de producción representacional negativa, de estigmatización de su posibilidad de autorrealización y determinación. Es ello lo que conduce finalmente a concretar un territorio epistemológico y político de invisibilización por la vía de la visibilización escamoteada. Es cierto que se muestra, se ilustra ocultando, encubriendo su integralidad y potencia de ser y existir. De ahí que la invisibilización al tiempo que es una consecuencia, es un mecanismo a través del cual se construye y reproducen representaciones peyorativas sobre los afrocolombianos.

En el periodo republicano esta doble condición contradictoria de no humanidad/humanidad (que implican las prácticas de invisibilización) tiene claras proyecciones. Sólo que en la medida en que avanzamos en la temporalidad entre el siglo XIX y XX, la expresión pública de la no humanidad gana ropajes de disimulo y paulatinamente se va refugiando en el repertorio de la intimidad racista de las elites. Aflora en momentos y espacios específicos con expresiones y tácticas “cuasi secretas” de racismo concreto, pero manteniendo la estructura institucional racista. Estas maneras y/o prácticas aparentan inconsciencia y se juegan en la invisibilidad de tal situación, mientras es evidentemente visible desde las posiciones socio-institucionales de los sujetos afrocolombianos, concretando de esta forma el referido territorio epistemológico.

Las rutas marcadas por los autores afrocolombianos estudiados nos brindan indicios y claves sobre cómo se ha asumido el racismo estructural y en general la

convivencia con el resto de la sociedad. Dichas rutas nos hablan de sus lugares de elaboración y utillajes intelectuales, del despliegue de sus *suficiencias íntimas*, entendidas como cúmulos de experiencias y valores siempre emancipatorios; reservorio de construcciones mentales operativas, producto de las relaciones sociales establecidas por un grupo a través de su historia, que se concretan en elaboraciones y formas de gestión efectivas, verbalizadas condensadamente en ocasiones, siendo orientaciones de su sociabilidad y su vida. Son suficiencias en la medida en que no parten de las carencias, sino que insisten ante todo en un punto de partida positivo, vivificante para el individuo y su comunidad, no propiamente en una actitud permanentemente reactiva frente a los otros.

La relación entre las suficiencias/resistencias se debe puntualizar. Las suficiencias íntimas se entienden como orientaciones mentales, claves epistémicas y prácticas sociales, no necesariamente reactivas, que despliega un grupo concretando y afirmando su existencia. Tener en cuenta esta dimensión de suficiencia resulta indispensable para entender las resistencias, ya que sin ésta, siempre anterior y primaria, no se puede pensar la articulación de resistencias. En cierto sentido se puede plantear que las suficiencias son el insumo, el recurso indispensable para avanzar en actitud de resistencia; estando vinculadas a las experiencias y elaboraciones espirituales y religiosas, a las cosmogonías festivas de los grupos en la larga duración, la mayoría de veces, que redundan en instituciones sociales muchas veces imperceptibles. Se trata de una dimensión esencial en la cual el sentido de humanidad es impostergable.

En tal sentido esta noción de suficiencias íntimas, es utilizada a lo largo del trabajo para analizar la postura y los posicionamientos permanentes de los sujetos

individuales y colectivos afrocolombianos por dignificar su dimensión integral de humanidad y vida, a través de diferentes rutas y búsquedas, rebasando de hecho los límites de la negación y el borramiento de su agencia, desplegados por el aparato colonial tanto en la cotidianidad como en forma estructural.

Las suficiencias no se circunscriben por tanto sólo al ámbito de los depósitos de “transcritos escondidos”, de acuerdo con James Scott⁸ (2000), diferenciándose de estos, dado que si bien la esfera de lo privado, de lo oculto, lo doméstico resulta central, ellas ocupan, con variadas manifestaciones y formas, permanentemente el espacio público. Los transcritos escondidos se consideran en consecuencia un nivel de manifestación dentro de las suficiencias que articulan simultáneamente lo público/privado/clandestino/legal/ilegal/legítimo etc. y, según el caso en concreto, el lugar y el tiempo.

En consecuencia no hay tales resistencias activas y pasivas, estas siempre serán por definición activas, en la medida en que despliegan todo un potencial intelectual y creativo consciente, en momentos de aparente calma y dominio total del aparato colonial. ¿En qué puede radicar entonces su pasividad? En esta ya canónica conceptualización subyace la barbarización; se es activo cuando está en escena el enfrentamiento sangriento, la revuelta y la guerra, finalmente la sangre. Se niega entonces la posibilidad de la revolución silenciosa a la que alude Césaire (1950), como altamente efectiva en algunos momentos del proceso descolonizador. Se desconoce que el silencio al igual que el grito son formas constitutivas de actividad intelectual del ser humano. De tal suerte que las suficiencias/resistencias y los procesos

⁸ James C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México D.F. Ed. Era. 2000.

decolonizadores dependiendo de los momentos específicos pueden ser abiertos o encubiertos.

Tal vez la experiencia urbana en relación con lo rural de los intelectuales estudiados, permite observar con mayor claridad que estas suficiencias/resistencias, producto de las lecturas y relecturas contextuales, partiendo de las experiencias colectivas que comportan las comunidades, están enmarcadas en temporalidades de inserción de los individuos, los grupos y sus instituciones cada vez de manera más veloz y agresiva en nuevos lenguajes, discursos y tecnologías que alteran, modifican y afectan por lo tanto sus ritmos, lugares y modos de vida, entre los cuales los discursos, prácticas y lógicas expertas son centrales. Estas temporalidades bien podríamos llamarlas *tiempo de aprehensión*, noción que derivó de la pedagogía, más allá del tiempo de aprendizaje institucional escolar, del proceso canónico de enseñanza-aprendizaje en el aparato educativo formal.

Aquí se trata de comprender esta dimensión en las interacciones, tensiones, conflictos y choques sociales cotidianos entre grupos, inmersos en relaciones de poder generalmente asimétricas, en las cuales circulan conocimientos y pensamientos, concepciones y preconcepciones en varias vías. Este elemento temporal resulta crucial en los llamados programas de desarrollo, en los cuales se juegan las pedagogías sociales de la seducción, el convencimiento, la imposición y el avasallamiento, para cambiar los paisajes y los sujetos. Es decir, en mucho, de este elemento depende el llamado cambio social o cultural, planificado generalmente en espacios y lugares concretos. De ahí que sea central profundizar esta dimensión temporal para su mejor comprensión.

Aquí el *tiempo de aprehensión* es entendido como el lapso en el cual se han adquirido los conocimientos básicos para comunicarse con cierta coherencia y en consecuencia habilitar cada vez más niveles de desenvolvimiento óptimo en un contexto de nuevas experiencias. De tal forma, que muchos elementos inconscientes hacen el tránsito hacia la conciencia para convertirse en tópicos movilizados de los intereses comunes e individuales; es en esta dirección que se valora en gran medida la cotidianidad en la producción de pensamiento/conocimiento, en el marco de las políticas raciales afrodiaspóricas y en general en el estudio de los grupos subalternizados y sus propuestas de descolonización.

En consecuencia, el tiempo de aprehensión es una categoría relacional en la situación colonial. En el caso de los intelectuales estudiados, sus organizaciones y las comunidades críticas que promueven, estuvieron abocados a procesos veloces de recontextualización permanente, iniciando por la marca común independiente de sus trayectorias, la migración o destierro desde sus regiones de origen hacia la capital o las principales ciudades del país.

Dicho sea de paso, la noción de cambio cultural, tan en boga de nuevo, nos muestra y focaliza las consecuencias, el hecho cumplido, escondiendo simultáneamente el proceso, los orígenes y las fuerzas que configuraron los fenómenos y sus manifestaciones. Fuerzas casi siempre asimétricas, en confrontación desigual, en la larga historia de los múltiples colonialismos. De ahí que esta noción sea un eufemismo simulador, cargado ideológicamente para borrar y esconder la barbarie. Es en sí un auténtico inconveniente y embuste teórico- epistemológico que debemos

superar en la ruta decolonial para unas ciencias sociales otras y para la vida, siguiendo lo planteado por Walsh (2007)⁹.

A lo largo del trabajo se hablará indistintamente del negro o afrocolombiano como nociones sinónimas, significados que se vienen reconociendo por parte de algunos sectores académicos y de los movimientos sociales, más allá de la discusión nominal que caracterizó la segunda mitad de los noventa y parte del dos mil, y que hoy no parece relevante para emprender luchas y defensas comunes frente a los embates externos. Así mismo, se utiliza afrodescendientes en Colombia, como categoría política de articulación global surgida en el proceso preparatorio de la *Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia* en Durban (2001), más puntualmente en la reunión de Santiago de Chile, en la que quedó legitimada como renovada identidad política afrodiaspórica en el marco de dicha conferencia.

Me he valido de un cuerpo documental de diversa índole: libros publicados, artículos periodísticos, tal es el caso de la obra de Candelario Obeso en el siglo XIX y la de Manuel Zapata Olivella en el XX; entrevistas periodísticas realizadas a estos autores; breves reseñas biográficas locales; discursos políticos, como los de Luis A. Robles y Diego Luis Córdoba; fotografías de algunos eventos en los cuales ellos participaron y organizaron; además de estudios sobre algunos aspectos de la obra de los autores letrados más destacados.

⁹ Catherine Walsh, “¿Son posibles las ciencias sociales/culturales otras?” en *Revista NÓMADAS*, No. 26. Quito, Universidad Central, 2007. p 102-113.

Del mismo modo, la revisión de archivos bibliográficos y periodísticos del siglo XIX y XX, se articuló a una búsqueda en Fondos administrativos y judiciales en el Archivo Central del Cauca y en la Biblioteca Nacional; labor realizada, infortunadamente, sin mayor éxito y de la cual sólo obtuve fragmentos inconexos. Esta labor de posicionar la construcción del pensamiento de los intelectuales afrocolombianos de distinta procedencia y disimiles horizontes formativos y accionares políticos, nos ha llevado a preguntarnos por Cinecio Mina y Justiniano Ocoró.

Los rastros de Cinecio Mina, líder social nortecaucano, que se opuso, según la tradición oral, al despojo de la tierra de los campesinos por parte de los terratenientes cañeros, en el norte del Cauca, en la primera década del siglo XX. Las actuaciones de Justiniano Ocoró, líder social y político de la costa caucana, en el río Timbiquí, que luchó por la misma época contra la neo-esclavización impuesta por la New Timbiquí Gold Mines, con su práctica de apartheid en la explotación aurífera. Sólo los mantiene vivos y presentes en las luchas actuales, la fragmentaria memoria social de algunos viejos líderes comunitarios y políticos que los proyectan como referentes para las nuevas generaciones.

El grueso de la documentación sobre estos líderes políticos y pensadores afrocolombianos se encuentra aparentemente desaparecido y la memoria oral, aunque fundamental, no resulta totalmente satisfactoria. Las memorias de estas luchas silenciadas siguen estando pendientes y pasará un tiempo, ojalá no muy lejano, en que podamos desentrañar su complejidad. Se hace necesario en adelante entonces, la indagación regional detenida para reconstruir de manera más completa la urdimbre de

esta tradición de pensamiento emancipatorio desarrollada desde y en torno a las comunidades afrocolombianas.

Lo anterior se articuló a un conjunto de entrevistas, utilizadas especialmente para complementar la reconstrucción de las trayectorias y aportes de los pensadores y pensadoras, gestores culturales y artistas. Por ejemplo, para la semblanza del maestro Teófilo Roberto Potes, nos hemos basado en los testimonios de la reconocida cantautora Alicia Camacho Garcés, exalumna de este pensador y gestor cultural del Pacífico centro sur -en este trabajo, igualmente, nos ocupamos de esta reconocida folclorista y gestora cultural-. Para ello también fueron claves los testimonios de los folcloristas Hugo Montenegro Manyoma, Fabio Caicedo Rivas y Carlos Colorado, quienes recibieron de Teófilo Potes, orientaciones formativas en el campo de la investigación empírico-folclórica. Este conjunto de testimonios se han concatenado teniendo en cuenta las coincidencias y las disidencias, para producir imágenes complementarias que permitan una reconstrucción de primera mano en perspectiva histórica.

Seis capítulos nos ocupan en el desarrollo del trabajo. En el primero, a través de un balance que ha tenido en cuenta obras centrales que se han ocupado del tema, en la antropología e historia, compilaciones y balances bibliográficos fundamentalmente, se demuestra el tratamiento otorgado al pensamiento y la agencia de los afrocolombianos, al tenor de los avatares en la definición de este campo de estudios, para situar la discusión en la perspectiva de la clandestinización pública aquí sustentada. Si bien pudieron ser más los autores y obras que conformaran esta ruta de

balance, por sus contribuciones directas o indirectas al tema, los analizados son, bajo los criterios de este trabajo, los más decisivos en la construcción de este campo.

En el segundo capítulo, se puede entender la manera como los africanos, su diáspora y entre ella la afrocolombiana, han asumido y resignificado en su historicidad la noción de intelectual. Este ha sido entendido como agente dinamizador de proyectos transformadores de la realidad colonial, en la pugna por un nuevo orden de representación, reconstituyendo la subjetividad individual y colectiva del afro y, que en consecuencia, ha exigido y exige justicia social, discute el tipo de intelectual requerido y su orientación en relación con sus sociedades. Se trata de mostrar la tensión entre la visión eurocéntrica que circula, envuelve y acota las posibilidades de autodeterminación del pensamiento y las difíciles búsquedas de autodefinición de la intelectualidad afrodiaspórica por producir su identidad cognitiva, instalar su legítimo derecho a un pensamiento con validez e igualdad de condiciones al eurocéntrico y trazar sus caminos formativos y sus maneras de organización social, política, económica y cultural.

En el tercer capítulo se aborda centralmente la constitución del campo de gestión político afrocolombiano, el tipo de intelectual fraguado en relación con el capítulo anterior y las distinciones de proyectos de acuerdo con las organizaciones e instituciones surgidas y desarrolladas en este periodo, de manera especial a partir de la década de los 70 y fundamentalmente tras la idea inspiradora de la negritud. Debe aclararse que sobre el Movimiento Nacional Cimarrón, fundado en 1982 en Buenaventura, también bajo la ideología de la negritud, no haremos referencia debido a que se trata de una organización que hasta hoy se mantiene y amerita una

reconstrucción que nos muestre su trayectoria y sus transformaciones tanto del ideario como de sus programas y sus realizaciones concretas en el ejercicio de articular un movimiento nacional. Más aún, cuando su máximo líder, Juan de Dios Mosquera, perteneciente a una generación de líderes intelectuales mucho más jóvenes que los aquí analizados, sigue participando de la configuración del escenario político afrocolombiano, en cercanías y competencias con otros líderes y con otras organizaciones, por lo tanto es más adecuado metodológicamente, abordarlo en la última etapa que vive la política étnico racial en el país, es decir a partir de 1993.

La indagación ha sido aquí entonces centrada en la reconstrucción de las organizaciones e instituciones que ya desaparecieron y que por ello marcan la finalización de una etapa en los años 80. Finalmente, en este capítulo se muestran y discuten los debates sostenidos por algunos de estos intelectuales afrocolombianos con académicos mestizos y sectores influyentes de la sociedad colombiana, en un esfuerzo por descolonizar y desclandestinizar el pensamiento y la acción política liderada por estos pioneros, desde el reclamo y reivindicación de sus derechos. Se indican además sus esferas específicas de acción y producción de pensamiento, es decir, la esfera intelectual letrada, la intelectual política y la del artista gestor cultural.

El capítulo cuarto explica algunos elementos de la esfera letrada a partir de cuatro autores: los poetas Candelario Obeso y Alfredo Vanín y los novelistas Manuel Zapata Olivella y Arnoldo Palacios. Se presentan sus tratamientos temáticos particulares y las continuidades estéticas, planteamientos éticos y políticos comunes, que permiten hablar de una tradición en este ámbito, que se puede traducir en ideario y propuesta de transformación de la realidad social en el país y en el planeta.

El siguiente capítulo aborda la esfera de los líderes políticos, que delinean la tradición de pensamiento político denominado aquí radical, en el contexto que corresponde a cada uno de los sujetos presentados: Luis A Robles, más conocido como el “negro Robles”, en la segunda mitad del XIX, dentro de las filas del liberalismo radical; Diego Luis Córdoba, desde los años 30 del siglo XX, en las filas del partido comunista y luego en el ala de izquierda del partido liberal y finalmente Amir Smith Córdoba, desde su propuesta de una articulación autónoma de los negros o afrocolombianos entre las décadas del 70 y 80. Los tres son presentados aquí en sus principales ideas y esfuerzos por dismantelar el racismo colonial que tuvieron que soportar, como elemento sustancial a combatir para la construcción incluyente y/o reconstrucción de la nación y el país.

Cerramos con un capítulo que se ocupa de la esfera de producción de pensamiento de los artistas, ligados a la décima tradicional, a la danza, la música, la investigación vernácula de las manifestaciones populares afrocolombianas y a la gestión cultural. Esta rica y diversa vertiente en la elaboración de ideas y proyectos estéticos a través de sus obras personales y colectivas se ilustra a través de cuatro figuras: los decimeros Benildo Castillo y Martín Silva Solís; el investigador de tradiciones afro, músico, coreógrafo y gestor cultural más importante que ha tenido el Pacífico Colombiano, Teófilo Roberto Potes y su alumna, la bailarina y cantautora Alicia Camacho. Se muestra con ellos “formas otras” de pensamiento y conocimiento, que delinean espacios distintos para la reflexión, la acción y la construcción de políticas culturales identitarias, desde su cotidianidad, en la ruta de movilizar las conciencias y la liberación comunitaria.

Debe advertirse que los pensadores estudiados, tres de ellos vivos - Alicia Camacho, Alfredo Vanín y Arnoldo Palacios- son los mejores representantes de los agenciamientos de este pensamiento, en tanto explicitan las ideas de esta tradición libertaria durante el periodo delimitado. Para nada acotan la larga lista de figuras intelectuales, mujeres y hombres, vinculados o no a movimientos sociales y culturales, especialmente en el siglo XX, visibles tanto en el orden regional, como nacional (necesarios de tener en cuenta en posteriores estudios), que permitan completar y complejizar más aún este intrincado campo al que apenas nos estamos acercando bajo los criterios de una tradición. Algo de ese listado en la ruta de una genealogía se puede apreciar en los capítulos uno y tres, que aunque se nombran, no los abordamos puntualmente.

Manuel Zapata Olivella, como máximo escritor, novelista y pensador afrocolombiano del siglo XX, es transversal a todo el texto, su espíritu lo recorre a través de preguntas, reflexiones, conceptos y consideraciones teóricas. Él es el mayor ejemplo para señalar que las referencias analíticas y los encuadres teóricos centrales para la explicación y comprensión de estas tradiciones de pensamiento, se encuentran entre ellas mismas y se trata mucho más de facilitar su diálogo y cotejo crítico, que de someterlas a modelos o aparatos teóricos externos. Eso no quiere sugerir ni proponer una endogamia férrea, o un chovinismo teórico, a la usanza de la mayoría de la tradición eurocéntrica, como se puede constatar a lo largo del trabajo. Lo que pretende es destacar la producción de conceptos y orientaciones teóricas que parten por dar cuenta de sus realidades en diferentes épocas, en su lugar subalternizado dentro de la modernidad, en estrecha relación con el resto del mundo.

Por lo tanto, tratándose de racionalidades y sensibilidades diferenciadas, silenciadas y expulsadas, como se discute aquí, estas categorías y/o enfoques analíticos deben operar desde ya en esta mirada retrospectiva, siendo como son acervo del mismo pensamiento estudiado que ha sido sistemáticamente negado. Se trata entonces, desde esta búsqueda, de ejercer una práctica intelectual decolonial en la construcción y exposición del texto, mostrando los niveles de autonomía cognoscitiva, diálogos transculturales e independencia epistémica que ofrece y puede brindarnos y hasta tributarnos este pensamiento, si lo consideramos parte de nuestro patrimonio como habitantes de esta parte del planeta y miembros de la especie humana.

Finalmente, el trabajo propone una cartografía de las complejidades de la tradición de pensamiento afrocolombiano como parte del pensamiento afrodiaspórico, enfatizando en su ejercicio permanente de desmarque y desclandestinización. De igual forma, aborda las distintas etapas, procesos y maniobras desarrolladas en la construcción de espacios autónomos para pensar/ hacer, recrear la vida, al tiempo que se participa en los espacios consagrados, en el Estado, la academia canónica, especialmente las ciencias sociales, las instituciones privadas y en sí en el decurso cotidiano de la nación, que organiza la matriz colonial interna en el país. Al igual que pretende observar las maneras y condiciones en que se configura su participación en espacios marginales y excluyentes que los fijan en los últimos peldaños de la pirámide social, desde donde pugnan las mayorías por transformar y subvertir este orden tras un proyecto de justicia social e igualdad política, imaginando, inventando y trazando tácticas, estrategias desde sus suficiencias/resistencias.

La tensión entre estos disimiles espacios dentro y fuera del espectro tejido por la colonialidad del saber, en su intrincado y a veces contradictorio proceso de modelamiento, para poder agenciar propuestas, se muestra en su riqueza y pluralidad de ideas, programas, proyectos y realizaciones en tanto aportes de esta tradición afrocolombiana, para continuar avanzando en la construcción/implementación de agendas decoloniales, que hagan viables los sentidos “otros” de existencia y vida en consonancia y convivencia armónica con otros seres planetarios y cósmicos. Ideario bellamente presentado por Zapata Olivella al hablarnos de la permanencia de principios del Muntú, en prácticas como las ombligadas de los recién nacidos entre comunidades afro de diferentes regiones y el enterramiento de las placentas en las raíces de un árbol. Pensamientos de reconciliación humano-planetaria que hoy reclaman nuestra sensibilidad y una nueva actitud con urgencia, para hacer en “algo posible” nuestras aspiraciones y posibilidades de permanecer con vida en la tierra.

Lo anterior supone, de fondo, abocar la violencia y el racismo epistémico con que estos grupos han sido tratados en el largo proceso de “fabricación social del negro”, por parte de la razón eurocéntrica, en la cual quedó excluida la capacidad de pensar, confinando desde luego las posibilidades de construir conocimiento “válido”, en el conjunto de la sociedad planetaria. De tal forma que el campo intelectual resulta acotado, esencializado y naturalizado para la razón blanca. Contribuir a mostrar y viabilizar la movilización de las razones silenciadas e invisibilizadas y con ello la existencia de modelos culturales diferentes y la emergencia de otras geopolíticas del

conocimiento¹⁰ (Mignolo, 2003), es crucial para hacer posible verdaderas condiciones de un diálogo intercultural sostenible y radicalmente transformador.

¹⁰ Walter Mignolo, *Historias locales/diseños globales*, Ediciones Akal. Madrid 2003.

CAPÍTULO 1

RASTROS DE LA CLANDESTINIZACIÓN PÚBLICA: Un balance necesario

Cualesquiera sean los sistemas políticos que se adopten, los criterios de igualdad y libertad no constituirán conceptos abstractos: la lucha de los pueblos hoy discriminados, contribuirá a convertirlos en normas de convivencia.

Manuel Zapata Olivella

Un intento por comprender cuál ha sido el trasegar del negro en el marco de las ciencias sociales en Colombia, y de manera puntual en la historia y la antropología, disciplinas que fundamentalmente se han ocupado de éste, produciéndolo como "objeto de estudio", implica un ejercicio de deconstrucción y reconstrucción que nos permita perfilar imágenes, prácticas discursivas y políticas implícitas y explícitas de investigación. Trataremos de avanzar en esta empresa a través de distintos balances considerados hitos, por la reorientación que proponen en sus líneas programáticas de investigación y de obras nodales que han intervenido este campo de estudio, modificándolo y resituándolo en cuanto a desarrollo de contenidos, orientaciones teórico-metodológicas y en sí, nuevos hallazgos.

Se propone una periodización tentativa, que permita la exploración de estos casi 60 años de investigación sobre negros y/o afrocolombianos en el país, al tenor de los procesos de institucionalización de las disciplinas mencionadas y su definición como campos profesionales. Un primer período estaría comprendido entre 1952, con el ensayo de balance del sacerdote jesuita José Rafael Arboleda, resultado de su tesis de grado, y 1970, momento que implica una fuerte crítica tanto de la antropología, como de la historia, en el contexto de las movilizaciones sociales de los afrocolombianos, y en general de la diáspora africana y los africanos en sus procesos de independencias nacionales que llegan hasta finales de la década de los 80, incluso entrados los 90.

El segundo período se ubicaría entre 1970, con una serie de publicaciones que imprimieron un cambio de enfoque y tratamiento de las capacidades de gestión de estas poblaciones, y 1983, con la celebración del evento que se preguntó por las fuentes escritas y orales para el estudio de los negros en Colombia y la publicación posterior de las memorias en formato de libro. La década de los 80 está marcada por la reconfiguración de las disciplinas en este campo y la profundización de las críticas a la invisibilización del “negro” en la antropología, llegando hasta 1991, cuando se puede señalar el cierre del tercer periodo; etapa en que la emergencia del pensamiento político y social de los afrocolombianos se expresa en la búsqueda de su espacio, en el ordenamiento jurídico que promovió la nueva Constitución, tanto en su articulación como un renovado movimiento social, así mismo en la expresión individual de líderes y políticos de diferentes vertientes. Esta coyuntura propició y hasta cierto punto obligó a la articulación de la antropología y la historia, en tanto saberes expertos, con los discursos del liderazgo afrocolombiano, en un terreno de conflicto, tensión y

complementariedad simultanea en la definición del nuevo lugar de los afrocolombianos como sujetos políticos en el naciente Estado multicultural. Un cuarto y último período se podría establecer a partir de 1993 con la promulgación de la Ley 70, y el uso práctico que va a tener la exclusividad experta de dichas disciplinas en la justificación y soporte de legalidad y legitimidad para la titulación de los territorios colectivos de las comunidades ancestrales, especialmente en la región del Pacífico. Este periodo llega hasta la actualidad.

La periodización está constituida por énfasis y matices que pueden indicar lapsos mucho más finos, en cuanto a leves giros que se puedan presentar como resultado de algunos replanteamientos y debates; sin embargo, a través de ella podremos ver la manera como han operado cierta lógicas descriptivas e interpretativas, articuladas a determinados interrogantes. De fondo lo que nos interesa es dar cuenta de cómo estas disciplinas han construido al negro o afrocolombiano, por medio de un conjunto de convenciones múltiples, ambiguas y en muchos casos contradictorias, que ilustran un juego de claro/oscuro; de inclusión/exclusión; aceptación/negación; finalmente de afirmación de sus identidades y expulsión de parte de ellas al tiempo; es decir, de la configuración de sujetos a medias, de una reconstitución cultural escamoteada.

En consecuencia se pueden delinear dos tradiciones funcionando paralelamente, con algunos puntos de intersección entre sí; por un lado, la tradición académica de estas disciplinas, detentora de recursos discursivos, formas de argumentación, encuadres conceptuales, teóricos y metodológicos, legitimados como científicos y por lo tanto garantía del criterio de verdad, a su vez cobijada bajo el

manto del supuesto desinterés, o mejor del no interés pragmático inmediato de los investigadores y sus comunidades en el uso del conocimiento producido. En contraste con tal presunción, esta tradición se presenta como núcleo estructurante del proyecto de modernidad en el país, en consecuencia portadora vertebral de la modernización social, económica, política, infraestructural y en general en todos los ámbitos de la vida.

Por otro lado, la tradición del pensamiento afrocolombiano, erigida en una exterioridad *per se* a la retórica de la modernidad, que se vale de la construcción de recursos discursivos y conceptuales tendientes a deslindar su condición de marginados y excluidos estructurales, de ahí que se les acuse de portar contenidos y tonos de denuncia, de uso político inmediateista; no científico por lo tanto, y preso de la subjetividad y la experiencia particular, quedando menoscabada y casi vedada su posibilidad de construcción de veracidad. Una de las consecuencias es que mientras esta segunda tradición interpela a la primera, para evidenciar su carácter eurocéntrico y colonial, la academia hegemónica a su vez finge ignorarla; la invisibiliza, ocultándola, borrándola y con ello expulsándola de las esferas de legitimidad de discusión epistemológica y ética. En otras palabras, la evita blandiendo lo incontaminado de su canon científico, manteniéndola a raya, al tiempo que cuida su hegemonía y su poder en la producción de conocimiento válido y sostenible, frente al peligro potencial de estos discursos, como veremos más adelante, configurando un diagrama de las relaciones conflictivas y en tensión en el escenario del saber- poder.

Los puntos de intersección, excepcionales, mientras el grueso de las disciplinas mantienen las prácticas descritas, están dados por intelectuales afro que han logrado

intervenir en la historia, la antropología, además de otras disciplinas sociales, con medianos niveles de aceptación y reconocimiento en la comunidad académica nacional y a veces internacional, en virtud de su formación y sus trabajos. Se trata, en la mayoría de los casos, de académicos afrocolombianos que participan de la institucionalización profesional de estas disciplinas en universidades, institutos y centros de investigación; un ejemplo paradigmático es el antropólogo barranquillero Aquiles Escalante, uno de los primeros afrocolombianos graduados del Instituto Etnológico Nacional, sobre este asunto volveremos adelante. Pero también el encuentro se tipifica en la apertura que algunos académicos no afrocolombianos han tenido frente a esta tradición de pensamiento, asumiéndola por el contrario en su integralidad, como un componente positivo e indispensable para el desarrollo de las ciencias sociales y humanas en el país; clave esto, para emprender nuevos proyectos sociales y políticos, en medio de grandes esfuerzos y agudos debates en el seno de la academia, dos casos serían Nina S. de Friedemann y Jaime Arocha Rodríguez.

Al respecto, en Latinoamérica se observa un consenso en la teoría crítica sobre la necesidad de superar el eurocentrismo, recogiendo legados como los planteados por la Investigación Acción Participativa (IAP), en cuanto a la superación del colonialismo intelectual, articulando de manera central una triple crítica: 1) al supuesto de objetividad neutral insignia de las ciencias sociales; 2) a la necesidad de hacer explícita y consciente la postura política del investigador y desde ahí situar su compromiso con determinados grupos sociales, y 3) al uso social del conocimiento, bajo el interrogante ¿conocimiento para qué, y para quienes? Postulando, de esta manera, el imperativo de vincular al investigador y al conocimiento producido con la transformación social,

enfaticando en el diálogo entre saberes expertos y saberes populares, o el sentido común del pueblo, especialmente en el llamado tercer mundo. Estos planteamientos están recogidos en trabajos como el del sociólogo Orlando Fals Borda, *Ciencia propia y colonialismo intelectual* (1987).¹¹

Sin embargo, desde una perspectiva decolonial, se ha ido más allá, develando que el motor constitutivo que asegura la reproducción y la inercia de los modelos sociales, económicos, culturales, políticos con mínimos cambios es lo que el sociólogo peruano Aníbal Quijano, denominó **colonialidad del poder** (2000). En el plano cognitivo y epistemológico se expresa como *colonialidad del saber*, que implanta marcos sutiles pero rígidos, impidiéndonos conocer y dar cuenta plena de nuestras realidades; más aún, colocándonos en situación de imposibilidad para construir conocimientos contextualizados, de acuerdo con las necesidades solicitadas por los contextos en los cuales nos desenvolvemos.

Un síntoma de tal situación, es la presunción de que en Europa occidental y los Estados Unidos se construyen las categorías y las teorías, mientras en el sur del planeta se encuentran las experiencias, a las cuales las primeras deben ser aplicadas a manera de fórmulas o plantillas, sin requerimiento crítico, como ejercicio de constatación de su validez y su universalidad. Justamente este último elemento, el de la universalidad de la matriz epistemológica eurocentrada, ha sido fuertemente cuestionado, esclareciendo el origen localizado de la producción de conocimientos y por lo tanto la pertinencia de tomar en serio la localidad, el lugar y finalmente las experiencias en su carácter de insumos indispensables para la ponderación epistemológica. En estrecha relación con

¹¹ Orlando Fals Borda, *Ciencia propia y colonialismo intelectual: los nuevos rumbos*. Bogotá, Carlos Valencia editores, 1987.

lo anterior, entre los otros elementos que articulan este rico debate, se encuentra el señalamiento de la realidad escindida, construida por las ciencias sociales decimonónicas. Esta realidad parcializada en pequeños objetos que corresponden a las disciplinas, solicita, para un replanteamiento de las ciencias sociales, al tiempo que la reintegración del sujeto, la reconstrucción de la realidad reinscribiendo sus complejas conexiones, su dimensión holística y la necesidad por lo tanto de una hermenéutica comprensiva, que avance en el trabajo interdisciplinario y en los desarrollos investigativos transdisciplinarios. Un prototipo de esta tendencia es el libro compilado por el sociólogo venezolano Edgardo Lander, titulado *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectiva latinoamericana* (2000)¹².

Otro trabajo en tal sentido es el libro *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, compilado por el profesor Santiago Castro-Gómez¹³. En esta compilación, los autores principalmente abocan el debate en cómo ha sido asumido el tema de la interdisciplinariedad y lo transdisciplinario en el continente y particularmente en Colombia, sin referencia a los estudios étnico-raciales sobre los negros, en tanto campo en el cual esta retórica, más que debate, es fundante en el país, como lo veremos adelante; los trabajos perfilan bien una deconstrucción de los paradigmas predominantes en las ciencias sociales, mostrando la estrecha relación entre conocimiento, poder y sociedad¹⁴.

¹² Edgardo Lander comp., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO-UNESCO, Buenos Aires, 2000.

¹³ Santiago Castro-Gómez edit., *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Bogotá, Centro Editorial Javeriano, Colección Pensar, 2000a.

¹⁴ Estas contribuciones están enmarcadas en el debate suscitado por el informe de la Comisión Gulbenkian, publicado por Immanuel Wallerstein con el título *Abrir las Ciencias Sociales*, 1995. El cual plantea un amplio y ambicioso programa de transformación de las ciencias sociales, mucho más en nuestras latitudes donde son relativamente nuevas en su proceso de institucionalización profesional.

En este hilo conductor transcurre y se teje la preocupación que me propongo exponer y discutir en torno a las posibilidades y opciones de descolonizar las ciencias sociales en el país, partiendo entre otros elementos del diálogo y la valoración de la tradición del pensamiento afrocolombiano, además de otras tradiciones excluidas, centrales a un proyecto de transformación radical y del surgimiento de “unas ciencias sociales otras”, como lo ha sustentado la profesora Catherine Walsh. No se trataría entonces de integrar, ni incluir dentro de la misma matriz de normalización, conservando las convenciones, los códigos y el canon, sino más bien de hacer justicia, disponiéndose a un cambio de paradigmas, conceptos, enfoques metodológicos, además de las posturas ético-políticas de las disciplinas, como lo ha planteado esta investigadora.

Los interrogantes centrales que me interesa abordar son los que se presentan a continuación: ¿En la construcción que han hecho del negro o afrocolombiano las ciencias sociales, especialmente la historia y la antropología en Colombia, qué lugares han asignado a su agenciamiento intelectual y político?; ¿hasta qué punto se ha valorado su pensamiento en relación con sus acciones?; ¿a qué programas académicos de investigación han correspondido las representaciones construidas?; finalmente, ¿a qué políticas epistémicas e intereses sociales han correspondido dichas fabricaciones? Avancemos entonces en la comprensión de este proceso.

Las retenciones: entre el africano criollizado y el negro africanizado

Como lo habíamos señalado, entre 1952 y 1970 podemos ubicar un primer período; la visión criollo-céntrica en las ciencias sociales instauró la creencia de que

mientras los indígenas en el continente, y de manera puntual en Colombia, en su proceso de extinción y posterior confinamiento habían podido conservar algo de sus rasgos culturales; la suerte del africano y sus descendientes había sido la pérdida total de todo acervo cultural, por lo que en situación de orfandad histórica y de tradición, se habían visto obligados para sobrevivir, a una asimilación rápida y voraz de la cultura europea, especialmente hispana al tiempo que indígena. De ahí que en su situación de recipientes vacíos no quedó más que llenarse de los sentidos de la vida, el mundo y la cultura del colonizador y la de sus compañeros aborígenes de infortunio.

Es frente a estos postulados que reacciona el enfoque afroamericanista en el país, fundamentado en la escuela fundada por Melville J. Herskovits, en Northwestern University, en Chicago desde 1927. El sacerdote jesuita, José Rafael Arboleda, formado en esta tradición directamente con Herskovits, entroniza formalmente los cuestionamientos por el estudio del negro en la antropología, con su clásico artículo de 1952 "Nuevas investigaciones afro-colombianas"¹⁵. En este propone a las nacientes ciencias sociales del país un amplio programa, que valoraremos detenidamente, y engloba consideraciones temáticas, teóricas, metodológicas, ético-políticas, además de señalar las necesidades formativas para este campo específico de estudios.

Inicia señalando la novedad de estos estudios en nuestro medio, y el descuido que han presentado la antropología y la sociología frente al tema del negro; si bien el título del artículo anuncia para el campo disciplinario un nuevo etnónimo: "afro-colombiano" para llamarle a estas poblaciones, derivado de la noción de afroamericano, venida de los movimientos sociales afro de los Estados Unidos, a lo largo

¹⁵ José Rafael Arboleda, "Nuevas investigaciones afro-colombianas", en *Revista Javeriana*. Volumen 37. No. 183. Bogotá 1952. p 197-206

del trabajo los conceptualiza y representa como negros, con lo cual se puede notar la ambigüedad en la construcción de este sujeto, que se mantiene hasta hoy en estas disciplinas, revelando con estas denominaciones, una tensión entre el peso de una tradición colonial y los esfuerzos desarrollados por los movimientos sociales por desmarcarse de ella y superarla; Arboleda por su parte los asume implícitamente como sinónimos.

Tras ilustrar el vacío de estudio, procede a mostrarnos el atraso que ello representa con relación a otros contextos de América y el mundo, donde las investigaciones han iniciado desde los años 20, manteniendo continuidad, tal es el caso de la Guyana Holandesa, Haití, Cuba, Brasil y Honduras entre otros; países en los cuales ya se observaban obras consistentes y especialistas al frente de estas indagaciones. Sin embargo, Colombia que se podía considerar para él un verdadero laboratorio, estaba ausente de dicha corriente, teniendo la posibilidad de aprovechar con ciertas ventajas, los desarrollos del modelo creado por la escuela afroamericanista:

Colombia es pues un campo nuevo de experimentación en estos estudios, y debemos emprender esta investigación con el ánimo generoso y decidido del que se adentra en una grande empresa. Un doble método, el etnohistórico, en el que la historia precede a la antropología en el tiempo, pero no en la investigación, es el que ha traído tan magníficos resultados [...]. Hasta hace muy poco tiempo estas dos disciplinas iban separadas en el campo de las ciencias sociales, hoy la mutua ayuda se impone, pues manejan problemas mixtos, es decir que pertenecen a ambas ramas del saber. (J. R. Arboleda, 1952:199).

Se trata de un programa interdisciplinario, estrategia desde la cual deberían modernizarse las ciencias sociales en el país, y si bien la historia y la antropología son las articuladoras en éste, concurre igualmente la sociología, en la cual insiste; pero además la economía, la arqueología y la geografía. Cada una haciendo sus aportes

para reconstruir una idea de totalidad; siendo necesaria la indagación en archivos locales, regionales, nacionales y el trabajo de campo en las comunidades específicas. Ambas estrategias de investigación con un carácter comparativo, esto es, que se debía proceder mediante unificación de las áreas de mayor presencia y concentración de población negra en el país, produciendo descripciones etnológicas detalladas, para clasificar el grado de pureza africana de sus manifestaciones, formas de organización, objetos de la vida cotidiana y de eventos claves del grupo.

Ello soportado por el trabajo de archivo que brindaría luces acerca de la procedencia de los hallazgos, para constatar su originalidad, mezcla posible o definitivamente si se trataba de una sustitución, o préstamo como comúnmente se conceptualizó. El paso siguiente sería entonces realizar el mismo procedimiento en África occidental, guiados por las informaciones documentales acerca la procedencia de los esclavizados en Colombia y lo propio con base en la información que se tenía de España. Se buscó entonces comparar en forma escalonada y sistemática, orientados por las nociones principales de *contacto cultural*, *cambio cultural*, *cultura negra*, *retención*, *sincretismo*, *resistencia* y *foco cultural*.

Esta cadena conceptual constituye lo fundamental de las llamadas “leyes del cambio cultural”, tan importantes y fundamentales en los debates de la época; empero en su operacionalización, al menos en esta versión, sirvió de plataforma para encubrir y disimular, finalmente suavizando y normalizando los efectos del colonialismo. En este paradigma a la invasión y colonización se le denomina *contacto cultural*; a la destrucción cultural, física e imposición de modelos económicos, tecnológicos y de regulación social de los pueblos les llama *cambio cultural*; conservando la imagen

cosificada del negro, su consecuencia última fue configurarlo y fijarlo como un primitivo, tras la noción de *cultura negra*, cuyo contenido no era más que la búsqueda de lo exótico, lo folclórico, extraño a la doctrina blanco-mestiza fundacional del proyecto de nación, cuyo horizonte fue y sigue siendo la modernización. Aunque se comenta con tono de lástima la colonización en África y en América, esta conceptualización se encuentra entrampada en dicha lógica colonial y desde luego, como ha sido señalado por varios autores, también la antropología como uno de sus bastiones.

Vale la pena traer a colación que para el caso colombiano, al menos desde los años 30 del siglo anterior, se puede constatar el inicio de una tradición intelectual y de pensamiento afrocolombiano, con figuras como el guapireño Sofonías Yacup, quien pese a su postura ambigua en cuanto al colonialismo interno regional en el Pacífico, proponía una conceptualización y ejes de reflexión totalmente distintos, corriendo en parte el velo del colonialismo, en su libro *Litoral recóndito*, para entender y denunciar la situación de marginalidad y exclusión de la región. Más significativa aún puede resultar la crítica a esta conceptualización, cuando pensamos en la tradición intelectual afronorteamericana y los trabajos de W E B Dubois, entre otros. Quedando mucho más al descubierto que en la conceptualización que venimos criticando, como cimiento de los estudios sobre negros, en este tiempo se moviliza ante todo una voluntad y una política disciplinaria que corresponde a la matriz epistemológica de la colonialidad del saber, presente en esta escuela afroamericana.

En el artículo en mención, otro aspecto que llama la atención en relación con su visión ético-política de la investigación, es el para qué de esta, que se presenta en un doble registro, haciendo referencia a la resistencia, observemos:

El problema principal aquí se cifra en la teoría de valores. Es muy difícil renunciar a las ideas, costumbres adquiridas desde la niñez, tal vez desde siglos, para cambiarlas por otras absolutamente nuevas. De aquí las resistencias, los rechazos formales en todos los campos, en el familiar, en el religioso, etc. Por eso las Misiones sabiamente organizadas deben tener en cuenta el sistema de valores de un pueblo para proceder con calma en la enseñanza, aprovechando los universales de la cultura, sin dejarse impresionar por exterioridades, pues puede ser que en la subconsciencia de la cultura estén los valores fundamentales de la naturaleza humana expresados en forma inteligente (Arboleda; 1952:201).

Se evidencia que el programa también tiene una intención misionera, discernir e identificar las resistencias con la finalidad de transformarlas, para continuar con una labor de colonización religiosa católica. Se trata de cambiar, como en antaño, estos rasgos atávicos y primitivos que vienen del África, hurgando en el inconsciente donde seguramente están instalados los códigos fundamentales, se trata de purgar de raíz los elementos nocivos y obstáculos al proyecto de modernización nacional. La antropología misionera tenía buen desarrollo en el país en los años 50, representativo resulta el volumen monográfico de la Revista del Instituto Etnológico Nacional, dirigido por Paul Rivet, volumen dedicado a los Indígenas Arhuacos, de la Sierra nevada, preparado por el misionero capuchino, padre José de Vinales; como éste, los trabajos de los “etnólogos misioneros” fueron frecuentes.

En el caso de la historia encontramos la monografía del misionero Bernardo Merizalde del Carmen: *Estudio de la costa colombiana del Pacífico* (1921)¹⁶, quién además

¹⁶Bernardo Merizalde del Carmen, *Estudio de la costa colombiana del Pacífico*, Bogotá, Imprenta del Estado Mayor General, 1921.

fue miembro de la Academia Colombiana de Historia, asunto este último, más o menos común en Latinoamérica.

Lo que reclamaba Arboleda era entonces la modernización de tales prácticas de “producción de conocimiento científico” sobre esta otredad que se representaba como más esquivada, lejana y enigmática que la indígena, la cual vendría con la introducción de la afroamericanística en la antropología. La profesionalización y modernización misionera continúa a lo largo de los 60 y 70 con distintos programas, movilizados por disímiles proyectos; desde la teología de la liberación, hasta las prácticas ortodoxas de inculturación, tanto en contextos rurales como urbanos. Expresión de ello es el proyecto avanzado por el obispo Gerardo Valencia Cano, más conocido como el “cura rojo de Buenaventura”, con elocuente impronta descolonizadora y de concientización desde mediados de los años 50.

La urgencia de penetrar en el mundo de la llamada "cultura negra", llevaba al sacerdote Arboleda a plantear que los focos culturales más importantes se expresaban en la religiosidad, las artes, la música de manera especial y la organización social, de ahí que:

[...] todo este mundo que nos circunda en Colombia y que nos tiene sin curiosidad sociológica está saturado de africanismos, que se deben estudiar con un criterio de sociólogos y antropólogos, no de poetas. Las realidades colombianas han dado motivo para novelas, cuentos, etc. acerca del negro, pero todavía no se han estudiado modernamente con el criterio del investigador africanista (J. R. Arboleda, 1952:206).

Si bien reconstruir vocablos, identificar objetos, en fin, hacer evidente esta colección de africanismos con visión museográfica, daba respuesta en parte a la discusión antes mencionada, sobre los afrocolombianos como portadores o no de

cultura africana, en favor de situarlos en posición de sujetos con legados y tradiciones provenientes de su continente de origen y por tanto con identidad de "ser" auténticos, iniciando la restitución de la humanidad negada. También sería a su vez, en tanto inventario, útil al proyecto de integración nacional, en la búsqueda de una cultura nacional mestiza, que cuando menos suaviza y/o modera lo africano, cargando el lastre de sus consecuentes fragmentaciones e inconexiones significativas internas de cara a la historia de las comunidades resultantes de su clasificación arcaizante de museo:

¿Pero y todo esto a donde nos lleva? Una vez conocida la realidad africanista de mucha de nuestras regiones, debemos iniciar el estudio interdisciplinar, del que se beneficiará todo el país. Qué maravilloso sería una monografía, y que benéfica, del pescador del Magdalena, de su vida social, de su sistema económico determinado por el verano y en invierno para la pesca, de la distribución de sus ganancias, etc. Hoy que se habla de una economía planificada, y de una educación rural agrícola, según las necesidades regionales, estos estudios africanistas se convierten en jugo y sangre de Colombia (Arboleda, 1952:206).

En sentido llano, el programa de investigación, que se postuló como necesario para el país, significaba en esta perspectiva misionera: penetrar en la intimidad de lo africano desconocido en forma de vestigio, buscando minimizar lo que había quedado de tal legado, para ser incluido, después de este proceso que pasaba por una nueva cruzada evangelización. De ahí que la modernidad nacional y su credo de planificación, implique de fondo, el blanqueamiento de las poblaciones¹⁷, asunto en el cual las misiones de distintas órdenes ya tenían suficiente experiencia en el país, producto desde luego de su larga historia colonial en África, Asia, y otras áreas

¹⁷ Según los cálculos del sacerdote, para este periodo, la población afrocolombiana sumaría 1.700.000 entre negros y mulatos, de un total de 12.000.000 de la población colombiana; es decir, estamos hablando de un 14-16%. Desde luego la proporción rural-urbana no es clara; sin embargo, los datos censales indican que es un momento de fuerte expulsión desde las regiones de población afro mayoritaria, hacia las principales ciudades del país. Periodo en el cual Colombia, al igual que otros países latinoamericanos, comienza a definir una fisonomía marcadamente urbana.

latinoamericanas. Como parte del mismo programa, sin embargo debían cristalizarse las piezas materiales y lingüísticas características de la “cultura negra” de Colombia, constituyendo un movimiento de doble vía.

La búsqueda de retenciones africanas, erigió al Palenque de San Basilio en el paradigma contrastante con el resto de realidades nacionales e internacionales de presencia afro- mulata. De tal forma que se convirtió en el epicentro de análisis para este enfoque, deviniendo en la configuración de una imagen estereotipada, apuntalada en prácticas colectivas rurales, experiencias cotidianas inmediatas, manifestaciones orales. Esto redujo de forma sustancial la complejidad que ya implicaba para este momento la vida del afrocolombiano en el país; habitando, en número significativo, las ciudades principales, producto de la expoliación capitalista desarrollada en el transcurso de los años 20 y 30 del siglo XX. Esta situación también se vivía en las regiones de sus asentamientos ancestrales: norte del Cauca con la expansión de los ingenios cañeros para la producción de azúcar; en el Pacífico con la explotación minera y maderera especialmente, de las bananeras en el Urabá, entre otras zonas de donde estaban siendo expulsados y perdiendo sus territorios.

Debe recordarse también que en el momento de la publicación de este artículo, aún se vivían los sacudimientos de la violencia de 1948, motivada por el asesinato del líder liberal Jorge Eliécer Gaitán, que tuvo como trasfondo el destierro campesino provocado por los terratenientes en distintas regiones del país. Así las cosas, el negro y la cultura negra que tipifica este artículo fundante de los estudios “sobre” dichas poblaciones, cuando menos resulta en gran medida descontextualizante y de espaldas a

las luchas y agenciamientos que venían desarrollando los pensadores y las comunidades afrocolombianas¹⁸.

Finalmente se puntualiza la necesidad de formación en las nuevas tendencias disciplinarias, en los siguientes términos: "Ojalá que los jóvenes investigadores abran los ojos y sigan los métodos de esta moderna antropología, cuyas líneas generales como decíamos al principio se pueden aplicar con las debidas cautelas metodológicas al estudio integral de la patria colombiana" (Arboleda, 1952:206). Ciencia moderna, misiones religiosas y gestión política, van de la mano en la iniciación de los estudios "sobre" negros o afrocolombianos. Las tres como constitutivas del proyecto de modernidad y modernización para Colombia, deben de conducir la reorganización social, cultural y económica; modelando el sujeto requerido para tal proyecto de país, que pasa por la prefiguración en las disciplinas. El medio debe ser la educación y en esta las misiones tienen el deber de modernizarse, profundizando su apertura al conocimiento científico, por lo tanto no riñen, más aún se complementan, tratándose del abordaje, reconstrucción y reinscripción del negro ahora como objeto de estudio.

Evidentemente la colonialidad del poder (Quijano, 2000) emerge, condicionando el deseo de organizar la realidad y el conocimiento indispensable para ello, proscribiendo, expulsando y hasta censurando el pensamiento y las voces de los afrocolombianos que se habían expresado de manera central en la literatura. Todo en

¹⁸ No debemos olvidar, desde luego, que se trató de un patrón constitutivo de la disciplina etnológica y antropológica, estudiar comunidades primitivas, que para el caso en mención significaba estudiar indígenas, como lo demostró ampliamente Nina S de Friedemann en su sostenida crítica a esta disciplina, (Friedemann 1980;1983;1986), mientras, los "negros" en Colombia no correspondían a tal clasificación con claridad, dicho sea de paso, la antropología ya tenía al respecto buena experiencia de etnografía en África. Tal vez una de las consecuencias notorias de tal convención fue producir un efecto de "primitivizar" y "folclorizar" en el proceso de construcción de estas poblaciones como objetos de estudio, es lo que estamos caracterizando aquí.

nombre de la modernización y la rigurosidad disciplinaria, haciendo parecer como si en realidad estas subjetividades no se habían expresado brindando explicaciones de su situación de existencia y de sus maneras de vivir y comprender el mundo.

Desarrollando el programa planteado por Arboleda, perteneciente a la misma escuela, encontramos el artículo "Estado y necesidades actuales de las investigaciones afro-colombianas"¹⁹ (1954), del norteamericano Thomas J. Price, Jr. Quien denuncia también la escasez de trabajos sobre el tema, anunciando la entrada a una segunda fase de las investigaciones bajo el enfoque afroamericanístico; producto del trabajo de campo desarrollado en los dos años anteriores. Esta segunda fase debería caracterizarse por trabajos más intensivos al tiempo que extensivos en las áreas reconocidas de población negra, y las que aún quedarían por reconocimiento, en tal sentido propone una primera zonificación cultural que incluía la zona de Cartagena, el Palenque de San Basilio, la Boquilla, la región de Arroyo de Piedra, Punta Canoa y el Manzanillo, en el norte de Colombia; indicando además la necesidad de explorar el caso de las islas de San Andrés y Providencia, por su tradición anglófona y su poca vinculación con el desenvolvimiento del resto del país.

Otra gran zona sería el departamento del Chocó por un lado, y el triángulo Buenaventura, Barbacoas y Tumaco por el otro, completando con ello la región del Pacífico. En los valles interandinos estaría la zona comprendida entre Cali y Popayán; además la pequeña población de Villarrica y Puerto Tejada, pasando por Santander de Quilichao y Caloto, desplazándose al valle del Magdalena. Así queda configurada la

¹⁹ Thomas Jr. Price, "Estado y necesidades actuales investigaciones afro-Colombianas", en *Revista Colombiana de antropología*, Vol.2. No 2. Bogotá 1954. p 11-36.

primera cartografía de áreas culturales formalmente establecida por la afroamericanística para la "cultura negra" en Colombia.

Con base en este mapa nos muestra sus hallazgos sobre el grado de retenciones africanas, puntualizando en el ámbito de la religiosidad y lo que él denomina la magia, ámbitos en los que se notaría mayor pureza de estas retenciones. No obstante señala sus preocupaciones en cuanto a la intensa movilidad poblacional afro hacia las cabeceras municipales de la región andina, a la vez que la abundante presencia de población blanca en las principales ciudades de las zonas culturales establecidas. Esto desembocaría en un gran dilema de orden metodológico y hasta político a resolver, dado que se estarían presentando acelerados procesos y grados de "aculturación", tendientes a una asimilación marcada de los negros a la cultura y forma de vida de los blancos, desdibujándose la anhelada pureza de la "cultura negra". Al respecto diría:

uno de los factores más importantes de la aculturación que ya mencioné arriba, ha sido la gradual identificación que el negro ha hecho con las pautas de conducta de los blancos y el énfasis puesto en el "progreso"; los negros más aculturados ridiculizan ahora poblaciones como Palenque, imitando su modo de hablar, remedando los bailes, etc. (T. Price, 1954:33).

El problema de la evasión, de la autonegación cultural, en cumplimiento de la ruta establecida por la doctrina del mestizaje nacional, como posibilidad de acceder a las ofertas simbólicas y los bienes que muestran a la élite dominante blanco-mestizas como modelo, es planteado como una de las consecuencias más notorias del proceso acelerado de desplazamiento de estas poblaciones hacia los contextos urbanos durante este periodo. Y continúa:

...hay una preferencia evidente por un consorte de color de cutis más claro, no tanto porque el color más claro se pueda asociar con interés sexual, si no por el valor de prestigio que implica y por el hecho de que los hijos tengan menos rasgos negroides

y así mejores oportunidades en la vida. La mayoría de la población negra identifica lo blanco con lo bello, especialmente en lo que se refiere a lo liso del cabello; así un hombre preferirá a una mujer relativamente blanca pero singularmente fea, a una de su propio color que sea indiscutiblemente bella. Niños que demuestren rasgos negroides marcados, son calificados por sus propios padres como el aspecto "maluco" o "feo" (T. Price, 1954:34).

La huida hacia lo blanco como opción fundamental para saltar la muralla de la exclusión, mimetizándose fenotípicamente de una generación a otra, escapando de una estética corporal y unas manifestaciones culturales estigmatizadas por los siglos de opresión y colonialismo, ya venía siendo ampliamente analizada por los pensadores de la diáspora africana, bajo la noción de *blanqueamiento*, mucho más en los procesos de liberación nacional emprendidos en África, siendo notorias sus repercusiones en América Latina, como lo veremos adelante.

Sin embargo, esta observación de las relaciones sociales a partir de las clasificaciones raciales en el nuevo panorama de estudios, resulta significativa, ya que va más allá del análisis de retenciones culturales, entrando entonces en una de las cuestiones centrales dentro del andamiaje social, político y la organización con base en las distinciones para la distribución de los servicios sociales, en las diferentes escalas administrativas de los Estados nacionales en el continente, hasta llegar a niveles excluyentes individuales apoyados en la pigmentación, signo sobrecargado del racismo. Su focalización en esta veta del colonialismo, la podemos comprender con la noción de *colonialidad del ser* (Maldonado-Torres, 2003), que implica la alienación de la conciencia, hoyando la subjetividad del otro y con base en este mecanismo de sujeción y dominación, la adopción de una identidad ajena y de una idiosincrasia fingida.

Frente a tal situación de alienación y proceso de blanqueamiento, se propone por parte de la afroamericanística que el trabajo de campo debe hacerse fundamentalmente en poblaciones pequeñas, debido a que tales grados de aculturación representaban verdaderamente un cuello de botella para el enfoque. Así las cosas, las ciudades no serían el mejor escenario, excepto unos pocos barrios de amplia concentración negra, como en el caso de Tumaco, Puerto Tejada o Cartagena; el inconveniente en esta decisión metodológica está en que el investigador:

Tiene sólo a disposición un pequeño número de personas que cuentan con suficiente tiempo libre para ser informadores útiles [...] presenta muy pocas oportunidades de observar algo más que la simple rutina diaria. Por ejemplo en una comunidad tuvimos la experiencia de no poder observar un velorio por no morir nadie durante nuestra estadía²⁰ (T. Price, 1954:20).

Ante la aparente fluidez de las uniones maritales de hecho y matrimoniales entre personas de diferentes “razas”, que se puede observar en las regiones estudiadas, el investigador concluye que si bien en Colombia existen diferencias sociales, dado que no están edificadas por una rígida estructura de castas; parecen ser más bien diferencias de clases, más que raciales, llegando a una deducción común en la época para los países latinoamericanos, que negaron y siguen negando la existencia de racismo estructural y cotidiano, difícil de constatar muchas veces por la complejidad y ambigüedad de su articulación en las instituciones y en el imaginario colectivo de nación, bajo el paradigma de mestizaje y la supuesta “democracia racial” existente.

Cierra el balance indicando que la zonificación cultural propuesta, tal vez quedaría sin utilidad práctica, en el vacío, además de los elementos de aculturación

²⁰ La situación resulta paradójica y, el dato de desear que alguien muera para obtener el registro de campo, una pieza magistral de los elementos folclorizantes del enfoque.

señalados, debido a los pocos investigadores de terreno interesados en este campo de estudio, lo cual impediría la celeridad en la recolección de datos. Los antropólogos estarían más dedicados al trabajo con indígenas, por lo que resultaba inaplazable preparar estudiantes colombianos "que sean entrenados no solamente en teorías y métodos geográficos generales sino también en los fundamentos de la cultura de África y del negro en el nuevo mundo" (Price, 1954:34). Sin duda con este autor, el enfoque afroamericano en Colombia ganó mayor dinámica para el análisis de las problemáticas sociales del negro, pasando los límites de búsqueda de las consabidas retenciones.

En el mismo año, el etnólogo afrocolombiano Aquiles Escalante, publica su libro clásico en la antropología colombiana y de los estudios afroamericanos, al juzgar por la repercusión que tuvo en los trabajos de Herskovits y Roger Bastide *El Palenque de San Basilio*²¹, con el que quedaría consagrada esta comunidad como la de mayor retenciones africanas en Colombia y una de las mayores en América. Se trata de la primera etnografía detallada sobre una comunidad afrocolombiana en la que, partiendo de datos de archivo, entramos en la descripción del modo de vida cotidiano. La columna narrativa es el ciclo de vida de las personas y los distintos eventos organizados por la comunidad en cada momento hasta llegar al rito fúnebre de los adultos. Contiene además un apéndice de cuentos de tradición oral, vocabulario palenquero e instrumentos musicales. Escalante lleva a la realización concreta el método etnohistórico y la aspiración interdisciplinaria propuesta por la escuela afroamericanista, destacándose en su búsqueda histórica, los elementos de resistencia a

²¹ Aquiles Escalante, *El palenque de San Basilio. Una comunidad de descendientes de negros cimarrones*, Barranquilla, Editorial Mejoras, 1979.

la esclavitud que representa el Palenque, con ello avanza en el proceso de desentrañar la agencia libertaria de los esclavizados.

Para la misma época inició sus trabajos en el Pacífico el antropólogo afrochocoano, Rogelio Velázquez, recolectando tradición oral, medicina popular, datos sobre ritos de muerte, música y demás manifestaciones de esta región, que posteriormente serían publicados en la *Revista Colombiana de Antropología* y la *Revista Colombiana de Folclor* entre 1957 y 1964. Con ellos se perfila la presencia de dos antropólogos afrocolombianos participando en la construcción de la disciplina antropológica con el tema del negro. Si bien esta presencia facilitó el ingreso de nuevos datos sobre la vida y costumbre de las comunidades como se ha indicado, no implicó la superación del paradigma afroamericano de las retenciones, inscribiéndose en él, sin que hasta ese momento se modificara el tratamiento ambiguo al pensamiento y el liderazgo de los afrocolombianos en las disciplinas sociales.

En el ámbito internacional el tema de la negritud y el respeto a la diversidad seguía ganando posiciones. En 1956 en Nueva Delhi, se celebra la novena conferencia de la UNESCO, en la cual se aprobó el "proyecto principal relativo a la apreciación mutua de los valores culturales del oriente y del occidente". Lo central en este era defender la universalidad de todas las culturas y su potencial contribución al progreso de la humanidad. Es importante tener en cuenta este escenario institucional, ya que de él derivaron políticas y proyectos posteriores que van a incidir en el desenvolvimiento del campo de estudios de nuestro interés, en el marco de las ciencias sociales. Nótese que en el mismo año se llevó a cabo el primer Congreso de la Sociedad Africana de Cultura en París; el segundo se realizaría en Roma en 1959. Es decir, en el contexto

político-académico internacional el ambiente caldeaba fuertes debates en torno al colonialismo en África, ganando reconocimiento y legitimidad los círculos políticos e intelectuales africanos y afrodiaspóricos, sobre la exigencia de autonomía e igualdad en el concierto de los derechos humanos, denunciando los vejámenes del racismo europeo y norteamericano.

Una comunicación publicada en la *Revista Colombiana de Antropología*, en la que Carlos Escalante Angulo, hace un recuento del estado y las necesidades de la investigación de los estudios afrocolombianos, basado fundamentalmente en los desarrollos y propuestas comentadas antes, cierra la década de los 50 y nos prepara el escenario para adentrarnos en una década, que a pesar de las profundas agitaciones y las diversas publicaciones en revistas universitarias y los libros de los propios pensadores afrocolombianos, no se produjeron balances hasta ahora conocidos. Se puede asumir como gran libro de balance, el trabajo de carácter general, tal vez el primero de esta naturaleza en el país, realizado por Aquiles Escalante; *El Negro en Colombia*²², gracias a su condición de estudiante becario (1957), en la universidad de Northwestern, en Chicago, ya conocida para la época como cuna de los estudios afroamericanos en los Estados Unidos. El libro fue publicado por la Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Sociología en 1964.

Después de señalar la situación marginal de estos estudios y reiterar la necesidad colaborativa de la antropología, la sociología, la economía y demás ciencias sociales, como se venía presentando en los Estados Unidos en el seno de los estudios

²² Aquiles, Escalante, *El negro en Colombia*. Monografías Sociológicas. No.18. Bogotá, Universidad Nacional, 1964.

étnicos; propone para el caso colombiano la denominación de *estudios afrocolombianistas*, los cuales deberían avanzar entre otros desarrollos, hacia un diálogo permanente con el resto de estudiosos en cada uno de los países de América y África; de ahí que el libro muestre esta factura de elaboración. Por primera vez, valiéndose de los aportes de algunos historiadores y de trabajo de archivo, construye un mapa de la procedencia africana de los esclavizados llegados a la nueva Granada, para posteriormente avanzar en la sustentación y análisis de la participación y contribución del negro en la economía, la sociedad y en los distintos órdenes de la cultura. Destacándose de manera central su abordaje interpretativo, ahora en mayor profundidad, sobre el papel del Palenque de San Basilio como parte de un movimiento libertario, que habría tenido lugar en la costa norte del país, desde inicios del siglo XVI hasta entrado el siglo XVIII, interpretación de conjunto que mostraba clara influencia de los acontecimientos políticos acaecidos en los Estados Unidos para la época, con el movimiento afronorteamericano por los derechos civiles, y su influencia en los marcos comprensivos desarrollados por este campo de la antropología.

El Palenque en este libro deviene, entonces, en símbolo de restitución de la humanidad, la cultura y la personalidad activa de los africanos y sus descendientes en Colombia, negando la cosificación pasiva y mostrando que además de esta forma de cimarronismo, se presentaron otras maneras de resistencia menos evidentes, pero visibles para la época. Para las ciencias sociales, en este libro de manera pionera aparecía reconstruida en un sentido holístico, la capacidad protagónica de los afrocolombianos, en manos de un afrocolombiano. Este hecho, dicho sea de paso, fue ignorado al interior de las ciencias sociales y en particular en la antropología en

Colombia, que va a continuar hasta bien entrada la década de los 90s, ocupada fundamentalmente del tema indígena. Escalante tomando los datos del *Atlas de economía colombiana* de 1963, precisa que los afrocolombianos, entre negros y mulatos representarían el 30% de la población del país.

La fresca revolución cubana, los movimientos de liberación tanto en los Estados Unidos como en África, con algunas manifestaciones de pequeñas acciones colectivas de núcleos afrocolombianos en varias regiones del país, donde se presentaban problemas agrarios, despertaban cuando menos, diversos interrogantes y preocupaciones entre los científicos sociales, especialmente de las metrópolis. De ahí que UNESCO, no podía pasar inadvertida; en Septiembre de 1963, en Río de Janeiro, se celebró con su auspicio el Coloquio sobre las relaciones entre los países de América Latina y de África, organizado por el Instituto Brasileño de Educación, Ciencia y Cultura (IBECC). Diferentes reuniones de expertos se llevaron a cabo; Porto Novo (Dahomey), Marzo de 1966; en Paris, Septiembre 26 de 1967, en este se había realizado la declaración de los 19 principios contra el racismo; otra reunión importante sobre el tema fue en la Habana, en diciembre de 1968.

En esta ruta se delineó un escenario en que diversos expertos eran convocados para discutir sobre la relación África-América Latina, puntualmente enmarcada en la preocupación por el entendimiento de las culturas, que implicaba ante todo a partir del conocimiento de tales culturas, reflexionar fórmulas de incidencia política para encontrar y proponer salidas pacifistas, frente a los ambientes convulsionados que presentaban estos continentes; tratando de soslayo las secuelas del largo colonialismo, que provocaba tales respuestas de los colonizados, a los ojos de las potencias coloniales

y neocoloniales tipificadas como "violentas", casi sin razón justificable. Estas reuniones de expertos van a tener fuertes repercusiones en los años 70 para la consolidación de los estudios afroamericanos en América Latina, con clara influencia en Colombia.

Apertura formal disciplinaria: el mapa ignorado de las resistencias

La agitada década del 70, con la introducción del marxismo y la ecología cultural en convivencia y a veces en articulación con el enfoque afroamericanista (en la antropología especialmente), va a implicar la continuidad de la asunción de la agencia afrocolombiana tanto en la antropología como en la historia, manteniendo su carácter marginal²³. Si observamos, en la *Revista Colombiana de Antropología* es notorio que comienzan a aparecer con mayor frecuencia artículos sobre comunidades afrocolombianas; Barbacoas, Tumaco, Chocó, San Andrés fraguan representaciones en la narrativa científica. Bien se puede afirmar que esta es la década plena del despunte de figuras paradigmáticas en estos estudios como Nina S. de Friedemann y Norman Whitten. Es decir, formalmente vemos que se incluyen los estudios *sobre* negros en la narrativa antropológica, sin embargo se les sigue asignando un estanco marginal, que no les permite figurar en su dimensión real, dentro de la memoria nacional construida por esta disciplina.

²³ Un análisis detallado de los enfoques y paradigmas en el estudio de los negros por parte de la antropología en Colombia se puede observar en Eduardo Restrepo (1999; 2005). Es el autor que con mayor detenimiento se ha dedicado a valorar la construcción disciplinaria, especialmente lo que él denomina la etnización de los negros, en la operacionalización de una narrativa antropológica.

Varios sucesos intelectuales debemos tener en cuenta en esta década de transición, en la que además, comienzan articularse plenamente los primeros movimientos sociales afrocolombianos, resultado de las acciones colectivas de la década anterior, liderada especialmente por estudiantes universitarios en la capital y en las principales ciudades del país. Entre estos sucesos vale destacar:

Primero, la consolidación del Palenque de San Basilio como símbolo iconográfico de resistencia. Con el trabajo del historiador cartagenero Roberto Arrazola Caicedo, *Palenque primer pueblo libre de América*²⁴ (1970), se aporta a la documentación historiográfica existente, la cédula real de 1691, encontrada en el archivo de Indias, con la cual se le concedía libertad a esta comunidad, resultado de su presión permanente al sistema esclavista en la región; pero también ingresa con este trabajo una rica documentación que muestra la situación de zozobra en que los cimarrones y palenqueros mantenían a la sociedad colonial a lo largo y ancho del territorio que hoy es Colombia. Se debe destacar el cruce de comunicaciones entre el liderazgo palenquero y las autoridades coloniales, mostrando la experiencia de estos grupos insurrectos en provocar tratados de paz que les confirieran autogobierno, territorio y en general una vida autónoma, paralela y en contrapunto con el capitalismo colonial. Arrazola afirma que este

es el único movimiento verdaderamente libertario hasta la independencia de Colombia misma; movimiento cuyo espíritu precipitó la propia declaración de la independencia absoluta de Cartagena el 11 de noviembre de 1811 [...] es prueba de excepción del irrevocable amor por la libertad de la raza negra, confirmado en este propio siglo XX por todas las naciones de África que han alcanzado su independencia (R. Arrazola, 1970:12).

²⁴ Roberto Arrazola Caicedo, *Palenque primer pueblo libre de América*. Bogotá, Cámara de Representantes, 1986.

En el estudio de Nina S. de Friedemann y Richard Cross, *Ma Ngombe: guerreros y ganaderos en Palenque* (1979)²⁵ nos hacemos partícipes de una mirada en profundidad de la vida cotidiana de esta comunidad, apoyada en un rico y bello material fotográfico, que brindó información sobre las claves de la organización social y militar: "los cuagros", indispensables para hacer efectiva la resistencia guerrera frente al sistema colonial. Nos muestra además los fundamentos de su economía basada en el ganado y la agricultura, lo cual hizo posible el prolongado proceso de resistencia que testimonia este palenque. Si bien el estudio establece conexiones con la información existente para regiones del África occidental, de donde posiblemente hubiesen provenido estos guerreros, se centra ante todo en mirar las estrategias de resistencia cultural y social contemporáneas, de las que la producción de boxeadores profesionales como Antonio Cervantes "el Kid Pambelé", quien en 1972 había ganado un título mundial, el primero para Colombia, al igual que el boxeador Rocky Valdés, serían una consecuencia.

La comunidad palenquera y su líder Domingo o Benkos Biojó, son representados como héroes; por vez primera en las narrativas históricas nacionales, un negro y más aún una comunidad de esta naturaleza es heroizada, esbozando su posible impacto en la conformación nacional, en la temprana república y la identidad fraguada para el país en el campo del boxeo mundial. Se trataba entonces de reconocer el

²⁵Nina S. de Friedemann y Richard Cross, *Ma Ngombe: guerreros y ganaderos en Palenque*, Bogotá, Carlos Valencia Editores, 1979.

proyecto de un sujeto colectivo, contribuyente a un ideario libertario, en la construcción de la nacionalidad²⁶.

Éste proceso de reconstrucción identitaria y revaloración, estuvo acompañado además por las investigaciones de Germán de Granda (1978) y Carlos Patiño Roselli (1978), sobre la particularidad lingüística del Palenque de San Basilio. Así cierra un primer ciclo en la reconstrucción del proyecto gestor de las comunidades africanas y afrocolombianas, indagación central de nuestro interés. Hasta aquí debe puntualizarse que los investigadores en lo fundamental, asumían sus enfoques de estudio desde una perspectiva “sobre” las comunidades y cultura, manteniendo su relación de sujetos con sus objetos de investigación.

El segundo tópico de interés es la profundización en el área del Pacífico, ahora representada como modelo de creación adaptativa a los ecosistemas; las sociedades de esta región habrían desplegado su imaginación y su capacidad creativa para dar respuestas a los condicionantes impuestos por los correspondientes nichos ecológicos, y la sociedad dominante blanca, que los mantiene al borde de una economía de enclave, supremamente frágil para los negros. En esta perspectiva se enmarca el trabajo de Norman Whitten y Nina S. de Friedemann (1974): *La cultura negra del litoral ecuatoriano y colombiano: un modelo de adaptación étnica*²⁷. Friedemann, en el mismo año,

²⁶ Sintetizando su ponencia presentada en el primer Congreso Nacional de Antropología, celebrado en Popayán, en el que hacía un balance bibliográfico sobre los estudios de negros en la antropología colombiana, Friedemann publicó el artículo periodístico "El negro: un olvidado de la Antropología colombiana", *Magazín dominical del espectador* (1978). Dejando claro para el país, que además de ser marginado social, económica y políticamente, lo era también epistemológicamente por parte de las ciencias sociales y en particular por la antropología. Si bien para ser construido como “objeto de estudio” padecía este olvido voluntario, más aún podríamos decir de su pensamiento y sus agenciamientos.

²⁷ Norman E. Whitten y Nina S. de Friedemann, “La cultura negra del litoral ecuatoriano y colombiano: un modelo de adaptación étnica”, en *Revista colombiana de antropología* Vol. 17, Bogotá, 1974.

había explicado la construcción parental de los habitantes mineros de la zona rural de Barbacoas, bajo la noción de troncos o ramajes, que regulaban el aprovechamiento aurífero y la distribución equitativa de lo obtenido en el trabajo colectivo, en su texto ya clásico *Minería, descendencia y orfebrería artesanal. Litoral Pacífico (Colombia)*²⁸.

También sobre la minería en el departamento del Chocó, en tono de denuncia había escrito Aquiles Escalante un lúcido texto con enfoque marxista, desentrañando las relaciones asimétricas de poder en el proceso de extracción del oro y el platino y los efectos negativos del colonialismo interno, tutelando al colonialismo transnacional, en su modelo de economía de enclave: *La minería del hambre. Condoto y la Chocó Pacífico*²⁹ (1971), acogiendo las inconformidades de la población con la empresa minera transnacional denominada “Chocó Pacífico” y mostrando sus desastres socioeconómicos y la situación infrahumana de las condiciones de trabajo para los pobladores.

La historiografía sobre la esclavitud y la producción de oro había crecido considerablemente, con un enfoque fundamentalmente de historia económica. Hacía esfuerzos además por contribuir a un entendimiento de las culturas de procedencia africana de los esclavizados en la nueva Granada, pero también por entender los modelos de explotación a que habían sido sometidos en las distintas regiones, destacándose la región del Pacífico. En este conjunto se deben señalar los grandes aportes de Germán Colmenares desde finales de los años 60 y a lo largo de la década

²⁸ Nina S. de Friedmann, *Minería, descendencia y orfebrería artesanal litoral Pacífico (Colombia)*, Bogotá, Universidad Nacional, 1974.

²⁹ Aquiles Escalante, *La Minería del Hambre. Condoto y la Chocó Pacífico*. Barranquilla, Tipografía Dovel, 1971.

de los 70, en los cuales estableció el modelo explicativo de la relación complementaria entre mina y hacienda y caracterizó la figura de los esclavistas como terratenientes y mineros en el caso de Cali, útil para la comprensión de otros contextos³⁰. Debe anotarse también que el grueso de esta historiografía no se preguntaba por la cultura y la capacidad creativa de los esclavizados, siendo este un interrogante predominante en la antropología.

El norte del Cauca y el sur del Valle del Cauca, emergen en las ciencias sociales en medio de un profundo problema agrario, en el cual los terratenientes propietarios de los ingenios arrebatában la tierra por distintos medios a los campesinos. En respuesta y acompañando este proceso de defensa territorial, aparecen los trabajos del Médico y antropólogo Michael Taussig: *Esclavitud y libertad en el Valle del río Cauca*³¹ (1975), escrito bajo el seudónimo de Mateo Mina y el libro *Destrucción y Resistencia Campesina: el caso del litoral pacífico* (1978)³². En estos trabajos, que deben analizarse en conjunto, el autor nos muestra la relación dinámica en tiempos contemporáneos del Pacífico, especialmente la costa caucana y la suela plana del Valle del Cauca.

Mientras que el Pacífico sirve de frontera de reserva para captar mano de obra joven y barata, los ingenios del valle extienden su producción y acumulan capital, destruyendo la base campesina negra en ambas partes. Se puede entender entonces, que las dos zonas configuran una región económica y social con una larga historia de

³⁰ Para una valoración exhaustiva de los aportes de la historiografía en esta época, y de manera especial los hallazgos del historiador Germán Colmenares, ver Oscar Almarino García y Orían Jiménez Meneses, "Aproximaciones al análisis histórico del negro en Colombia" en Mauricio Pardo Rojas, Claudia Mosquera, et al. edit., *Panorámica afrocolombiana. Estudios sociales en el Pacífico*. Bogotá, Editorial ICANH. 2004. P 29-126.

³¹ Mateo Mina, *Esclavitud y libertad en el Valle del río Cauca*. Bogotá, Editorial Fundación La Rosca, 1975.

³² Michael Taussig, *Destrucción y resistencia campesina: el caso del litoral Pacífico*. Bogotá, Editorial Punta de lanza, 1978.

resistencia, que el autor presenta sobre todo en el primer trabajo, a partir del siglo XIX, destacando personajes claves en el tejido social y político como Cinecio Mina a principios del anterior siglo, y algunas tácticas de oposición y resistencia como la junta de campesinos, en las primeras décadas del siglo XX. Es el tercer elemento a tener en cuenta.

Un cuarto elemento que interesa destacar son los avances en el plano internacional. En la UNESCO se persiste en el interés por crear las condiciones institucionales, para contribuir en la comprensión de la diáspora africana en América. En 1972, el Profesor Roger Bastide, presentó en París, un plan para estudiar las contribuciones culturales de África en América Latina, después de algunas modificaciones sustanciales a este plan, presentó otro el profesor Manuel Moreno Fragnals, en la reunión de México, septiembre 6 al 14 de 1974, sección a la que concurrieron diversos expertos. Por Colombia asistió el historiador Javier Ocampo López, quien no se ocupaba, ni se ha ocupado directamente de estos temas. De este plan se derivó el libro de gran influencia en los estudios afroamericanos, *África en América Latina* (1977)³³, relator Manuel Moreno Fragnals. En este libro los especialistas a partir de los materiales disponibles, realizaron sendos trabajos comparativos aún vigentes para el análisis de esta diáspora, destacando su capacidad de resistencia y plasticidad, los mecanismos de negociación y transacción con la sociedad esclavista.

No es erróneo si argumentamos que en esta década se consolida el campo de una comunidad científica con capacidad interpretativa, cuya característica

³³ Manuel Moreno Fragnals. (Relator). *África en América Latina*. UNESCO, Editorial siglo XXI. 1977.

pronunciada, entre otras, es la de ser marginal, por estudiar a las poblaciones mayormente excluidas en el país, algo que señaló insistentemente en su obra Nina S de Friedemann. En estas condiciones de jerarquización “científica”, uno de sus colegas se había atrevido a expresar el canon disciplinario que compartía la mayoría: “estudiar negros no era Antropología”. Este campo se denominó comúnmente "estudio de negros". Legitimado mediante relaciones complejas de diversa índole, con el liderazgo político y social afrocolombiano que iniciaba la institucionalización de eventos y el fortalecimiento de sus organizaciones, acusando al tiempo el desdén y el trato peyorativo de las ciencias sociales, la historia y la antropología ante todo; por ello se solicitaba la necesidad de un cambio radical en los paradigmas y las actitudes de la mayoría de los científicos, que permitiera la visibilidad positiva de dichas poblaciones, como lo veremos adelante.

Lo anterior es lo que de fondo comienzan a insinuar los investigadores que llaman a su campo “estudios de negros”: mantener un dialogo más horizontal y participativo de las comunidades en dichos trabajos, bajo el postulado ético de la necesidad de “devolver el conocimiento” producido a las comunidades, para su incorporación y uso concreto en sus proyectos de transformación; es decir; se asumía uno de los postulados de la IAP, arriba nombrada. Diferenciándose por lo tanto de forma cada vez más pronunciada, por las prácticas intelectuales que ello entraña, de los “estudios sobre negros”, que mantenían su visión canónica de la investigación objetual y las disciplinas.

La situación social y política del país era bastante candente, las movilizaciones de distintos sectores inconformes fueron frecuentes en esta década. Saliendo del

periodo político subyugante del bipartidismo denominado frente nacional, los interrogantes sobre las poblaciones negras y en general sobre los grupos subalternizados comenzaban a cambiar, las preocupaciones científicas se ampliaban y entraba decididamente la pregunta por el rol ético-político de la ciencia y el investigador, con el terreno allanado por la Investigación Acción Participativa (IAP) y los avances de la educación popular en versión de alfabetización de adultos, en diferentes regiones del país, que no pocas veces articularon amplios movimientos sociales como la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC).

Como lo ha destacado Roberto Pineda Giraldo en su balance sobre el desarrollo de la Antropología en Colombia, *Inicios de la Antropología en Colombia* (1999)³⁴, esta disciplina tendió hacia una visión aplicada en este periodo. Varios profesionales pusieron su conocimiento al servicio de las oficinas del Estado y entidades internacionales, en tareas de investigación que derivaban en programas de planificación, proyectos y en general políticas públicas frente a los asuntos más acuciantes de la realidad nacional (Pineda, 1999:35). Se debe agregar que también otros optaron por colocarse del lado de los grupos de base, de las comunidades campesinas, indígenas, negras y populares en las zonas urbanas. Todos bajo el mismo sentido; la disciplina explicitaba su uso político hegemónico o contra hegemónico en el país.

Para los “estudios de negros”, como hemos observado, en esta década se consolida una cartografía de la presencia y emergencia de dichas poblaciones, pero no centralmente bajo el paradigma del programa de las retenciones africanas, aunque

³⁴ Roberto Pineda Giraldo. “Inicios de la antropología en Colombia”, en *Revista de estudios sociales* No 3 Facultad de Ciencias sociales, Universidad de los Andes, Junio, 1999. p 29-42.

algunos estudios continuaron en este enfoque. Predominó entonces una visión histórica y contemporánea de las resistencias y luchas, destacando su carácter autogestionario, libertario y su confrontación permanente con las elites criollas y blanco-mestizas. Estas visiones y narrativas, sin embargo se mantuvieron al margen de los dominios hegemónicos de las correspondientes disciplinas.

Participación, contribución y aportes

El giro hacia la profundización de la pregunta por las resistencias, la valoración de los aportes y contribuciones del negro en la construcción de sociedad colombiana, en consonancia con su situación apremiante, ocupó el escenario central en las discusiones académicas, que cada vez se interceptaron más explícitamente con las ideologías y los programas reivindicativos esgrimidos por los movimientos sociales. Esta tendencia en realidad venía desde la década anterior y se había manifestado en algunos eventos de carácter nacional e internacional, en los cuales el liderazgo comunitario y los intelectuales afrocolombianos no académicos, establecían diálogos y alianzas con algunos académicos, como se observará en el capítulo siguiente. Resulta revelador el artículo de Friedemann *El negro y su contribución a la cultura colombiana*³⁵ (1980); en éste se mantiene la línea trazada por Aquiles Escalante, en su libro *El negro en Colombia*, demostrando los aportes en el plano social, económico, cultural y estético acudiendo a una reclamación del cumplimiento de los derechos humanos y étnicos, y a la necesidad de hacer valer la igualdad consagrada jurídicamente, afirma:

³⁵Nina S. de Friedemann, “El negro y su contribución a la cultura colombiana”, en *Divulgaciones etnológicas, No 1*. Barranquilla 1980. p 39-48.

La historia social, cultural y económica de Colombia, no podrá seguir relatándose dejando impunemente de reconocer la participación del negro llegado de África y la de sus descendientes en la construcción del país. En esta construcción el negro ha sido por excelencia el hombre que ha prestado la energía de su propia existencia, su trabajo y su capacidad de adaptación al transcurso nacional (N. Friedemann, 1980:39).

No es que la preocupación por los grados de retención africana en las manifestaciones culturales hubiese desaparecido totalmente, como se había indicado arriba, se trataba de nuevos matices, en los cuales se hacía emerger la continuidad de las resistencias por un lado y por el otro se articulaba la perspectiva de la exigencia de mejores niveles de vida, en sí, del reclamo de los derechos ciudadanos, enfatizando en los problemas actuales del hombre, la mujer en las sociedades afrocolombianas, interpelando y reconfigurando la visión museográfica de la escuela afroamericanista inicial. En este momento los enfoques, las preguntas y los modelos de análisis se diversifican. Mientras para algunos la pregunta por la conexión con África, en la óptica del difusionismo establecido, resultaba fundamental para otros no.

Lo importante era mirar las circunstancias y las proyecciones desde el aquí y el ahora, entendiendo el contexto y tratando de labrarse un lugar en el conjunto nacional, colocando el acento en la superación de la extrema marginalidad y exclusión. En consecuencia las tendencias interpretativas sobre las retenciones africanas sufrían modificaciones, despojándose cada vez más de sus versiones folclorizantes, para tratar de inquirir en las relaciones de poder, ahora mucho más claras con la difusión de la negritud y/o el negrismo, como ideologías de concientización. Sin duda los años 80 representan la consolidación de este campo de estudios tanto en la antropología como en la historia, a la par con el fortalecimiento del tejido organizativo y la articulación

mucho más sólida del movimiento social, no sin diferencias y discusiones internas entre diversas vertientes.

Aunque poco tenido en cuenta por los balances bibliográficos realizados recientemente, pero de gran impacto entre las bases sociales afrocolombianas, aparece el trabajo del Antropólogo español, ya nacionalizado en Colombia, Ildelfonso Gutiérrez Azopardo, *Historia del Negro en Colombia* (1980)³⁶. Valiéndose de una amplia bibliografía, que coloca como una primera contribución a la recientemente creada estación antropológica para investigaciones afrocolombianas, en la costa atlántica,³⁷ y de su trabajo de archivo, nos muestra un panorama en el que acentúa el papel de los palenques durante todo el periodo colonial, la pregunta que articula el texto es: cuál ha sido el proyecto sociopolítico y económico de los negros en Colombia, desde el periodo colonial hasta ese momento. Azopardo echó una mirada, muy inicial, pero por cierto la primera, a los movimientos sociales afrocolombianos surgidos en esas décadas, a lo que éste llamó, *el despertar del negro*, estableciendo su conexión histórica con los movimientos libertarios en el periodo colonial, de ahí la importancia central de este trabajo a la hora de valorar el pensamiento y la capacidad gestionaaría de las comunidades y sus liderazgos.

Un hecho fundamental de entronque entre las ciencias sociales y los pensadores afrocolombianos académicos y no académicos, fue el “Primer simposio sobre bibliografía del negro en Colombia, fuentes escritas y orales”, (Octubre 12-15/1983),

³⁶ Ildelfonso Gutiérrez Azopardo, *Historia del negro en Colombia ¿Sumisión o rebeldía?*, Bogotá, Editorial Nueva América, 1986

³⁷ Dicho ente fue creado por el Instituto Colombiano de Antropología, sin que tuviera un impacto significativo y notorio en el desarrollo estos estudios, y desde luego en la transformación de esta disciplina, no obstante los detalles de la incidencia de esta dependencia en la región y el país están por estudiarse.

bajo la dirección de Manuel Zapata Olivella, al cual concurrieron académicos de mucha importancia en el país incluyendo en calidad de consejo asesor a: el lingüista e historiador Nicolás del Castillo, Aquiles Escalante, el historiador Juan Friede y Nina S de Friedemann. Pero también los historiadores Hermes Tovar Pinzón, Víctor Álvarez Morales, el filósofo Marco Realpe Borja y los literatos Luis Iván Bedoya y José Luis Días Granados, entre una pléyade de artistas y pensadores de diferentes procedencias.

En sus memorias publicadas cinco años después, queda clara la insistencia en la necesidad de valorar los escamoteados aportes de los negros no solamente a la sociedad colombiana, sino también a la sociedad y cultura latinoamericana. Bajo esta premisa se valora la tradición oral, como la portadora de fuentes de emancipación despreciadas por las ciencias sociales y humanas y la historia oficial, que según el consenso, se había encargado de tergiversar y ocultar las gestas y aportes pasados y contemporáneos de los negros, aún en el plano de las tecnologías utilizadas, en las distintas unidades productivas. Por su parte las fuentes escritas debían abordarse con suma cautela y una mirada crítica, fundamentalmente por el carácter racista que les había dado origen y la óptica del opresor expresada en ellas, un llamado que resulta válido tanto para documentación de archivos, como para el aprovechamiento de estudios que se nos presentan bien intencionados en relación con la cualificación de estas poblaciones.

Tres líneas programáticas se derivan de este evento. Por un lado, la necesidad de continuar recogiendo y sistematizando la tradición oral afrocolombiana, para ser reinterpretada bajo esta óptica emancipatoria y aprovechada en el trabajo artístico, literario, dancístico, plástico, además de la investigación científica. Por otro lado,

completar el balance bibliográfico elaborado y avanzar en nuevos campos de investigación tales como la discriminación racial, el mito de la igualdad democrática, la exclusión socioeconómica y política de los afrocolombianos. Finalmente, la necesidad de emprender investigaciones en el campo de la literatura, el pensamiento y las ideas de los afrocolombianos, superando la separación entre historia, estudios literarios, antropología y política, insistencia de Manuel Zapata Olivella y el comité científico asesor. Estas tres líneas, constituyen ejes programáticos indispensables para avanzar en la búsqueda de la dignificación de estas poblaciones y el reconocimiento de sus aportes en todos los ámbitos de la vida de estos países.

Estudios de negros en Colombia. Un siglo de investigación social. Antropología en Colombia (1984)³⁸ de Nina S. de Friedemann y Jaime Arocha; resulta un balance crucial, cuya panorámica presentada desconcertaba y desestabilizaba a un sector importante de los oficinantes de la disciplina y llamaba la atención sobre la necesidad de abrir el espectro y reorientarlo, para tener en cuenta a estas poblaciones. Como ya se sabe no era la primera vez de este llamado, sólo que el reto iba ganando matices y argumentos renovados, para denunciar lo mismo: el racismo constitutivo del colonialismo intelectual, tema que los autores desarrollarán con amplitud a inicios de la siguiente década.

La región del Patía gana claridad y presencia como región de insurgencia para sumarse a la geografía del proyecto libertario afrocolombiano, con los resultados del trabajo de investigación del historiador Francisco Zuluaga Ramírez, publicados en

³⁸ Nina S. de Friedemann. “Estudios de negros en la antropología colombiana: presencia e invisibilidad” en Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann edits., *Un siglo de investigación social: Antropología en Colombia*. Bogotá, Etno.1984.

artículos como: *Parentesco, Coparentesco y clientelismo en el surgimiento de las guerrillas en el Valle del Patía, 1536-1811* (1984), *El Patía: un caso de producción de una cultura* (1986); conjunto que se concretó en un libro titulado *Guerrilla y sociedad en el Patía* (1993)³⁹. Libro en el cual el autor poniendo en diálogo fuentes de archivos escritos, con fuentes orales y, exponiendo una fina interpretación, nos ilustra las proyecciones históricas y contemporáneas de esta población y su capacidad de resistencia, focalizando el periodo de la independencia y el papel jugado por Obando entre estas comunidades, en su mediación clientelar con los proyectos realista y republicano.

Por el número de publicaciones que contienen en sí mismas balances, 1986 resulta un año clave en este itinerario: aparece el libro de memorias del "Seminario internacional sobre la participación del negro en la formación de la sociedad latinoamericana", celebrado en el mismo año, en una alianza entre el Centro de Estudios Frantz Fanón, el Instituto Colombiano de Antropología (ICAN) y el Instituto Colombiano de Cultura (COLCULTURA), libro coordinado y editado por el Antropólogo y cineasta Afrocolombiano Alexander Cifuentes. El evento que originó dicho libro, tuvo un carácter interdisciplinario, en el que se dieron cita intelectuales y pensadores afrodiaspóricos de varios países, ligados a movimientos sociales, con académicos especialistas en estos temas, concentrando la atención en el escrutinio de los estudios existentes y vislumbrando nuevos campos de los aportes de las culturas negras a estas sociedades. Según palabras inaugurales del director del ICAN, Roberto Pineda Giraldo: como reconocimiento a la indiferencia y a la deuda histórica de la sociedad y la antropología con estas comunidades.

³⁹ Francisco Zuluaga. *Guerrilla y sociedad en el Patía*. Cali, Facultad de humanidades, Universidad del Valle, 1993.

En estas memorias el historiador Jaime Jaramillo Uribe nos entrega su trabajo "Los Estudios Afroamericanos y Afrocolombianos. Balance y Perspectivas"⁴⁰ con una mirada bastante amplia. Para el caso afroamericano nos señala dos grandes etapas; entre 1909 y 1960, denominada de los pioneros, con los estudios ya clásicos de Herskovits, Ramos, Ortiz, etc. Que a su vez en el transcurso de esta década, abren una nueva época con la emergencia del movimiento por los derechos civiles, situando un segundo periodo que llega hasta los movimientos independentistas africanos y caribeños, expresados en la conciencia de una renovada identidad y autoestima. Esta última se caracterizó fundamentalmente por un debate historiográfico, en el que sintetizando, con base en la teoría económica clásica se afirmaba, que la esclavitud no era rentable y que en ella misma estaba el germen de su abolición por razones estrictamente económicas. Los historiadores de la nueva historia económica por su parte demostraron lo contrario, era lo suficientemente rentable y por ello la oposición de las elites a las ideas abolicionistas.

Discusión cuyas repercusiones entre las organizaciones y líderes intelectuales afrocolombianos, se tejió en torno al posicionamiento entre si en verdad la esclavitud ya entrado el siglo XIX era inviable económicamente o su abolición se debió a la fuerte presión de los esclavizados en su ejercicio cimarrón, o tuvo también móviles humanitarios de parte de sectores progresistas de los esclavizadores. Las respuestas y posiciones más claras y definitivas en relación con estos aspectos se van a encontrar en el movimiento social y sus pensadores en la década de los noventa, cuando nuevos datos históricos aclararon en parte el panorama del recorrido de la manumisión y la

⁴⁰ Jaime Jaramillo Uribe, "Los Estudios Afroamericanos y Afrocolombianos. Balance y Perspectivas" en *Memorias del Seminario internacional sobre la participación del negro en la formación de la sociedad latinoamericana*, Bogotá, ICAN, 1986.

situación jurídica y económica real de los esclavizados y sus descendientes después de las guerras de independencia, mostrando así la frondosa dinámica del proceso de compra de libertad y auto manumisión, con las correspondientes diferencias regionales.

En lo que respecta a los estudios afrocolombianos clasifica los trabajos en seis grandes grupos: "1. La trata de esclavos; 2. La función económica de la población negra y la institución de la esclavitud; 3. Relaciones sociales, especialmente el conflicto; 4. Abolición de la esclavitud; 5. Aspectos culturales; 6. Obras de carácter general."(Jaramillo, 1986:49). Mientras que el grueso de la clasificación corresponde a un balance de la historiografía producida; a la lingüística, antropología y el folclor, le corresponde la cultura y el debate por la identidad, es en este ámbito justamente donde se venía dando la discusión y en mayor medida la construcción discursiva y la emergencia de la subjetividad afrocolombiana, más allá de la consideración de mercancía o pieza de Indias, que caracterizaba a la mayoría de la historiografía, aún a la más crítica⁴¹.

En cuanto al programa trazado, Jaramillo Uribe propone trabajar en las siguientes líneas: 1. Orígenes de las culturas africanas llegadas a Colombia; 2. Ampliación de los estudios sobre sociedades esclavistas en las regiones; 3. Discriminación, exclusión, marginalidad y relaciones interraciales; 4. Estudios sobre el negro en la literatura y en general en los procesos culturales regionales y nacionales,

⁴¹ Para una mirada amplia sobre los cambios en la historiografía Colombiana, que posiblemente hayan incidido tangencialmente en este campo de estudios y que aquí no se abordan por escapar al objetivo del trabajo, ver Germán Colmenares *Informe del área de historia para la misión de ciencia y tecnología de Colciencias*, Bogotá, 1989. Jorge Orlando Melo, "Medio Siglo de historia colombiana: notas para un debate", en: *Revista de Estudios Sociales* No 4, Bogotá, 1999. p 9-22

intensificando las investigaciones folclóricas, 5. Situación social actual de las poblaciones negras, condiciones económicas, educativas, sanitarias y demás. Un amplio programa que recogía y sintetizaba algunos desarrollos temáticos, planteados en décadas anteriores y que abogaba por nuevos impulsos a estos estudios, señalando además que se deberían emprender obras de carácter general que permitieran ahondar más en la larga duración.

En el hilo que nos interesa, resalta dentro de las mismas memorias, la vehemente y lúcida ponencia del intelectual afrovenezolano Jesús Alberto García, sobre la necesidad de desfolclorizar y reafirmar la cultura afroamericana. En su posición crítica, que interpelaba incluso el paradigma afroamericanista y difusionista de los pioneros, dice:

Como producto de todo el espectro racial dejado por la trata de esclavos a que fueron sometidos los pueblos de África durante casi cinco siglos y la conversión forzosa del hombre Africano en “negro-esclavo” en tierras americanas, los aportes culturales africanos fueron reducidos a “supervivencias”, desarticulados y atomizados sus componentes como partículas aisladas, ahistóricas, sin sentido del tiempo, su multiplicidad y creación cultural fueron subestimadas, fosilizadas y paralizadas en el tiempo en otro invento llamado folklore, conceptualmente discriminatorio para clasificar sociedades Yorubas, Bantú, Ewe, Wolof y sus reinterpretaciones en las Américas (J. A. García, 1986:167).

Con su adiós al folclor, éste afianzaba el establecimiento de un paradigma crítico que ahondaba en la reintegración de los elementos psíquicos, mentales y prácticos en las sociedades tanto en América, como en relación con el continente Africano, recuperando y reinscribiendo su carácter y comprensión integral. Además anuncia un movimiento epistemológico descolonizador de los aportes en su dimensión dinámica y vital, histórica; no como un eterno pasado que conduce a construir un eterno extranjero, fuera de las nacionalidades correspondientes en la diáspora. Superar

este escollo sutil, pero efectivo por su violencia de negación y contención, resulta crucial y va a ser tarea de realizaciones posteriores, que como vimos, se conecta con lo ya planteado acerca del uso y la interpretación de las fuentes orales en clave de emancipación, en el simposio de 1983, arriba comentado, desplazando la reflexión hacia el apuntalamiento y sedimentación esclarecedora de una consciencia histórica de dignidad en este continente.

Desfolclorizar significa reconocer la existencia de una cultura que, a pesar de las agresiones morales y físicas, resistió, rompió las barreras de los estereotipos raciales y mantuvo, a través de los tiempos, sus pilares básicos psico-culturales, es decir, su especificidad que la hace diferente como propuesta erigida en un modo de ser contribuyente a la sociedad global en la que está inmersa como parte integrante de la totalidad llamada nación (J. A. García, 1986: 171).

Este trabajo de remoción de una de las tácticas más efectivas de la colonialidad del saber, operada por el proyecto de modernidad, que ha consistido en desplazar en el tiempo a los colonizados; fijándolos en un atrás eternizado, con lo cual se niega la simultaneidad de la convivencia y el intercambio de conocimientos útiles para la construcción económica y social. Desde luego en esta maniobra queda justificada la usurpación de dichos conocimientos a los subalternizados, a través de los mecanismos de explotación. La folklorización hace parte de este gran movimiento cognitivo europeo global que descontextualizó al “otro”, representándolo de manera sutil ya en el siglo XX como extranjero y/o extemporáneo, siempre atrasado, finalmente pieza de museo, aún en el seno de sus correspondientes naciones. Mientras sus vidas en realidad están en el discurrir del presente con el trazo de proyecciones futuras, confirmando su simultaneidad en el tiempo histórico de larga duración (Dussel, 2004; Mignolo, 2004).

Desfolclorizar implica entonces remover, sacudir estas capas en la sedimentación mental colectiva de la sociedad colonial dominante y de los propios colonizados, para transitar el camino de la existencia a medias, o no existencia, a la existencia plena; a la restitución de la humanidad ocultada y arrebatada mediante este mecanismo, en la óptica planteada por Frantz Fanon⁴² (1973[1961]), cuando critica los elementos que moviliza la noción de cultura negra y en consecuencia la negritud, en su crítica de conjunto del sistema colonial como negación sistemática permanente de humanidad esencial y plena.

En el mismo año 1986, el padre Arboleda hace una nueva mirada de balance en *La historia y la antropología del negro en Colombia*⁴³. Ahí mantiene la argumentación de su artículo mencionado al inicio, avanzando un poco más en la explicación de las asimetrías sociales y las tergiversaciones históricas originadas por el racismo, sin que los aportes al debate y a la reestructuración de estos estudios resulten sustanciales.

El libro *De Sol a Sol. Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia* de Nina S de Friedemann y Jaime Arocha (1986)⁴⁴, de gran impacto en las ciencias sociales del país, se constituye en acicate y síntesis bastante acertada y pertinente de este campo de estudios; aparecen representadas la totalidad de las zonas culturales trazadas por la afroamericanística en Colombia, partiendo de la reconstrucción de los orígenes africanos a través de documentos históricos, tanto del país como de historiadores africanos, apoyados en un trabajo de campo desarrollado en África

⁴² Fanón, Frantz. *Piel negra, mascarar blancas*. Buenos Aires, Editorial Abraxas, 1973.

⁴³ José Rafael Arboleda, "La historia y la antropología del negro en Colombia", en *Boletín de Antropología* Vol 2 No 2, Bogotá 1986. p 11-21.

⁴⁴ Nina S. de Friedemann y Jaime Arocha, *De sol a sol: génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*. Editorial Planeta, Bogotá 1986.

occidental. Discurre el texto mostrándonos las distintas situaciones locales y regionales, enfatizando en los modos de producción y en los elementos culturales desarrollados por los afrocolombianos en los diferentes contextos y ecosistemas. Por primera vez en las ciencias sociales colombianas se tenían datos de campo de primera mano, venidos de África occidental, además los autores presentan sus hallazgos a través de narraciones que se acercan a la literatura, lo que ya se insinuaba por parte de Friedemann en su libro sobre Palenque. A esta técnica el poeta y escritor colombiano José Luis Díaz Granados denominó "*cuentos sin ficción*".

Dicha técnica tendría continuidad en su texto de 1989 *Criele, criele son. Del pacífico negro*⁴⁵ en el que aprovechando su amplio y continuo trabajo de campo por décadas en la región, presenta una semblanza y análisis de distintas manifestaciones artísticas vinculadas a la religiosidad y a la vida cotidiana de sus habitantes. Acciona en su interpretación etnográfica la noción de *huellas de Africanía*, con la cual pretendió dar una explicación y comprensión más plausible del legado africano en la colonia y sus circunstancias actuales en el caso colombiano, pero de utilidad para varios países del área andina, donde las manifestaciones de ancestro africano no presenta la fuerza y vivacidad que pueden tener en el área caribeña como Cuba, Haití, Puerto Rico o Brasil.

Este concepto se sitúa como una crítica a la excesiva búsqueda de pureza planteada por el modelo afroamericanista de Herskovits y al supuesto de uniformidad del legado que conlleva tal paradigma; sobre todo cuando las investigaciones recientes en la época vislumbraban la profunda heterogeneidad y ruptura en las culturas

⁴⁵ Nina S. de Friedemann, *Criele Criele son. Del Pacífico negro: arte, religión y cultura en el litoral Pacífico*, Bogotá, Editorial Planeta 1989.

africanas y sus contingencias posteriores en estas tierras, en condiciones de esclavización.

Hemos llamado huellas de Africanía a este bagaje cultural sumergido en el subconsciente iconográfico de los esclavos y transformado creativamente a lo largo de siglos (Friedemann, 1989:36).

Hoy podemos hablar de unas memorias, sentimientos, aromas, formas estéticas, texturas, colores, armonía y otros elementos icónicos que han sido materia prima de la génesis de nuevos sistemas culturales afroamericanos. Huellas perceptibles en obras, adornos, bailes, danzas, formas de organización, de manejo territorial, comunicación y demás (Espinosa y N. de Friedemann, 1993:101).

Friedemann y su grupo emprendían así una nueva etapa de su trabajo en la reconstrucción de la gesta de la diáspora africana en Colombia, destacando claramente el agenciamiento de estos grupos, mostrando la complejidad de sus construcciones culturales y su conexión ancestral con África, suministrando variados ejemplos comparativos en la cultura material, especialmente instrumentos musicales como la marimba y los cununos del Pacífico, y los tambores alegres y llamadores del Caribe colombiano, este trabajo tuvo fuertes repercusiones en el período siguiente.

En 1987 la profesora de literatura de la Universidad del Cauca, Hortensia Alaix, institucionaliza el *Seminario de la cultura negra* en la misma universidad, en la ciudad de Popayán; espacio que permitió la articulación y la superación del dique entre académicos de las ciencias sociales y humanas y de los estudios literarios; además de artistas de distintas ramas, intelectuales afrocolombianos y profesores de nivel superior preocupados por la diversidad cultural del país en el aparato educativo. Otro elemento importante de este espacio fue la presencia de lo que ya se insinuaba como antecedentes del movimiento pedagógico afrocolombiano, en los niveles de primaria y secundaria, que venían desarrollando experiencias de innovación educativa, especialmente en el sur del Valle, el norte del Cauca y el Palenque de San Basilio. De

tal suerte que esta confluencia de sujetos, permitió trazar una agenda en el campo de la cultura y la educación y avanzar en la revaloración de la presencia histórico cultural.

Se cierra otra etapa de los estudios afrocolombianos, en la cual se puede constatar una articulación de distintos autores, que van ampliando los marcos de su posicionamiento en las ciencias sociales, haciendo que este campo de estudio organice en conjunto con los directamente implicados, estrategias que conlleven a la superación de su estigmatización y exclusión, abriendo cauces cada vez más conscientes, sentidos y necesarios de abordajes “*desde los grupos y los individuos afectados*”, tratando de partir del reconocimiento de sus lógicas y epistemologías de construcción, vigilando al máximo la intromisión de enfoques externos que obstaculizan y desfiguran la reconstrucción de sus itinerarios vitales. Este giro estuvo en manos y liderado de manera predominante por una tendencia afroamericanista con distintos matices, vertientes y problemas en su interior.

Dicha tendencia como lo hemos visto insistió en la conexión África- América, destacando el legado africano en las culturas Afroamericanas, distanciándose de los planteamientos que negaron este legado bajo el supuesto de la colonización total de Europa y el borramiento de estas memorias, produciendo la criollización de los hombres y mujeres venidos del continente africano en condición de esclavización. Esta tendencia partió de la retenciones africanas y búsqueda de pureza en dichos legados, orientadas básicamente por la fisonomía de expresión y vitalidad evidente y fuerte de estas culturas en contextos como Brasil y las Antillas, hasta llegar en su evolución y sus debates internos, debido a las mismas condiciones en que dichas culturas se manifiestan en Colombia y los países andinos, de manera más general a la noción de

“huellas de africanía”, concepto más sutil y adecuado en estas circunstancias de mayor fragmentación y por lo tanto menor evidencia.

Empero paralelamente la mayoría de las disciplinas fueron indiferentes y excluyentes de este campo de estudio, cuando más se le otorgó un espacio marginal en algunas publicaciones y eventos, sin tomar en serio el reto transformador que implicaba y sigue implicando, la asunción de este legado para una historiografía y una antropología que puedan dar cuenta y hacer justicia a la complejidad y a la diversidad, amén de la transculturación y los cruces incesantes de las culturas en la construcción de la sociedad colombiana.

Ausencia, presencia e invisibilidad

La década de los 90 bien se puede tipificar como la etapa de "América negra", revista especializada en las problemáticas afro e indígenas como parte de la diversidad humana presente en el planeta, que tuvo un triple propósito explícito: 1) facilitar el reencuentro y diálogo de las ciencias sociales con las ciencias biológicas como un esquema plausible para brindar explicaciones más complejas de los fenómenos genéticos y de variaciones biológicas, al tiempo que de la diversidad cultural, el lenguaje, la codificación y los procesos de aprendizaje. 2) Contribuir en el desmantelamiento de la invisibilidad a que las ciencias sociales, la sociedad y el Estado han sometido a los grupos negros en Colombia y 3) conectar redes interdisciplinarias de investigadores que permitan establecer comparaciones e interpretaciones de nuestras sociedades y comunidades con la de otras latitudes. Estos tres objetivos orientaron el liderazgo de Nina S de Friedemann, Jaime Arocha y Jaime Bernal, bajo

el amparo institucional de la Universidad Javeriana de Bogotá. Ahora signando la consolidación de este campo de estudios, en la historia de las ciencias sociales y humanas del país, se tenía un órgano científico semestral, especializado en la temática de los afrocolombianos y de su diáspora en América y el mundo, evidente en la secuencia de sus quince (15) números hasta 1998, momento en que deja publicarse⁴⁶. La revista *América negra*, saludó a la nueva Constitución de 1991, celebrando su filosofía multicultural, enarbolada como posibilidad de construir y refundar la nación, idea con la cual este grupo de estudiosos se comprometió⁴⁷.

Esta etapa también se puede considerar como el momento de implosión de los estudios afrocolombianos, generada básicamente por los logros constitucionales del movimiento social, consagrados en el Artículo transitorio 55 de 1991, que luego se transformaría en la Ley 70 de 1993. Dicha coyuntura política haría cimbrar los cimientos de las disciplinas sociales, ahora compelidos por la necesidad de renovadas narrativas fundacionales para la nación, el país y el Estado. La inclusión de las comunidades negras o afrocolombianas como sujetos de derecho, reclamando identidad, territorio y autodeterminación, entraba por la puerta de atrás del estanco

⁴⁶ De manera específica esta revista requiere un estudio que nos enseñe su evolución, su configuración problemática y temática, la comunidad académica e intelectual que logró articular en el ámbito nacional e internacional y su incidencia en la transformación de los imaginarios sobre negros e indígenas al interior de las ciencias sociales y humanas, y de manera más amplia en la sociedad colombiana. Tal trabajo es de suma urgencia.

⁴⁷ No debemos perder de vista la agitada coyuntura que enmarca estas transformaciones, en que movimientos sociales de diferentes tendencias se articularon alrededor de la conmemoración de los 500 años de la llegada de los españoles a América. Si bien la visibilidad fue básicamente para los indígenas, se puede observar también la participación menos notoria de los afrodiáspóricos en el continente. Para nuestra reflexión lo importante es resaltar la batalla por los significados que se libró en este periodo, iniciado en algunas partes desde 1989, lo que se puede juzgar como un “sismo epistemológico” y representacional, en que salieron a flote, imágenes, discursos y posicionamientos colectivos articulando toda serie de demandas e inconformidades, que impactaron especialmente la política cultural y educativa del continente. En adelante las representaciones se transformaron hacia una mirada más positiva y de autoestima y autorepresentación de los grupos colonizados y subalternizados históricamente. Es decir, se trató de una radicalización y reconstitución como sujetos partiendo de sus memorias.

disciplinario, tomado por sorpresa sin respuestas atinadas. La historia y la antropología debían legitimar y ayudar a justificar tal inclusión para la declaración y consagración legal de estas comunidades como grupo étnico, merecedor de los derechos exigidos.

En este ínterin se inscribe la densificación, al tiempo que la mayor diversificación de este campo de estudio, con el ingreso de nuevos estudiosos interesados tanto a nivel nacional como internacional y, la ampliación y en algunos casos comparación de los problemas y temáticas, que corresponden tanto a las líneas o ejes programáticos de investigación señalados en décadas anteriores, desde luego con sus correspondientes transformaciones, hasta a la aparición de novísimos campos temáticos y la intersección entre ellos. Caracterizándose porque mientras en unas tendencias continúan realizando estudios “sobre” las comunidades, en otras se profundiza una perspectiva “desde” estas y yendo más lejos aún, se sustentan perspectivas de trabajo “con” los individuos y comunidades, tras la pretensión de retroalimentarse mutuamente, convirtiendo el proceso de investigación en un diálogo permanente de saberes para hacer escuchar la voz de los sujetos más allá de las mediaciones interpretativas de los investigadores. En fin, todos estos posicionamientos conviven, discuten, trazan sus tensiones, por momentos se interceptan, configurando de una manera heterogénea y muchas veces contradictoria: el campo de los estudios afrocolombianos.

Ilustrativo de este viacrucis en los laberintos transitados por la agencia de los afrocolombianos en las ciencias sociales del país, resulta la discusión de antropólogos del ICAN, la Universidad Nacional, la Universidad de los Andes, entre otros, reunidos

el 20 noviembre 1992 en las instalaciones del ICAN, entidad del Estado a cargo de la secretaria técnica de la comisión, para aportar elementos que permitieran perfilar conceptos sobre la identidad cultural de comunidades negras, con miras a la reglamentación del artículo transitorio 55⁴⁸. De entrada, manifestaron en su totalidad “no tener experiencia de investigación en el tema de las negritudes”; pero llama la atención sobre todo los siguientes argumentos, algunos de los cuales fueron cuidadosamente refutados por Arocha y Friedemann en la misma coyuntura, François Correa dijo:

"[...]en apariencia la identidad de la población afrocolombiana se encuentra en un terreno no definido contrario a lo que ocurre con otras poblaciones colombianas [...] el proceso de reconocimiento de derechos, desde la perspectiva histórica y negra, son dos aspectos absolutamente disímiles. De hecho, como se percibe la población negra en el proceso de reconocimiento colectivo de su población para participar individualmente en la sociedad nacional, en las esferas políticas y socioeconómicas, ha marcado una gran diferencia con la población indígena; el foco de atención de la población negra ha sido la lucha contra la segregación racial, mientras el foco de atención de la población indígena ha sido el reconocimiento de derechos humanos colectivos (territorio, lengua, etc.) [...] el proyecto de construcción de etnicidad de comunidades negras es una falacia en este momento, se trata de reconstruir un espacio con reconocimiento de derechos, cuyo contenido está por llenar, y a quienes corresponde hacerlo es a la población afrocolombiana. Lo que no significa que se esté adoptando una posición racista, como algunos lo creen (Correa, 1993:174-179).

Sólo tres elementos a destacar para apreciar la descontextualización. Primero, la insidiosa comparación con las comunidades indígenas, tomadas como modelo de etnicidad y patrón de medida. Tal componente transversal en la concepción de los antropólogos, deslegitimaba -según se permite ver en las actas-, las características específicas de lo negro o afrocolombiano.

Otro elemento, el supuesto vacío o indefinición de la identidad, con lo que se estaba negando su historicidad y su compleja construcción social en vinculación con

⁴⁸ Del 21 al 23 septiembre de 1992 en Bogotá, el ICAN había celebrado el primer coloquio internacional “Contribución Africana a la Cultura de las Américas”, con la participación de especialistas nacionales y de varios países del hemisferio, entre ellos intelectuales y líderes afrocolombianos no académicos.

todos los estamentos del país. El tercer elemento, fue la afirmación sorprendente de que la lucha contra la discriminación racial, es un asunto para ventajas o posibilidades individuales y, no se inscribiría plenamente dentro de los derechos humanos, pero resulta igualmente sorprendente mostrar las aspiraciones de reconocimiento legal a partir de la identidad y la etnicidad como falaces, ignorando totalmente los fundamentos constitutivos que inciden históricamente, para que los indígenas tengan esta manera de relación con el Estado, diferente a los afrocolombianos, que nunca fueron protegidos por ninguna autoridad colonial en resguardos o algo similar, que permitiera el mantenimiento de su integridad.

La resultante es la representación de indígenas “unidos y colectivos” y negros “desunidos e individualistas”, estereotipo agresivo y mentiroso, que construye y promueve un modelo dual homogenizante. Desde luego tampoco corresponde a la realidad específica de las etnias indígenas, generalización que socaba frontalmente la diversidad de ambos grupos y empobrece de contera la del país, al cerrar la posibilidad de ver la heterogeneidad, aún apuntando a las transformaciones jurídicas necesarias para mejores niveles de justicia social.

Por último el mayúsculo racismo que expresa negándolo, al reconocer el medio siglo de trabajo antropológico y en algunos casos, nada pocos, el compromiso de la disciplina con estos grupos, mientras las comunidades negras tienen que valerse por ellas mismas, para justificar su identidad étnica, negando de plano su responsabilidad y por el contrario asumiendo una posición abiertamente excluyente, reproductora de la marginalización histórica de estos grupos.

Como dice Fabricio Cabrera:

Al hablar de identidad cultural afrocolombiana, se cae en la trampa del lenguaje; es decir, se parte del concepto de identidad cultural indígena, lo que no es comparable. La definición de identidad cultural indígena, sea como imaginario, como práctica social endógena, como perspectiva en relación con otros grupos, invariablemente su validez apunta a la red de relaciones sociales, territoriales, etc., sin importar a qué grupo indígena pertenezca (1993:76).

Myriam Jimeno, directora del ICAN:

[...]la impresión personal que tengo de este proceso, es que se está en la invención de nuevos contextos en una situación política específica, el término afro, importado por el movimiento cimarrón desde hace cuatro años, hasta ahora se reivindica. Sobre identidades muy locales, referidas a una red de relaciones locales, a un territorio específico, está montando una construcción de identidad nueva y colectiva que reivindica el color negro, la parte racial. Las comunidades ven en el color una marca segregacional por contraste, que, de algún modo, les permite construir su propia identidad (1993:177).

El reclamo de territorios colectivos ocupados por siglos y humanizados, al tiempo que su presencia en casi todas las ciudades del país, también desde la colonia, como insumos concretos para sustentar la etnicidad, deviene en invención nueva, revelando la mirada simplista, reduccionista, frente a los profundos procesos históricos en contextos diversos que fraguaron las cosmovisiones y prácticas culturales de estos grupos esencialmente heterogéneos, pero con experiencias históricas comunes de esclavización, explotación y despersonalización. La antropóloga olvida estas circunstancias y sus legados. Se debe reiterar como lo anotó Friedemann y Arocha en su momento, que el término afro tiene una larga historia entre los intelectuales de la diáspora africana en Colombia, no es un asunto de reciente uso por parte del movimiento Cimarrón, como igualmente se puede juzgar por la reconstrucción hasta aquí presentada.

Dice por su parte Gonzalo Jara: "las comunidades negras buscan el reconocimiento de sí mismo, aún cuando algunos no se reconocen como comunidad. Por otra parte es necesario saber cuál es el aporte de estas comunidades hacia el

futuro" (1993:179). Cabe agregar solamente en este caso, que a los que aportaron con su sangre y sus vidas a la construcción del país, en el momento de reconocerles un lugar en el aparato jurídico, para entrar a subsanar el oprobio propinado, se les pregunta por el aporte futuro, como si igualmente, no siguieran construyendo en su calidad de subalternizados en todos los ámbitos de la nación. Con los ejemplos anteriores queda clara la concepción y las imágenes de lo afrocolombiano o negro, que un sector importante y representativo de la antropología, por sus vinculaciones institucionales, tenía en el momento de construcción de la Ley 70 de 1993.

Frente a esta dimensión de violencia epistemológica producida por tales niveles de ambigüedad, borramiento y negación, la historiadora afroamericanista Adriana Maya⁴⁹ (1994), profesora de la Universidad de los Andes, para la época ya integrada al grupo de trabajo de Friedemann y Arocha, retomando la necesidad de formación afroamericanista y afrocolombiana en las universidades, y el cambio de los andamiajes y contenidos curriculares, especialmente en las ciencias sociales y humanas; necesidades tantas veces expresadas en diferentes momentos, propuso un programa académico, partiendo de una crítica teórico-conceptual y metodológica, además de epistemológica; que permitiera desmontar la conceptualización imperante en la historiografía, en que se sigue conceptualizando primordialmente a estas poblaciones como esclavos, piezas económicas, cuadrillas, bajo el esquema de la racionalidad económica del amo.

Tal perspectiva mantiene en el fondo una visión ahistórica que hace imposible la conexión dinámica del puente África-América, en la medida que el esclavo se ve

⁴⁹ Adriana Maya Restrepo, "Propuesta de estudio para una formación afroamericanística", en *Revista América negra*, No. 7. Bogotá, 1994.p. 139-158.

saliendo desde los puertos de embarque, desligados de sus antecedentes culturales e históricos en África, responsabilidad investigativa por asumirse. La consecuencia es que se impide también la comprensión de su gesta y reconstrucción histórico-cultural en América y en Colombia, lo que deviene en la imposibilidad de restituir su protagonismo e historicidad. Un programa de tal naturaleza debería permitir la renovación conceptual y la exploración de nuevos abordajes teórico-metodológicos, acudiendo a la concurrencia inter y transdisciplinaria entre historiografía, lingüística, etnografía y arqueología. Esta última resulta de vital importancia tanto en África occidental, como en las distintas regiones donde tuvieron presencia desde el periodo colonial.

Los investigadores formados en este programa propuesto por Adriana Maya, deben tener la capacidad de brindar elementos para la reestructuración y reconstrucción de la memoria astillada y fragmentada de los descendientes de africanos, esforzándose por captar la óptica y su voz en todo tipo de fuentes, es decir, privilegiando una mirada desde sus construcciones. De esta manera, saldrán a flote en mayor medida los procesos de automanipulación y resistencia en América y también la resistencia a la esclavitud en África. Para llevar adelante este programa la autora considera cuatro grandes líneas de docencia e investigación, sintetizando:

1. Orígenes africanos de rebeldía y ladinización: Partir de que los primeros trazos de resistencia a la trata se dieron tempranamente en África, igualmente la mutua afectación cultural entre europeos y africanos.

2. Criollización: a partir de los elementos ladinos venidos de África, indagar los procesos de americanización de la población esclavizada.

3. Manumisión y reconstrucción étnica: procesos de búsqueda de libertad por medios legales e ilegales y reconstitución familiar y comunitaria.

4. Reconstrucción étnica y reterritorialización: rastrear el proceso de poblamiento, construcción de parentesco cultural, en sí, construcción de etnicidad y sus luchas desde finales del siglo XVIII y el periodo republicano.

Con este programa se podría comenzar a formar los investigadores que requeriría el país, a partir de lo planteado por la Ley 70 en cuanto a la necesidad de transformación de las instituciones de investigación, los currículos escolares y universitarios, en la ruta de hacer visible lo constitutivo de la afrocolombianidad en la nación.

Friedemann (1994) amplió el espectro de su análisis sobre esta situación excluyente de la antropología y las ciencias sociales del país, agudizando su crítica al argumento que "estudiar negros no es antropología". Así precisó que el origen de tal pensamiento, remitía a la estructuración colonial de la disciplina, en la cual la academia nortatlántica, metropolitana había consagrado como objeto de estudio a los "primitivos", reproducción hecha en nuestra academia, en calidad de receptora periférica, de tal suerte que el primitivo en América es el indígena, el negro por su parte no podía ser objeto de la antropología, porque su primitividad estaba en África, donde desde hace tiempo venía siendo estudiado. En tal sentido la dependencia colonial construía hacia recaer sobre el negro un doble movimiento de exclusión; era periférico en una antropología periférica.

El antropólogo Eduardo Restrepo, en relación con lo anterior, analizando los marcos epistemológicos restrictivos de la antropología en la construcción de su objeto de estudio las “sociedades primitivas”, argumenta que:

Por lo tanto para esta concepción, que el "negro" no fuese pertinente a la disciplina antropológica no era necesariamente un acto de discriminación socio-racial, sino la expresión de los límites conceptuales y metodológicos de un objeto en la práctica definido por la representación de otredad que no lo implicaba fácilmente. Por tanto, para quienes comparten esta interpretación, la exclusión durante décadas del "negro" del orden de interés de los antropólogos en Colombia, al igual que su posterior marginalidad, dan cuenta de unos límites disciplinares que en la práctica reconocían la heterodoxia de éste con respecto a la representación de un objeto definido por diacríticos de una otredad circunscritos a las "sociedades primitivas", es decir, a unidades lingüísticas y sociológicas empíricamente aislables a los ojos del etnógrafo⁵⁰.

Coinciden en su juicio sobre el lugar del negro en la disciplina ambos autores, Friedemann y Restrepo, este último no reconoce abiertamente la colonialidad metropolitana en ella y su racismo constitutivo naturalizando una ideología justificatoria de la construcción de su “objeto de estudio”. Si estuviéramos de acuerdo con su raciocinio, aún asumiendo los límites de temporalidad que tal objeto implica, la pregunta que surge es: en el compartimento o división del trabajo por “objetos”, establecido por las ciencias sociales y humanas ¿qué disciplina debería hacerse cargo del negro en su heterogeneidad y contemporaneidad en nuestras sociedades?, al pensarlo detenidamente salta a la vista de que entonces no se trataba sólo de los límites y limitaciones disciplinarias, lo que está en la base y que contribuye a comprender por qué la antropología incluso después de “incluirlo” en su repertorio, lo margina es el racismo/clasismo estructural a la modernidad colonial, (Quijano,2002), sus consecuencias en el caso que nos ocupa son evidentes.

⁵⁰ Eduardo Restrepo, “Afrogénesis y huellas de africanía en Colombia”, en *Boletín de Antropología* Vol. 11. No. 28. Medellín, 1997. p. 285

Si bien los grupos negros no corresponden a las representaciones de “sociedades primitivas” consagrada por la antropología como lo explica Restrepo, esta disciplina lo incluyó para seguirlo invisibilizando al tiempo; esta maniobra, debería hacernos pensar al menos en “actos”, prácticas o más aún políticas de discriminación socio-racial, al interior de las comunidades de oficientes en Colombia, por un lado y en la constitutividad de la disciplina por el otro ¿Por qué no pensar esta posibilidad en un Estado-nación como Colombia?, ¿es posible suponer garantías para que esta ideología racista contra los negros no operara en el ejercicio disciplinario?.

Debemos agregar en el orden que nos interesa, que como consecuencia de lo anterior, la historicidad de su pensamiento y su valoración intelectual y política tampoco podían caber en tal marco, constituyéndose en otra de las exclusiones, que hacen triple el ejercicio de periferización. Este pensamiento de los negros o afrocolombianos, si bien aparece mencionado en algunos apartes del campo de estudios afrocolombianos, hasta ahora no ha sido objeto de valoración seria, sistemática por parte de la antropología, ni de otras disciplinas de las ciencias sociales y humanas en su dimensión histórica, social, cultural y política en la construcción del país y de sus propias comunidades. La agencia sin consecuencias de la historicidad del pensamiento y de la reflexión intelectual de los sujetos, produce una imagen, un reflejo de activismo, de acciones inconexas; representación distorsionada en la cual se encuentra atrapada el afrocolombiano, construido por estas disciplinas en el país que se proyecta en el ámbito institucional de la escuela, el colegio, la universidad y el Estado en su conjunto; produciendo con tal silenciamiento, el mensaje de que los

afrocolombianos no han pensado, no piensan, y si acaso lo han hecho, ha sido muy poco y siempre al servicio de su inmediatez en la sobrevivencia.

El historiador Mario Diego Romero en su libro, *Poblamiento y sociedad en el Pacífico colombiano, siglos XVI al XVIII*⁵¹ (1995), ofrece una primera explicación desde la perspectiva de los esclavizados, de cómo construyeron familia, parentesco y poblados a partir de la cuadrilla minera, específicamente en la costa suroccidental. Se tenía así una visión historiográfica del origen de la familia minera, clave para posteriores trabajos regionales de la misma índole. Este trabajo representa un avance significativo para las ciencias sociales, ya que permitió comprender la vicisitudes, contingencias y capacidad de invención y adaptación de estos grupos, en los delicados y difíciles ecosistemas, considerando a la vez algo de las tácticas de aprovechamiento de las fisuras que dejaba el sistema esclavista en estos territorios de difícil acceso, para estabilizar parentesco, sociedad y cultura.

El geógrafo y antropólogo inglés Peter Wade, publica en segunda edición, ahora en español, su libro *Gente Negra Nación Mestiza*⁵² (1997), el primer libro sistemático sobre relaciones raciales y étnicas en el campo de estos estudios en el país, presentando y analizando centralmente la confrontación, conflictos y convivencia entre los paisas y los chocoanos en Ungía (Urabá) y Medellín. Este trabajo fue acusado de mestizante en sus interpretaciones por parte del antropólogo Jaime Arocha, debido al énfasis hecho en la producción cultural a partir de la matriz criolla, por parte de los descendientes de africanos, en cada localidad y región estudiada.

⁵¹ Mario Diego Romero. *Poblamiento y sociedad en el Pacífico colombiano siglos XVI al XVIII*, Cali, Universidad del Valle. Facultad de Humanidades, 1995.

⁵² Peter Wade, *Gente negra nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Santa Fe de Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Ediciones Uniandes, 1997.

Al no reconocer la importancia de la ancestría africana, desató un fuerte debate que dejó reconfigurado el espacio académico en dos grupos, por cierto cada uno bastante heterogéneo en su interior: *los Afrogenéticos*, representados por los que ya hemos mencionado, pero liderados por Maya, Friedemann y Arocha; defendiendo el legado africano como columna vertebral para la comprensión plausible de estas culturas y sociedades, articulados a la noción de huellas de africanía e invisibilidad. Y *los Eurogenéticos*; quienes minimizan la importancia de este legado y ven fundamentalmente las construcciones culturales como nacidas de la experiencia en el contexto de la esclavización y la etapa posterior republicana,

Paralelamente pero en relación con el anterior debate, Eduardo Restrepo sometió a escrutinio el enfoque afroamericanista y su concepto nodal en Colombia, *huellas de Africanía*, preguntándose por su pertinencia teórica, metodológica y epistemológica, además de ética y política. El debate fue bastante rico y presenta diversas aristas y niveles. Una de las críticas se ha centrado en que la “obsesiva” búsqueda de conexión con África tiende a esencializar y simplificar la historia y la cultura de estos grupos, anclándolos en un legado africano representado como inmóvil, y de esta manera invisibilizando la heterogeneidad y su complejidad. En aras de ser muy sintético miremos parte de los cuestionamientos centrales de Restrepo:

Si de acuerdo con el modelo conceptual elaborado por Gregory Bateson, existe una identidad o isomorfismo entre el sistema cultural y los contenidos inconscientes formados por el "habito" que configuran la epistemología local (Arocha, 1989; Friedemann y Espinosa, 1993), ¿cómo es posible suponer un sustrato "cognitivo" singular para individuos provenientes de diversos sistemas culturales y lingüísticos? ¿Cómo suponer que la identidad de formas evidenciadas a uno y otro lado del mar son manifestaciones de una misma orientación cognoscitiva cuando median procesos de relación y adaptación en un espacio de colonización y resistencia? ¿Cómo decantar lo inconsciente específico de aquellos sistemas culturales de los millones de individuos sometidos a la trata y esclavización en el continente americano, cuando los africanos de hoy son el resultante también de ese proceso histórico? Dándole un contenido

general, por oposición a la sociedad occidental, al concepto de orientaciones cognoscitivas compartidas por los esclavizados no se le sale al paso a la inconsistencia de soportar una especificidad de estos a partir de unas características que no dan cuenta de su singularidad puesto que las comparten virtualmente con todo el género humano existente por fuera de la modernidad (E. Restrepo, 1997:138).

Cuando nos asomamos a este debate podemos observar incomprendiones en las dos partes implicadas, (y si bien ganó un espacio importante en los estudios afrocolombianos y entre sus estudiosos), para el problema y el tema que nos ocupa de manera central, su incidencia resulta indirecta. Por tanto no nos ocuparemos de sus ejes argumentativos y sus detalles, ya que nos desbordaría colocándolos en otro horizonte; no obstante, a la luz de las nuevas informaciones y cuestionamientos de que disponemos hoy, resultaría meritorio reabrir este espacio específico de debate, ya que potencialmente podría producir síntesis satisfactorias a un diálogo interdisciplinario con posibilidades transdisciplinarias, que vayan más allá de posiciones y de paradigmas que insisten en una dicotomía y escisión entre culturas, tal vez matizando los puntos de partida y las elaboraciones hasta ahora hechas.

Un momento de inflexión que abre el nuevo siglo para estos estudios, está integrado por dos grandes acontecimientos que hasta cierto punto contribuyen aún más a redefinirlos; en el nivel internacional, la realización de la *Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia* en Durban Sudáfrica entre el 31 Agosto y el 8 Septiembre de 2001; en el nivel nacional, la conmemoración de los 150 años de abolición legal de la esclavitud en Colombia, que se cumplieron el 21 mayo del mismo año.

La conferencia permitió un ensamblaje bastante amplio de movimientos afrodiaspóricos en el hemisferio y a nivel planetario, arrojando dos elementos a

considerar para tal redefinición: primero, la noción de *afrodescendientes*, acuñada en la reunión hemisférica preparatoria de Santiago de Chile, mostrando un nuevo momento político, ahora con una identidad mucho más global, que enfatiza en los elementos comunes de discriminación socio-racial y exclusión vividos por todos, independientemente de la nación. Esta noción va hacer carrera al tiempo con la de afrocolombiano y negro tanto en el seno de las ciencias sociales como entre intelectuales no académicos, ligados o no al movimiento social.

El *afrodescendiente*, sujeto político translocal, concretó una agenda de entronque de este pensamiento político, que va a servir de bitácora a las acciones posteriores en cada uno de los países, pero que señala también estrategias a nivel mundial, entre las cuales se destaca la exigencia de *reparaciones*. En décadas anteriores en los Estados Unidos y Brasil, esta plataforma de donde se derivan las acciones afirmativas y la discriminación positiva, inicia la construcción de un espacio en el contenido de estos estudios, que comienza a tener incidencia, aún mínima, en el aparato jurídico, educativo y en el ámbito laboral. Denuncia la continuidad del racismo en todos sus niveles y expresiones, y del destierro, el desplazamiento y en general la violación de derechos y la crisis humanitaria que vive esta población en el país. Este es el segundo elemento a tener en cuenta para comprender la reconfiguración de los estudios afrocolombianos en la perspectiva del agenciamiento que estamos indagando.

La conmemoración de los 150 años de abolición legal de la esclavitud en 2001, estuvo enmarcada por la realización de dos grandes eventos académicos; uno con tendencia socio-antropológica, sin que por ello estuvieran ausentes otras disciplinas, dicho sea de paso, como el derecho que comenzó a tener protagonismo en estas

discusiones, de manera central después de 1993, pero con mayor fuerza a partir de este periodo. Éste evento desarrollado en Cartagena en Octubre de 2001, bajo la denominación *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias. 150 años de abolición de la esclavitud en Colombia* (2002). Publicó su libro de memorias estructuradas, con un libreto que va desde el periodo colonial hasta la actualidad, cierra haciendo un balance de la conferencia Durban. Uno de los ejes articuladores es la pregunta por los aportes de los afrocolombianos en todos los ámbitos de la vida nacional y cómo avanzar en la construcción de posibilidades para la exigencia de reparación.

El otro evento desarrollado bajo la convocatoria de la VI cátedra anual de historia, Ernesto Restrepo Tirado fue: *150 años de abolición de la esclavización en Colombia. Desde la marginalidad a la construcción de la nación* (2003) llevado a cabo en Bogotá, noviembre de 2001. Cumple un libreto similar al anterior, encontrándose que muchos de los autores son comunes; este grupo ilustra bastante bien la confluencia de científicos sociales no afrocolombianos, reconocidos en el campo de estos estudios, con jóvenes científicos sociales afrocolombianos; líderes del movimiento social y pensadores afrocolombianos no directamente ligados a los movimientos sociales, ni a la oficialidad académica de las ciencias sociales. Algunos intelectuales desde dentro del aparato de las ciencias sociales y humanas se declaran militantes de la causa afrocolombiana, se trata de un momento de entronque que nuevamente abre caminos y rompe los límites formales entre academia y política, primando en un buen número de los trabajos publicados, el espíritu de un pensamiento social renovador, más allá de los cánones científicos conocidos; en los cuales se redefine el sentido de la llamada objetividad, en

nombre del compromiso explícito, asumiendo planos dialogales múltiples con los sujetos implicados en esta narrativas. Sin embargo, ninguno de los trabajos se refiere al pensamiento político y/o a la valoración intelectual, en tanto tradición concreta de los afrocolombianos en la ruta relacional que nos interesa, en el marco de la nación, lo que no deja de llamar la atención en los dos libros.

La pluralidad de enfoques, de nuevos científicos sociales incluido un número significativo de jóvenes afrocolombianos, presentes en distintas disciplinas se hizo notoria. Entre los nuevos enfoques a mencionar está la entrada plena de la demografía y la sociología, que venía desde la segunda mitad de los 90, con el proyecto liderado en Colombia por el sociólogo Fernando Urrea, profesor de la Universidad del Valle; UNIVALLE/ORSTOM (1996), (instituto que luego pasó a denominarse IRD). Su objetivo fue construir un estimativo del peso migratorio de afrocolombianos en Cali, identificando su procedencia, pero además buscaba arrojar información sobre la calidad de vida; estratificación, nivel educativo, nivel de ingresos, etc, sobre afrocolombianos en general en la ciudad. De dicha investigación resultó un cálculo del total de población afrocolombiana y un mapeo sociodemográfico de las relaciones raciales, y de patrones de exclusión socio-espacial en Cali, tomando además referencias de algunas ciudades menores del suroccidente colombiano. Otro enfoque significativo fue la entrada de la geografía radical, preguntándose por la resistencia y los movimientos sociales; tratando de establecer conexiones entre el espacio y las condiciones de posibilidad de articulación de resistencias y movilización social. Ejemplo de este tipo de estudios son los desarrollados por el geógrafo Alemán, Ulrich Oslender en Guapi (Cauca) y Odile Hoffman en Tumaco.

Dos trabajos de balance cierran nuestra pesquisa, el primero realizado por Mauricio Pardo Rojas, Claudia Mosquera y María Clemencia Ramírez (edit.) titulado *Panorámica Afrocolombiana. Estudios Sociales en el Pacífico (2004)*. En la introducción el antropólogo Mauricio Pardo, después de señalar que el movimiento social afrocolombiano con dimensiones nacionales se constituyó a mediados de los años 80 y, explicar en parte el aumento de estudios sobre estas poblaciones, profundizando en su problema de indagación en los últimos años, referido a las acciones colectivas y movimientos sociales como escenarios de gestación de la identidad étnica, más específicamente de los habitantes de la región pacífica; señala además que los temas ausentes en el libro son estudios ambientales y de uso de recursos naturales, los estudios sobre tradiciones y expresiones orales y estéticas de la cultura, estudios urbanos que aparecen como campo escaso de investigación y los estudios sobre las poblaciones afro en las áreas rurales del Caribe. No se plantea el tema del pensamiento afrocolombiano y menos sobre los intelectuales como un vacío de investigación en el balance realizado y desde luego tampoco para el libro.

Para este propósito, dos artículos de dicho libro convocan nuestra atención, el primero es el de Oscar Almario García y Orían Jiménez Meneses. “Aproximaciones al análisis histórico del negro en Colombia”⁵³ (con especial referencia al occidente y el Pacífico), este se ocupa fundamentalmente de la producción historiográfica y antropológica desde los años 70 (aunque ubican los antecedentes en los 50 y 60). Aquí aparece la resistencia, noción potente y orientadora, ligada al concepto de

⁵³ Oscar Almario García y Orían Jiménez Meneses, “Aproximaciones al análisis histórico del negro en Colombia” en Mauricio Pardo Rojas, Claudia Mosquera, et al. edit., *Panorámica afrocolombiana. Estudios sociales en el Pacífico*. Bogotá, Editorial ICANH. 2004. P 29-126

desesclavización y auto manumisión, agenciamiento en negociación dinámica tanto interna como con agentes externos.

En este rico trabajo hay varios elementos que debemos destacar por las preguntas que suscitan y las líneas de análisis insinuantes o abiertamente planteadas, sobre todo en su propuesta final del programa de investigación; los autores sugieren pensar la novela como constructora de representaciones que tenemos sobre el negro y la esclavitud, desde el siglo XIX. ¿Qué papel ha jugado la narrativa afrocolombiana en este campo? Escudriñar el paso de la colonia a la república como momento de transición política y social es central para mirar el desenvolvimiento de estos grupos, dilucidando la relación entre lo social, lo económico y la historia política en los avatares de la segregación/inclusión del negro y su identidad en la construcción del Estado-nación. De igual manera, debemos revisar la aparición y constitución del campesinado en la construcción de las identidades étnicas y sociales, en este proceso habrían germinado, si no proyectos políticos cabalmente, al menos ideas, esbozos ideológicos que movilizaron en enfrentamiento a libres y esclavos contra los amos, en el afán por la sujeción de la mano de obra para el trabajo en haciendas, ante la caída inminente de la minería. La pregunta que se deriva es ¿en qué consistieron estos esbozos ideológicos o proyectos políticos, y cómo se articularon? Los autores afirman: "De acuerdo con esta perspectiva una historia social y política del siglo XIX que pretenda escamotear la participación de los negros en la construcción del estado nacional y en su propia etnicidad no sería otra cosa que la evidencia de una mitología etnocéntrica, presentada como "historia nacional" (Almario y Jiménez, 2004:89).

En el mismo sentido demostrando este ambiente de conflictividad en la construcción de espacios autónomos, dicen acerca de Puerto Tejada, citando al historiador Francisco Zuluaga:

“Se engendra en las haciendas esclavistas de Caloto, durante los siglos XVIII y XIX. Es hija de la lucha de los esclavos por llegar a disponer de sus vidas y sus destinos”. Al respecto el mismo Zuluaga agrega: "todas estas opciones (automanumisión, conformación de poblados relativamente autónomos de mulatos, pardos y negros libres que prefiguraban al arrendatario y terrazguero), dentro de la esclavitud, fueron permitiéndole al esclavo superar, tanto en la representación que el amo tenía del esclavo, como en la del esclavo mismo, la cosificación del hombre que supone la esclavitud. De esta manera, el esclavo empieza a ser reconocido como hombre, a recuperar su derecho a conformar una familia, a establecer lazos de parentesco y, fundamentalmente, empieza a tener una relación con la tierra y su producto que le permiten sentirse en un lugar que él mismo va construyendo (Zuluaga, 1997:53, citado por Almario y Jiménez, 2004:91).

El trabajo de Almario y Jiménez, muestra que existen muy pocos trabajos de balances sobre análisis histórico del negro en Colombia y, permite deducir que definitivamente no existen trabajos sobre los obstáculos para la construcción del tema del negro en la historia. En su esfuerzo por perfilar la acción histórica del negro, como en el caso ya señalado de Puerto Tejada y otros poblados con historias similares, nos muestran una serie de ejemplos, lo que queda por saber y que no aparece planteado como preocupación en sus perspectivas y líneas de investigación futuras a seguir desarrollando, dentro de su amplio y atinado programa, es la reconstrucción del pensamiento en el desarrollo de sus proyectos y sus construcciones sociales, que se pudieron concretar en los acontecimientos y realizaciones indicadas, entre las más significativas, la conformación de poblados libres. Quizá el eje que más se acerca a esta solicitud es el cuarto; “ De los estudios históricos sobre la institucionalidad colonial y republicana a los de la experiencia histórica de la explotación, el dominio y la resistencia” (Almario y Jiménez, 2004:105), en este al preguntarse por la etnogénesis y

la etnificación, en relación con los proyectos integracionistas del Estado (asunto que sistemáticamente ha venido trabajando Almario), crean un panorama en que puede aflorar la agencia, el pensamiento de los afrocolombianos, para evitar el efecto de “*repentismo reactivo*” en que la historia deja la impresión de haber traducido buena parte la experiencia de construcción sociopolítica y cultural afrocolombiana.

El programa propuesto es bastante consistente, abarcando líneas en el orden epistemológico, en cuanto a la superación de paradigmas: colonialismo, nacionalismos cosificadores e indigenismo, referencia de alteridad en el proyecto nacional y la esencialización de lo negro en los estudios contemporáneos; en el orden metodológico y teórico, la necesidad de renovados enfoques y conceptos, mirando más allá de la cimarronización y los palenques para abrirse a la explicación de la construcción de identidades y experiencias locales. Es decir, hace considerar con mayor rigor la heterogeneidad constitutiva de lo afro; comparar contextos regionales y locales, al tiempo que externos a la nación. En el orden temático y de fuentes argumentando por la inclusión de nuevas fuentes, preservación, organización de archivos, valoración de fuentes orales e iconográficas.

En la ruta de nuestro interés el balance de estos autores hace evidente que desde la historia no existen trabajos que se ocupen de la pregunta por su producción intelectual y su pensamiento como tradición sistemática, inscrita en temporalidades de diferentes espesores, reconstruyendo sus sentidos prospectivos y anticipativos, con sus lógicas rupturas y continuidades. Así mismo se hace evidente la ausencia o el borramiento de las voces femeninas afrocolombianas en la historia, y parece poco adecuado, al punto de sonar extraño, situarlas como pensadoras, partiendo de sus

lugares de enunciación y de sus experiencias. En otras palabras, hace falta reconocer el lugar de la intelectualidad femenina afrocolombiana, en los diferentes ámbitos de la construcción del pensamiento, señalando entre ellos sus roles políticos. Este es en síntesis el llamado dentro del balance que presenta, Juana Camacho Segura “Silencios elocuentes, voces emergentes: reseña bibliográfica de los estudios sobre la mujer afrocolombiana”⁵⁴ (2004), recogido en el mismo volumen del balance anterior.

Quien de manera más continua y sistemática se ha ocupado en el país de elaborar una compilación bibliográfica en el tema, para la antropología y la historia dando forma a un balance, es el antropólogo Eduardo Restrepo por más de una década, este ejercicio se convierte en el panorama más completo que tenemos de los estudios producidos, sin que desde luego, dejen de haber vacíos y ausencias. Los puntos de llegada se pueden considerar y ser leídos en conjunto con su programa de investigación *Hacia los estudios de las Colombias negras* (2004; 2005) y en colaboración con el profesor Axel Rojas, su contribución *Afrodescendientes en Colombia. Compilación bibliográfica*⁵⁵ (2008).

En el primer caso, sin entrar en los detalles y debates que plantea su rico y valioso trabajo, me refiero más a lo que el autor considera sus limitaciones y silencios, ya que ilustra lo que vengo sustentando a lo largo de este capítulo, miremos en extenso:

El primero de ellos es el de la estrechez del ámbito tomado en consideración para elaborar mi retrospectiva. Mi retrospectiva se circunscribe, de una forma desafortunada podría

⁵⁴ Juana Camacho Segura, “Silencios elocuentes, voces emergentes: reseña bibliográfica de los estudios sobre la mujer afrocolombiana”, en Mauricio Pardo Rojas, Claudia Mosquera, et al. edit., *Panorámica afrocolombiana. Estudios sociales en el Pacífico*. Bogotá, Editorial ICANH. 2004. P 167-212.

⁵⁵ Eduardo Restrepo y Axel Rojas, *Afrodescendientes en Colombia: compilación bibliográfica*. Popayán, Editorial Universidad del Cauca, 2008.

argüirse, al ámbito académico y a los autores que han escrito desde la Antropología y la Historia convencionalmente entendidas. Me explico. Los inmensos aportes de la literatura a los estudios de las Colombia negras no han sido tomados en consideración en el presente texto dado que ello honestamente desborda los alcances de mi actual conocimiento. [...] .El segundo de estos silencios, claramente interrelacionado con el primero, es que mi retrospectiva no traiga a colación una serie de trabajos producidos por intelectuales negros desde las regiones mismas o por fuera de las convencionales definiciones disciplinares. Han sido poco los autores negros que como Aquiles Escalante, Rogelio Velázquez o Manuel Zapata Olivella han logrado reconocimiento dentro de unas concepciones disciplinarias dominantes [...]. En consecuencia mi invención del 'pasado' y 'tradición' en los estudios de las Colombias negras reconoce estas dos limitantes, pero invita en la formulación de su utopía a una radical reescritura de dicho pasado y tradición en la cual se tomen en justa consideración esas otras contribuciones y estilos que han sido desoídos a pesar de la vitalidad de sus voces⁵⁶(E. Restrepo, 2005:32).

Teniendo en primer plano la honestidad intelectual expresada por el autor en los planteamientos anteriores, vale la pena llamar la atención sobre el asunto de manera más detenida. La atadura disciplinaria canónica que se revela, tiene el riesgo de convertir el proclamado campo de los estudios de las Colombias negras, en un espacio acuartelado de la antropología y la historia en sus mutuas interrelaciones, desdibujando los sentidos que entraña y moviliza la noción de "estudios" en la misma tradición académica occidental; en la cual lo afrocolombiano no es una excepción, erigiéndose tempranamente como un terreno académico interdisciplinario, con diversas articulaciones, intersecciones y cruces, con mucha claridad al menos desde los años 70, según lo hemos observado. Incluso debido a que el mismo ejercicio de los académicos o intelectuales afrocolombianos, son ejemplos fehacientes de esta impronta. La delimitación enunciada entonces empobrece y tiende a funcionar, como contención epistémica de ese canonizado y en consecuencia eternizado 'otro'.

⁵⁶ Con las diferencias del caso, por la distancia del tiempo y la intencionalidad expresa, resulta similar en sus consecuencias de delimitación disciplinaria la postura del padre Arboleda en 1952, cuando después de observar la riqueza cultural afrocolombiana, aludiendo además a Candelario Obeso, afirma: "Todo este mundo que nos circunda y que nos tiene sin curiosidad sociológica está saturado de africanismos, que se deben estudiar con un criterio de sociólogos y antropólogos, no de poetas. Las realidades colombianas han dado motivo para novelas, cuentos, etc. Acerca del negro, pero todavía no se han estudiado modernamente con el criterio de investigador africanista."(1952: 206). Debemos recordar que la novelística afrocolombiana iniciaba su despunte con dos de sus principales representantes; *Tierra Mojada* de Manuel Zapata Olivella (1947) y *Las Estrellas son negras* de Arnoldo Palacios (1949).

El riesgo aumenta, cuando sabemos que la conciencia advertida por el autor revela una práctica académica usual y por qué no "tradicional", en el repertorio de las técnicas que implican la marginación y la violencia sistémica, en el trabajo de representación del subalternizado⁵⁷ (Hall,1998). En dicha tradición se enuncia para evidenciar su clasificación -racial, social, sexual, étnica, etarea, etc;- otorgando un lugar que establece al 'otro' generalmente distanciado. Este último no debe y no puede ingresar al territorio privilegiado por la política académica disciplinar hegemónica. Sería permitir la *usurpación patrimonial cognitiva*. Resulta usual, casi normal, que los programas de investigación vislumbren variados temas y problemas como necesarios y hasta políticamente correctos sin que se asuman de manera directa por los académicos artífices, invitando a otros a su desarrollo y cristalización. La enunciación, entonces, marca la ubicación e identificación de las fronteras, manteniendo el campo efectivo: ejercicio de operacionalización académica sin notorias contaminaciones, más o menos puro, para la movilización de postulados y constructos impolutos. Mientras al tiempo desde el interior, en el dominio del campo se solicita y se reclama deseable la interdisciplinariedad, incluso la transdisciplinariedad.

A esta práctica le podemos denominar *esencialización o esencialismo disciplinario*; ya que el modelo de análisis que opera y se justifica, realiza un tipo de selección que no desestabiliza el paradigma instituido, produciendo articulaciones ya consabidas en los regímenes discursivos y los posicionamientos epistemológicos. Pero en el caso que nos ocupa debemos matizar, reconociendo que se encuentran autores afrocolombianos que

⁵⁷ Stuart Hall, "El trabajo de la representación" en *Cultural representations and signifying practices*. London, Sage publications, 1997. Cap.1, P. 13-74. Traducido por Elías Sevilla Casas. 1998

caben y otros que potencialmente pueden caber sin que lo desordenen. Justamente en los no incluido estaría la riqueza polifónica solicitada, que casi siempre se autodefine heterogéneamente, escapando a las prefiguraciones modélicas disciplinarias, fragmentándose en posiciones muchas veces contradictorias, en conflictos fluctuantes, anudados en espacios y momentos determinados; fuertemente cambiantes en el decurso de su gestión, cuyo denominador común es el escenario de debate por su liberación y descolonización, sin lo cual no es posible su humanidad misma; teniendo como referencia indispensable su experiencia histórico social de dolor, opresión, terror y muerte: la herida colonial de la que habló Franz Fanón, de la cual hace parte la exclusión o marginamiento epistemológico. Entre las líneas de investigación propuestas por Restrepo no aparece ninguna específica que aluda a subsanar los limitantes o vacíos diagnosticados y justificados.

La compilación bibliográfica corrobora lo que ya hemos expuesto suficientemente: no se registran trabajos sobre tradición(es) de pensamiento y/o intelectuales afrocolombianos(as) en su proceso histórico de agenciamiento, este es un tema ausente. A manera de cortas biografías, reseñas e incluso anecdotarios encontramos algunos trabajos sobre intelectuales, políticos, líderes comunitarios y artistas, aparecen cuatro en total, que a su turno comentaremos. El vacío es evidente. Advierte que el Pacífico es el modelo de la negritud en Colombia, en la medida en que la mayoría de la producción hasta finales de los 90 está ahí concentrada, en el 2000 cambia la tendencia ampliándose el abanico de temas y problemas a otras regiones y contextos.

La bibliografía esclarece también la ubicación de la tradición oral, que se considera generalmente discontinua, sin que se haya valorado lo suficiente en su dimensión de legado o patrimonio intangible como lugar concreto de pensamiento. En estrecha relación con lo anterior, se abre paso la reflexión sobre el pensamiento local, ligado y constreñido a sus ambientes y ecosistemas, pero también articulado a las agendas de exigencias y negociación de los movimientos sociales, que los ven como parte central de sus identidades. Estos movimientos han sido foco de interés, especialmente en el caso del Pacífico, con la defensa de la biodiversidad; se les ha representado como actores políticos, constructores colectivos de conocimiento, abanderados del proceso de etnización en defensa de los territorios colectivos, especialmente desde la segunda mitad de los 90.

En el caso que nos ocupa al comprobar que las ciencias sociales y humanas no puede valorar las tradiciones intelectuales escritas, mostrando las dificultades que tienen sus marcos para tal empresa y en consecuencia tampoco como tradiciones de pensamiento sistemático, que permitan impugnar su lugar y su situación marginal (en virtud de su igualdad de aportes a la construcción de la condición universal de la sociedad, ejerciendo su sentido de totalidad humana); nos abocamos entonces a plantear que ha primado una valoración que continúa objetivando a los negros o afrocolombianos como “agencias recortadas y constreñidas”, incluso por parte de los científicos sociales más críticos y progresistas, quienes más esfuerzos han hecho por hacer valedero este conocimiento, desde una posición de constructores de un pensamiento fronterizo⁵⁸, dialógico con esta tradición de pensamiento.

⁵⁸ Walter Mignolo coord., *Modernidades coloniales*. México D.F. El Colegio de Mexico, 2004.

En consecuencia, resultan comprensibles sus proyectos y agenciamientos incompletos y accidentados, que no logran fortalecerse y consolidarse, estando presos en la inmediatez como ya se ha indicado. ¿Por qué?, varios interrogantes surgen: ¿estamos frente a una naturalización inconsciente, o a una convención, tradición intelectual blanco-mestiza eurocéntrica?, ¿por qué la expulsión o inclusión aislacionista, fragmentaria y problemática?, ¿qué implica considerarlos tradición de pensamiento moderno para el nacionalismo?, ¿qué implica para las disciplinas y las tradiciones intelectuales hegemónicas establecidas e institucionalizadas?.

Creo que podemos hablar con indicios de certeza, de una marcada *violencia epistemológica*, como política consuetudinaria del mestizaje y la blanquitud constitutiva del Estado y las teorías de las ciencias sociales y humanas en estas naciones. Haciéndose clara la coincidencia de las prácticas de pensamiento político de las élites blanco-mestizas del país con prácticas de pensamiento académico, develando su adscripción a la misma ideología y paradigma. Es la expresión de la colonialidad del poder, del ser y del saber; conocimiento disciplinario colonizado que se utiliza en las políticas de Estado, en la retórica del desarrollo y en los diseños sociales y culturales, es decir, que llega hasta el control de la subjetividad, los cuerpos, el trabajo y la sexualidad. En otras palabras que controla la totalidad de la vida de los grupos humanos.

Lo que aporta a la reflexión planteada por Spivak en su artículo *Puede hablar el subalterno* (1993)⁵⁹, que pensando en la relación entre representación, poder y conocimiento, distingue dos tipos básicos de representación, la representación “por”

⁵⁹ Gayatri Chakravorty Spivak, “¿Puede hablar el subalterno?”, en *Revista Colombiana de Antropología*. Vol 39, Bogotá, 2003. p 297-364.

inscrita en el mundo de la política, en que se habla “por” o a nombre “de”; y la representación “sobre” inscrita en el mundo del conocimiento, de la academia, del arte. Sin embargo no deja claro que las dos posibilidades se encuadran en la misma matriz, constituyendo serias dificultades, planteadas como imposibilidades para que el subalterno pueda hablar. Se destaca, entonces una paradoja para ella en la medida que “[...] si el subalterno pudiera hablar-esto es, hablar de una forma que realmente nos interpele-entonces no sería subalterno” (1993:299). Ilustrando así las distorsiones, borramientos, recortes y finalmente el complejo entramado epistemológico que moviliza el poder tanto en la academia como en el ámbito de la política, para impedir que la voz y la agencia del subalternizado que se quiere silenciar, no se pueda expresar integralmente; llevando el asunto hasta la eliminación física, si es necesario.

Anthony Bogues (2003), siguiendo algunas ideas del filósofo jamaicano Lewis Gordon, ha señalado una serie de inconvenientes que explican por qué las ciencias sociales y humanas presentan tantas dificultades, poco interés y hasta desdén a la hora de estudiar el pensamiento de los intelectuales africanos y de su diáspora. Por ahora nos resultan centrales dos; por un lado, la creencia generalizada de que las ideas y el pensamiento de estos intelectuales es derivativo, depende y ha dependido de pensadores considerados "grandes o clásicos" dentro de la tradición de Europa occidental. Así las cosas, nos encontraríamos con la imposibilidad de esgrimir un pensamiento afro, ya que no presenta ninguna originalidad, autenticidad o creación; se trata mucho más de variaciones y adaptaciones menores, a las circunstancias de las experiencias vividas por los individuos africanos y afrodiaspóricos. Por lo que ni siquiera puede ser pensable considerar estas ideas como serias, consistentes y

sostenibles, menos aún como una tradición de pensamiento, con la autonomía y las relaciones externas que ello implica.

Por otro lado, Bagues destaca la representación que hasta hoy se mantiene de África y lo proveniente de este continente. Al estar atrapado este continente, en una representación consuetudinaria y prominente de barbarie y salvajismo, se hace imposible que en tal situación se produzca pensamiento, que proyecte una visión de economía, sociedad y política de mediano y largo plazo, en términos de ciencia y tecnología moderna; quedando confiscada la razón como exclusividad de la tradición Eurooccidental, la cual confina estas otras tradiciones a una exterioridad perenne e irracional de la modernidad. Representación con la cual se esconden los complejos nudos históricos del colonialismo y su centralidad en la explotación de los recursos naturales y el desangramiento de los pobladores tanto en África como en regiones de América, donde habitan descendientes de esta diáspora.

En la actualidad, se puede agregar a lo planteado por Bagues, la representación de este continente construida por los medios de comunicación en Colombia, a propósito del mundial de fútbol a celebrarse en Sudáfrica, en Junio del 2010. Éste se promociona, apoyado en múltiples imágenes de la versión selvática de África realizada por Walt Disney en varias películas “infantiles”, como: **el mundial más salvaje de la historia.**

Interpelando de manera directa el aparato sistémico de poder que atraviesa todos los ámbitos de la vida en su incesante reactualización y reedición, Boaventura de Sousa Santos ha insistido en la necesidad de hacer emerger, valorar y situar en perspectiva para un nuevo proyecto de humanidad, lo desechado por lo que él

denomina "la razón indolente" y "la razón arrogante" de la modernidad. Éste conjunto desechado, imaginado y controlado como exterioridad, representa nada más y nada menos que la experiencia de la mayoría de los pueblos de la tierra. De ahí que aboque como una de las salidas por la búsqueda "de la justicia cognitiva y epistemológica"⁶⁰ (2007-2008).

En esta dirección, en el marco de su proyecto decolonial, Catherine Walsh, al considerar las condiciones de posibilidad de intervención y transformación epistemológica y de la realidad que comportan estas experiencias, conocimientos y pensamientos desechados se pregunta: ¿es posible pensar unas ciencias sociales/culturales "otras"?, ¿y qué implica este pensar en relación con las epistemologías de-coloniales? Esbozando una respuesta que abre nuevos interrogantes plantea junto al intelectual afro-esmeraldeño Juan García, ponderar primero los conocimientos que han sido considerados "no conocimientos" por la academia universitaria y en particular por las ciencias sociales, para producir así tensiones significativas tendientes a desestabilizar el patrón dominante, cuestionando de fondo los sujetos productores de conocimiento, en el lugar o los lugares desde donde se producen los criterios de valoración y validación de tales conocimientos y los objetivos de los mismos. Lo segundo sería imaginar y construir lugares que dentro y fuera de las universidades permitan el debate, la confrontación, el diálogo y el establecimiento de equivalencias entre la pluralidad de diversidades. Un tercer elemento es la necesidad y voluntad de un giro, "[...] que parta no de la lucha de clases, sino de la lucha de la decolonialidad, haciendo ver de este modo la complicidad modernidad-colonialidad

⁶⁰ Boaventura de Sousa Santos, *Conocer desde el sur. Para una cultura política emancipatoria*. La Paz, Clacso, Plural editores, 2007. Y Boaventura de Sousa Santos, *Reinventar la democracia, reinventar el Estado*. Madrid, Ed. Sequitur, 2008.

como marco central que sigue organizando y orientando "las ciencias" y el pensamiento académico-intelectual" (Walsh, 2007:110-111).

Este juego intrincado y laberintico de formalización objetual, que hemos observado en el tratamiento y trámite de la agencia-sujeto del afrocolombianos en el país, a lo largo este capítulo, revela una táctica del reservorio patrimonial disciplinar de la colonialidad, en el contexto de la doctrina del mestizaje, base del mito de la igualdad democrática étnico-racial. Dicha táctica es en sí, un ejercicio de sometimiento a *clandestinidad pública*, un trabajo de *clandestinización abierta* en que se disponen elementos implícitos consabidos, prefiguraciones tradicionales en el "libreto estatutario" de la discursividad científica eurocentrista. Haciendo uso de dispositivos que permiten diagramar cadenas de significación, en tanto tales, sus intersticios y vacíos no implican amenazas para mantener el sentido predominante; mostrando por el contrario la ventaja de cierta flexibilidad y aparente maleabilidad en el entrecruce de representaciones, que muestran que a la vez que se incluye discursivamente se puede operar exclusión en la práctica, incluso simulando niveles de participación como sucede en los actuales tiempos de la globalización multicultural. Cadenas como: presencia/ausencia/inclusión/exclusión/integración/segregación/claro/oscurio/pensamiento/no-pensamiento; ilustrativas de los fluidos pero permanentes meandros que entraña la ideología del mestizaje en esta dimensión de la colonialidad del saber y del ser.

Se ha clandestinizado públicamente el pensamiento y la agencia de estos sujetos, se reconoce como una fuerza que debe mantenerse deseablemente en su paralela, en su "afuera", declarada ilegítima, no auténtica y por ello poco digna de ser

estudiada por las disciplinas, de manera implícita y no confesa; en algunos casos personales e institucionales, evitando las acusaciones y el descrédito que ello implica, dentro una comunidad científica autopercebida como no racista. No hay historia de las ideas, no hay historia intelectual, ciencia política, filosofía política, ética, etc, que se ocupe de ello. El estudio de este fenómeno debe quedar fundamentalmente a cargo de sus constructores y/o “portadores”. Es un pensamiento/conocimiento proscrito, públicamente señalado y reducido a “experiencias”, sin conexión coherente en su interior, y cuando se reconoce alguna idea, como lo habíamos anotado, se le considera reflejo dependiente de sistemas mayores de pensamiento blanco.

En tanto receptores no es digno tenerlos en cuenta, se trata en últimas si mucho, de un infra-pensamiento por su precariedad, o cuando más en las clasificaciones clásicas, de un pre-pensamiento. Su exclusión/expulsión de la posibilidad operativa está justificada por la oficialidad, en la medida en que este infra o prepensamiento no es oficial. La clandestinización pública es el precio, el suplicio y la condena que debe purgar la otredad: *otra-edad* subalternizada. Develar esta táctica compleja de la colonialidad, tal vez permita continuar con herramientas más decantadas las rutas y el trabajo de decolonialidad.

De acuerdo con Walsh, se propone como un territorio válido y posible para concretar la pluriversalidad (Mignolo, 2004), por los múltiples caminos de entradas y salidas que ofrece; el proyecto intelectual de los estudios culturales en Latinoamérica, orientados a: deconstruir, repensar y replantear de manera crítica y transdisciplinaria las intrincadas relaciones entre poder, política, economía y cultura en escalas múltiples y simultáneas. Es decir, más allá del parroquialismo lugareño, del nacionalismo

metodológico y del pretendido universalismo abstracto o nuevo globalismo, promovido por los embates de la reestructuración capitalista, en su versión neoliberal; se trata de posibilidades de transformaciones translocales, colocando en diálogo colaborativo y solidario, proyectos intelectuales y políticos de diferentes latitudes, en horizontes que superen las fronteras instauradas por la tradición moderna y su narrativa de la ciencia, que abogan por nuevos sentidos y concepciones de mundos, desplegando búsquedas y maneras de ser y estar potenciando la pluralidad y la diferencia como positividad humana. (Walsh, 2007).

Los estudios culturales no pretenden convertirse en una nueva disciplina, en esa medida no buscan construir objetos, y construir representaciones de los mismos, se trata mejor de acercarse a sujetos sociales, privilegiando vínculos comunicativos que permitan intervenciones en el núcleo de la colonialidad del saber,(Castro-Gómez, 2000 a), valorando otras formas de conocimiento y tradiciones de pensamiento que pueden estar incluso por fuera del ámbito científico, avanzando en la construcción y proyección de un nuevo sentido común en que tengan cabida y participación deliberativa todas las comunidades interpretativas, entre las cuales los africanos y su diáspora, particularmente los afrocolombianos son una de ellas. Como parte del giro concitado por Walsh, la deconstrucción y reconstrucción de esta esfera y sus desplazamientos que afecta múltiples espacios y escalas: la de su clandestinización pública, resulta fundamental para liberar el ser, sus palabras y sus posibilidades equitativas de validación, construcción, creación y recreación de sus modos de vida y de estar en el mundo con otros.

En el siguiente capítulo nos ocuparemos de mostrar diferentes posicionamientos del pensamiento africano y afrodiaspórico sobre la producción de conocimientos, el tipo de intelectual que se requiere y la gestión de proyectos intelectuales en discusión con el canon de las ciencias sociales.

CAPITULO 2

LAS IM-POSIBILIDADES DE LA INTELLECTUALIDAD AFRODIASPÓRICA Y AFROCOLOMBIANA

*No hay combate ni proyecto social posible
Sin una base cultural sólida.*
Soyinka

En este capítulo, partiendo de una localización en el panorama sociopolítico actual, se presentan y discuten diferentes alternativas y posiciones planteadas por el pensamiento afrodiaspórico y africano y por pensadores que sin pertenecer a estas tradiciones, se han ocupado del estudio de estas culturas, sus cosmogonías y pensamientos. Los pensadores aludidos han sido de clara impronta y han establecido diálogos con autores afrocolombianos, en la pregunta por las posibilidades y los obstáculos para el desarrollo de proyectos culturales, investigativos, políticos y en general de gestión del conocimiento de cara a las comunidades.

La importancia de un conocimiento pertinente a los contextos específicos de la diáspora y de África, que supere los lastres del colonialismo y por lo tanto la colonialidad del saber resulta crucial. En este marco se discuten los proyectos epistémicos y los impedimentos sustentados por las tradiciones eurooccidentales de las

ciencias sociales, que han negado la posibilidad incluso de que estos pensadores puedan ser considerados intelectuales. De ahí la necesidad de estos, en su proceso de descolonización, de restituir incluso la categoría de intelectual para sí y las implicaciones particulares que esta puede tener en las circunstancias de las batallas decoloniales. En otras palabras: ¿qué tipo de intelectual y qué tipo de conocimiento se requiere para la autodeterminación de estas naciones y pueblos? Nos ocupamos en este capítulo de las diferentes aristas de estos debates por la pertinencia y en forma concomitante por las posibilidades de “ser”, tratando de mirar los “territorios epistemológicos” que ha ido delineando esta tradición de pensamiento.

Introspectiva en medio de la hecatombe

El drama humano crece, se agiganta alimentado por una desesperanza que parece ser el único cultivo exitoso; el pan que está dispuesto el capitalismo a compartir con todos. Grandes contingentes de hombres, mujeres, niños y ancianos a la intemperie, a la "mano de Dios", pero hasta Dios debe estar asustado. Las cifras resultan ociosas en informes de cumbres y reuniones sobre la pobreza, estudios que dan cuenta de cómo aumentan desmesuradamente los famélicos del mundo. Los expertos se solazan en una especie de sadismo estadístico, han comprobado hasta la saciedad su aguda capacidad de embelesamiento en la producción de pomposas gráficas y representaciones que si algo explican, es su incapacidad de trazar alternativas de solución posibles y viables, ante la comprobación alarmante de lo que perdieron, les falta o deberían tener; pero están condenados a no poseer los denominados pobres, miserables o indigentes. Asumiendo las previas precauciones del

caso, con un silencio a gritos indiferentes nos explican que se trata simplemente de cifras que muestran cuantos están dejando de existir doblegados por el hambre, con una espantosa frialdad; como si no se tratase de vidas humanas.

En este macabro carnaval, la pregunta es por el sentido de las indagaciones de los intelectuales afrodiaspóricos y de manera más específica por los Afrocolombianos, por su relación con el hombre de la calle, que a la postre soy yo mismo; preguntarme por el ejercicio del intelectual afro con sus limitaciones y alcances, por nosotros, de quienes un número significativo, sino el más importante de las víctimas de esta catástrofe planetaria del colonialismo y la globalización, son nuestros hermanos en África y en todo el mundo. Los millones de hombres y mujeres a quienes perversamente se les ha inculcado el miedo, el complejo de inferioridad, el temblar, la genuflexión, la desesperación, el servilismo, airadamente denunciados por Aimé Césaire. Contingentes mostrados de forma cruda en los acontecimientos del huracán Katrina en Nueva Orleans, las revueltas de los jóvenes afro en Francia y el espantoso espectáculo de Haití en Enero de 2010. Por su parte en África, América Latina y el resto del Caribe, la situación de precariedad estructural es una cascada generacional irrepresable. Preguntarme por las acciones y las potencialidades decolonizadoras del intelectual afro en su trayectoria histórica, es decir, en su proceso complejo de construcción, frente a la concepción del "intelectual canónico" blanco-mestizo, tanto eurooccidental como occidentalizado o mejor, como Fanón lo planteaba, colonizado, me sitúa simultáneamente en el cruce de dos estados de ánimo.

Sentir que lo que estoy pensando/haciendo es insignificante, resulta muy poco frente al reto y la utopía, como lo expresó Arturo Escobar⁶¹. Sin negar la importancia del conocimiento académico en la búsqueda de alternativas sociales, él no cree que los elementos significativos para la construcción de alternativas se encuentren en círculos académicos, críticos e intelectuales. Se trata de que estos tengan articulación concreta con los grupos populares u organizaciones que pueden comportar en algo las alternativas, construyendo entonces un diálogo mucho más permanente y una colaboración comprometida, una construcción activa de utopía. O yendo más lejos aún, me cuestiona en lo profundo el planteamiento de Sekou Touré:

No basta con escribir un canto revolucionario para participar en la revolución africana, hay que hacer esa revolución con el pueblo. Con el pueblo y los cantos vendrán solos y por sí mismos. Para realizar una acción auténtica, hay que ser una parte viva de África y de su pensamiento, un elemento de esa energía popular movilizadora toda para la liberación, el progreso y la felicidad de África. No hay lugar, fuera de ese combate único, ni para el artista ni para el intelectual que no esté comprometido y totalmente movilizado con el pueblo en el gran combate de África y de la humanidad que sufre⁶²

Las imágenes del gríot, que siguió cantando/contando la historia y las genealogías de la comunidad, cada vez con mayor ahínco, aún en los momentos más lacerantes de la trata esclavista en África; atizando la memoria y la dignidad articuladoras de los nacientes quilombos, verdaderas fortificaciones de guerra que se opusieron de manera organizada y sistemática a tal ignominia. Llega también la imagen del babalao a mi auxilio, con su misión de exorcizar el presente invocando los benéficos hallazgos, para enderezar las fuerzas contrariadas y propiciar el futuro

⁶¹Arturo Escobar, *La invención del tercer mundo*. Bogotá, Editorial Norma, 1996.

⁶² Sekou Touré en Frantz Fanón. *Piel negra, mascarás blancas*. Editorial Abraxas. Buenos Aires 1973 [1961]. p 188.

purgado de desgracias; para cohesionar y humanizar la “cosa hecha trizas” que fabricó el colonialismo. Mostrando desde los primeros tiempos de la colonia hasta hoy, que no hay tan sólo un camino al cual debemos resignarnos, para salir del estado salvaje, ser civilizados, desarrollados y modernos o más recientemente, reconocidos por el multiculturalismo global, como lo han predicado desde siempre los cruzados coloniales y neocoloniales. Por el contrario obedeciendo a Eleguá, en todo momento los caminos son múltiples, en algunos puntos se entrecruzan, por tanto los humanos debemos decidir y ejercer nuestra libertad.⁶³

Ernesto Sábato en su libro *La resistencia*⁶⁴, al igual que antes Manuel Zapata Olivella a lo largo de su obra, han concitado en un tono alto y prolongado a defender la vida en el planeta, tanto la vida humana como la natural, en sus profundas interrelaciones; asumiendo como primer paso una resistencia activamente reflexiva frente al proyecto de muerte al que nos están arrastrando. Zapata Olivella, perfilando el tipo de intelectual afrodiaspórico comprometido con las transformaciones sociales y políticas descolonizadoras, encuentra una opción en las religiones y filosofías africanas y de la diáspora afroamericana, que en su encuentro con otras cosmogonías se siguen mostrando dialógicas, flexibles, holísticas y en consecuencia complejas, respetuosas de la diferencia y esencialmente vitalistas; filosofías defensoras y promotoras de la vida desde la cotidianidad, por la visión de mundo que comportan y que descansa en la diversidad y en la polifonía, distintas al monotopismo de la concepción occidental.

⁶³De manera sucinta griot se le denomina al anciano sabio, encargado de mantener viva en la memoria colectiva, especialmente de los jóvenes y niños, la historia de los linajes y los hechos importantes de las aldeas y comunidades entre los grupos bantúes. Babalao es el hombre con máximas capacidades adivinatorias y de incidir en el presente y en el futuro, en el sistema filosófico-religioso de la santería afrocubana. Finalmente Eleguá, en el panteón de esta santería, es la deidad encargada de abrir los caminos para que las cosas positivas sean posibles.

⁶⁴ Ernesto Sábato, *La resistencia*. Bogotá, Seix Barral, 2000

Desde hace algún tiempo estos mensajes me devuelven la esperanza por instantes, la dudosa confianza de que estos trabajos sirven para algo, más allá de la discusión con los colegas, en los círculos académicos; el anhelo de que sean útiles para sugerir rutas, mapas y acciones a las golpeadas organizaciones sociales populares con las cuales he venido trabajando y a las cuales me debo.

Para estas comunidades rurales y urbanas, organizaciones, instituciones (ONGs) y movimientos sociales populares y afrocolombianos, la actualidad tiene la impronta de atomización, fragmentariedad, desconcierto e incertidumbre. En Latinoamérica, el caso colombiano es ilustrativo por las peculiaridades que presenta el país, en su prorrogado torbellino de violencias, en el cual se encuentran envueltos los afrocolombianos, con cuotas cada vez más altas de sangre y destierro⁶⁵. Poblados enteros que son vaciados de sus territorios ancestrales por los grupos armados y, hacinados en las ciudades cercanas, mientras los megaproyectos de empresas nacionales e internacionales penetran cínicamente los espacios desocupados,

⁶⁵ La noción de “desplazado”, propia del lenguaje jurídico internacional, cumple en mi opinión la función de homogenizar, ocultando la diferencia colonial y en consecuencia, escamoteando las particularidades de personas y grupos humanos. Usar el concepto desterrados aquí tiene el propósito de señalar una condición histórica de larga duración para los africanos y su diáspora, cuyos antecedentes se encuentran en el siglo VII, con el comercio de esclavizados por parte de los Árabes para sus mercados en el cercano oriente como lo indica el historiador africano Martín Kalulambi (2002), hasta llegar al siglo XVI, cuando se dirigen hacia América, pero también de manera masiva hacia Rusia (1670-1917), según el mismo autor. Después de ser movidos de un territorio a otro, al ritmo de la producción en todo el periodo colonial, incluso vendidos de una colonia a otra, como individuos; piezas sin referencia familiar, ni comunitaria, soportando el confinamiento en que se descargó el veneno del racismo como mecanismo de perpetuación de la exclusión o borramiento definitivo físico o epistémico, en diferentes grados, según el caso de cada país durante el republicanismo del siglo XIX e inicios del XX. En adelante los proyectos extractivos han desarticulado y arrinconado sistemáticamente a estas comunidades, primero representadas como “migrantes” y recientemente al tiempo, como “desplazados”; constatando la compleja diversificación de la colonialidad. Para los africanos y su diáspora, la modernidad y su relato de modernización, implica expoliación descarnada y perpetua. El destierro que se encuentra enunciado y denunciado tempranamente en los autores afro del siglo XX, se constituye en una clave mental global de la experiencia vivida, del tortuoso paso de la no existencia a la existencia, por la que se sigue luchando, en términos de Fanón. Comprenderlo brinda elementos para elaborar alternativas frente a la historia de las constantes fragmentaciones (Gilroy, 2001), avanzando en la emancipación que impugne la colonialidad del poder.

anunciando su dominio definitivo bajo los dictámenes del neoliberalismo globalizado. Por su parte los vulnerados ensayan nuevas formas de articulación social, estrategias de resistencia, imaginan futuros inmediatos posibles, en que no pierdan sus territorios y sobre todo muy a prisa con la cooperación de diferentes aliados, contextualizan sus conocimientos/pensamientos en la nueva situación, incorporando y construyendo renovadas habilidades y destrezas sociales; reestructurando de forma muy dinámica sus conocimientos para la vida diaria, actualizando su sentido común que les permite trazar proyectos de largo alcance. De tal suerte que la reestructuración de *pensamientos/ conocimientos de acción* y su uso inmediato, articulados a los procesos de formación comunitaria de distinto tipo son centrales en este panorama de drásticas expoliaciones y veloces respuestas en defensa de la vida.

Hostilidad y amenaza del intelectual

Para la Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales (1979)⁶⁶ los intelectuales son “el conjunto de personas que emplean en su comunicación y expresión, con una frecuencia relativamente mayor que los demás miembros de una sociedad, símbolos generales y abstractos que se refieren al hombre, la sociedad, la naturaleza y el cosmos” (1979:136). Considera además que en las “sociedades primitivas” no se puede hablar propiamente del rol intelectual, por lo que se puede plantear al menos el de protointelectuales, complementado:

Sin embargo, con anterioridad a las sociedades modernas, la pobreza, el carácter empírico de la tecnología, el limitado papel y aspiraciones del gobierno y lo rudimentario de las instituciones docentes mantenían al estrato intelectual en un

⁶⁶ “Intelectual” en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Aguilar. Madrid, 1979.

estado relativamente pequeño y bastante indiferenciado internamente. La clase intelectual alcanzó una gran influencia primero en las sociedades occidentales, y posteriormente en las demás, cuando estas comenzaron a asimilar las creencias occidentales y a establecer instituciones que se asemejaban a las occidentales (1979:138).

Hay dos ideas centrales en estos planteamientos; por un lado el carácter abstracto y general que implica el trabajo intelectual, valga decir, incorpóreo del conocimiento, consagrado en tal sentido a las sociedades civilizadas occidentales, es decir, las portadoras de la razón, las que tienen por lo tanto el mandato divino y el derecho de sacar a las otras del estado primitivo, del pre-pensamiento cuando más se les reconoce, o del no pensamiento, de la barbarie. De acuerdo con Enrique Dussel⁶⁷ (1994) en su crítica a Kant y Hegel, África y América en su minoría de edad quedan por fuera de la historia universal, son la naturaleza, lo que se debe dominar, por lo tanto la imposición de la manera de conocer y la carga del conocimiento occidental es un eje central en la matriz colonial civilizatoria, es decir, la colonialidad del saber, teniendo como código privilegiado la escritura alfabética. Walter Mignolo (2004), ha enfatizado en que una de las trampas de la razón moderna, es hacer creer que los conceptos son abstractos y sin anclaje en cuerpos y espacios concretos, por lo tanto también las ideas y conocimientos que la ciencia occidental detenta; es imperativo para todas las culturas no occidentales “alcanzar” la episteme occidental, en una suerte de nivelación. En sí es otra forma de representar los dictámenes del proyecto modernizador, otra cara, otra faceta constitutiva de la colonialidad del saber.

⁶⁷ Enrique Dussel. *El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. Quito, Ediciones Abya yala, 1994.

La segunda idea tiene que ver con el supuesto difusionismo hacia las otras sociedades de la figura del intelectual desarrollada por Occidente y la institucionalidad requerida para el ejercicio de su actividad. Las que se “comenzaron a asimilar”; buen eufemismo para denominar al colonialismo y a su violencia desmedida, convertido discursivamente en un acto de voluntarismo de las sociedades colonizadas. Pero también el grupo científico que trabajó en la enciclopedia dejó en la bruma del olvido, o echó al tarro de basura, muchos siglos de pensamiento y elaboraciones intelectuales no occidentales; otra de las trampas sobre las cuales ha llamado la atención Mignolo⁶⁸, al señalar por ejemplo la tradición intelectual árabe, destacando varios pensadores: ¿quién conoce o quiere recordar en occidente a Ibn Qutayba, Averroes e Ibn Khaldum? Develando la comprensión del intelectual que arroja la enciclopedia, se logra entrever un claro ejemplo de la violencia epistémica, constitutiva del eurocentrismo y de los alcances de la colonialidad del saber, aún en versiones que se presentan como críticas y no racistas. Así entendido el intelectual, entraña desde luego un profundo racismo, en el cual lo blanco mantiene su estatus productor de intelecto como exclusividad histórica y, las otras sociedades son receptoras pasivas a las que se les ha llevado y se les debe continuar llevando la luz, el proyecto de la modernidad inconclusa para muchos, como camino de superación de la premodernidad o primitividad.

Como colofón y aludiendo a las tendencias populistas de ciertos grupos intelectuales, reforzando lo antes señalado, la enciclopedia manifiesta:

Los intelectuales de las nuevas naciones soberanas de Asia y África se han educado en el extranjero o en instituciones establecidas en sus propios países y

⁶⁸Walter Mignolo “Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica”, en *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y Colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar y Ediciones Abya Yala, 2002.

configuradas según las del foco cultural que intentaban emular. En todas esas naciones, los intelectuales se sienten angustiados ante la idea de si no se habrán dejado corromper por la excesiva penetración de la admirada cultura extranjera. Una manera de librarse de esta obsesión ha sido la de identificarse con “el pueblo”, es decir, exaltar la cultura del hombre corriente como más rica, verdadera, sabia y adecuada que la cultura extranjera en la que se habían educado. En la mayoría de los casos, este fenómeno equivale a una protesta contra la cultura “oficial”, la cultura de los funcionarios superiores y de las universidades, y como tal se ha fundido fácilmente con las demás tradiciones hostiles a las instituciones y a la autoridad (1979: 144).

La manifestación no podía ser más política y prejuiciada, bajo el velo de la cientificidad, tal argumento esclarece y deja al descubierto que en el discurso internacional oficializado de las ciencias sociales, con sus lógicas, repercusiones y consecuencias en el plano nacional, como se discutió en el primer capítulo, las proyecciones descolonizadoras del conocimiento y la cultura en general, se miran como un serio obstáculo, casi como una enfermedad mental, por lo que las aspiraciones más legítimas que pueden tener estos pueblos de encontrar y construir sus propios sentidos de futuro, resultan ridiculizadas. Son comportamientos ‘obsesivos’, y por lo tanto ajenos a ser el resultado de un raciocinio y una decisión producto de la lucidez y la inteligencia de los colonizados, caricaturizados en este relato, que revela confrontación de culturas y visiones del mundo. Si bien ahora se los califica como intelectuales gracias al reconocimiento otorgado por la metrópoli colonizadora, se representan “confundidos” o “equivocados” por “las tradiciones hostiles” ¿de cuales tradiciones habla la enciclopedia? En dichas tradiciones sediciosas y amezantes del orden, claramente emerge el intelectual que ha ido fraguando la experiencia colonial afrodiaspórica y afrocolombiana, con su marca de esclavización, es el sujeto que incomoda, articulándose a dos tradiciones entre las cuales se debate, sintetiza y construye puentes y proyectos: la del colonizador en la educación formal y la propia, la de los colonizados en la cotidianidad comunitaria.

Esta simultaneidad de tránsito fluido entre el afuera y el adentro, redefiniendo el sentido de lo propio y de lo ajeno en su subjetividad de traductor y puente entre las dos culturas (Boaventura de Sousa Santos, 2008), le otorga una característica particular que han comportado y comportan estos intelectuales y una potencialidad subversiva en que ha residido su incomodidad e inconformidad, con los lastres del colonialismo, como lo demuestra la experiencia histórica en todas las latitudes. La visión de hostilidad frente a las instituciones oficiales, justifica de hecho su extirpación o confinamiento, de tal suerte que cualquier intento por sacudirse del colonialismo intelectual, por producir acciones de este lado de la diferencia colonial, queda condenado, afianzando el orden establecido entre modelo colonial/moderno oficial y sus émulos, ahora reconocidos como intelectuales. La disputa que se dibuja es entonces frontal, sin tregua como lo planteó Fanón, por la opción radical de nuevas formas de relación, por un nuevo hombre y en consecuencia un nuevo intelectual⁶⁹.

Sin embargo, la cita anterior revela dos situaciones frente a la postura intelectual que censura; por un lado, valora otros saberes, conocimientos y otras fuentes cuyo depositario central es el pueblo, el hombre y la mujer corrientes. En segundo lugar, éste desmarque está directamente relacionado con la protesta frente a la cultura extranjera oficializada. ¿Qué intelectual es este surgido de la experiencia colonial? También es claro que dichas prácticas intelectuales retan los marcos de las ciencias sociales, por lo que la representación fraguada en esta cita funciona como mecanismo de contención, tabique o corta pisa, que aboga por mantener las

⁶⁹ En este marco vale la pena resaltar el proceso ampliamente indicado por Fanón, en cuanto al tránsito descolonizador que vivía el intelectual africano, en la medida en que comenzaba a entender y asumir su sentido en la relación y compromiso con su pueblo. De esta reflexión resulta ilustrativo el texto “Racismo y Cultura”, presentado en el primer Congreso de artistas y escritores negros en París, Septiembre de 1956. Aquí utiliza como claves las nociones de *intelectual colonizado* e *intelectual indígena*.

convenciones de estos marcos, sofocando los desbordamientos que presumen las aludidas tradiciones subversivas u “hostiles”. Queda en el centro la doble conciencia planteada por Dubois, constitutiva de esta intelectualidad, que en algunos casos deviene en ambigüedad esencial, que no se resuelve fácilmente y se concreta en expresiones de huida de su condición, como el blanqueamiento, renegando de sus ancestros africanos.

Conviene ahora indagar algunos aspectos de la autoconcepción de los intelectuales de este lado de la diferencia colonial, de manera específica de algunos africanos y otros de la diáspora, es decir, abrir el foco para contribuir con las posibilidades de estos encuentros y diálogos del pensamiento excluido. Las preguntas centrales son: ¿Cómo se han pensado entonces en la dialéctica de la otredad estos intelectuales?, ¿qué elementos se pueden perfilar como movilizados de posturas decoloniales y por lo tanto restitutivas del ser y la existencia en la historia universal? A riesgo de simplificar un fenómeno supremamente complejo, me centraré en bosquejar la mirada en tres tiempos o tres momentos, que revela la construcción de este pensamiento y la simultaneidad de estos momentos en la concreción de esferas intelectuales afro, sólo para efectos de proponer un esquema: 1) La mirada al África precolonial; 2) El cuestionamiento radical a la situación colonial en África, América y en sus correspondientes países, puntualizando en la esclavización; 3) La visión global de futuro compartido a partir del reconocimiento de la heterogeneidad histórica del colonialismo, observable por ejemplo en el desarrollo del movimiento de negritud que caracterizaremos en el aparte siguiente.

La negritud y el pensamiento africano en cuestión

El movimiento negritud, entendido como una forma de “ser” particular del afro en el mundo, es un grito existencial de afroamericanos y africanos en la metrópoli. Es la periferia colonizada expresándose en el centro, como lo ha planteado Alejandro Moreano⁷⁰ (2006), es un movimiento cultural que crea desde su origen entre 1932 y 1934, en París, un OTRO con mayúscula, una potente respuesta global contrahegemónica frente a los múltiples vejámenes coloniales⁷¹. Ante este otro que deslocaliza las fuentes legítimas del pensamiento, poniendo en tela de juicio toda la tradición occidental, causando un fastidioso sismo para muchos, en la medida en que orientan su búsqueda hacia el pasado africano precolonial en el primer momento, -tribalizado por occidente- para extraer de allí fundamentos esenciales que permitieran cuestionar los pilares colonialistas y abrir opciones presentes y futuras. Van a proliferar las críticas descalificadoras provenientes del pensamiento tradicional europeo, pero también se va a erigir un pensamiento autocritico en Europa, que responde de alguna manera a los embates minimizantes y tergiversadores en actitud solidaria con la revuelta ideológica y estética que anunciaba la negritud.

⁷⁰ Alejandro Moreano, “Un nuevo cambio de paradigmas”, en *La otra América en debate*. Quito, Foro social Américas, 2006.

⁷¹ No se debe perder de vista la trayectoria de W. E. B. Dubois y Paul Laurence Dunbar fundadores del movimiento del Niágara en 1905 en los Estados Unidos. El prolífico trabajo de Dubois como ideólogo y fundador del llamado Renacimiento Negro de Harlem (1920-1936) y la institucionalización de los congresos de intelectuales negros o Panafricanos bajo su liderazgo; el primero celebrado en París en 1919, hasta el quinto y último en Manchester 1945, por lo que se le reconoce como el padre del panafricanismo. En medio de fuertes discusiones internas, al calor de las posturas marxistas imperantes en contra del capitalismo y el imperialismo, asumiendo estos antecedentes y traspasado por diversas tendencias, el movimiento Negritud fundado por los jóvenes intelectuales Césaire (Martinica), Senghor (Senegal), Ménélik (Martinica), Goutran (Guyana), se convierte en un gran escenario de autorepresentación, que pugna por la resignificación del negro, construyendo imágenes y discursos que fijan lo positivo, controvirtiendo el sentido de la narrativa hegemónica.

Mirando posibilidades de refundar sentidos de lo humano y de un dialogo de culturas, superando el etnocentrismo y sociocentrismo europeo y norteamericano, la negritud representa en la historia del pensamiento de los últimos cinco siglos, un estado de cohesión y consolidación de la intelectualidad afro y un lapso de profundas proyecciones, que implicó y sigue implicando rupturas decolonizadoras; la emergencia de maneras diferentes de conocer, saber y vivir. Es un máximo estado de sacudimiento del espíritu, con repercusiones planetarias, más allá de las obras y acciones de los afro, que aún no se han valorado lo suficiente, pese a los importantes estudios que se han realizado sobre este movimiento, casi siempre reducido a su expresión estética y no valorado en la complejidad de su planteamiento ético, político y filosófico. Es decir, en la elaboración de su derecho a existir con dignidad como seres negros.

La vida y obra de Fanón estuvo atravesada por este momento de esplendor filosófico de la negritud. Con su obra va a contribuir a la comprensión de los alcances y límites epistémicos y políticos entrañados por este movimiento, mostrando entre otros aspectos, los prejuicios y estereotipos que arrastraba la noción de negro. Para Fanón se debe salir de esa noción despectiva y deshumanizante, que es un lastre colonial, dado que homogeniza en la categoría de “cultura negra” la diversidad concreta que es la realidad política y social africana y afroamericana. Este autor avanza aquí en el segundo momento arriba indicado, cuestiona de fondo la situación colonial concreta, más allá de la necesidad de regresar al pasado precolonial.

En la práctica observa que el movimiento hacia los años 50 y 60 escinde la relación entre política y cultura, dedicándose a esta última sólo como cultivo de las obras de arte y del posicionamiento estético diferenciado en relación con el arte

occidental, esto confirma la sospecha que el mismo Fanón y otros autores habían planteado: el excesivo hincapié en la cultura y las cuestiones raciales, escondía y hasta negaba el asunto estructural de las clases sociales en el acceso a la riqueza y las posiciones de dirección, aún en las colonias. Mucho más cuando casi todos los intelectuales fundadores del movimiento de la negritud, procedían de las elites africanas y caribeñas y en palabras del martiniqués René Ménéil⁷², contemporáneo y compañero del movimiento, estos líderes políticos intelectuales no estaban dispuestos a ceder en sus privilegios coloniales, de tal forma que el argumento racial y cultural del negro, serviría en parte como pretexto, para desviar la mirada de los cambios estructurales internos de clase, que debían llevarse a cabo en cada uno de los países, en el acceso a los medios de producción. Este autor marxista radical, critica y denuncia el desprecio que hacen del marxismo y el socialismo Césaire y Senghor especialmente.

Debe aclararse que tanto Ménéil como Fanón, no niegan la centralidad de la cuestión racial negra, pero sí cuestionan de fondo, lo que observan como una reducción del problema del colonialismo, al asunto de la piel y una supuesta originalidad cultural y sobre todo literaria (Ménéil, 2005), que folcloriza y tropicaliza en mucho las manifestaciones, colocando escollos a la reivindicación y desenvolvimiento en tanto seres humanos universales. Por otro lado, este autor en su trabajo de crítica literaria, destaca parte de la obra poética de Césaire, a quien analiza con admiración. De tal manera que en virtud de la identidad positiva que contribuyó a crear el movimiento de la negritud, se delinearon al interior del campo intelectual afrodiaspórico, al menos dos posturas claramente diferenciadas y matizadas en sus

⁷² René Ménéil, *Las Antillas ayer y hoy*. Senderos. México, Fondo de cultura económica, 2005

argumentaciones; una a favor y de acuerdo con sus postulados y otra en contra como lo hemos indicado en el caso de Ménéil y Fanon, con sus expresiones en el caso colombiano según lo observaremos en el capítulo siguiente, movilizadas en general por diferentes corrientes ideológicas.

En el marco del pensamiento crítico europeo, dos estudios me sirven de ejemplo, por los debates que plantean en el seno de su tradición y las conclusiones a que arriban, ambos de los años 70, con una notoria influencia en la producción académica e intelectual hasta la actualidad tanto a nivel internacional como nacional, en las obras de pensadores afrocolombianos como Arnoldo Palacios, Esteban Cabezas, Manuel y Juan Zapata Olivella, entre otros.

El primer estudio *Muntu. Las culturas de la Negritud*⁷³ del escritor y traductor alemán Janheinz Jahn⁷⁴, publicado en 1970, analiza en profundidad los sentidos de la filosofía africana, tomando como núcleo la filosofía Bantú, vinculándose desde esta búsqueda a las indagaciones sobre la existencia de una filosofía africana y un pensamiento precolonial y sus influjos presentes y futuros⁷⁵, de cara a la ola desarrollista puesta en marcha después de la segunda guerra mundial, que consideraba la cultura de estos pueblos como un obstáculo a la civilización y la técnica (Escobar, 1996). Y abonando a las potencialidades de las nacientes repúblicas y sus independencias en acción, contrario a esta tendencia desarrollista, Janheinz Jahn defiende abiertamente las tradiciones africanas, proponiendo lo que él llama una

⁷³ Janheinz Jahn, *Muntu. Las culturas de la negritud*. Ediciones Guadarrama. Madrid, 1970.

⁷⁴ Dedicó gran parte de su vida a la traducción de la literatura africana, sosteniendo una relación personal con Senghor.

⁷⁵ Se destacan los antecedentes de la identificación y comprensión de este sistema de pensamiento, en el libro del misionero Placide Temples; *Filosofía Bantú*, publicado en 1945, con traducciones posteriores al francés y alemán.

tercera vía: “tecnificación manteniendo la cultura africana renovada”, como venían planteando los intelectuales africanos. En este marco discute vehementemente con historiadores como Jaspers y etnólogos como Malinowsky, el destino de “*material maleable para la civilización técnica*”, otorgado a África en sus postulados evolucionistas, que desvirtuaban los planteamientos de la intelectualidad africana, en cuanto al futuro de sus naciones, con el calificativo de “*nacionalismo insano*”; resultado de las evasiones psicológicas ante la opresión europea. El autor plantea:

¿No será que ese nacionalismo ‘insano’ para el colonizador europeo, no es tan ‘insano’ para los africanos; y menos desde el momento en que se ha empezado ya a conseguir la independencia de muchos Estados africanos? Resulta, pues, que se cuestiona cómo piensan los africanos, cuáles son sus planes, en qué creen, cómo superarán la crisis, por qué no siguen el proceso histórico según el esquema previsto, mientras no se presta atención alguna a esa resurrección consciente de la tradición por obra de los intelectuales africanos o se le despacha sencillamente como narcótico psicológico, como skokian (Jahn, 1970: 18).

Oponiéndose a democracia, comunismo, cristianismo, ateísmo y monogamia; variedad que incluye el esquema único señalado por Europa, es decir, los insumos de la matriz colonial, el autor defiende un renacimiento africano, que ve surgir en parte, de la sabia filosofía del Muntú. A este renacimiento producto de una reflexión consciente y de una relectura del pasado, le llama “*cultura neoafricana*”, noción que revela la articulación, expansión y resistencia de un pensamiento desalienador, revolucionario, portador de nuevas perspectivas para la humanidad:

Los intelectuales africanos quieren conservar y amasar con el presente sólo aquello del pasado africano que les parece valioso. Su finalidad no es ni el africano tradicional ni ‘el negro europeo’, sino el africano moderno. Es decir en una tradición racionalmente afrontada, cuyos valores se han renovado y hecho conscientes (Jahn, 1970: 19).

En este planteamiento Jahn revela la articulación simultánea de los tres momentos arriba indicados desplegados por los intelectuales africanos, la manera de

aprovechar el pasado, la tradición en relación con la crítica al colonialismo, en una perspectiva global y moderna. Situando de plano el tipo de intelectual que se venía gestando y posicionando y las dificultades o im/posibilidades a que se enfrentaba en medio del pensamiento neocolonial. Los debates por los límites y alcances de la negritud en el caso de la diáspora hacen parte de esta ruta con sus vicisitudes implícitas y explícitas.

Quizá por diferentes vías y de manera independiente, coinciden los planteamientos de Dussel y Jahn, ambos parten por reclamar el potencial emancipador de la razón moderna, como constitutivo de la subjetividad del colonizado, por lo tanto motor para validar nuevas formas de identidad y de liberación. Este último por lo tanto nos muestra que los intelectuales africanos descartan la construcción anquilosada de lo “tradicional” construida por los discursos etnológicos y antropológicos en el continente, que los sujeta a una temporalidad en la que nunca se está en presente; este se evade, se niega, suplantado por un pasado desfigurado; de igual manera rechazan la construcción “del negro”, esa cosa de la que hablaba Fanón, a la que ya aludimos antes.

La interpelación a esta doble construcción habilita un terreno de liberación epistémica y cognitiva, que hace posible recuperar el derecho de autonombrarse, a la denominación propia, haciendo valer este nivel de soberanía, punto de partida indispensable para organizar realidades con sentido propio, acorde con las necesidades escapando de la colonialidad. Desde luego en su reflexión desde Latinoamérica, Dussel va mucho más lejos por la integralidad de su propuesta descolonizadora, que

arguye en el mismo sentido una transmodernidad, rebasando los límites de la modernidad y la posmodernidad (1994; 2000).

“Durante algunos siglos África ha tenido que sufrir la concepción que Europa tenía de su pasado; durante todo ese tiempo la concepción europea fue ‘verdadera’, o sea eficaz. Pero el presente y el futuro vendrán determinados por aquella concepción que de su pasado tengan los intelectuales africanos” (Jahn, 1970:21). El proyecto de la intelectualidad africana y su diáspora dependerá de su lectura crítica del pasado, enfatizando en sus caminos de autonomía. Simplificando la riqueza y amplitud de esta obra, que hace dialogar África con afroamérica, interesa destacar cuatro elementos, que aportan en la caracterización de esta intelectualidad y en consecuencia amplían e ilustran los límites consagrados por Occidente para esta categoría. Lo primero, es el sentido de totalidad que implica la filosofía africana. En esta el hombre, los animales y todas las cosas son fuerza.

Jahn nos explica que el “Ntú” es aquella fuerza en la que ser y existir coinciden. El Muntú es el pensamiento complejo que une indisociablemente y de manera armónica a vivos y difuntos, personas, animales, vegetales y cosas en una gran comunidad, en que los antepasados o ancestros son los guardianes y guías de los vivos, quienes además de cuidar la vida en todas sus manifestaciones, deben de engrandecer su familia y comunidad con la belleza y la inteligencia, este es pues el sentido de la libertad. De lo cual se deduce que se trata de una filosofía profundamente vitalista y existencialista.

Lo segundo, es que la palabra oral -en primera instancia, el “nommo”- es lo que da vida y eficacia a todo este sistema, a toda esta colectividad. La palabra es creación,

sanación y liberación; ella hace posible el pensamiento y en su nacimiento puede someter el orden de las cosas del mundo, por ello la transformación y advenimiento de nuevas realidades.

Lo tercero es que el conocimiento y el pensamiento resultado de tal interdependencia y conexión profunda es siempre colectivo, no se expresa el individuo en un acto creativo solitario y vanguardista. Siempre será el vocero de todos los seres del cosmos y de su comunidad viviente, se debe a ellos. Diferenciándose de la concepción occidental del arte, la ciencia y en general de la producción de pensamiento⁷⁶.

El cuarto aspecto, es la relevancia del kuntu, o estilo para las cosas, en que las cosas en si mismo no son importantes por su utilidad o inutilidad, sino por el sentido y significación de las mismas. En el centro del estilo está el ritmo. No son las cosas las que le deben determinar el ritmo y el estilo al hombre; es decir, no es el tener, sino que es en el hombre con su dignidad y fuerza, donde está la opción de dar sentido a las cosas, en la medida en que estas han sido creadas con una finalidad. Ante la crisis por los excesos de la acumulación occidental, el autor indica la cultura neoafricana como alternativa, de la cual occidente debe aprender desprendiéndose de su arrogancia, sibarita, avara y racista.

Integración vital-existencial compleja con el cosmos, sentido colectivo del conocimiento, valoración máxima de la oralidad sin negar la escritura alfabética y cultivo de un estilo para dar sentido a las cosas mediante el ritmo, representado en el

⁷⁶ Al respecto Senghor opina “Pues al fin y al cabo, aquí toda la actividad artística es colectiva, hecha para todos y en la que todos toman parte; al ser funcional y colectiva, la literatura negroafricana, así como el arte, es comprometida. Arte y literatura comprometen a la persona no al individuo”, en. Leopold Senghor. *Libertad, negritud y humanismo*. Madrid, Ed. Tecnos, 1970.

tan-tan de los tambores, fijan una nueva tradición epistemológica, una manera “OTRA”, de construir, socializar y utilizar el conocimiento. Es más, como se verá luego, traza mecanismos para seleccionar qué tipo de conocimiento y con qué destino según las circunstancias específicas. En suma, legitiman el posicionamiento de nuevos lugares de enunciación, mediante la revitalización y reinscripción del pasado precolonial en el presente aún colonizado, dicho pasado visibilizó además esplendorosos reinos, civilizaciones y formaciones sociales y políticas que nada tenían que envidiar a las occidentales antes del siglo XVI, sobre las cuales ya en los años 70, había una importante producción bibliográfica, que desmantelaba de fondo el imaginario de barbarie impuesto por los colonizadores. Bibliografía ahora aumentada y mejorada en su postura crítica por parte de historiadores y pensadores africanos en general. Hurgar y husmear este pasado, tuvo la función de desalinearse, descolonizar y desbarbarizar la experiencia de los africanos y la diáspora; a la civilización occidental se le cotejaban las civilizaciones africanas, como acción magna de restitución de la humanidad negada, con todo su despliegue creativo en el pasado y el presente⁷⁷.

La lectura crítica del pasado, extrayendo de éste claves para la restauración de la autoestima personal y colectiva, desestabilizando la representación sumisa y resignada del esclavizado y su posterior participación en la construcción del Estado nacional, es consustancial a las argumentaciones y está expuesta a lo largo de las obras

⁷⁷ En relación con lo anterior, se deben recordar los recientes debates en el seno del derecho global neoliberal, en torno a la “propiedad intelectual”, la imposición del derecho individual del conocimiento, sobre los derechos colectivos defendidos por estas comunidades del sur del planeta, que ven en el conocimiento asociado a la biodiversidad, un patrimonio colectivo, que se debe mantener y recrear en generación en generación, como sustancia indispensable de su sostenimiento en los territorios ancestrales y de la sostenibilidad del planeta. Edgardo Lander. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Edgardo Lander, comp., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO-UNESCO, Buenos Aires, 2000a. y Fernando Coronil. *Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo*. En Lander (compilador). *Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO-UNESCO, 2000.

de la mayoría de la intelectualidad afrocolombiana y afrolatinoamericana. De igual manera su vinculación con África y sus sistemas filosóficos, aparece en diferentes manifestaciones e intensidades, según se trate del ámbito literario; narrativo, poético o ensayístico; de la escenificación artística en la danza, la música, la décima y/o finalmente del discurso o la reflexión filosófico-política. Esta veta común, con rasgos dispersos, en algunos casos evidentes, las podemos comprender bajo la noción de “huellas de africanía” (Friedemann 1986), expresadas en muchas ocasiones de manera inconsciente, como parte de una resistente mentalidad histórica, fracturada y discontinua por las lógicas circunstanciales de la diáspora.

Luis María Anson, periodista y crítico literario español, con su libro *Negritud*⁷⁸(1971), es el segundo caso que me interesa. Utilizando las mismas fuentes que el libro anterior y movido por las mismas motivaciones, se pregunta por las condiciones de industrialización de África; este autor sin embargo, va a llegar a planteamientos bastante diferentes y hasta contradictorios en su argumentación interna. Lo primero, es que si bien parte de la filosofía africana depurada en el Muntú, se queda centralmente en los aspectos artísticos de esta, tanto musicales como plásticos; por lo que llega a la conclusión básica de que se trata de la cultura del ritmo y de la procreación, en que la sexualidad se manifiesta de manera divina, ritual. A diferencia de Occidente que se guía por la dimensión ocular, el “ver”, observar, el sentido visual; la negritud en África y toda la diáspora, se orienta por el oído.

La palabra y el lenguaje están indisolublemente asociados al tambor, por lo que para ser ejecutante del tambor se requiere una prolongada y exigente formación. La

⁷⁸ Luis María Anson, *La negritud*, Madrid, Revista de occidente. 1971.

literatura entonces esta fusionada de esta manera a la música y el ritmo. En este sentido, criticando a Janheinz Jahn, a quien juzga como el especialista que mejor ha entendido las culturas neoafricanas manifiesta:

Se deja llevar Jahn, en ocasiones, por su entusiasmo a favor de las culturas negras y, en este punto pierde la ecuanimidad. Una cosa es negar la agrafia total de los pueblos azabachados y otra muy diferente comparar el procedimiento del tam-tam con el sínico y occidental de la imprenta. La admiración que la obra de Jahn me suscita y que ha quedado manifiesta en capítulos anteriores no frena mi actitud crítica ante algunas de sus teorías. La sustitución de la palabra escrita por el tam-tam anula en cualquier caso esa actitud precipitada de muchos historiadores que encierran a todos los pueblos negros, sin excepción, en la triste jaula del primitivismo. Pero sería absurdo no reconocer que el tam-tam es un procedimiento mucho menos perfecto que la palabra escrita, especialmente para la transmisión de la ciencia y la técnica. En parte, sólo en parte, de ahí se deriva el retraso técnico del África bantú (L. Anson, 1971: 81).

Aquí el nudo de una fuerte diatriba, para Luis María Anson el pensamiento y por lo tanto el trabajo intelectual de producir ciencia, implica necesariamente escritura, minimizando el terreno y el escenario epistémico autónomo, más no cerrado, avanzado en su trayectoria por los intelectuales afros o negros y afianzado en la discusión y presentación del Muntú. Con ello confina a lo exótico, sentimental y meramente emocional las contribuciones de estos intelectuales al pensamiento de la humanidad; consecuentemente los privilegios de estas constelaciones culturales están orientados a producir arte en sus diferentes manifestaciones, cimentado en la cultura del ritmo, que soslaya la razón a un segundo plano, según este autor. Más allá de la perfección o no de los métodos nemotécnicos, que el autor sitúa casi como sofisma, estamos frente a una batalla por la validez de diferentes formas de producir pensamiento, conocimiento, memoria e historia, la cual Occidente se arrogó con el uso de la escritura. Adelante en su capítulo sobre la ciencia en África, Anson después de reconocer la importancia milenaria del efecto curativo de la palabra en este continente,

y entre sus descendientes de la diáspora, como un sencillo método que no se puede calificar de primitivo, al cual occidente está regresando cada vez con mayores resultados, opina:

La física, la química, las ciencias naturales, conocieron cierto desarrollo en África negra sobre todo, según algunos especialistas, entre los bakongos, kikuyos, yorubas y zulúes. De todas formas está claro que el desarrollo científico no corre al compás del desarrollo artístico. El retraso de los pueblos negros en este orden ha sido considerable. Llamarles primitivos por tal razón sería como considerar de igual modo a muchos pueblos occidentales de la Edad Media o a otros varios extremo-orientales. La negritud, en el campo científico y, sobre todo en el técnico, caminaba con un retraso que se acentuó en las dos últimas centurias. Durante ellas, Occidente dio su gran zancada científica y tecnológica que le separó aceleradamente de las otras civilizaciones. Del progreso científico se derivó su superioridad militar, la cual le permitió agredir, conquistar y colonizar, primero en su provecho y en ocasiones también en cierto beneficio de los colonizados, las tres cuartas partes del mundo. [...] Una de las grandes incógnitas sin despejar en la negritud, porque depende de muy variados factores, es si los negros serán capaces, como los japoneses, de asimilar las nuevas técnicas y recuperar el terreno perdido en la larga carrera de la Historia. (L. Anson, 1971:131).

Lo anterior no puede ser más revelador del profundo eurocentrismo y racismo, a nombre la ecuanimidad y la objetividad. Los portadores del desarrollo y la modernización se preguntan evaluativamente, desde una perspectiva histórica, por el futuro africano y su inteligencia para imitar el modelo, en el camino único. El cinismo sorprende: ¿A qué pueblo le ha sido benéfica la colonización? No relacionar la situación de empobrecimiento de África con todos los siglos de colonización, es consagrarse en su estatus de superioridad, evadiendo su responsabilidad histórica. A la postre África es atrasada porque se lo merece, porque hasta ahora ontológicamente ha probado su incapacidad de pensar y pensarse sistemáticamente, científicamente, debido a sus métodos precarios e imperfectos soportados en la oralidad. Si bien podemos admirar su arte como asunto extraño, no sirve para más, se entra en la historia mediante el pensamiento, la razón occidental que ha conducido al desarrollo

científico y técnico. De tal suerte que la negritud y su continente no siendo “primitivos”, como insiste el autor, si tiene mucho de ello; pero no hay duda, siguen siendo exóticos, la cola en la historia. En otras palabras, se han dado cita Kant y Hegel, perpetuando la colonialidad del poder y la imposibilidad de desmarcarse de esta espíteme canónica.

En su lectura de los principales autores de la negritud y, aún los afro que no se inscribieron en ella (como Fanón entre otros), el autor los clasifica en dos grandes vertientes, sobre todo por el tono, la intensidad y la relación que establecen con Occidente en el tratamiento de sus temas. Ellas son: Los moderados o grupo que se expresa sin resentimiento y proclama la reconciliación entre las razas; y los radicales, caracterizados por la expresión de un entrañable odio hacia lo blanco, que solicita venganza por la esclavización y la colonización. Mientras celebra a los primeros, condena a los segundos, asociándolos a las ideas comunistas, que ahora quieren “tizonear la guerra racial”. En su desesperada argumentación por mostrar salidas a Occidente, para sofocar y/o menguar este problema para la democracia, tomando como caso el agudo panorama norteamericano, nos muestra el siguiente ejemplo: “un clima colectivo penetrado, como Brasil, de igualdad entre las razas sin otra diferencia que las que establezca el talento o el trabajo”(L. Anson, 1971: 164).

Sin enfatizar en la imagen distorsionada y falsa de Brasil de los 60 e inicios de los 70, bajo el mito de la democracia racial y su correlato de igualdad, simbolizado por Gilberto Freyre, en su libro *Casa grande y senzala*⁷⁹, de amplio debate académico, lo que resulta comparable con la ideología del mestizaje, de la cual hablamos en el capítulo

⁷⁹ Gilberto Freyre, *Casa grande y senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, Rio de Janeiro: Livraria José Olympo Editora, 1975.

anterior. En perspectiva histórica, este resentimiento u odio aludido por el autor, denunciado por los blancos y mestizos en las actitudes y manifestaciones de los africanos y afrodiaspóricos, hunde sus raíces cuando menos en el caso latinoamericano, de manera expresa, en la segunda mitad del siglo XVIII, en las revueltas populares que camuflaban a las protestas raciales en varios países. Luego se va a explicitar en mayor medida esta tensión, en el periodo de la independencia entre los caudillos patriotas, que ven en los ejércitos de pardos y negros un peligro a enfrentar posterior a la expulsión de los españoles. Es decir, se trata de una veta mental colectiva, constitutiva de estas naciones y del imaginario del colonizador, que se expresa en un nerviosismo, en una amenaza latente. Denunciar este “odio imaginado o real” se constituye en mecanismo preventivo de defensa social y de clase, se trata de exorcizar colectivamente el miedo que produce negar la responsabilidad de la destrucción de grupos humanos, de una generación a otra y desplazar la culpabilidad histórica del oprobio.

Lo que estamos señalando da cuenta de una modalidad de relacionarse con el colonizado y su potencia, ejerciendo una contención discursiva, simbólica, que lo representa con un potencial “violento”, de una manera anacrónica, ocultando el pasado y el presente de afrenta, en que reside la ofensa moral. Aunque el sentimiento y la eficacia del racismo que confiere sentido de superioridad viene del pasado y, hay conciencia de ello en el colonizador, al otro, a la víctima de siglos, se le aprisiona en un presente virtual. Con este mecanismo se menoscaba la sedimentación de la memoria que agencia la exigencia de reparación y redistribución, es decir, de justicia social, frente a la desigualdad histórico-estructural. Se trata entonces de una eficaz y

deliberada maniobra de la colonialidad del poder, manifiesta como colonialidad del saber, en la medida en que su finalidad es normatizar los discursos y contenidos intelectuales que circulan entre los oprimidos, desactivar su capacidad transformadora de subjetivación.

Finalmente haciendo eco de las promesas de la energía atómica, para acabar con la pobreza, Anson concluye con un discurso liberal, católico, anticomunista; propone la reconciliación entre las razas y las naciones, debido a la integración mundial que es un hecho, sobre la base de un nuevo cristianismo, inspirador de un renovado humanismo, con lo cual, en mucho niega lo reconocido a la negritud y el sentido vital de sus concepciones de la realidad. Su libro se pierde de esta manera en ambigüedades y desatinos.

Freya Schiwy⁸⁰ y Walter Mignolo (2002), en sus correspondientes trabajos, coinciden en que la noción de intelectual, está íntimamente ligada a la codificación de la escritura alfabética en la modernidad/colonialidad. Los videastas indígenas, estudiados por Freya Schiwy, en este sentido no serían intelectuales, sin embargo por sus prácticas de producción, distribución y uso de los conocimientos, que enfatizan en lo colectivo, lo horizontal, con la finalidad de concientización étnica, entre otras características, estarían dando cuenta de la construcción y emergencia de una política epistémica que otorga sentido al movimiento indígena, rebasando las convenciones de los regímenes de producción académica.

⁸⁰ Freya Schiwy, “¿Intelectuales subalternos?: notas sobre las dificultades de pensar en diálogo intercultural”, en *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y Colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar y Ediciones Abya Yala, 2002. p 103-134.

Se observa que en su lectura externa de la negritud y del pasado precolonial africano, los dos autores arriba discutidos- Janheinz Jahn y Luís María Anson- desde luego de forma más clara el primero que el segundo, apuntalan y brindan elementos para observar la constitución de un terreno de legitimidad epistémica no occidental, como propuesta para expresar de manera independiente su pensamiento en el presente. Esto es, como un proyecto de descolonización intelectual, sin menosprecio de los legados que en pensamiento, ciencia y tecnología ha hecho occidente.

Este territorio epistémico, que en el escenario mundial se concreta con claridad entre los años 20 y 30, al calor de los congresos, reuniones, colectivos de trabajo, revistas y demás, se legitima desde lo precolonial para salir del colonialismo, pasa por el periodo colonial y de independencias republicanas, valorando diversos elementos de resistencias y suficiencias, llegando hasta nuestros días en la consolidación cada vez más fuerte de un pensamiento afro planetario abiertamente antisistémico, en su versión radical; universal desde el diálogo y articulación de las experiencias diaspóricas en el mundo. Este terreno avanzado, bien podríamos comenzar a pensarlo en la diacronía con la metáfora de *endogamia epistémica flexible*, soportada en una endogénesis no ortodoxa. Debido a que es abierta en sus relaciones con diversas comunidades intelectuales y culturales, compartiendo con ellas posiciones ideológicas y visiones de mundo, en muchas ocasiones; el cierre hacia una postura endogámica flexible, se concreta mucho más en las agendas temáticas y los estilos de abordaje. Es una comunidad de diálogo e interpretación, una esfera intelectual definida que se ha institucionalizado y diversificado de generación en generación, reactualizando

dinámicamente sus agendas político-intelectuales y reinventando estrategias y repertorios discursivos y de lucha.

En este sentido, se puede plantear el trabajo de Janheinz Jahn, como representativo de un pensamiento fronterizo, en el seno de la tradición crítica eurocéntrica, que establece diálogos con el pensamiento de la negritud y con la intelectualidad negra africana y afroamericana, constructora de un “conocimiento otro”, apuntalando “experiencia otras” y diferentes caminos epistemológicos en el proceso de descolonización. El Muntú, es un libro que manifiesta un compromiso abierto y una postura horizontal de entendimiento con el compromiso que implicaron los procesos de liberación en África. Se da relieve entonces a la distinción propuesta por Walsh⁸¹, en cuanto al conocimiento fronterizo, que se puede expresar desde la experiencia del centro –metrópoli- o desde la periferia, siempre crítico y solidario, mientras “el conocimiento otro” o “propio” como comúnmente le llaman las comunidades portadoras, está expresado casi siempre desde la experiencia periférica del colonizado, que puede entrar en conexión y articulación con el anterior, pero sobre todo, dinamiza y agencia procesos concretos en sus localizaciones, en una perspectiva emancipatoria y transformativa de la realidad. En consecuencia, no siendo sinónimos, el conocimiento fronterizo puede hacer parte importante de los conocimientos otros, sustentados en conjunto en la búsqueda y constitución y/o construcción de opciones y alternativas decolonizadoras del ser, el saber y el poder. En el horizonte de una verdadera relación intercultural.

⁸¹ Catherine Walsh, *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial. Reflexiones latinoamericanas. (Introducción)*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar. Ed. Abya- Yala, 2005. p 13-35.

A la fragmentación del ser y el conocimiento impuesta por occidente, ampliamente estudiada (Lander 2000; Mignolo 2000, Quijano 2000), la *endogénesis epistémica flexible*, responde con un sentido holístico del ser y sus relaciones; a la escritura alfabética como código privilegiado responde con la corp-oralidad y la música sin negar la escritura; a la producción y propiedad individual del conocimiento, responde con un sentido colectivo de la producción y la apropiación, entre los rasgos principales que enfatizan la diferencia colonial en el escenario del globocentrismo, pero también la diferencia colonial interna, en los Estados nacionales.

De tal suerte que el intelectual esté atravesado por varios sentidos, que alberguen diversas prácticas del pensar, del conocer y de la posibilidad del diálogo de saberes. Se trata en su mayoría de intelectuales conectados de forma directa con los movimientos sociales, no académicos en su ejercicio, un número significativo, con incidencia política decisoria en sus comunidades; estableciendo un diálogo dinámico con los académicos que también están integrados a estos movimientos y desde estos intereses construyen conocimiento, de utilidad en distintos órdenes. Es en sí, una acción polifónica en varios niveles de agenciamiento del saber, que implica diálogos permanentes de distinto tipo y escenarios de discusión y retroalimentación.

Esto fija también una marcada diferencia con el intelectual o el académico convencional, quien generalmente decide de manera individual sus temas y problemáticas, con el objetivo inicial de saber, movido por sus intereses. Desde luego no podemos negar la red de relaciones en las que se inscribe la producción de conocimiento de estos académicos convencionales y sus múltiples vinculaciones con el poder.

La continuidad profunda de la polifonía decolonial

Para Wole Soyinka⁸², el renacimiento cultural africano, que supone el advenimiento de una intelectualidad descolonizada, que haya cuestionado la alineación producida por el islam y el cristianismo, al igual que el conjunto de ideologías políticas occidentales, implica asumir en serio la tradición, más allá de la ambivalencia entre tradición y progreso, en que los intelectuales europeos situaron el futuro de las naciones independizadas. Es decir, para él las discusiones antes abordadas entre los dos autores deben ser superadas, como condición indispensable para encontrar un camino autónomo y en consecuencia propio, al respecto opina:

Por tradición, entendemos, en el presente, una realidad vivida, un mecanismo social unificador, un conjunto de creencias, de relaciones de modalidades de valorizar los recursos, medios de control y de explotación del medio natural, de actitudes respecto a los accidentes existenciales como el nacimiento y la muerte, etc., y no sólo la conservación, oral o escrita, de todos estos elementos ni los diversos tipos de representación artística a los cuales han dado lugar ni a la manera en que son utilizados a la luz de nuevas experiencias (W. Soyinka, 1983: 146).

De la lectura crítica de esta tradición situada en la perspectiva de futuro, plantea Soyinka, apoyado en Fanón, debe salir el 'nuevo africano', el 'hombre nuevo', quien debe comportar seguridad en sus valores culturales, afianzando una identidad cultural africana, que produzca una toma de conciencia, desembocando en la autonomía cultural, base de la auténtica creatividad de los intelectuales y artistas; ya "que no hay combate ni proyecto social posible sin una base cultural sólida"(Soyinka,1983).

Esta identidad cultural es diversa, heterogénea, de acuerdo a las experiencias concretas de cada región, de ahí que se pueda hablar de culturas y tradiciones africanas

⁸²Wole Soyinka, "Del renacimiento cultural africano", en *La afirmación de la identidad cultural y la formación de la conciencia nacional en África contemporánea*. Serbal/UNESCO, 1983.

de norte a sur y de oriente a occidente. Lo cual resulta clave para este autor, al posicionarse como antiesencialista y crítico de cualquier reduccionismo contestatario, este último eficaz como recurso según él hasta cierto punto, sobre todo en el periodo pre-independentista e independentista, tal es el caso de la negritud en manos de Leopold Sedar Senghor. Según Soyinka, la negritud entonces al tiempo que facilitó una cohesión sencilla y resistente, impedía lecturas y acciones más amplias y complejas para la transformación de las sociedades africanas y afroamericanas, en la medida en que dejaba intacto el colonialismo interno, en manos de las clases privilegiadas especialmente en África y el Caribe.

Profundizar esta complejidad histórico-cultural, puede sacar a la superficie macronarraciones y héroes históricos, con claros sentidos éticos y proyectos visionarios, tales como Shaka Zulu (1787-1828), personaje sudafricano, jefe de la comunidad Zulu, ampliamente difundido, por haber transformado este grupo en los máximos guerreros, para defenderse del imperio inglés; en tal sentido, este icono moviliza una fuerte interrogación para el presente a partir del pasado precolonial. Deviene en un modelo de intelectual de la acción, míticamente descolonizador; en consecuencia por lo tanto, el proyecto de Soyinka, de una búsqueda autónoma y por momentos cerrada o “casa adentro”, de acuerdo con el intelectual afroecuatoriano, Juan García, de la sabiduría, la memoria y el conocimiento africano, sin perder la crítica constante, sitúa abiertamente a África y a su intelectualidad como moderna, en esto es enfático; ni premoderna, ni primitiva y con pleno derecho a su autodeterminación. Representa en términos de Dussel la otra cara de la modernidad.

La situación de la constitución y legitimación de un pensamiento africano, que dé cuenta del continente en sus diferentes periodos para el intelectual africano V.Y. Mudimbe⁸³, resulta sumamente compleja, éste señala como el africanismo se constituyó con base en la teoría de las dos mentalidades, que venía desde el siglo XIX, bajo el concepto de filosofía primitiva. Alude al conjunto de obras centrales que defendían la existencia de una mentalidad primitiva y un pensamiento salvaje, destaca que en su conjunto establecieron una diferencia radical entre occidente que se caracteriza por una historia, un razonamiento y una trayectoria intelectual y los pueblos supuestamente “primitivos” que su vida cotidiana y pensamiento no tenían nada que ver con occidente:

De este enfoque emerge la teoría sobre los dos tipos de mentalidad. La primera mentalidad es racional, y funciona de acuerdo a principios lógicos y examina determinaciones y relaciones causales; la segunda es prelógica, parece estar dominada completamente por una representación colectiva y depende estrictamente de la ley de participación mística. Los occidentales participan del pensamiento lógico, en el prelógico y simbólico uno encuentra pueblos como los chinos, incluidos los polinesios, melanesios, negros, indios americanos e indios australianos (Mudimbe, 1992:40).

La discusión en torno a la razón en las sociedades cerradas y abiertas, en las ciencias sociales y humanas, especialmente en la Antropología sería la nueva versión que ha tomado esta distinción. De tal forma que muchas sociedades africanas se siguen representando como cerradas y por lo tanto opuestas a las bondades del desarrollo. Sin entrar en el rico debate ofrecido por el autor sobre las contribuciones, límites y alcances disciplinares para el mantenimiento de un africanismo, en el que la Antropología, la Historia y la Sociología con sus correspondientes proyectos, redefiniciones y entrecruces disciplinarios han jugado papeles centrales, es importante destacar que en

⁸³ V. Y. Mudimbe “Paciencia de la filosofía”, en Celma Agüero Doná coord., *África inventando el futuro*, México D.F., El colegio de México, 1992.

su cronología ve nacer una intelectualidad africana a inicios de los años 60, que va a ocupar los puestos otrora del colonialismo, hasta el del teólogo que a partir de este periodo es nativo.

En tal sentido lo africano en tanto pensamiento, se da ante todo porque los oficinantes son ahora africanos, sin embargo hay una contradicción de fondo, que se refleja en los conflictos entre los africanos occidentalizados y no occidentalizados; -entiéndase formados directamente en las academias de la metrópoli-, que de manera más amplia se ilustra en la creciente distancia entre clases sociales, en palabras de Soyinka, la nueva oligarquía negra, los nuevos tiranos, que de fondo no se identifican con un proyecto auténticamente africano.

Esta contradicción tiene su anclaje en que: “el marco conceptual del pensamiento africano ha sido entonces un espejo y una consecuencia de la experiencia de la hegemonía europea” (Mudimbe, 1992:50). En esta dirección el pensamiento sobre África ocasionalmente es africano, dados sus autores y promotores. Siendo un reto el proceso de descolonización epistémica. Ya no estaríamos cuestionando en sí la categoría de intelectual con este autor, sino el proyecto global de construcción de conocimiento y su pertinencia. Es decir, estamos enfrentados a la posibilidad de una política radical decolonizadora y desalienadora del conocimiento, que brinde alternativas a nuevas prácticas culturales, políticas e identitarias en el seno de las sociedades africanas y afros en general. O sea, en la búsqueda y construcción de lo

propio en el sentido en que también lo planteó Bonfil Batalla⁸⁴, que implica los marcos conceptuales y las visiones teóricas con los que se vive y analiza la realidad.

Para Soyinka, un camino de decolonización estaría de acuerdo con africanizar nacionalmente según el caso, diferentes corrientes de pensamiento occidental como viene sucediendo, pero ejerciendo plena conciencia y control, como en el caso documentado del reino del Congo, garantizando al tiempo la revaloración de la tradición. Para Mudimbe, quizá habría que desengancharse críticamente del pensamiento occidental, esforzándose por construir otros referentes que estarían en la tradición y en otras formas de conocimiento no occidentales. De fondo, ambas posiciones tienen su punto de encuentro en la revaloración de la tradición y tal vez los hallazgos asumidos por la negritud, representan un acervo para ser reflexionado en ambos proyectos. A fuerza de síntesis, se trata de destacar dos posturas frente a los procesos descolonizadores en África, el primero que perfila su trayectoria desde la crítica literaria y revaloriza una memoria y tradición actuante, que hunde sus raíces en el pasado precolonial sin ser la única fuente para el proyecto. Y el segundo, Mudimbe, que desde una propuesta de deconstrucción de las ciencias sociales y humanas, y las discursividades que han construido el africanismo, quiere desentrañar los mecanismos profundos de colonialidad que posiblemente pueden generar inercia en las prácticas políticas y culturales del continente, justamente por la perpetuación colonial en las formas del conocer y organización del poder, en una visión similar a la de Edward Said⁸⁵. El interrogante que queda abierto, además de un intenso debate

⁸⁴ Guillermo Bonfil Batalla, *Identidad y pluralismo cultural en América Latina*, San Juan, Ed. Universidad de Puerto Rico, 1988.

⁸⁵ Edward Said, "El papel público de los escritores y los intelectuales" en *Revista internacional de teoría de la literatura y las artes, estética y culturología*, *Criterios No 34*. La Habana, 2003. p. 167-181.

contemporáneo, es por la existencia de unas epistemologías y sabidurías africanas, unas epistemologías locales o propias, ¿Cuáles son sus fuentes y en qué medida son africanas?

En el caso afrodiaspórico y afrocolombiano la existencia de esta dualidad entre el intelectual colonizado, que cuida ciertos privilegios que le otorga el colonialismo interno y el intelectual descolonizado o en ruta de descolonización, siguiendo el esquema planteado por Fanón, fragua un terreno interno de luchas y contiendas en la viabilidad de los proyectos decoloniales, llegando a puntos álgidos en que los discursos étnico raciales ceden el paso en su articulación compleja, a los de clase. Dejando claro también, como lo señala Soyinka, que a estos intelectuales tiranos, serviles al colonialismo para nada les interesa realmente el avance de un proyecto afrocolombiano común, que consulte las realidades comunitarias. Por lo tanto, las características hasta aquí señaladas corresponden a estas tradiciones intelectuales con opciones y posibilidades para los proyectos transformadores, en que emerjan nuevos sujetos y comunidades dignas, ejerciendo su autodeterminación. Sin embargo, este escenario intelectual fragmentado por las dinámicas del colonialismo y neocolonialismo interno, ilustran una veta más de lo que estamos caracterizando como in/posibilidades de esta intelectualidad.

Dichas tradiciones se han concretado en varios campos de acción, estrechamente relacionados, esferas de construcción de pensamiento valoradas y legitimadas históricamente por estas sociedades, que se vertebran históricamente en intelectuales y políticos con posicionamientos antisistémicos frente al capitalismo, el racismo, el clasismo, etc, rebasando en sus planteamientos y solidaridades concretas,

los límites nacionales. Se trata de una intelectualidad en su mayoría cosmopolita, que parte de sus realidades nacionales de la crítica y enfrentamiento al colonialismo interno, pero no puede quedarse en las fronteras nacionales, por la misma naturaleza global de las problemáticas que buscan cambiar a su favor.

El amplio e intrincado espectro de im/posibilidades que muestra el proceso decolonial epistémico en la deconstrucción y reconstrucción de la tradición de pensamiento africano, afroamericano y afrodiaspórico en Colombia, avanzando en la consolidación de niveles de autonomía y en consecuencia en la viabilización de proyectos sociales, culturales y políticos propios y sostenibles, en abierto diálogo e interacción con diferentes tradiciones de pensamiento que se muestren solidarias y dispuestas a mutuos intercambios en la construcción necesaria de interculturalidad, apuntalando la desclandestinización de las prácticas intelectuales y, en sí del cumulo patrimonial de estos sistemas de pensamiento históricamente devaluados e ignorados. Frente a las imposiciones e imposibilidades, desde las suficiencias/resistencias de estas comunidades intelectuales y grupos humanos se abren paso los horizontes de posibilidades, los múltiples caminos siempre promisorios y positivos que indica Eleguá.

En el próximo capítulo nos ocupamos de puntualizar en el caso colombiano ,la manera como se concretó la constitución de una intelectualidad y los correspondientes espacios que fueron delineando en la formalización de un campo de gestión y debate de la agencia afrocolombiana en su expresión política, académica, artística, etc. Es decir, en diferentes esferas que muestran niveles importantes de autonomía en el marco del proyecto mestizante del Estado nacional.

CAPÍTULO 3

CONSTITUCIÓN DE LA INTELLECTUALIDAD Y ESFUERZOS POR LA IDENTIDAD

Sólo donde el hombre se siente como heredero y sucesor posee la fuerza para un nuevo comienzo.

Amir Smith Córdoba

Aquí nos ocupamos de describir y explicar la configuración del campo político intelectual afrocolombiano, precisando las nociones básicas en discusión que contribuyeron a estructurarlo y motivaron diferentes posicionamientos ideológicos y programáticos de las organizaciones y de los despuntes organizativos con pretensiones de movimiento social, en conexión con el contexto internacional del pensamiento y la política afrodiaspórica. El énfasis está en la comprensión de las diferentes tendencias en cuanto al trámite reivindicativo de igualdad y dignidad, entendiendo sus tensiones, intersecciones, negociaciones y cambios discursivos y las estrategias de acción, en el decurso temporal del que nos ocupamos.

Hacia los meandros de la tradición afrolibertaria en Colombia

Podemos remontar la existencia de una tradición de pensamiento libertario afro o negro en Colombia al siglo XVI, la expresión más fehaciente de esta como lo presentamos en el primer capítulo, la representa el palenque de la Matuna o San Basilio. En las peticiones que su líder Domingo Criollo le envía al rey, a través del sacerdote Baltasar de la Fuente (1690), le exige libertad para todos los palenqueros, sus hijos y sus descendientes y tierras para cultivar y vivir en paz, estas se pueden entender como la primera patente constitucional de este proyecto de liberación, los siguientes hechos y exigencias se presentaron según el sacerdote hacia 1682:

A pocos días después me volvió a buscar dicho negro gobernador, y me dijo que se llamaba Domingo criollo, que habitaba en aquellos montes tenía en su obediencia seiscientos hombres a quienes gobernaban cuatro capitanes, cada uno de su nación, y que él con los criollos del monte darían la obediencia al gobernador de Cartagena y que los demás harían lo mismo, si se les daba libertad. Pidiome que yo lo propusiese y habiéndolo hecho por Diciembre del dicho año a don Rafael Capsin, que entonces lo era, me respondió venciese con dichos negros que se habían de bajar de la sierra donde estaban. Avisé al dicho Domingo Criollo, que luego bajo acompañado de sus capitanes y otros muchos, con diferentes armas, escopetas, flechas y lanzas; y después de largas conferencias, capitularon conmigo en la forma siguiente:

Que el gobernador en nombre de su majestad, había de dar libertad a todos los negros y negras que de su voluntad diesen la obediencia, y a todos sus hijos y descendientes.

Que se les señalase territorio donde poblasen con tierras suficientes para labrar.

Que en dicha población se les pusiese un cura y justicia mayor españoles.

Que se obligarían a coger todos los negros de la provincia, que se huyesen adelante, y entregar a los que no obedeciesen estas proposiciones.

Que estarían prontos a obedecer todas las órdenes que se les diese por dicho gobernador.

Que habían de nombrar dos alcaldes todos los años y un procurador.

Que por tierra que poblaren y cultivaren pagarían lo mismo que se usa en la provincia, y los demás tributos que paga la gente libre para mantener dicho cura y justicia.

Que para mayor seguridad de lo que proponía, daría un hijo en rehenes.

Estas capitulaciones pasé yo mismo a pasárselas al gobernador y me respondió que lo concedería, pero que era preciso dar cuenta a su Majestad antes de ejecutarlo (Vasquez,1994:12)⁸⁶

Entre 1529 y 1779, se contabiliza la organización de 41 palenques, que incrementaban en número y dispersión en el territorio al pasar de los siglos. En este periodo las negociaciones de paz y las traiciones por parte de las autoridades coloniales estuvieron a la orden del día hasta constituirse en una veta de desconfianza para los apalencados, según se puede deducir de la documentación disponible. De ahí que Domingo Criollo y sus compañeros de negociación hagan saber que tienen contacto y comunicación, aunque “esporádicos” con los palenques de Santa Marta y Panamá, en otras palabras, no se trataba de una acción aislada, es mucho más un movimiento y un proyecto. Miremos otros ejemplos que nos brinda el historiador Jaime Jaramillo Uribe:

En los años comprendidos entre 1750 y 1790, la conflictividad fue tal que se tiene la impresión de que pudo existir un acuerdo entre los diferentes núcleos de esclavos para llevar a cabo una rebelión general. En efecto en el transcurso de este periodo hubo palenques en la costa atlántica, en Panamá, en Chocó, Antioquia, el valle del Cauca, Cundinamarca y los llanos orientales. Los palenques crearon entonces un estado de alarma permanente entre los propietarios y las autoridades coloniales. En el año 1777, "varios esclavos de esta villa (Medellín) como en los parajes de envigado, Itagüí, San Jacinto y Rio negro, bajo el nombre de Candonga propulsaron otra conspiración contra sus amos". En la ciudad de Cali, hacia 1772 se descubrió un plan dirigido por el mulato Pablo "... para irse a las montañas con 50 esclavos que proyectaban tomar las armas contra los blancos... y luego unirse a los negros en Yurumanguí en la región minera de la costa el número de 500" el movimiento de Cartago de 1785 fue "cuidadosamente planeado y tenía conexiones con otros del Cauca, el Chocó y el valle... su propósito era unirse a unos esclavos que estaban a orillas del río Otún para salir a matar a todos los blancos de esta ciudad"⁸⁷ (J. Jaramillo, 1968:67).

El desarrollo de nuevos estudios regionales para el periodo colonial comienza mostrarnos especialmente en la región del Pacífico la existencia de otros palenques,

⁸⁶ Baltasar de la Fuente en Miguel Vásquez, *Las caras lindas de mi gente negra. Legislación histórica para las comunidades negras en Colombia*. Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá. 1994. P 12

⁸⁷ Las citas internas corresponden al texto original.

que aún están por estudiarse en detalle, lo cierto es que con la información que contamos podemos al menos sospechar la profundidad de tal proyecto. Aunque de este periodo no se ocupa nuestro trabajo, es importante llamar la atención sobre la necesidad de revaloración de la información disponible, teniendo presente lo sucedido en los cabildos de naciones, entendidos como espacios de reconstrucción étnico-cultural, además de las juntas de brujas estudiadas por Adriana Maya (1998; 2005). Éstas y otras prácticas, construcciones sociales y manifestaciones en su conjunto, pueden ser releídas en clave de proyectos de pensamiento descoloniales, en pro de la humanización y en abierta oposición al capitalismo imperialista en la época.

Es decir, podemos relacionarlos de mejor manera también como proyectos con potencial y acciones antisistémicas, mirando en algunos casos con mayor detalle sus acciones y alcances, sus tácticas, sus estrategias y en sí la manera de articularse hasta presionar al Estado por su libertad y/o lograr negociaciones para ello. Desde luego, algo se ha avanzado en esta ruta; sin embargo, quedan pendientes verdaderas síntesis que nos muestren las ideas y cristalizaciones de este pensamiento.

Al mirar el siglo XIX, partiendo de la independencia es posible cuestionar las imágenes predominantes consagradas por la historiografía hasta hoy, incluyendo la llamada nueva historia, y algunas tendencias recientes de historia crítica en el país, que muestran a estos sectores poblacionales o castas desprovistos de ideas y proyectos que brindando respuestas al día a día, puedan ir incluso más allá de la inmediatez. En estas corrientes, se los representa huérfanos de estrategias relativamente autónomas, inscritas en el entramado de las relaciones de poder propias de la sociedad esclavista, sin planes de mediano y largo plazo tendientes a mejorar sus condiciones concretas de

vida. Desconociendo y contradiciendo las evidencias del consistente movimiento de palenques antes indicado y paralelamente el movimiento de automanumisión y de cimarronaje individual que permaneció, este último hasta abolida la esclavitud, constatable en diferentes regiones.

Siguiendo lo planteado por Germán Colmenares⁸⁸, da la impresión de que mediante una abrupta convención cronológica, la historiografía oficializada borra y cuando menos mutila el protagonismo de estos grupos, instalándolos a partir de la independencia vacíos de aspiraciones individuales y colectivas, sin preguntarse claramente por sus mentalidades colectivas y sus identidades étnico-regionales y los efectos de los vejámenes de la esclavitud racializada, como sedimentos e insumos para imaginar y abrir diversas posibilidades y trayectorias en su proceso de desesclavización y conquista de la libertad.

Resulta extraño, pero es lo común en dicha convención historiográfica, pensar que los esclavizados y los libres, hubieran perdido el horizonte y el deseo de decidir por sí mismos, de luchar como lo estaban haciendo hasta finales del siglo XVIII, por poseer un pedazo de tierra y estabilizar lazos familiares y de comunidad, sin la determinación de las elites esclavistas. Aún reconociendo los vacíos existentes en la historiografía regional del siglo XIX, interesada en articular este tipo de preguntas, aunque cada vez se aportan más datos, fuentes e interpretaciones; el núcleo esencial de las narrativas fundacionales de la nación y sus figuraciones acerca de estos grupos

⁸⁸Germán Colmenares. *Las convenciones contra la cultura. Ensayos sobre historiografía latinoamericana del siglo XIX*. Bogotá, Tercer mundo editores, 1987

permanece inmóvil, en los trabajos de estos historiadores, predominando la inercia de lo establecido⁸⁹.

El pueblo común y corriente, la plebe, las castas que devienen en turbas, se mueven de un lado a otro al vaivén de las promesas y los intereses de los caudillos. Finalmente, se lo presenta como una masa sin cálculos, pasiva en sus opciones de transformación social, política y económica, presa de sus acciones reactivas, sin pensamiento resultado de su situación concreta y su sentido de devenir universal. Mucho más impensable resulta, si suponemos la tradición o tradiciones de pensamiento, con los acervos, patrimonios y repertorios que ello implica, en sus continuidades, rupturas y en su heterogeneidad estructural; de acuerdo a su clasificación racial, según los cruces supuestos y grados de melanina, a su condición legal y a su inserción regional-local. De lo anterior se deriva fácilmente la mínima o nula participación “a su manera” hasta hoy, en los avatares de lo que sigue significando la construcción de la nación con las tensiones, violencias y batallas características que ordenan la cotidianidad.

Esta política epistémica eurooccidental, tiene serias consecuencias para la reconstrucción de la subjetividad y el lugar de justicia cognitiva que los afrocolombianos intentan reconstruir y develar; una de ellas central por lo demás, es el ocultamiento o minimización del papel de solidaridad internacional libertaria, antirracial y antiesclavista, desplegado por Haití en las independencias latinoamericanas, directamente a Simón Bolívar y su ejército, a partir de 1815, lo cual

⁸⁹Germán Colmenares. “Manuela, novela de costumbres de Eugenio Díaz” en Manual de literatura Colombiana. Bogotá. 1988.

cada vez está mejor documentado. De acuerdo con Manuel Zapata Olivella⁹⁰, el borramiento y silenciamiento del lugar de Haití en la centralidad de la comprensión, acerca las revoluciones independentistas latinoamericanas, corresponde a la perpetuación de una política historiográfica colonialista, que se reproduce aún en vertientes autodenominadas críticas. Silenciar esta gesta libertaria de los esclavizados (1791-1804), que retaron el colonialismo, lo hicieron trastabillar y contribuyeron decisivamente a su desmoronamiento, implica cimentar la creencia generalizada de que los africanos y sus descendientes de nuestras latitudes no comportaron ideas y pensamientos político-sociales. Por el contrario, valorarla con la seriedad, el juicio y la honestidad intelectual, implicaría transformar de manera sustantiva el relato del panorama internacional y el desenvolvimiento interno de la independencia, complejizando los sentidos, mediaciones y alinderamientos de los actores; teniendo la impronta de la sublevación racial esclava como elemento estructurante y en tensión conflictiva de estas relaciones. Hasta hoy en estas narrativas en Colombia, es “Haití la pieza que no encaja”.

Llama la atención el sigilo narrativo con que se alude al tema, superándose rápidamente como un impase. Ejemplo de ello puede considerarse desde los manuales de la nueva historia de Colombia, hasta obras recientes como las de Marco Palacios y Frank Safford, *Colombia país fragmentado, sociedad dividida. Su historia*.⁹¹ y David Bushnell, *Colombia. Una nación a pesar de sí misma*⁹². Esta tendencia por obvias razones,

⁹⁰ Manuel Zapata Olivella, *Las claves mágicas de América*. Bogotá, Plaza y Janes, 1989.

⁹¹ Marco Palacios y Frank Safford. *COLOMBIA. País fragmentado, sociedad dividida. Su historia*. Bogotá, Editorial Norma, 1994.

⁹² David Bushnell, *Colombia. Una nación a pesar de sí misma. De los tiempos precolombinos a nuestros días*. Bogotá, Editorial Planeta, 2002.

subraya, sin embargo, el protagonismo de Inglaterra en el apoyo económico y militar.

Tres interrogantes por ahora:

¿Cómo se puede continuar soslayando el hecho de que Haití fue la primera revolución antiesclavista en el corazón económico de la modernidad?, ¿cuál pudo ser la incidencia de la revolución haitiana y su proclamación republicana para nuestras independencias entendiendo la heterogeneidad de su posible impacto en las provincias y las posturas de los negros y sus descendientes ante tal acontecimiento? En la perspectiva sustentada por Trouillot de que la historia de la revolución haitiana desordena lo establecido, lo que en algo explica el por qué prefiere evitarse en las “historias nacionales” ¿qué implicaciones en los órdenes metodológicos y de sentidos en los contenidos puede acarrear para las historias de la nación?

El ocultamiento de este hecho, calculando las consecuencias de autopercepción positiva que había desatado la revolución haitiana entre los negros, pardos y demás mezclas es de larga duración en la historiografía. Hacia 1823 José Manuel Restrepo⁹³, denunciaba su preocupación por las posibles confabulaciones de los negros contra los blancos en los llanos de Venezuela y los rumores de conatos en Cartagena, en los cuales se podían vislumbrar gérmenes de insubordinación de los pardos, quienes habían mostrado sus habilidades en la guerra, logrando un relativo ascenso social por esta vía:

Tenemos este gran peligro en Venezuela, a donde hay mucho negro atrevido, valiente y emprendedor; es muy probable y el libertador siempre lo pronostica, que concluida la guerra con los españoles tengamos otra con los negros. Santo Domingo es un funesto ejemplo y de allí debe partir la centella de un incendio (Restrepo, 1954: 221-222).

⁹³ José Manuel Restrepo. *Diario Político y Militar*. Bogotá, Presidencia de la República, 4 vols. 1954

Lo sucedido en Haití ronda en apariciones fantasmagóricas en el imaginario social de las elites mestizas, imbuidas en el ideario racial de la superioridad blanca europea del siglo XIX. Lo acontecido en la isla motivaba los ánimos de negros, pardos y mulatos, esclavos o libres y se percibía como una amenaza real, a las jerarquías socio-raciales que se querían mantener, aún bajo la bandera de la igualdad y la ciudadanía republicana. ¿Cuántos de estos soldados estaban inspirados en la experiencia de la revolución haitiana, que constataba afirmativamente de hecho, la igualdad racial? La inquietud que tal vez se presentaba era, ¿por qué ellos no podían ejercer el poder y el gobierno como se observaba en la isla?, es más ¿cuáles de estos soldados negros y pardos habrían conocido de primera mano la situación haitiana? Son preguntas que nos abren la posibilidad de pensar en dos proyectos paralelos y concomitantes bajo los influjos ideológicos de Haití. Por un lado, las elites blanco-mestizas y por el otro el pueblo representado en estos militares, sedientos de igualdad social, económica y política, presionando su viabilidad frente a sus actuales u otrora amos. Este segundo proyecto lo podemos relacionar con lo que Agustín Lao-Montes ha denominado modernidad subalterna⁹⁴, cercana según él a la noción de cosmopolitismo subalterno utilizado por Boaventura de Sousa Santos. Efectivamente se insinúa un pensamiento construido con informaciones, experiencias en algunos casos y materiales más allá de los límites provinciales y nacionales nacientes.

⁹⁴ Agustín Lao-Montes. *Cartografías del campo político afrodescendiente en América Latina*. 2009. S.P.

El rechazo y el desdén frente a las castas consideradas incivilizadas, pero que se habían ganado un lugar con su propia sangre durante las batallas de independencia, se puede comprobar también en el caso colombiano.

Casi todos los generales y coroneles de Colombia eran hijos del pueblo y algunos pertenecían a las castas. Su amor a la independencia y su valor indomable los había elevado a los primeros grados de la milicia. Ocupaban, pues, una alta posición social; pero la mayor parte no recibieron una educación conveniente, ni habían adquirido después alguna instrucción. De aquí provenían los excesos y los vicios de algunos, que eran insoportables en la sociedad, y por lo tanto aborrecidos (Restrepo 1954:265)

Los fusilamientos ordenados por Bolívar del General Manuel Piar (1817), el almirante José Prudencio Padilla (1828) y en su compañía el coronel Leonardo Infante(1828), entre otros fusilados de los sectores bajos pardos, mulatos y negros, representan estas tensiones socio-raciales y expresan los dos proyectos en pugna interna durante la independencia, vía la igualdad ciudadana y la abolición inmediata de la esclavitud, como condición indispensable del republicanismo democrático. No se trata de hechos aislados como ha querido presentarlos la historiografía que estamos cuestionando, casi como situaciones anodinas, representan en sí el ejercicio continuado que viene del periodo colonial de una política racial.

La epísteme racista constitutiva de las relaciones de poder y entre ellas las del Estado, desmembró la propuesta de un conjunto de militares venidos de las clases y razas bajas, por considerarlas amenazantes para la inminente continuidad de la esclavización. Vale la pena revisar este hecho en otros países latinoamericanos con detenimiento. No perdamos de vista que el mismo Bolívar, ante las reticencias de los esclavistas en entregar a sus esclavos para ir al frente de batalla, había esgrimido que

debían de pagar su libertad con la vida, de lo contrario serían mayoría al terminar la guerra, ante la muerte de los blancos.

Para Lao-montes,

la política racial se entiende como un proceso determinado estructuralmente a la vez que abierto a la contingencia histórica, una arena en disputa mediada por procesos estructurales tales como formaciones estatales y poderes imperiales, siempre efectuados en la amplia gama de luchas que componen los escenarios cotidianos de las relaciones de poder (Lao Montes, 2009:9).

Esta se puede rastrear en la larga duración, como expresión intrínseca de la colonialidad, erigiéndose como un campo relacional que se mantiene en un juego de posicionamiento de los sujetos.

Dado que lo anterior no ocupa la centralidad de mi reflexión, sí resulta importante para señalar unos antecedentes y vetas que aún están por escrutarse con nuevas herramientas y perspectivas y por qué no, hasta sensibilidades renovadas, especialmente el descuidado siglo XIX⁹⁵. Estas indicaciones sugieren la existencia de meandros por donde ha circulado el pensamiento y la reconstrucción intelectual de los afrocolombianos; brindándonos ideas sobre la permanencia de este proyecto de pensamiento libertario en la larga duración. Por qué hablar de proyecto y no de ideas o acciones como algunos tímidamente insinúan, atemorizados por el peso semántico de organicidad que implica la noción contemporánea de proyecto. Por tres razones básicamente, entre otras que iremos encontrando: 1) por el tiempo de permanencia; la

⁹⁵ A partir de la segunda mitad son frecuentes los poblados de libres en el valle geográfico del Cauca y en la costa pacífica, hasta ahora conocidos, en este lapso acercándose al siglo XX se registran la compra de tierras colectivas por grupos de familias negras, tal es el caso de la población de Robles en el Valle del Cauca y la Comuna Santiago en Esmeraldas, Ecuador, estudiada por la antropóloga Lucy Santacruz (2002). Es otro foco al que debemos mirar en las experiencias nacionales, que nos revelan principios de este pensamiento, estrategias, dificultades de trámites en relación con los proyectos nacionales, en fin, rasgos relacionales de este pensamiento y sus concreciones.

insistencia en reconstruir una integralidad de ser, que se traduce en reclamo por ciudadanía, derechos, igualdad democrática etc. 2) Por los elementos comunes que tiene, desde las formaciones sociales de la colonia hasta las de los Estados nacionales en regiones y localidades; este pensamiento y las acciones que moviliza comportan análogos idearios y motivaciones frente a la exclusión estructural, que hablan de la aspiración de repersonalización y humanización colectiva que aún no termina y 3) las articulaciones que han sido establecidos en cada momento histórico, con otros núcleos de inconformes, explotados y/o excluidos generalmente, configurándose una espiral antisistémica. Otros aspectos como los dispositivos y formatos en que se expresa este pensamiento/acción y los lugares diseñados en cada momento, sus maneras de socialización, pueden ser aspectos cruciales para comparar diferentes experiencias nacionales.

Constitución y Periodización

En su esfuerzo por construir una cartografía del campo político afrodescendiente en América Latina, Lao-Montes (2009) ha propuesto una periodización que permite situar estos movimientos y sus intelectuales en el marco de los movimientos antisistémicos en el orden mundial. Así, esboza básicamente cuatro grandes periodos que resultan útiles para inscribir las particularidades del campo de la tradición de pensamiento afrocolombiano, en la constitución de sus esferas intelectuales y sus correspondientes alinderamientos ideológicos.

De manera sintética, para el profesor Lao-Montes el primer periodo que cobija los movimientos antiesclavistas y de cimarronería culmina con la expresión

republicana de la Revolución haitiana; es el que hemos presentado antes como antecedente imperativo de la liberación negra a nivel global. El segundo periodo, se enmarca entre 1914 y 1945, entre las dos guerras mundiales, la Revolución rusa y la Revolución mexicana; en este observamos el nacimiento del panafricanismo y la consolidación de un cosmopolitismo negro que se sostiene hasta hoy, del llamado marxismo negro y con ellos el origen de vanguardias estéticas como el renacimiento de Harlem, Haití, Brasil, Cuba y en general el negrismo antillano hispanoparlante y la negritud en París, articulada por el eje francoparlante de la diáspora: Martinica, Haití, la Guyana y Senegal. Este momento prolífico produjo intelectuales y políticos de repercusiones mundiales como Césaire, Senghor, Amílcar Cabral entre otros, como lo habíamos indicado en el capítulo anterior.

Sitúa el tercer periodo entre la posguerra de la segunda guerra mundial y las décadas de los 60 y 70; un primer segmento entre 1945 y 1955, caracterizado por las luchas anticoloniales en África, Asia y el Caribe y los movimientos en contra del régimen Jim Crow en el sur de los Estados Unidos y el surgimiento de los países no alineados en la conferencia de Bandung (Indonesia), en un ambiente de fuerte protesta anticolonial, antirracista y por la liberación nacional. Otro segmento entre 1955-1968; momento que para algunos autores implicó el sacudimiento del mundo capitalista, ante la manifestación por diferentes vías de movimientos sociales y alternativas populares que indicaron un cambio y obligaron a la reorganización del sistema.

Para este autor, entre 1955 y 1975 el epicentro de los movimientos afroamericanos estuvo en los Estados Unidos; registrando el crecimiento del movimiento antirracista contra el sistema Crow, la oposición al Apartheid en

Sudáfrica, la negativa de Rosa Park a viajar en las sillas de atrás en 1956 y las acciones de oposición al sistema racista sureño, configurando un escenario que finalmente transforma legalmente el sistema con el reconocimiento de los derechos civiles. Entre 1968 y 1975 el Movimiento negro de liberación de los Estados Unidos construyó y puso en circulación la expresión “poder negro”, y “lo negro es hermoso”, de un impacto global en muchos movimientos que lo apropiaron en su proceso de legitimación como sujetos políticos. Siendo emblemáticas figuras como Martin Luther King Jr, Malcom X, la organización de las Panteras negras y el Comité Coordinador Estudiantil no violento (SNCC). Este periodo está marcado por la crisis económica de 1973 y la reestructuración del sistema que entroniza ahora el neoliberalismo y avanza con la oleada de privatizaciones entre finales de los 70 y los 80.

Un cuarto y último periodo, se encuadra entre fines de los años 80 hasta hoy, con los nuevos embates del imperialismo y la profundización neoliberal, al tiempo el desencanto con estas políticas caracterizado por una serie de movimientos que se articulan: el movimiento Zapatista en Chiapas, 1994, la Protesta contra la Organización Mundial del Comercio, Seattle, Diciembre 1999. Tres acontecimientos señala para el caso latinoamericano del movimiento negro e indígena, la Constitución de 1991 en Colombia, con el Artículo 55 que deriva en la Ley 70/93, la Campaña contra la celebración de 500 años de “descubrimiento de América” y la Conferencia mundial contra el racismo en Durban, 2001.

Esta pertinente periodización no revela sin embargo el vacío de investigación que habíamos señalado antes, no podemos situar lo sucedido entre 1804 y 1914; es decir el período crucial de las independencias primero y luego de los primeros pasos de

organización de los estados nacionales, es decir tenemos más de un siglo en el vacío, que sin embargo al asomarnos a las problemáticas historiografía nacionales nos damos cuenta de que correspondiendo a sus particularidades, los negros, mulatos, zambos y demás grupos subalternizados se articulaban dinámicamente a las guerras civiles post independentistas que fraguaron las distintas constituciones en cada uno de los países, a tal punto que no dejó de pronunciarse el epíteto de incitación a la guerra de razas, por parte de estos caudillos. El caso colombiano es paradigmático, fundamentalmente cuando miramos la actuación de José María Obando, líder caucano que teniendo vínculos clientelares y al parecer consanguíneos con los negros de Patía, movilizó sus intereses en torno a la libertad y la autonomía, haciéndolos militares tanto en el bando realista como republicano en calidad de guerrilleros, según los acuerdos con los jefes locales patianos, para presionar a las élites capitalinas centralistas.⁹⁶

Es decir, debemos auscultar con mayor detalle los posibles movimientos antisistémicos y/o con rasgos decoloniales que se estuvieran expresando en medio de estas formaciones nacionales iniciales, más aún cuando comenzamos a enterarnos y a sospechar de que el efecto de los fusilamientos sucesivos a los militares de las clases o castas bajas produjo un silenciamiento interiorizado a través del terror, en los otros militares, colocando como condición la integración individual al proyecto nacional y la renuncia abierta a cualquier tipo de cohesión y aglutinamiento en un proyecto que pudiera ser leído como de reivindicación abiertamente racial y/o de clase. Ello explicaría en parte el por qué estos elementos no aparecen de manera explícita en el

⁹⁶ Para mayor detalle sobre la trayectoria de Obando en la llamada incitación a la guerra de razas, valiéndose de los Patianos ver F. Zuluaga (1993).

pensamiento y los programas de los intelectuales negros en la segunda mitad del siglo XIX.

Teniendo en cuenta la anterior cronología, una posible periodización para el caso de los afrocolombianos nos hablaría de:

1. Entre 1870 y 1930: en este primer momento se ubica con claridad el impacto a nivel nacional de Luis Antonio Robles (1849-1899) en el ámbito político y Candelario Obeso en el ámbito político y literario (1849-1884). Creciendo vertiginosamente su figuración hasta finales del siglo XIX, que después de sus correspondientes muertes, se cierra con la guerra de los mil días. No tenemos información de otros liderazgos político intelectuales de nivel nacional en este periodo; sin embargo, ello no implica que no existan, denunciando ante todo como lo hemos señalado, la necesidad de investigaciones de carácter regional en este sentido, algunas de las cuales se encuentran en curso, especialmente para el Caribe, lideradas por Alfonso Múnera.

Entre inicios del siglo XX y la década del 30 se sitúan los primeros indicios de la consolidación de un pensamiento de reivindicación étnico racial afrocolombiano. Despunta esta década la obra de Agapito Arco, conocido como Jorge Artel (1909-1994), a éste se le perfila como el heredero de la voz que había dejado Candelario Obeso, se reconoce en los círculos intelectuales capitalinos por ser cultivador de la "poesía negra" y posteriormente avanzada la década de los 60 se le denomina "el poeta de la negritud". En verdad es el cartagenero Artel el mejor informado de las vanguardias caribeñas de su época que se venían desarrollando en los Estados Unidos y las Antillas, en él es evidente la influencia del negrismo antillano, participando

además en debates periodísticos tanto en su región como en la capital sobre la literatura y la cultura negra en general⁹⁷.

Es el periodo de los candentes discursos políticos de juventud del chocoano Diego Luis Córdoba, aun militante del Partido Comunista. En el sur del Pacífico, Guapi (Cauca), Helcias Martan Góngora inicia la publicación de sus poemas y su poemario *Mazorca de ensueño* (1939), primogénito de su abundante obra que lo consagraría como el "*poeta del mar*". De la misma zona Sofonías Yacup, publica su libro de análisis político *Litoral recóndito* (1934).

Aunque aquí no nos ocupamos de estos dos últimos autores, por no encontrarse en la línea de pensamiento que nos interesa reconstruir y en consecuencia requerir un trabajo específico, sí debemos señalar que tanto Sofonías Yacup, como miembro del partido liberal y Helcias Martan Góngora en el partido conservador, en su visión política colocaron el tema regional del Pacífico, tenuemente vinculado al problema étnico racial como razón de exclusión histórica. Sin embargo, imbuidos en la ideología del mestizaje, lo hicieron dando continuidad a la legitimación de una mentalidad de economía de enclave propia de la época; con bananeras en Urabá, explotación minera extranjera en el Chocó y Timbiquí entre otras, que por lo demás justificaban con una retórica que venía del siglo XIX, la necesidad de la colonización paisa, para que entrara la región en la ola del progreso, descartando de hecho que los negros o afrocolombianos pudieran autodeterminarse. En su obra poética, Martan Góngora se presenta mucho más emancipatorio. Lo importante es señalar que la diáspora

⁹⁷ El trabajo más completo sobre la obra periodística y un perfil biográfico del autor lo realizó Álvaro Suescún. *De la vida que pasa. Escritos periodísticos de Jorge Artel*, Barranquilla, Universidad Simón Bolívar, 2008. Igualmente su obra poética ha motivado diferentes estudios.

afrocolombiana estaba tejiendo sus espacios, generalmente en ciudades centroandinas, especialmente en Bogotá.

2. Entre 1940 y 1975 tenemos un segundo período; caracterizado por la continuación de las publicaciones de estos intelectuales y otros jóvenes, entre ellos las novelas pioneras de Manuel Zapata Olivella y Arnoldo Palacios, de las cuales nos ocuparemos más adelante. Son dignos de nombrar además el chocoano Hugo Salazar Valdés (1924-1996), el tumaqueño, de la costa nariñense Guillermo Payán Archer (1921-1993). La década del 40 con su colofón de violencia política es sin duda el momento de consolidación intelectual letrada del pensamiento afrocolombiano, con un importante asidero institucional en el centro de investigaciones afrocolombianas, fundado por los hermanos Zapata Olivella, que se proyecta en las siguientes décadas con la presencia del barranquillero Aquiles Escalante y el chocoano Rogerio Velásquez, posicionando el tema del negro en la antropología como lo indicamos en el primer capítulo.

Esta etapa estuvo acompañada, además, desde los años 50 en adelante por la revaloración de las manifestaciones musicales y danzarias y el surgimiento de las primeras organizaciones que se preguntaron por la condición racial y su participación en la construcción del país, desde la década de los 60 a partir de las colonias, pero especialmente en los años 70, cuando se celebra en Cali el primer Congreso nacional de la gente negra de Colombia, en 1975, expresión de un nuevo estado de conciencia política de estas poblaciones en condición de migrantes. De cierta forma, es el fortalecimiento cultural en todos los órdenes, lo que hace posibles los primeros brotes

de expresión política organizada, al calor desde luego de lo observado en la ebullición que presentaban las comunidades afronorteamericanas.

3. Entre 1977 y finales de los 80: se trata de un período básicamente de consolidación organizativa, en que se trazan distintas vertientes ideológicas y expresiones organizativas; grupos estudiantiles en las universidades, pero sobre todo movimientos y organizaciones que pretenden un alcance nacional, tal es el caso del Movimiento de Negritudes (1975), el Centro para la Investigación de la Cultura Negra (1975), el Centro de Investigaciones Afrocolombianas; contemporánea con estos, la Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas. Es este el momento de la efímera candidatura presidencial del médico y escritor Juan Zapata Olivella, hermano de Delia y Manuel; todo este entretejido converge de distintas maneras y hace posible la realización del primer Congreso de la cultura negra en las Américas en Cali, 1977. Posteriormente surge el Movimiento Nacional por los Derechos Humanos de las Comunidades Negras de Colombia “Cimarrón” (1982), organización que hasta hoy se mantiene.

En este lapso se evidencia una profunda dinámica de articulaciones y rearticulaciones tanto en el orden nacional como internacional; varias dinámicas especialmente educativas y culturales se desataron, institucionalizando grupos de estudio. En Buenaventura surgen los grupos: las Panteras negras, La olla y Los musulmanes negros; esto últimos se congregaban en una pequeña mezquita, el grupo de estudio Tabalá, el grupo Cimarrón en Popayán; ambos conformados fundamentalmente por estudiantes universitarios; en Pereira se organiza el Círculo de Estudios de la problemática de las comunidades negras “Soweto”.

En el orden internacional los congresos de la cultura negra ensayaron sus rutas y se postularon con grandes esfuerzos como respuestas globales descolonizadoras desde el continente americano, en cierta forma un panafroamericanismo. Concomitantemente, la Iglesia Católica después de la conferencia episcopal de 1968 en Medellín, en una profunda reflexión autocrítica, reorganiza la pastoral afroamericana e institucionaliza sus Encuentros de Pastoral Afroamericana (EPA) a partir de 1980. Esta corriente va a entrar en diálogo con la intelectualidad afro en el país y en distintos países latinoamericanos, facilitando nuevas relaciones, vinculaciones e intercambios con organizaciones existentes y con otras que promueven en los territorios de su interés misionera y evangelizadora.

4. Desde finales de los 80 hasta hoy; con la movilización que originó el momento preconstituyente de 1991; la escogencia de candidatos y la preparación para una experiencia electoral inédita en la historia de este movimiento social. Después de 1993 con la Ley 70 este terreno de la política racial afro se diversifica y complejiza movilizandando diversas agendas lideradas por nuevos intelectuales-políticos, que se identifican con posturas de derecha, izquierda, centro y otros incluso que plantean autonomía total de cualquier ideología preexistente, posturas que forcejean en el marco de la matriz constitucional multiculturalista neoliberal conservadora, que cada vez se instala con mayor rigor en el país.

Inicios de un pensamiento radical contemporáneo

El modelo racial de la sociedad de castas y sus mecanismos de exclusión racista en la segunda mitad del siglo XIX seguían intactos, con ligeros matices valorativos

hacia la posibilidad civilizatoria de algunos grupos, destacándose los mulatos a quienes se describía como vivaces, inteligentes y bien proporcionados corporalmente, pero aún con algunos rasgos rústicos, por su cuota de sangre africana que podía corregirse con modales de la alta sociedad. En sí la situación continuaba bajo idénticas estigmatizaciones clasificatorias; siempre destacando vicios y déficit que se superarían con el mejoramiento de las razas, liderado por los blancos y mestizos, desde las altiplanicies andinas hacia los valles y las costas, es decir las regiones de asentamiento negro.

El modelo de pensamiento “geo-termoracial” se reinscribía en la retórica republicana sin muchos tropiezos. No significa esto que no se tengan en cuenta los matices y énfasis en conflicto muchas veces, al interior de estas elites intelectuales y políticas, básicamente por sus posiciones por ejemplo frente a la justificación de la esclavización, a la relación con la Iglesia católica o al sufragio universal, etc.

Es en este contexto que podemos comprender las actuaciones de Luis A Robles y Candelario Obeso, ambos liberales, partido al que pertenecían la mayoría de negros en el país, después de que éste oficializara la abolición legal de la esclavitud a partir de 1851, bajo el gobierno de José Hilario López. Para ambos teniendo fresca la memoria de la esclavitud y los fusilamientos a los militares pardos, mulatos y negros, independientemente de que se adscribieran a la tendencia radical, como en el caso de Robles, o a la tendencia moderada, resultaba claro que la promesa de aceptación social se debía dar por la vía del blanqueamiento; renunciando a cualquier identificación étnico-racial, sirviendo a la patria e ingresando de manera individual. Lo que imposibilitaba como condición implícita cualquier organización partidista, y menos

aún pensar en el germen de alguna elite negra, así sus familias hubiesen tenido condición de libres antes de la abolición esclavista, como era el caso de los dos.

Efectivamente ambos participaron como militares en la guerra civil de 1876, contra los conservadores y su proyecto de regeneración centralista. Robles, que a diferencia de Obeso, había ocupado destacados cargos de gobierno, contaba con mayores enemigos políticos, siendo víctima de un cruento señalamiento racial, que atacaba su dignidad y autoestima, finalmente terminó marginado y enfermo en la medida en que el proyecto regenerador del presidente Rafael Núñez se instauraba, como lo veremos en el capítulo cinco. Por su parte Obeso, después de intentar su integración asimilacionista por dos vías: la política y la literaria, desilusionado, sintiéndose traicionado por el proyecto de igualdad ciudadana que había defendido, que al tiempo lo excluía de cualquier posición importante, no obstante sus comprobadas calidades intelectuales, éticas y morales; sintiéndose desafortunado, pero dándose una lucida explicación sobre la política racial estructurante de la realidad impuesta por el Estado nacional, termina suicidándose.

Después de ensayar las constreñidas rutas de inserción social, indicadas por las elites blancas ya descritas, cuya notoria experiencia fue el sabor amargo del racismo institucional, nos susurró algo de su pensamiento en sus *Cantos populares de mi tierra* (1877).

Serenata

Ricen que hai guerra
Con los cachacos,
Ya mi me chocan
Los zamba-palo...

A mi amigo Señor V. Manrique

Cuando los goros
Sí fui sordao,
Pocque efendía
Mi humirde rancho...

Si acguno quiere
Trepacse en arto,
Buque ejcalera
Por otro lao...
Ya pasó er tiempo
Re loj eclavos
Somos hoi tan libre
Como lo branco...
Yo, poc mi pacte
Cuando trabajo
Como en mi casa,...
Re nó, me aguantó...
Muchos conozco,

Probre bardaos,
Que ha muelto de jambre
Rejpué re guapos...
.....
¿Quieren la guerra
Con los cachacos?
Yo no me muevo
Re aquí e mi rancho;...
Si acguno intenta
Subí a lo arto,
Buque ejcalera
Poc otro lao!...

Fiel retrato de la posición de los negros y las clases bajas en las guerras civiles y a actitud arribista, trepadora, como él le llama, de las élites blancas. El Estado y el proyecto de nación son de ellos, los tienen confiscados y los disputan mediante guerra regionales, en las que involucran a los frecuentes discriminados, en el ejercicio de construcción clientelar y gamonal. En la mirada de Obeso por esa vía no hay futuro para los negros, debe ser una búsqueda propia, en que el hambre ronda y también las minusvalías después de las contiendas armadas. Obeso habla para los negros y los pobres de una manera radical, postula un proyecto autónomo, en uso de la libertad ganada, por fuera de las promesas de los caudillos, es la voz de la otra nación, una voz radical, de la tierra, que renuncia a la explotación.

En tales circunstancias, no podemos postular la existencia de esferas intelectuales-políticas negras en este momento, pero si la expresión contemporánea de un pensamiento radical, que tiene conexiones con el liberalismo de la época, que en el caso de Robles abogaba por la educación para todos los ciudadanos, discutiendo la necesidad de igualdad de razas para la viabilización de la nueva sociedad. Aquí

podemos plantear entonces los antecedentes más claros iniciando el primer tramo del Estado-nación, en que no se habla de palenques, cimarrones o acusaciones racistas en los ejércitos por parte de estos intelectuales, sin embargo en Obeso sobre todo quedan claras las referencias, que podremos ver con mayor detalle en el capítulo cuarto.

Hasta ahora entonces tenemos la impresión de que los círculos o colectividades intelectuales de negros están imposibilitadas, en este periodo, por el peso de la política racial integracionista vía el blanqueamiento y la renuncia cultural, es decir el mestizaje, se busca en consecuencia ser mejor recibido en los círculos de los blancos y/o mestizos. Sin duda se valora como el precio de ser colombiano.

Intelectualidad en el exilio regional

Al evaluar lo sucedido con la vena poética negra o afrocolombiana desde Candelario Obeso hasta los años 30s, Jorge Artel afirma con cierta desazón, que no encontramos un sólo autor, el silencio y vacío espantan, la doctrina del mestizaje con su exigencia obligatoria de abdicación fue eficaz, no se habla poética ni narrativamente del negro, este aparece en los discursos políticos de la época representando un escollo a superar para entrar al desarrollo⁹⁸. Tal vez los más virulentos son los planteamientos eugenésicos del conservador Laureano Gómez y Luis López de Mesa, este último, considerado uno de los padres de la sociología en Colombia. El mismo Artel en la Bogotá de los años 30, pertenece a las tertulias y círculos intelectuales tutelados por Jorge Zalamea, Alejandro Vallejo, Luis Vidales y Jorge Eliecer Gaitán entre otros,

⁹⁸ Para un análisis detallado de este aspecto entre el siglo XIX y XX ver Peter Wade (1997) y Alfonso Múnera (2005).

intelectuales progresistas liberales, con tendencias de izquierdas, pertenecientes a las elites de las ideas mestizas y blancas.

Ya en los años 40 la situación es diferente, ha aumentado el número de estudiantes migrantes del Pacífico y el norte del Cauca, considerados negros y de la costa Atlántica, valorados mulatos y zambos. Para la época pese a la expoliación colonialista, son los de estas regiones, los que mejores condiciones económicas tienen - en medio de las precariedades-. Para desarrollar estudios en la capital, dependen de las pequeñas fincas y minas de sus padres en el caso de los provenientes del sur, en el caso de la costa norte, algunos son hijos de empleados oficiales. En pensiones, cafés, bibliotecas y reuniones informales se encuentran estos primeros grupos que dan origen luego a la expresión de colonias organizadas jurídicamente, en décadas posteriores.

En su libro autobiográfico, *Levántate Mulato* (1988) Zapata Olivella, nos cuenta las peripecias de estos encuentros entre ellos, jóvenes estudiantes que comenzaron a reflexionar sobre la condición étnica-racial y las discriminaciones que padecían y sentían cotidianamente. Nos muestra además las primeras protestas públicas. Por ejemplo la del 20 de Junio de 1943, con motivo de la celebración del “*día del negro*” que habían declarado, motivados porque días antes habían sido linchados dos trabajadores en una fábrica de Chicago. Delia Zapata, Marino Viveros, Natanael Díaz, Adolfo Balanta y él, recorrieron las aulas universitarias, la calle principal, la séptima y varios espacios públicos entre ellos los cafés de los intelectuales, convocando a una marcha, denunciando el racismo y proclamando la libertad de África. Llevado por el coro: Ay mama Inés/ ay mama Inés/ todos los negros/tomamos café.

El campo intelectual de los negros o afrocolombianos, estaba constituido en condiciones similares de migración o exilio que los fundadores antillanos y africanos de la negritud en París. En este caso mirando, hacia los sucesos de los Estados Unidos y África. En situación de diáspora interna, la memoria diaspórica afrocolombiana ensamblaba una conciencia renovada, en manos de la juventud. En la misma línea sorprendía Diego Luis Córdoba en la plaza pública y en el parlamento reclamando los derechos de las comunidades negras de Colombia, enfatizando las necesidades del Chocó. Se iniciaban a finales de la década también las investigaciones folclóricas por parte de los hermanos Delia y Manuel Zapata Olivella en distintas regiones, especialmente la costa Caribe y luego en la costa pacífica, además de los permanentes grupos de reflexión a través de su Centro de Estudios Afrocolombianos. Este eje se proyectará posteriormente en una de las tendencias en la operativización de la negritud en los años 70, que retomaremos ligada a la celebración de los encuentros del panafroamericanismo.

Los desafíos de una intelectualidad: Negritud, igualdad e integración

Llegados los años 60 por fuera de Bogotá, sólo tenemos el dato de la existencia de una organización denominada Asociación de Chocoanos Residentes en Antioquia, fundada por profesionales en 1962, con la finalidad de ayuda mutua y de prestar servicios a las clases bajas; sobre todo asesoría jurídica y servicio médico. Su financiación provenía de los aportes de los socios, sin embargo tuvo una duración efímera y tal vez hacia 1968 dejó de funcionar en medio de los conflictos y las mutuas acusaciones de desviación de los propósitos de la organización (Wade, 1997).

Es en los años 70 cuando se apropia con claridad en el escenario de gestión política afrocolombiana la categoría de *negritud*, en conjunto con la de *igualdad, cultura negra e integración* van a configurar ámbitos de debate y posicionamientos que derivan en la distinción de tres tendencias ligadas a la asunción y articulación de posturas ideológicas distintas, en las cuales la categoría central en discusión, con efectos prácticos en los discursos, en la institucionalidad organizativa producida y en las acciones de los grupos, es la noción de *integración*. La diferencia fundamental entre dichas tendencias se va a trazar en torno a cómo comprender y dinamizar el sentido de integración con relación al Estado y al proyecto de nación.

Si bien el concepto de negritud entreteje este campo intelectual y político, debe señalarse también que quedan por fuera de nuestra consideración analítica, la existencia de discursos abiertamente opositores a la idea de negritud y de cultura negra, que sin embargo, reclamaron trabajar por las poblaciones negras de Colombia, manteniendo un lugar débil y marginal en la urdimbre de este campo. Estos discursos, aunque no constituyen nuestro objetivo central, plantearon la necesidad de reconocer una cultura sin raza ni colores: la universalidad del ser humano y por lo tanto la negritud como un obstáculo racista.

Un buen ejemplo de ello son las reflexiones del intelectual afrochocoano Néstor Emilio Mosquera Perea, difundidas a través de artículos periodísticos, en distintos medios del país a lo largo de los años 70, 80 y hasta la década del 90; quien literalmente fustigaba las posiciones de los líderes de la negritud, obteniendo distinto tipo de respuestas por parte de ellos; desde Artel hasta Amir Smith Córdoba. Éste

conjunto de reflexiones fueron recogidas en su libro titulado *Diez tesis afrocolombianas e indígenas*⁹⁹.

Las tendencias antes anunciadas, se pueden caracterizar en términos de: 1. Institucionalidad estatal; representada por el Consejo Nacional de Población Negra Colombiana; 2. Mestizaje triétnico; representada por la Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas; 3. Cohesión y autonomía de los negros; representada por el Centro para la Investigación de la Cultura Negra. Estas vertientes no se portaron excluyentes entre sí, mostrando sobre todo en los primeros momentos, alianzas claves que les permitieron desarrollar eventos en conjunto. Las tres tenían en común la necesidad de una conciencia política del negro, y reivindicaban la igualdad de oportunidades. Se puede esgrimir incluso que están de acuerdo en el tipo de intelectual que se requiere y que deben contribuir a formar, en la medida en que en muchos de sus líderes están permeados por pensadores como Frantz Fanón, asunto observable en los debates que iremos presentando de clara influencia en estos pensadores afrocolombianos:

En consecuencia no basta ser negro sino sentirse heredero y sucesor de una identidad que empieza a buscar y encontrar nuevas formas de trato y relaciones acordes con el significado de su verdadero aporte a la vida nacional. Empero, no basta ser intelectual, profesional o investigador social como negro; es más importante saber cómo piensa aquel que es capaz de erigirse como testimonio fiel de una historia que analiza retrospectivamente nos dice escuetamente que el futuro es negro. Claro está, se trata de un futuro que debe construir necesariamente el mismo negro¹⁰⁰.

A los intelectuales afros-artistas, músicos, escritores, actores, cinematografistas, economistas, sociólogos, psicólogos, ideólogos, religiosos y políticos nos corresponde asumir nuestras respectivas trincheras de asalto. Pero el concepto de lo que es o debe ser el intelectual no puede ser el mismo que han acuñado los colonizadores cuando les

⁹⁹ Néstor Emilio Mosquera Perea, *Diez tesis afrocolombianas e indígenas*, Medellín, Editorial Uryco, 2003.

¹⁰⁰ Amir Smith Córdoba, *Cultura negra y avasallamiento cultural*. Bogotá, Map Publicaciones, 1980. P 98

exigen limitar sus acciones a la defensa de sus intereses personales o de clase o asumir solo los compromisos con el partido, la patria o el hombre abstracto¹⁰¹.

En la perspectiva de Fanon, especialmente la apropiación que revelan de sus aproximaciones consignadas sobre este tópico, en su libro *Los Condenados de la tierra*¹⁰² (1961); ambos autores están planteando un intelectual de acción con vocación de transformación social, en quien prime el compromiso con su legado sociocultural e histórico como insumo para el trabajo con las comunidades. Aclarando estos elementos comunes, debemos señalar que estas tendencias diferían sustancialmente en su concepción de la valoración y el uso de la cultura negra y desde luego de su acercamiento a la negritud como fuente de inspiración organizativa y de autoestima individual y colectiva. Pero ¿cuál es la acepción o acepciones de negritud que apropian, reconstruyen y movilizan?

Desde el primer Congreso de escritores y artistas negros de 1956 se inició un fuerte cuestionamiento a la noción de negritud, abanderado por Fanón, quien perfilaba su utilidad para la reconstrucción de la memoria histórica, para dar cuenta de los oprobios del colonialismo, más no para proyectar el pensamiento de la juventud desde esta noción que seguía anclada a la fabricación esclavista del negro. Los negros debían desaparecer, según su planteamiento, por lo que no podía construirse consciencia desde la negritud ni en África ni en ninguna parte donde tuviera presencia su diáspora. En tal sentido esta había sido una noción transitoria, con función de puente hacia el hombre nuevo que debía construir la situación poscolonial. Esta posición tenía

¹⁰¹ Manuel Zapata Olivella, *La rebelión de los genes. El mestizaje americano en la sociedad futura*. Bogotá, Altamira ediciones, 1997. P 348.

¹⁰² Frantz Fanon, *Los Condenados de la tierra*. México, Fondo de Cultura Económica, 2003. [1973]

antecedentes en 1953, que acusaban lo inconveniente de su uso; la negritud necesariamente conducía al racismo, por ello era necesario tratar mejor los problemas del colonialismo y su superación en términos sociales y no raciales.

Estos posicionamientos perfilaban en parte el campo ideológico que venían construyendo los afrocolombianos, de ahí que se pueda evidenciar su influencia en las obras de muchos de estos pensadores, cuya pregunta central era qué sentido dar a la organización afro en el país, y con qué herramientas conceptuales y políticas fundamentarla y orientar su accionar.

Se discutía de fondo si los nuevos estados africanos y los negros en Colombia por reflejo y como parte de la diáspora, debían organizarse en torno a la negritud, como ideología fundante de una especie de nacionalismo negro, o debían obedecer definitivamente a una organización socialista, inspirada en el marxismo. El asunto no era nada sencillo. Césaire, en el segundo Congreso de escritores negros de 1959, lo defendió en términos de:

Partiendo de la consciencia de ser negro, que implica el control del futuro en sus propias manos, de su cultura y de su historia, la negritud es simplemente el reconocimiento de un hecho; no comporta ni racismo, ni negación de Europa, ni exclusividad[...] La negritud no tiene por qué ser superada; es una condición *sine qua non* de la autenticidad, de creación en cualquier terreno. (Césaire en Zapata Olivella, 1997:113).

Posición que precisó en la década de los 60 después del debate de 1964, celebrado en París, específicamente en torno a este concepto; en el que las posiciones se radicalizaron y abanderaron una salida socialista, tomando como paradigma la revolución cubana y a Fidel Castro. Se sustentó que lo importante eran las ideas y no la pigmentación de la piel, afianzando claramente una postura de clase. La amenaza

de la burguesía negra poscolonial en cada uno de los países donde estos líderes eran sus presidentes se hacía manifiesta. Césaire, ya alejado de las posiciones de Senghor al que observaba haciendo de la negritud una doctrina, al respecto opinó:

Hay un hecho evidente: la negritud ha acarreado ciertos peligros. Ha tenido una tendencia a convertirse en escuela, tendencia convertirse en Iglesia, tendencia convertirse en teoría, a convertirse en ideología. Estoy a favor de la negritud desde el punto de vista literario y como ética personal, pero estoy en contra de una ideología basada en la negritud. No creo en lo absoluto que la negritud pueda resolverlo todo; en particular estoy de acuerdo en ese punto de vista con quienes critican la negritud sobre ciertos usos que de ella han podido hacerse: cuando una teoría, pongamos por caso literaria, se pone al servicio de una política, creo que pasa a ser infinitamente discutible. [...] sobre si la negritud consiste en vaticinar... pues bien, no, porque creo efectivamente que existen otros elementos, existen elementos filosóficos, etc., que deben determinarnos. Rechazo absolutamente esa especie de pan-negrísimo idílico a fuerza de confusionismo: tiemblo nada más de pensar que pudiera confundírseme en nombre de la negritud.¹⁰³

Avancemos entonces en la caracterización de cada una de las tendencias que configuran el campo intelectual afrocolombiano, para puntualizar sus diferencias en cuanto a la negritud, la cultura negra y su proyección en la integración nacional.

Tendencia institucional estatal

Esta se manifestó públicamente en la realización del primer Encuentro de la población negra colombiana, como lo habíamos dicho, en el salón de sesiones de la asamblea del Valle, los días 21, 22 y 23 de Febrero de 1975, liderado por los abogados chocoanos Valentín Moreno Salazar en calidad de presidente de la junta organizadora y Genaro Bonilla Perlaza. Su discurso ceñido al lenguaje jurídico y los deseos de

¹⁰³ Depestre, René, “Buenos días y adiós a la negritud”, en Manuel Moreno Friginals (Relator). *África en América Latina*. UNESCO, Editorial siglo XXI, 1977. P 358

burocracia estatal en tanto mecanismo para lograr nivelación e igualdad en la sociedad fueron manifiestos desde el inicio. Sus reuniones se celebraron centralmente en los salones de los concejos municipales, o en los lugares consagrados para las funciones legislativas en cualquier nivel administrativo del país, como asunto simbólico de su voluntad de integración a tener participación equitativa en las esferas de poder donde se toman las decisiones.

Al clausurar el encuentro y siguiendo la idea de los consejos africanos, quedo conformado el Consejo Nacional de Población Negra Colombiana, órgano que actuaría en adelante como aglutinador, tratando de superar las diferencias de militancias políticas que se revelan a lo largo de su permanencia; militancias que se disputaban entre el bipartidismo conservador y liberal que ha caracterizado al país. Entre los fundadores de este consejo, en su mayoría chocoanos, se encuentra Amir Smith Córdoba en calidad de vocal, quien en años posteriores se destacaría como líder intelectual-activista de gran calado social; el sacerdote John Herbert Valencia Barco y, en calidad de vicepresidente el profesor de la Universidad Tecnológica del Chocó Diego Luis Córdoba, reconocido intelectual en su ámbito. En la resolución de su creación se lee acerca de su estructura:

Art 4. Dicho consejo estará integrado por ocho miembros designados por el encuentro; los seccionales departamentales por nueve miembros nombrados por el consejo Nacional; los municipales, integrados por diez miembros nombrados por los departamentales, y los comités estarán integrados por once miembros nombrados por el consejo seccional municipal¹⁰⁴.

¹⁰⁴ Valentín Moreno Salazar, *Negritudes*. Cali, Editores XYZ, 1995. P 6

Se observa una lógica piramidal de dependencias en los nombramientos, que reproduce la organización del Estado en sus órdenes territoriales y de encadenamiento descendente de escalera, en últimas dando cuenta de formas organizativas propias de los gamonalismos políticos. Las decisiones, por lo tanto seguían este curso de concentración de poder en el nivel central, en los representantes nacionales. Se dice además que cada miembro es elegido por un año, siendo removidos o reemplazados por el nivel del consejo que corresponda, por ausencias permanentes.

En su manifiesto fundacional derivado de las conclusiones del evento, dejan claro que se trata de un organismo no racista, no separatista. No es política, nace como respuesta ante la “discriminación no declarada” y el racismo de iguales características que se refleja en la exclusión estructural de las regiones donde la población negra habita mayoritariamente. Este documento recoge varios tópicos desde la centralidad de la exigencia del derecho al trabajo, pasando por su valoración sobre la necesidad de recuperar la historia desde África y vincularla al aparato escolar, hasta un detallado programa de contenidos para los seis niveles de bachillerato sobre los aportes de los africanos en la historia y los de los afrocolombianos en la construcción del país. Pero hay en este un llamado de unidad a los explotados, que requieren ser vinculados a la propuesta: indígenas y obreros, marginados del desarrollo económico y cultural.

En nuestro plan de lucha defenderemos como necesidad primaria el derecho al trabajo; es nuestra intención promover a todos los negros, declarando que no le tenemos miedo al crecimiento demográfico y que tampoco queremos seguir siendo instrumento útil de los politiqueros que, a no dudarlo han sido causa y efecto del empobrecimiento de estas zonas que no pueden seguir siendo marginadas del macro desarrollo nacional. Como colombianos estamos, además, dispuestos a defender nuestros derechos en favor de una Colombia más grande, buena, justa, próspera y generosa (V. Moreno, 1995:9).

Necesitamos fortalecernos a través de la educación, de una educación que nos reencuentre culturalmente con nuestra madre África y, por ende, con nuestra historia y

los valores que nos cobijan; una educación integral nos abrirá la puerta que nos han venido cerrando a cada paso (Ibíd.:11).

Es la manera más clara en que se expresan sus ideas sobre la negritud que aparece en el discurso como sinónimo de negro sin ninguna carga ideológica especial, connotando mucho más una referencia colectiva que reemplaza la de negros, casi como un requisito discursivo del momento, de la actualidad. En este enfoque de lo educativo se revela de mejor manera algún acercamiento a la propuesta de la negritud por un lado y por el otro, a los desarrollos de la política por los derechos civiles en los Estados Unidos en su dimensión más pragmática.

Se trata de una imbricación entre algunos elementos prácticos de estas dos vertientes de pensamiento, en donde tiene más peso la segunda, para plantear la necesidad de una integración al aparato del Estado, manteniendo la singularidad de ser negro en la visibilización de su trayectoria histórica y de sus aportes. Éstos son fundamentos de lo que hoy llamaríamos ciudadanías diferenciadas y los antecedentes contemporáneos de la etnoeducación afrocolombiana en una de sus líneas.

Las reacciones no se hicieron esperar, en el periódico “El País” del 25 septiembre se les acusa de movimiento racista y de ser un peligro para la estabilidad social. A lo cual su presidente Valentín Moreno dio una respuesta que ilustra la incomodidad de su posicionamiento, las dificultades que tendría el proyecto organizativo y las ambigüedades y contradicciones que incubaba. También desde luego los cuidados y las cautelas discursivas para no ser víctimas de persecuciones individuales, dadas las difíciles situaciones de orden público y seguridad que vivía el país para el momento:

No se trata de nada que busque enfrentamiento entre los colombianos, ni de aquello que por las calendas de 1939 forjaran los ideólogos de la negritudes con Aimé Césaire, Alioune Diop, Leopold Sedar Senghor, citados por usted, como una derivación del surrealismo en boga. Tampoco de cosa que se parezca al Movimiento de Liberación de los Negros "anglo-hablantes" del Caribe, quienes con Marcus Garvey propugnaron por el retorno a África. Nuestro foro busca una integración nacionalista, que nada debe tomar de la filosofía revolucionaria de los "musulmanes negros", los del "Black Power", uno de cuyos líderes más osados que, entre otras tesis, sostiene la muy peregrina de que "no hay blanco bueno" es Stokely Carmichael; y esto, porque entre otros motivos que la excluyen, en Colombia no se da, estrictamente hablando, el caso (V. Moreno, 1995:3).

Al margen de las imprecisiones en sus afirmaciones, lo que hay en el fondo es la abdicación pública a estas ideologías, que anunciaría por lo tanto la construcción de principios ideológicos nacidos de la experiencia colombiana; sin embargo en el transcurso la elaboración de estos no se encuentra dentro de su propuesta programática, de tal suerte que como se ha anotado, su noción de negritud queda en el vacío y su visión de los derechos civiles vía la integración es un asunto mecánico de igualdad en la distribución de los puestos en el poder burocrático estatal, asumiendo en últimas la ideología homogenizante de la colombianidad, del ciudadano.

A lo largo de 1975, vemos como crece aceleradamente este movimiento realizando encuentros en el Chocó, en el Capitolio nacional de Bogotá, Medellín, Tumaco, etc. creando en su recorrido distintos consejos municipales y departamentales, hasta comités de vereda, estos últimos especialmente en la zona rural del sur del Valle y norte del Cauca, Jamundí, Quinamayo, Puerto Tejada, entre otros.

Es con estos comités y a partir de esta región en particular, cuando aparece el tema del problema agrario y la pérdida de los territorios que devoraba a pasos agigantados el desarrollo de los ingenios; para el caso del Pacífico también aparece el problema de la llamadas "tierras baldías", para las cuales se solicita titulación al

INCORA. Este tema aunque no se desarrolla como un elemento central dentro del movimiento, si aparece repetido en las temáticas tratadas de varias reuniones. Su expansión fue básicamente en el occidente, con intentos en la costa Caribe específicamente en Barranquilla y Cartagena, manteniendo su epicentro en Cali, desde donde se dinamizaba y se tomaban la mayoría de decisiones.

No obstante, esta estructura revelaría rápidamente su fragilidad y son frecuentes las acusaciones mutuas de incumplimientos de los miembros, la inmovilidad y el poco funcionamiento de los distintos consejos y comités. Este es un rasgo característico permanente durante la vida de la organización, en esta primera fase el papel de la Universidad Tecnológica de Chocó “Diego Luis Córdoba” fue crucial; tanto por su apoyo intelectual con distintos líderes entre los administrativos y académicos, así como por su apoyo logístico.

Hacia marzo de 1976 nos encontramos que el Congreso de negritudes colombianas, reunido en Medellín, en la sala del Consejo municipal ha decidido apoyar la candidatura presidencial del doctor Juan Zapata Olivella, con lo cual entraba de lleno en la arena electoral que definiría al mandatario de la República para el período presidencial entre 1978 y 1982. Esta candidatura había sido una iniciativa individual del doctor Olivella fraguada entre Cartagena y Bogotá, por cierto él no pertenecía a la organización y según consta en una comunicación a través de la cual se le había solicitado su colaboración para realizar una reunión en Cartagena, no había dado respuesta alguna, por lo tanto su cercanía con el movimiento no existía. Meses después, reunidos en Cartagena el presidente del movimiento y el candidato se

oficializa la constitución del ala política denominada "Movimiento de Negritudes y Mestizaje de Colombia".

Cumpliendo con lo acordado de realizar los encuentros nacionales cada año el 24 y 25 de septiembre de 1976 en el teatro Colombia en la ciudad de Quibdó, se lleva a cabo el segundo encuentro, resultando un amplio programa de acciones que se articuló en seis ejes básicos:

1. Facilidades para la culturización del negro; entre las cuales se pidió básicamente instituciones educativas en los territorios de poblaciones negras; fortalecer la Universidad del Chocó, la creación de una universidad en Buenaventura, la Universidad del Pacífico; y la Universidad Domingo Biojó, en el Palenque de San Basilio. Además de ampliar la cobertura de primaria y bachillerato introduciendo la cultura negra dentro del pensum, pero además exigió también el ingreso de los negros a las escuelas de aviación, marina y a la carrera militar.
2. Salubridad para los pueblos negros; dotación de infraestructura de salud: hospitales, centros y puestos de salud.
3. Las vías de comunicación; con la exigencia especial de la creación de una flota de transporte fluvial para el Pacífico que permitiera el transporte de productos a la ciudad.
4. Incremento en la agricultura, ganadería y minería de la población negra.
5. Industrialización; partiendo específicamente de la electrificación.
6. Fomento para los pueblos negros; planes de vivienda, saneamiento ambiental.

Este programa fue presentado por una comisión al Presidente de la República Alfonso López Michelsen; obteniendo, según la evaluación de Valentín Moreno un 10% de lo solicitado, especialmente en lo relacionado con presupuesto para la Universidad del Chocó, avance en plan de vivienda y la construcción de algún centro

de salud. No obstante, esta primera experiencia fue evaluada como altamente positiva porque los colocaba en dirección de la integración deseada. Este programa sirvió para insuflar la candidatura, avanzando hasta abril 29 de 1977 cuando se celebró el tercer Encuentro nacional en Cartagena para lanzar al candidato presidencial; en adelante todo el movimiento se pone en función de la campaña y es absorbido en consecuencia por el ala política que se dedica a tratar de convertir los consejos departamentales, municipales y los comités en células políticas electorales, "comandos" según el lenguaje de la época.

Un mes después ya eran muchas las dudas sobre el candidato, por parte de un sector del movimiento, tal vez el sector más radical liderado por el abogado Perlaza, ante todo por sus inclinaciones a una valoración, según estos, "exagerada" del mestizaje y por que en algunas declaraciones ante los medios de comunicación negaba y desconocía la discriminación racial, tratando de no mostrarse radical y evitando ser acusado de racista. A pesar de todo, la campaña continuaba desarrollando actividades en varios sitios para la consecución de recursos económicos; esta coyuntura se valoró como una osadía por parte de los negros colombianos, quienes aparecían proponiendo la primera candidatura presidencial en el continente, según Valentín Moreno.

En un ambiente colmado de sorna, los medios de comunicación se verían obligados a registrar este insólito hecho, contextualizado en un lenguaje racista y estigmatizante; sin embargo, tanto la trayectoria académica como profesional del candidato, dejaba poco espacio a que estos señalamientos prosperaran.

Las vacilaciones del candidato se confirmaron cuando en el periódico "El Espectador" del 12 febrero 1978, apareció declarando la declinación de su aspiración y

su adhesión a la candidatura liberal del doctor Carlos Lleras Restrepo, quien después de lisonjearlo, le había brindado un banquete público en Cartagena. La reacción de rechazo del movimiento fue inmediata, al siguiente día se le solicitó explicación y se hizo público a través de los medios de comunicación, el retiro de su respaldo. Sin embargo, los efectos habrían de ser demoledores a tal punto que el movimiento quedó fragmentado y no pudo volver a recuperarse. En adelante al posible electorado se dio la orden de dejarlo en la libertad de regresar a las huestes de los liberales y conservadores, diluyéndose el intento en una serie de rivalidades internas, distanciamientos y acusaciones mutuas con las cuales Valentín Moreno, todavía su presidente, quedó prácticamente sólo.

Los años posteriores fueron de sus acciones individuales, encontramos a Valentín desarrollando algunos intentos de rearticulación organizativa, pero sin ninguna estabilidad, así lo muestran las distintas actas; él además fue percibido como un autócrata que quería eternizarse en el cargo de presidente y en últimas apropiarse de manera personal de un esfuerzo que era colectivo. Así llega hasta 1984, haciendo alianzas con liberales y conservadores y solicitando a cada gobierno participación, sin tener ninguna respuesta concreta y por el contrario siendo ridiculizado por los sectores políticos del país.

Se puede afirmar que esta estructura aparentemente viable, fue en parte lo que hizo inoperante a la organización y a la postre la llevó a su fracaso, en la medida en que las decisiones importantes se encontraban fuertemente centralizadas, casi reproduciendo el centralismo anquilosado del Estado, más aún resultaba inapropiada, tratándose de trabajos en su totalidad voluntarios que debían asumir sus miembros en

cada nivel territorial. En estrecha relación con lo anterior, se da la agudización de las posiciones políticas regionales de los partidos tradicionales, que a larga imposibilitaron la cohesión de los negros en torno a este movimiento, determinando, los jefes partidistas correspondientes su proceder. Es decir, no era posible para este movimiento tan nuevo, con las debilidades organizativas e ideológicas y programáticas que presentaba, soportar tales presiones, de dónde en la práctica dependía la subsistencia de la mayoría de sus miembros directivos; empleados públicos o de profesiones liberales vinculados a las clientelas regionales y locales de diferentes formas.

Finalmente debe comentarse que su visión de la cultura negra en la educación, en la investigación y en las artes, fue solamente una retórica momentánea que no se concretó en ninguna acción específica. Igualmente nunca desarrolló una base ideológica consistente, se trató mucho más de posiciones coyunturales que si bien reconocían la situación estructural de exclusión, no lograban articular una respuesta consultando a las bases que decían representar. En 1984 Valentín Moreno deja de funcionar con su proyecto, en medio de supuestas conjuras y acusaciones de traición a varios de los miembros, y lo que es más grave señalamientos de ser “comunistas” y de desviar los intereses hacia posiciones radicales que no tenían que ver con el ideario, ni con los estatutos del Consejo Nacional de Población Negra colombiana totalmente diluido y confundido con él Movimiento Nacional de Negritudes y Mestizaje de Colombia. Este movimiento se trataba entonces en lo fundamental, de una posición medianamente reformista.

Tendencia del mestizaje triétnico

Esta tendencia liderada por la familia Zapata Olivella, específicamente por Manuel y Delia al frente de la Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas, creada entre 1975 y 1976, como un nuevo intento organizativo del otrora Centro de Investigaciones Afro-colombianas de los años 40, como ya lo habíamos anotado; fue la propuesta de crear una institución, un tipo de organización con incidencia nacional, cuyo eje transversal debía ser la investigación de la cultura autóctona de las comunidades afrocolombianas, parte central de la cultura nacional. Su proyección estuvo fuertemente centrada en la vida literaria de Manuel y el trabajo de danza y música folclórica de Delia, ambos con vinculaciones internacionales bastante importantes, que les permitían posicionar su imagen corporativa para el logro de recursos económicos, que les facilitaran la labor de investigación, publicaciones y difusión en general a través de presentaciones artísticas, talleres, conferencias y demás.

En esta propuesta que muy pronto tuvo el reconocimiento nacional e internacional, el ideario y el centro gravitacional estuvo en una dinámica de comprensión e interpretación del sentido de la cultura negra colombiana y de la negritud, ahora sí con sus implicaciones ideológicas y, con la función de los y las intelectuales en este marco. Hacia mediados de los 80, Manuel Zapata Olivella señalaba que la palabra negritud tenía la función de desnudar el racismo y la discriminación tanto de raza como de clase a los más discriminados de la historia y aún a los mestizos y blancos pobres; en esta dimensión, la negritud deviene en una matriz ideológica integral que permite la unidad de los subalternizados más allá de la pigmentación. Quiere ser ante todo un paradigma ideológico de articulación ante la

historia y el presente de múltiples exclusiones y mutilaciones culturales, busca por lo tanto resarcir y reintegrar al sujeto en el contexto de sus comunidades:

Negritud en América es indianidad, Áfricanitud, Americanidad, todas las connotaciones que quiera dársele menos el de colonización: dobles, mimetismo, castración, alienación, imitación. Negritud conciencia del violentado, del rechazado, del heroísmo y la resistencia total, nació América en la flecha envenenada del Caribe, en la palabra insumisa de todos los indios, en la defensa de la mujer y la tierra, sean cuales fueren el origen, la etnia y la cultura del colonizador.¹⁰⁵

Este amplio enfoque de la negritud sirvió de fundamento y faro a la ruta de los Congresos de cultura negra de las Américas, que nacen bajo las inquietudes de este intelectual en diálogo directo con los autores de la negritud y con lo sucedido en África y los Estados Unidos. Al tiempo que Manuel va publicando su prolífica obra, Delia por su parte, recaba en las regiones, especialmente en el Caribe y la costa pacífica, en la búsqueda de las piezas tradicionales más olvidadas para llevarlas al escenario; enriqueciendo enormemente el acervo cultural del país con archivos que reposaban en la fundación y luego en su tarea de maestra del Instituto Popular de Cultura en Cali, en los archivos de esta institución. Constituyéndose en dos frentes de trabajo que tienen como punto de articulación inspiradora la negritud y la cultura negra que la alimenta, tipificando dos esferas de producción de pensamiento: la del intelectual letrado y la de la artista o gestora cultural.

Producto de su participación Manuel Zapata Olivella, nos hace saber que en el coloquio celebrado en Senegal (Dakar), enero de 1974, se delineó una amplia agenda para los Afroamericanos, esta tuvo avances significativos logrando concretar y dar continuidad a una tradición intelectual, con obvias conexiones entre esta comunidad

¹⁰⁵ Manuel Zapata Olivella comp. *Primer congreso de la cultura negra de las Américas*. Bogotá, Editorial Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas, 1988. P 329.

de pensamiento siempre abierta al dialogo y la discusión expresados en los diferentes congresos y encuentros registrados a lo largo de ese siglo. Además logra revitalizar e institucionalizar un campo de reflexión con espacios específicos, de mucha importancia para la segunda mitad del siglo XX, tratando de encontrar maneras renovadas de explicar los problemas de la comunidad afrodiaspórica en América, partiendo de las realidades concretas y las experiencias vividas. Esta óptica va a representar de plano, la superación de las generaciones anteriores de los estudios afro, con mucha fuerza entre los años 20, 30 y 40, es decir los pioneros, muchos de los cuales participaron de sesgos y paradigmas racistas en sus estudios; tal es el caso de Fernando Ortiz y Nina Rodríguez¹⁰⁶.

Se estaba gestando entonces un enfoque de ruptura, un paradigma renovado desde puntos de vista propios, que superara dichos lastres, generando una identidad discursiva y de acciones en la heterogeneidad característica de las experiencias nacionales. En su orden después del Coloquio de Dakar, se celebraron consecutivamente tres encuentros, en 1977 el primer Congreso de la Cultura Negra en las Américas del 24 al 28 de agosto en Cali¹⁰⁷, en 1980, el segundo congreso en Ciudad de Panamá y el tercero en 1983, São Paulo.

El primer congreso, el de nuestro interés, estuvo presidido por Zapata Olivella y convocado por la fundación ya mencionada, la Asociación Cultural de la Juventud negra Peruana y el Centro de Investigaciones Afro-colombianas. Contó con la participación de los principales intelectuales negros del continente y de África, entre

¹⁰⁶ Juan, García Salazar comp., *Guardianes de la tradición: compositores y decimeros*. Quito: Codenpe/prodepine, 2002.

¹⁰⁷ Los datos aquí referenciados proceden de las memorias del evento publicadas en 1988, por el mismo Manuel Zapata Olivella, dedicadas al poeta y escritor Guyanés, León Goutran Damas.

ellos Nelson Estupiñan B, Justino V. Cornejo y Salomón Chalá, de Ecuador; Armando Fortune y Gerardo Maloney de Panamá; Wole Soyinka de Nigeria, entre otros. En la convocatoria lanzada el 12 de Octubre de 1976, podemos leer:

nunca antes como ahora, se hace necesario reunir todas las fuerzas sociales y culturales para afirmar la identidad del negro en las Américas, esta tarea implica reivindicar a los descendientes africanos que en una forma abierta o solapada, puros o mezclados con otras etnias, vienen sufriendo las postergaciones heredadas del sistema esclavista (1988:3).

Sobre la discriminación racial se manifiesta en la apertura del evento:

Uno de los temas que suscitará candentes debates es el carácter que asume la discriminación racial en Latinoamérica, por primera vez se podrá discutir en una mesa común problemas de discriminación racial que tienen profundas raíces y que generalmente apenas se observan como una actitud de rechazo a la pigmentación de la piel.

Los problemas discriminatorios se enfocarán desde sus múltiples aspectos fundamentales: la cuestión económica, las razones políticas, las diferencias sociales, los prejuicios religiosos, la mezcla racial, etc. Este enfoque amplio permitirá esclarecer que la llamada discriminación racial, apenas vista en el color de la piel, tiene profundas implicaciones en toda área social. Así se examinará este fenómeno en toda América Latina, donde la discriminación asumió un carácter esencialmente económico, expresándose en la estratificación de castas. Para la defensa de tales intereses étnicos, pero que en el fondo constituían un complicado sistema clasificatorio que impedía el libre acceso de los esclavos y sus descendientes al estrecho círculo de privilegiados. El diagnóstico, desde luego, no se detendrá en la denuncia del problema, sino que abordará el examen de tales prácticas muy vivas en los países latinoamericanos, en donde generalmente se niega la existencia de discriminación racial, pero donde es fácil que los negros e indios, así como sus descendientes mestizos, mulatos o zambos se encuentren marginados de las posibilidades de desarrollo económico y cultural. (1988: 20).

Se destaca, en este enfoque propuesto por Zapata Olivella en su discurso inaugural, la articulación compleja de variados elementos para comprender y explicar la operacionalización del concepto de raza en sus múltiples ejercicios discriminatorios y de clasificación social. Reconocer tal complejidad como punto de partida aún hoy es

plausible para reconstruir los intrincados entramados socio-históricos que dan forma al racismo. El otro asunto a resaltar es el uso imbricado de raza y etnia como caras del mismo fenómeno, desde una visión pragmática profundamente reflexiva que busca desanclar el tema del sentido común y perfilar el hallazgo y la construcción de alternativas frente al problema. Este conjunto de dimensiones siguen aún como elementos constitutivos de los enfoques explicativos más recientes sobre dicha problemática, evidenciándose ante todo una rearticulación y reordenamiento de los mismos en los modelos propuestos, de ahí que debamos subrayar su importancia visionaria.

En la comisión de etnia negra y mestizaje liderada por Nina de Friedemann y Abdías do Nascimento, van a insistir en que clase y etnicidad no son modos competitivos de conciencia y conflicto, por el contrario están entrelazados y los análisis de estructuras de clase son básicos para entender estas manifestaciones de etnicidad (1988: 43)¹⁰⁸. Esta comisión central en el evento, en este sentido arribó a las siguientes conclusiones entre otras:

Quando un individuo es señalado como negro y cuando él se siente negro aparece una identidad étnica, esta identidad es fundamento de una etnia negra, cuando el individuo o grupo que no es negro y que ejerce el poder para negarle recursos económicos, educativos, políticos o religiosos a un negro o a un grupo de negros, estamos frente a la discriminación racial. Cuando la discriminación racial está regulada por leyes e instituciones de un país, estamos frente al ejercicio del racismo.

La actitud adoptada por intelectuales de orientaciones políticas particulares que niegan la existencia de la cuestión racial como un elemento que participa en la existencia de problemas sociales, sosteniendo que la situación es de ricos y pobres, oprimidos y opresores, es una manera de discriminación racial. Cuando varios países hacen una alianza para respaldar apartheid o cualquier sistema de segregación racial obligatoria estamos presenciando racismo a nivel internacional (Zapata Olivella, 1988: 145).

¹⁰⁸ Debe indicarse que la ponencia de la profesora Nina S de Friedemann, publicada en estas memorias aparecen en segunda versión tal vez una década después, preparada para tal publicación, al tiempo que otras ponencias se conservan en su versión de 1977, como fueron presentadas en el congreso.

Lo anterior resulta útil para entender la dinámica de configuración de este campo conceptual en nuestro medio y, los debates intelectuales que estaban en juego, destacando los alinderamientos ideológicos que se insinúan, en el campo de disputa de las ciencias sociales en el país y el continente, en particular de la definición del lugar de los estudios “sobre” poblaciones negras, afrocolombianas, afroamericanas o de las africanías. Sin embargo, la evidencia de las diferentes escalas en que actúa el racismo y la discriminación racial en su proceso reproductivo nos muestra derroteros contemporáneos en el seno de estas reflexiones, para entender las continuidades y rupturas de las prácticas racistas en nuestras sociedades.

Como derivado del congreso de Dakar, este primer Congreso discutió rigurosamente los límites y alcances del concepto de negritud, en tanto conexión entre el panafricanismo y el panamericanismo afro, en una perspectiva mundial. Justamente como se ha sugerido uno de los retos era producir nuevos enfoques y conceptualizaciones comprensivas, y aunque algunos sectores presentaban críticas en cuanto a la pertinencia teórica y epistemológica de la negritud, para el caso latinoamericano sí se llegó a un consenso acerca de reconocer su utilidad política, con un carácter transitorio, sujeta a posteriores discusiones en reuniones preparatorias del siguiente congreso que se avizoraba, ante la valoración difundida de que era una categoría ya superada en los procesos caribeños y africanos, donde mostraba sus peligros, como lo indicamos arriba.

De tal suerte, se moviliza la idea de que la condición de excluidos racializados en la experiencia colonial, sienta las bases para una identidad supraétnica que debe ser

recogida por la noción de negritud, se entiende como tal: “implicaciones filosóficas, sociales, políticas y culturales que encarnan reivindicaciones planteadas por las comunidades negras en este continente” (Zapata Olivella, 1988:174).

Se reconoce que negritud como noción, crea un campo común de relacionamiento con base en las condiciones históricas que impuso la situación colonial, es un punto de partida, y los afrolatinoamericanos deben continuar profundizando en la búsqueda de nuevas categorías identitarias para este pasado y presente común que manifiesta su heterogeneidad. Por su parte, el mensaje del presidente Senghor a través de su comisión fue avanzar en la difusión de la cultura negra y la lucha por lograr una identidad propia. Esta se constituye en premisa necesaria para iniciar una lucha global contra la opresión, intencionalidad constante en los encuentros y congresos a lo largo del siglo XX, conciencia de la necesidad de una respuesta global articulada frente a una problemática de la misma índole.

En cuanto a las conclusiones y proposiciones del Congreso, dejaba un amplio programa discutido en sus cuatro comisiones: etnia negra y mestizaje, filosofía y afectividad, creatividad social y política y la Comisión de creatividad material y artística. Sobre el carácter ideológico que acogía para su fundamentación se expresa:

El Congreso exalta el movimiento de la negritud iniciado en 1932 por los intelectuales negros Leopoldo Sedar Senghor, Aimé Césaire y León Damas quienes organizaron un contexto ideológico de la cultura negro-africana generando el proceso de descolonización cultural de los pueblos negros del mundo.

Sin embargo, conscientes de que los negros afroamericanos necesitan crear su propia ideología en la luchas de la liberación cultural, estimula todas aquellas ideas que afirmen su identidad común en las Américas para unificar el pensamiento político social de las diversas comunidades negras del mundo en su lucha contra la opresión colonial.

Así mismo el Congreso exalta la lucha liberadora de las comunidades negras de los países de América que han conducido a una mayor toma de conciencia y de

acciones sociales en pro de mejores niveles socio-económicos y políticos. No obstante reconoce que a pesar de tales adelantos se hace necesario mayores combates, pues es innegable la posición inferior del negro en los estamentos sociales de América cuya liberación final sólo será posible por la acción solidaria y combativa de todo lo negro del continente (Zapata Olivella, 1988:156).

En esta posición resulta claro que la cultura negra es el combustible de la negritud como ideología, por lo tanto las dos categorías son indisolubles, ganando la noción de cultura un énfasis abiertamente político con un enfoque integral que alude a una visión de totalidad de construcción humana, en este caso la creatividad del hombre africano y sus descendientes en el mundo, que se concretan en la identidad como escenario de lucha.

Sin embargo, el reto de construcción identitaria en la invención de categorías adecuadas a los procesos nacionales en este continente estaría marcado por su comprensión del proceso de mestizaje en las contingencias propias de cada país. La manera de entroncar el mestizaje a la negritud fue entonces la posibilidad de reconocerse en la subalternización, exclusión y colonialismo por un lado, a la vez que en el reconocimiento de las mezclas biológicas y culturales incesante en distintos niveles de la realidad.

Se observa en todos los pronunciamientos del evento un afán por encontrar alternativas de organización continental, destacándose la siguiente propuesta:

crear organismos dinámicos en cada país encargado de investigar, dirigir, desarrollar y apoyar todas las actividades tendientes a transformar las estructuras económicas y sociales teniendo en cuenta la liberación del negro en las Américas. Habrá un organismo central confederado en el cual cada país tenga un delegado tal organismo constaría secciones de:

- a) políticos, actividad estratégica (acción)
- b) cultural (ciencias, artes, economía)

c) desarrollo tecnológico (Zapata Olivella, 1988: 170)

Este espacio, al privilegiar la investigación en relación con la capacidad organizativa, colocó como problema prioritario la producción y socialización de conocimientos necesarios para tal fin, pero también la revaloración de pensamientos y conocimientos excluidos y negados por todas las esferas que reproducen el colonialismo en cada una de las sociedades. Este grupo de intelectuales se abocaba a una transformación radical de paradigmas, en una crítica constante de las ciencias sociales, del aparato educativo, político y en sí del funcionamiento de los Estados nacionales.

En tal sentido, se planteó la defensa de las lenguas vernáculas, abogando por publicaciones en estas lenguas; tal es el caso del grupo garífunas, a nombre de quienes colocaron una solicitud específica a la Unesco y demás agentes bilaterales. De forma análoga se planteó la necesidad de incluir dentro de los programas educativos formales, una lengua africana que en el mediano y largo plazo pudiera servir como lengua universal de los afrodiaspóricos. Es decir, de fondo se estaba planteando la cimentación de una nueva visión cosmopolita alrededor de elementos culturales africanos y de la diáspora bajo la noción de cultura negra, en sí una nueva cultura.

Llama también la atención la solicitud puntual del profesor Salomón Chalá, delegado del Ecuador, solicitando apoyo material en su labor de trabajo en una comunidad de minifundios del Valle del Chota para encontrar soluciones al fraccionamiento de la tierra y a la emigración acelerada de los miembros de la comunidad; porque quizá es la única mención concreta que se hace al problema

territorial durante el Congreso. Las conclusiones permiten visualizar una amplísima visión programática, teniendo en cuenta siempre que a partir de esta se debían enviar recomendaciones tanto a los organismos oficiales en cada país, como a los organismos internacionales bilaterales especialmente encargados del trabajo investigativo y de la cultura.

En cuanto a los congresos posteriores se puede comentar que el segundo enfatizó en la necesidad de la conciencia y la desalienación a partir de la cultura, asumiendo postulados fanonianos y de Amílcar Cabral, privilegiando para su profundización tres pilares inseparables: cultura, etnia y clase. El tercero, abocó como un eje central, el problema de la múltiple segregación de la mujer afrolatinoamericana. Los congresos en su conjunto permiten concluir que mientras persista el racismo no puede haber democracia justa y ciudadanía saludable. Superar esto es la condición indispensable para combatir las ciudadanías excluidas, postergación oprobiosa del derecho a la igualdad¹⁰⁹.

¹⁰⁹ Se puede observar cierto paralelismo temporal con la organización de una pastoral Afroamericana que se inicia sus primeras acciones a partir de 1976, concretando el compromiso en 1977, bajo la responsabilidad de los sacerdotes Rafael Savoia del vicariato de Esmeraldas y Miguel Ángel Mejía del vicariato de Buenaventura, quien colaboraba con Monseñor Gerardo Valencia Cano, ideólogo de esta propuesta de catequización desde la cultura propia. La celebración de los EPA; Encuentros de Pastoral Afroamericana, cuyo primer evento se realizó en Buenaventura en marzo 18-21 de 1980, bajo el tema “Religiosidad popular y Cultura negra”; el segundo en Esmeraldas del 19 al 23 de septiembre de 1983, con el tema “Grupos Afroamericanos en situación rural urbana. Sugerencias pastorales”; el tercero en 1986, en Portobelo Panamá, “Identidad del Hombre Afroamericano y los aportes que ha dado a la sociedad y a la Iglesia”; el cuarto y último, que nos interesa por nuestra periodización, se hizo en Puerto Limón, Costa Rica, 20-25 de febrero de 1989, “La familia Afroamericana”. Estos se han seguido realizando cada tres años sin interrupción, apoyando un ambiente de diálogo con los intelectuales negros quienes se han reunido de manera específica en torno a temas, pero también han sido invitados a los encuentros. La Pastoral en su conjunto ha sido una vertiente de formación de líderes e intelectuales en un intercambio continental de cara a las comunidades, a las cuales ha servido de apoyo, de ahí que no se debe minimizar su importancia en los papeles cumplidos en la articulación de organizaciones y movimiento social afrocolombiano hasta hoy. Demostrando con ello la necesidad de reconocer sus intersecciones con los encuentros de cultura negra y con el movimiento social en el país, retroalimentándose en sus agendas temáticas y en el enfoque de varias problemáticas afrocolombianas. El trabajo pastoral se debate entre un enfoque “sobre” y “desde” las comunidades afroamericanas.

De tal manera que al interrumpirse la celebración de dichos eventos básicamente por falta de recursos económicos, es claro que en su legado intelectual raza/etnia/clase/género aparecen imbricados en la articulación estratégica de la lucha por la liberación afrodiaspórica y de los pueblos marginados y explotados del mundo.

Esta tendencia en el país no logró concretar una organización social amplia, desde luego tampoco se articuló a un movimiento social, habiéndose constituido ante todo en manos, ya entrados los años 80, de Manuel Zapata Olivella, en una plataforma intelectual e ideológica y hasta programática, este último aspecto sin mucho reconocimiento entre las bases comunitarias que siempre solicitaron y presionaron por alternativas concretas para sus problemas locales y regionales. La sociedad blanco-mestizas los acuso en muchos momentos de ser racistas y en consecuencia aislacionistas; todo lo contrario se consideraba entre otros sectores organizativos afrocolombianos, quienes pensaban que la propuesta de mestizaje étnico que fue sustentando hasta el último momento por Zapata Olivella, tendía a diluir las especificidades de lo negro en el país, ya que destacaba el aporte del blanco, siendo que el mestizaje como ideología inducía al blanqueamiento y era el que había ocultado el aporte de las otras etnias.

Se corría el riesgo entonces, de caer en un lenguaje moderado de aceptación, en una posición conciliadora que disimulaba los impactos atroces del racismo y la discriminación, a cambio de participar en el proceso de integración con el resto de colombianos; de ser cogestores de la construcción de la ciudadanía colombiana, que se negaba a valorar las contribuciones del negro a la nación.

Si bien durante los años 70 e inicios de los 80 en su desarrollo teórico este riesgo es inminente, a finales de los 80 y avanzado los 90, en sus últimos libros se deslinda de estas posiciones. El mestizaje ganó una dimensión radical universal con los descubrimientos de la genética; es decir se enfatiza el carácter biológico y se destaca su dimensión cultural en la vida de la humanidad, situándolo como posibilidad de nuevo sentido común, en que se puede juzgar posibilidades de integración humana y social antirracista, como se presenta adelante. Se trata entonces de una doctrina con nuevo contenido, se reconoce en ella la particularidad de los aportes de las comunidades negras, que ya para esta época Zapata Olivella llama decididamente comunidades afrocolombianas y afrodescendientes, para superar el lastre colonialista de lo negro.

Cohesión y autonomía de los negros

Esta tendencia representada por el Centro para la Investigación de la Cultura Negra (CECUN), fundada en 1975, estuvo liderada por el sociólogo y escritor Amir Smith Córdoba. Habíamos anotado que fue fundador del Consejo Nacional de la Población Negra Colombiana, apareciendo entre los más jóvenes de la organización; sin embargo rápidamente deserta planteándose en disidencia, pero sin oposición. En adelante, lo vemos al frente de su organización en Bogotá, articulando elementos de este Consejo en cuanto a su capacidad proselitista, y su idea de fortalecer núcleos en las localidades y regiones, a la vez que dialoga de manera dinámica y propositiva con los planteamientos de Manuel Zapata Olivella. Se puede considerar que logra hacer una síntesis, que lo lleva a radicalizar algunas posiciones frente a las frecuentes críticas

que recibían las distintas expresiones del movimiento social, consignada fundamentalmente en los periódicos y revistas nacionales.

Comparte la visión de Zapata Olivella acerca de la cultura negra y de la negritud como posibilidad de concientización y desalienación de estos pueblos; para ello el centro del meollo estaría entonces en una crítica de los paradigmas de producción de conocimiento y de investigación, y en un enfrentamiento abierto al racismo intelectual y académico imperante en las ciencias sociales y humanas del país y en las instituciones detentoras de este tipo de conocimiento. Smith crítica, por ejemplo, toda la discursividad sobre descubrimientos y fundaciones presentes en la historia colombiana, preguntándose por qué se le llamó descubridores y fundadores a estos españoles; también aparece una fuerte crítica a la autora Virginia Gutiérrez de Pineda, icono de los estudios sobre familia en Colombia, que muestra la familia que ella llama fluvio-minera o negra, como desorganizada, desunida y promiscua, con prácticas de uniones maritales cuasi tribales, especialmente en su trabajo de 1968.

Es a éste que se refiere Smith Córdoba, cuando demuestra lo prejuiciado de sus argumentos; señalando sencillamente que este tipo de familia aparecía entre las más cohesionadas como modelo de familia extensa y, las más solidarias en el país, sólo sobre esta base se habría menguado en algo los efectos de la esclavización y la perpetua exclusión. Estos son sólo dos tópicos por donde pasa su crítica a las ciencias sociales y su interés de descolonización del conocimiento.

Se propone entonces un nuevo proyecto epistemológico, que debería incidir en la transformación del aparato escolar, lo cual se constituye en uno de sus frentes de trabajo. El otro sería la difusión a través de los medios de comunicación, para lo cual

funda el periódico “Presencia Negra”, de amplia difusión continuada hasta mediados de los años 80 y la “Revista Negritud” con sólo tres números de vigencia. Estos órganos se convierten en espacios donde escriben especialistas y se mantiene una información actualizada sobre lo que sucede con toda la temática a nivel mundial; dándole preeminencia a los sucesos en Norteamérica y en algunos países africanos. Se difundieron en el país a través de estos medios que facilitaron las traducciones al español, algunos planteamientos de los pensadores afronorteamericanos, del movimiento por los derechos civiles y en general de la liberación y también de pensadores africanos.

La negritud fuertemente descalificada por una élite intelectual negra, apoyada por una blanca en Colombia, conocedores de los debates que se había librado en torno a ella, la consideraron anacrónica, de ahí que Amir Smith Córdoba tenga que hacer una defensa airada, ensayando renovadas formas de contextualizarla al torbellino social de Colombia:

Sólo en la medida en que logre refrendar mi historia que es la historia del hombre y de la humanidad, sea la claridad dentro de los objetivos que se plantea nacionalmente el país, y el concepto de Negritud será un fenómeno cultural históricamente necesario dentro del contexto de la sociedad colombiana. Cuando algunos comentan con insistencia que el concepto de negritud está superado, a estos y aquellos les diría que sí, pero también les haría notar que en Colombia esta etapa de transición, aún no se ha dado.

Así que hoy puede hablarse hasta la saciedad de la identidad como bandera, pero este concepto (el de la negritud), no dejará de ser una gran escuela para todos aquellos pueblos que aprendieron con cierta premura a darse cuenta de la necesidad de que el negro con valores propios que lo emularán, se diera a la tarea de aprender a ser él (Smith Córdoba, 1980:28).

Lo observamos en esta cita argumentando en los términos en que lo había planteado Césaire en su última etapa: la negritud como una transición para llegar a

nuevos planteamientos que forjaran el nuevo sujeto hombre y mujer requeridos, para nuevo sentido de humanidad. En este camino, la cultura negra tendría su función y su papel como constitutivo de un proyecto nuevo de humanidad y de naciones que superara el lastre del colonialismo y el racismo:

Cultura negra es el resultante del carácter desenvolviente de un pueblo, es lo que histórico-geográficamente le da vigor a un presente creciente, es el aporte negro en la construcción de la identidad que vive, la encargada de mostrarlo como dueño de una herencia cultural, la que por la transculturación en unos casos, la deculturación y endoculturación en no menos cantidad, ha forjado el alud empobrecedor de rasgos cuali-cuantitativos que hoy, en nuestra tarea reivindicadora, están llamados a jugar un papel importante y determinante si se quiere para una sociedad que reclama un nuevo y más adecuado tratamiento (Smith Córdoba, 1980:31).

Desde esta visión se organiza en octubre de 1978, en Bogotá el primer seminario sobre formación del personal docente en cultura negra; en éste se examinaron todas las áreas del currículo formal, diagnosticando los vacíos y las representaciones de lo negro y proponiendo por lo tanto para cada una los contenidos pertinentes y algunas sugerencias pedagógico didácticas. El énfasis estuvo en el área de ciencias sociales, derivando una serie de recomendaciones tanto curriculares como administrativas para el Ministerio de Educación nacional, para las instituciones educativas y para los medios de comunicación; todas encaminadas a contrarrestar los estereotipos negativos frente a lo negro, las discriminaciones, el racismo y la reproducción de la exclusión en la escuela. En este evento también tenemos un antecedente más de la etnoeducación afrocolombiana, según las informaciones, el evento se realizó en dos ocasiones más, el segundo seminario en 1979, con la participación cada vez de más de 100 profesores oficiales de Bogotá.

Al observar los libros publicados por el Centro para la Investigación de la Cultura Negra, nos encontramos con una ruptura paulatina de los referentes teóricos europeos y norteamericanos, se postula abiertamente tener como maestros a los pensadores de la diáspora africana y a los africanos, estos aparecen como los máximos paradigmas en el pensamiento de Smith Córdoba. Ello acarrea que sea acusado de racista radical, y que se muestre mucho más amenazante que las anteriores tendencias, fundamentalmente para las instituciones estatales y ciertos círculos intelectuales blanco-mestizos, que paulatinamente lo van aislando, ante su declaratoria de no aceptar ningún tipo de paternalismo blanco y su negativa de aspiración a puestos burocráticos como comprensión de igualdad.

En este proceso da centralidad a la categoría de “No negro”, para llamar al blanco por afirmación de lo negro y negatividad del racismo desplegado por los llamados blancos y su ideología de mestizaje, por extensión en esta categoría de diferencia colonial radical, caben las otras poblaciones. Su función conceptual es mantener un terreno de tensión en el debate y deslindar criterios de identidad política epistémica, el otro gran concepto síntesis propuesto por este fue “DER”; Dios, Estado y Razón, con el cual articuló una crítica al eurocentrismo y su reproducción en el nivel nacional, que habían usado esta triada como su caballo de batalla, creación exclusiva que justificaba el colonialismo.

En esta tendencia no se trata de integrarse por la vía de la participación de cuotas en el Estado como prioridad; si bien se puede llegar allá, se hace indispensable una repersonalización individual y colectiva del negro, frente a lo que él llama la “despersonalización congénita”, que le permita superar los avergonzamientos, su

deseo de blanqueamiento y renuncia de su cultura; y así garantizar criterios de acción política colectiva que permitan participar de la construcción social en igualdad de condiciones, sin acudir a renunciaciones y abdicaciones. Este es el sentido primario de integración que defiende esta tendencia. Integración significa primero reconstrucción interna del tejido de las posibilidades del negro, para desde ahí exigir en el terreno político y académico su lugar, acorde con los aportes hechos a la construcción de la nación colombiana. Por tanto no puede haber pie a la asimilación solicitada como condición por los blancos. De ahí que ante la acusación de "resentidos radicales", responde:

Hemos repetido hasta la saciedad que luchamos en contra el racismo, de la segregación y todas las formas de discriminación porque somos conscientes que Colombia es producto inexorable de tres grupos étnicos que le han dado vida, y en esa misma medida son los tres grupos étnicos los que deben estar prestos a defender el futuro de Colombia. Pero en una sociedad como la nuestra donde todos quieren ser blancos es bueno detenerse para enseñarle al negro a que aprenda ser negro y eso es sencillamente una tarea de identidad que en ningún momento riñe con nadie, a no ser que decidamos equivocarnos de objetivo (Smith Córdoba, 1980:54).

La integración, en Smith Córdoba y su centro para la investigación, debe ser desde la conciencia y las particularidades que tiene el negro en el país, para ello la ruta que señala comparte algunos elementos planteados por Fanón, que se pueden resumir de la siguiente manera: a) diagnosticar el crimen, conocer en detalle el problema; b) evaluar las capacidades para la destrucción de toda forma de discriminación; c) confiar en la rehabilitación del hombre y la mujer negra, evaluando las formas de hacerlo; d) aprovechar y valorar con base en el compromiso la totalidad de fuentes espirituales y materiales, para garantizar un trabajo productivo que permita la expansión de sí mismo. Esta ruta en la práctica se desarrolla de manera simultánea y no secuencial,

según vemos operando en sus acciones al Centro de investigación en su lucha contra la colonialidad del poder y la violencia epistémica implementada.

Estos debates se daban en el contexto de la aceleración de la presencia urbana de estas poblaciones, como ya se había indicado en el capítulo primero, situación de migración y destierro, al tenor de la desarticulación de las economías campesinas de las regiones ancestrales, que devino en la constitución de colonias, de las cuales nos ocupamos en el siguiente aparte.

Las colonias y la estimulación de la intelectualidad

El proceso de construcción institucional-organizativo, de discusión y decantación ideológica hasta dónde se puede caracterizar, tiene como contexto y soporte social un proceso dinámico de reintegración de la población afrocolombiana en calidad de migrantes y desplazados económicos durante los años 70 y 80, momento de fuerte expulsión de población de las regiones, como lo habíamos señalado. Este fenómeno de nuevo destierro masivo, crea de cierta forma las condiciones de posibilidad para el resurgimiento y consolidación de estas vertientes o tendencias y esferas de producción de pensamiento/acción y de definiciones intelectuales contemporáneas.

La organización en colonias conformadas en su mayoría por grupos de profesionales y/o estudiantes universitarios dispersos en ciudades andinas, dan cuenta de un eje de la migración, en el cual varias familias y dentro de ellas algunos miembros específicamente habrían experimentado niveles de asenso social. Estas, variadas en su

número de integrantes y en la composición generacional se convirtieron a partir de los años 70, en espacios de formación ideológica y “construcción de conciencia” a través de variadas actividades que implicaban grupos de estudio, actividades recreativas alrededor de las manifestaciones artísticas tradicionales, música, danza, literatura, fiestas de conmemoración de los santos patronos, encuentros de peinados. Todo enfatizando la ética, la estética en general, la mentalidad del ser negros, alimentada por material bibliográfico y fílmico proveniente de distintas ideologías, entre las que se destacan los movimientos norteamericanos por la reivindicación de los derechos civiles, los movimientos africanos de liberación nacional y la teología de la liberación.

Las colonias son entendidas en una doble acepción, por un lado en su autodefinición cotidiana como la concentración física de una población identificada culturalmente en un determinado lugar distante al su origen y percibida por los del lugar como diferente, externa. Dicha concentración está articulada desde luego por el paisanaje. En otro sentido complementario al anterior las colonias son un conjunto voluntario de personas cuya finalidad, la ayuda mutua, está animada por su procedencia que se expresó muchas veces jurídicamente a través de estatutos, en relación siempre con su región de procedencia. Representan de hecho una modernización organizativa, en tanto reconocen las esferas legales y tienden un puente de negociación con la institucionalidad urbana; es decir, pueden valorarse como la legalización de la presencia comunitaria frente al establecimiento, buscando ser reguladas por estatutos jurídicos para facilitar la realización de algunas acciones y proyectos en el campo social y/o político, tanto para los socios, como para incidir en el desarrollo de sus comunidades de origen.

Son auténticas organizaciones mediadoras de la población, frente a los discursos externos de desarrollo imperantes y al ingreso de los emigrados recientes, en la medida en que plantean suministrar apoyos complementarios a las redes de parientes y vecinos, similar al comportamiento comunal perfilado por los migrantes del occidente africano estudiados por Kenneth¹¹⁰. En sí, ellas tipifican en su intencionalidad la instauración formal de los paisanajes, de la solidaridad, como insumo modelador de una fuerza social y de la memoria colectiva.

En este orden de ideas, las colonias pueden interpretarse como instituciones políticas de carácter étnico en el contexto urbano, sin que algunas llegaran a vincularse en el nivel electoral, dando respuesta al proceso de ajuste migracional, con base en la interpretación elaborada de la ciudad, tanto sobre sus lugares de origen, como de su nueva situación, con lo cual se hacen circular en el colectivo en muchas ocasiones, ideas de retorno del personal que adquiere buenos niveles de cualificación. Son ejemplos de estas que sirven como contexto a las tendencias de pensamiento arriba presentadas, la colonia Guapireña, aparece entre las primeras formadas en la ciudad de Cali, con un gran impacto entre la clase media, especialmente por la celebración de sus fiestas religiosas tradicionales, en un contexto de exposición turística. El 7 de diciembre esta colonia institucionalizó en Cali, la realización del velorio de la “Purísima de Guapi” con balsadas, que se echaban a flotar en la piscina del Hotel Petecuy, -uno de los más importantes en ese momento- entre cantos, marimbas, cununos, bombos y guasá.

¹¹⁰ Kenneth Little, *La migración Urbana en África occidental*. Barcelona, Nueva colección labor, 1970

La colonia Barbacoana con mucha irregularidad en su funcionamiento habría tenido sus orígenes a mediados de los 70, la colonia Chocoana de mucha incidencia aglutinadora en su momento tiene sus orígenes en los años 80 y tiende más en contraste con la guapireña, a movilizarse entre un sector popular mucho más joven, que daba cabida también en calidad de socios a las empleadas domésticas y a obreros de la construcción. Esta, además de agrupar a los chocoanos, jalonó la participación de afrocolombianos de distintas regiones del país, convirtiéndose de hecho en un espacio de convivencia institucional que facilitó la mixtura de las diferentes experiencias culturales, no sin conflictos, justamente allí reside uno de los elementos que explica su inactividad ya entrando a los 90.

Algunas colonias mucho más localizadas y de menor cobertura en relación con las anteriores adoptaron prácticamente de sus inicios entre la década de los 80 y los 90 en patrón de funcionamiento cercano a las redes informales, concentrando su actividad en momentos muy específicos, de acuerdo con propósitos puntuales, para luego mimetizarse en el tejido social de las correspondientes ciudades, bajo este patrón se puede considerar la colonia Tumaqueña y la Nayense (Valle del Cauca). De conjunto, agreguemos a lo ya expuesto, que las colonias trasladan al nuevo contexto un sentido incorporado de territorialidades, que se concreta institucionalmente estableciendo una relación dinámica y en tensión con la ciudad, es el estar aquí sabiéndose de allá pero con la conciencia del derecho a vivir el aquí plenamente sin perder el horizonte afectivo del allá, en que la nostalgia anima a la memoria, como insumo aglutinador y político. Entre estos nichos se movieron los líderes y las propuestas de pensamiento sociopolítico y los intelectuales afrocolombianos en el periodo estudiado. Alrededor de

varios eventos culturales y nichos de construcción de consciencia, como los grupos de estudio y/o grupos artísticos.

La memoria y los eventos artístico culturales

Los ensayos de grupos, movimientos y frentes culturales de la población negra son frecuentes entre los años 60 y 80. Bajo la búsqueda folclórica se produjo una revaloración del ser negro, fue un trabajo consciente de construcción de identidad e identificación desde sus elementos auténticos, destacándose el trabajo de Delia Zapata Olivella, como lo hemos visto, pero también de otros folcloristas como Mercedes Montaña y Margarita Hurtado en Buenaventura, el maestro Teófilo Potes, Lorenzo Miranda, el palenquero y demás figuras que se haría extenso nombrar.

Este renacer o despertar cultural produjo un tipo de pensamiento que tendió a la expansión y al fortalecimiento de las redes artísticas hasta llegar a expresiones como el “frente cultural del Sur del Valle y el norte del Cauca”, entre finales de los 70 y los 80, con una serie de encuentros artístico-culturales, que se cuestionaron la estética femenina y masculina negra; cuya consecuencia inmediata fue la realización de los encuentros de peinados, enmarcados en los festivales, ferias y otros eventos. Los festivales desde el Palenque de San Basilio hasta Tumaco, pasando por las ciudades andinas constituyeron un nicho y un tejido facilitador de encuentros y reflexión entre estos pensadores y sus organizaciones.

En 1988, el poeta y escritor Alfredo Vanín Romero organiza en Buenaventura el primer encuentro de literatura oral del Pacífico, bajo el lema "Para que los pueblos

no pierdan su memoria". Con este declaraba el redimensionamiento de la tradición oral en su función de historicidad propia, de contrahegemonía, de una "historia que no envejece" como ya le había denominado Manuel Zapata Olivella, a estas maneras de registrar y reflexionar los sucesos comunitarios e individuales. La traducción de la oralidad a la escritura, en este prisma, sería un pilar para el trabajo de ensamble de las piezas dispersas del pensamiento afrodiaspórico, permitiría cotejar y contrastar versiones, manteniendo la diversidad de ellas, pero lo más importante facilitaría construir nuevos perfiles y sentidos del pasado, el presente y las visiones del futuro, en relación con las otras fuentes de la historia.

El año anterior, desde Tumaco la marimba había hecho su llamado para celebrar el primer Festival del currulao y de música del Pacífico. Este evento de orden nacional e internacional va a permitir la reflexión y escenificación de la admirada y, para algunos, todavía exótica cultura negra o afrocolombiana. Nicho donde se vertebraría el movimiento de gestores artísticos de: la danza, la música, el teatro, la decima y las distintas modalidades de la narrativa oral, en conjunto con planificadores de entidades culturales de diferentes partes del país, sensibilizadas con el arte afrocolombiano. El Festival sobreponiéndose a los obstáculos administrativos estatales nacionales y las limitaciones económicas locales, aún tiene vigencia en nuestros días.

Al analizar el proceso de construcción de espacios propios por parte de los movimientos, organizaciones e intelectuales afrocolombianos, podemos percibir que se trató de un campo con las disidencias propias de cualquier colectividad que corresponde a una matriz ideológica, tal es el caso de la función cumplida por la negritud en la estructuración y formación de estos líderes y del campo en general, cuya

implementación en sus efectos prácticos, frente a la aspiración de integración mantuvo una tensión constante en su interior y con relación al resto de los grupos generadores y orientadores de la opinión pública del país. Esta tensión se manifestó en los medios de comunicación oficializados por el establecimiento, pero también en las diferentes maneras de difusión y en los medios creados por estas tendencias que de plano servían como termómetro de las discusiones y diferencias. Queda al descubierto lo impropio de las lecturas actuales especialmente desde la antropología al considerar y/o solicitar acciones monolíticas en el terreno político, bajo el juicio de acusar fragmentación aguda y pocos niveles de unidad, ocultando la diversidad ideológica y de adscripciones políticas en diferentes partidos de esta población desde el siglo XIX.

Esta diversidad de militancias y formaciones políticas, entre las cuales la negritud fue y sigue siendo una veta, están en la base de la explicación de este fenómeno que se ha querido interpretar desde sesgos sociológicos y antropológicos en temporalidades recientes, asociados a la coyuntura pre y posconstituyente de 1991. Entender esto coloca en entredicho también la “etnización” de estos agenciamientos como supuesto camino anticipado y previsto, que fijó sus antecedentes en las décadas estudiadas en este capítulo. La evidencia indicaría que por lo menos hasta el año 1987, ello no aparecía en el horizonte del reclamo de derechos, si bien la noción de raza se ligaba a la de etnia, casi como sinónimos, en la explicación del racismo y la discriminación racial estructural. Sabemos que hasta hoy derivado de estas vertientes existen grupos y líderes que no están de acuerdo con la ley 70 de 1993, por considerarla un desventaja frente a las amplitudes de la ciudadanía igualitaria y sustentar que refuerza el racismo y la exclusión en muchos niveles.

Lo central en este argumento es que, desde luego, lo aquí presentado son antecedentes organizativos y de constitución de la identidad intelectual y política de los afrocolombianos, más no de la etnización, que a fin de cuentas, esta es sólo una franja de la política racial y de derechos afrocolombianos en el país. En otras palabras estamos contrarrestando el efecto de reducción producida por lo predominante de estas lecturas.

Este entretejido social, cultural y político tipificó en la larga duración tres esferas o campos de construcción de pensamiento y desenvolvimiento de estos sujetos, estrechamente ligados entre sí, y complementarios para la gestión de una política cultural y el avance en la ruptura de la invisibilización, en el ejercicio de desclandestinización del pensamiento afrocolombiano.

Esferas de construcción de pensamiento e intelectualidad

De acuerdo con las funciones de los pensadores y pensadoras y los propósitos de las organizaciones e instituciones que han ido delineando las vertientes del movimiento social afrocolombiano, se pueden plantear tres esferas o ámbitos predominantes de producción de sentido en la construcción identitaria, que tienen cada uno en sí sus propias formas de producción, de sistematización, sus eventos, sus sistemas y rituales de validación socialización y evaluación. Finalmente, también sus figuras representativas en cada periodo de los aquí estudiados y que veremos a lo largo de los siguientes capítulos. Estas esferas son:

1. La del pensador(a) o intelectual letrado(a): éste ha sido reconocido en la comunidad porque articula su conocimiento a través de la escritura, produce textos, artículos periodísticos, manuales, cartillas didácticas, libros, etc. Se desempeña generalmente como educador, pero en algunos casos puede estar vinculado a la academia formal; en el caso que nos ocupa se destacan investigadores sociales independientes, algunos temporalmente académicos, que se han comportado como escritores de la historia de las comunidades y en ese sentido parte central de la memoria colectiva. En muchos momentos cumplen la función de consejeros comunitarios, fundamentalmente de los núcleos organizados. Los casos paradigmáticos son Candelario Obeso, Jorge Artel, Manuel Zapata Olivella, Arnoldo Palacios y Alfredo Vanín entre otros, de estos nos ocuparemos en el siguiente capítulo.

2. La del líder intelectual político: en esta esfera se ha jugado la relación con el Estado y demás agentes externos a la vida de las comunidades; su oficio es básicamente producir ideas que se concretan en proyectos, o en el apoyo a ellos. Es percibido como político vinculado a la comunidad cuando ha desarrollado obras y acciones concretas en bien de esta; en este caso todos tienen formación universitaria y algunos han sido temporalmente académicos en calidad de directivos y profesores, tal es el caso de Luis A. Robles, Sofonías Yacup, Diego Luis Córdoba, Juan Zapata Olivella y Amir Smith Córdoba, abordados en el capítulo quinto.

3. La del artista o gestor cultural. Es el espacio de los compiladores de las culturas tradicionales: folkloristas, cultivadores de la tradición oral, y de otras formas de cultura material; quienes se encargan de organizar eventos artísticos, encuentros, festivales, ellos funcionan además bajo el lema del rescate de la identidad cultural

negra. Generalmente son profesores de escuelas y colegios formales, actividad que intercalan simultáneamente con la organización de grupos comunitarios en el área de la danza, la música, la narración oral y demás manifestaciones. Son ellos los que han desarrollado movimientos culturales locales y regionales de incidencia nacional; llevando a cabo una verdadera política cultural que descoloniza y contribuye a desclandestinizar los conocimientos y pensamientos afrocolombianos vertidos en el gesto, los pasos, la coreografía, la planimetría, las máscaras, los instrumentos musicales y los cantos entre las piezas más evidentes que manifiestan dicho pensamiento. A partir de estos materiales crean sus repertorios artísticos. Ejemplo de ellos son Teófilo Roberto Potes, Delia Zapata Olivella, Benildo Castillo, Alicia Camacho, Petronio Álvarez y Mercedes Montaña. Este tipo de líder pensador y pensadora nos ocupa el último capítulo.

En la trayectoria de muchos de estos intelectuales los tres ámbitos se interceptan y desde luego en la constitución de la matriz de pensamiento afrocolombiano se complementan. El intelectual letrado puede devenir en político, como es usual en la figura política de Colombia por lo menos hasta la primera mitad del siglo XX, en que una sola persona puede ser de renombre en el campo cultural letrado y en el campo político al tiempo, destacándose como poeta, novelista, ensayista y funcionario del Estado, hasta presidentes-fue usual la imagen del poeta-presidente en Colombia-. Éste tipo de intelectual también puede cumplir roles de organizador cultural, especialmente en su oficio específico: encuentros, congresos y/o conferencias especializadas.

El artista gestor cultural puede avanzar hacia el reconocimiento letrado y en el caso afrocolombiano excepcionalmente se desplaza hacia el rol político de oficio; tal

vez un caso excepcional ya a finales del siglo XX, a propósito de la circunscripción especial creada por la Ley 70 de 1993, fue el de Leonor González Mina, más conocida como "la negra grande de Colombia", quien en representación de la población fue representante a la Cámara. Sin embargo en el periodo que nos ocupa no tenemos ningún caso de esta trayectoria. Los eventos que convocan los intelectuales letrados y los gestores culturales, -sin querer decir que estos últimos no pueden ser letrados-, tienden a articularse en torno a ejercicios de construcción del pensamiento colectivo; son espacios de consenso y de deliberación en torno a visiones ideológicas y programáticas frente a una política cultural étnico racial.

Por su parte, el político generalmente no cumple ninguna de las dos funciones anteriores. De hecho, no tenemos ejemplo de uno de los políticos estudiados que haya seguido esta trayectoria. Con relación a lo anterior, el político hace uso de las expresiones artísticas en sus concentraciones y reuniones y reivindica en su discurso la cultura negra y autóctona, sin embargo su vínculo dinámico con estas esferas se encuentra referido a proyectos anclados en los procesos comunitarios. En torno a estas tres esferas miraremos a los pensadores(as) escogidos en los siguientes capítulos, como lo habíamos anunciado.

CAPÍTULO 4

POR LOS DESFILADEROS DE LA LITERATURA

*Desconfíen de la literatura de los opresores si
desean ser libres*

Manuel Zapata Olivella

En este capítulo nos ocuparemos de presentar la manera como se ha expresado el pensamiento afrocolombiano en la literatura, tratando de precisar las continuidades temáticas, simbólicas y estilísticas que se pueden captar entre los escritores aquí tenidos en cuenta. Primero, abordaremos al poeta Candelario Obeso, desde su libro *Cantos Populares de mi Tierra*, delineando cuál es su ideario y su propuesta en el contexto del primer período republicano del Estado-nación colombiano. Después nos ocuparemos de la obra de Manuel Zapata Olivella, específicamente su primera novela, *Tierra Mojada*, mostrando los alcances y la profundidad de algunos de sus planteamientos centrales, con plena vigencia hasta nuestros días, así mismo abordaremos parte de su ensayística, para indagar en ella la explicitación de su pensamiento político, social y cultural.

Cerramos de la mano de Arnoldo Palacios, con su irónica novela “Las Estrellas Son Negras” y del poeta y escritor Alfredo Vanín, de este último especialmente su

sostenido trabajo de ensayo, desde luego sin perder algunas alusiones a su rico y variado acervo poético. Se busca un acercamiento que permita establecer relaciones entre literatura, poesía, novela, nación y región, auscultando centralmente cómo se configura, sugiere o representa el pensamiento político-social afrocolombiano.

Puntualicemos un poco a efectos de contextualizar, con Zapata Olivella y Palacios, estamos frente a la iniciación, al despunte de la narrativa de ancestría africana en Colombia, cuyas obras se encuentran en la elíptica envolvente de la violencia del 48. Ellos, recreando el continuum cultural Caribe-Pacífico, desarrollan sus historias en sus territorios de origen; comienzan por contar lo de “casa”, del terruño, esa amplia esquina entre la sabana sinuana y el río Atrato, poblada por manglares, palafitos, peces de vestidos multicolores y mucha agua; agua al igual que miseria, desamparo, olvido e indiferencia de las autoridades estatales. Región también repleta de utopías y sueños que se fugan, se evaden, huyen evitando perecer sin posibilidades, al ser alcanzados por la avaricia engullente de los poderosos.

El Atrato y el Sinú, estas dos vertientes fluviales de conexiones marítimas, alas de la esclavización y opresión afro-indígena, convergen en Cartagena, el centro esclavista colonial más importante del continente durante un periodo. Ahí se encuentran las dos novelas, punto icónico de llegada y partida desde donde llegan muchas noticias de esperanzas y desilusión hacia el resto de recodos circunvecinos. Cartagena se convierte en el lugar donde convergen las trayectorias de estos desterrados. La denuncia o crítica social que movilizan estas historias, sitúan la violencia más allá del conteo de los muertos y las situaciones sangrientas, nos focalizan y detallan las razones estructurales de la misma. El problema del voraz latifundio, la

marginalización y exclusión *per se*, de los negros, zambos, mulatos y pobres en general del país y del mundo.

Candelario Obeso escribió en la segunda mitad del siglo XIX desde Mompox como lugar referencial de su poemario, sitio estratégico del tránsito de pasajeros y mercancías por el río Magdalena, única vena de comunicación de la época entre el sur y el norte del país en que los bogas negros, zambos y mulatos eran protagonistas y sin los cuales se hacía imposible la travesía que duraba meses. Por su parte Alfredo Vanín, nos habla desde la costa caucana, en la zona sur del Pacífico, epicentro de explotación minera y por lo tanto esclavista, bodega de materias primas de todo tipo a lo largo del siglo XX y lo que ha transcurrido del actual. Las distancias temporales y espaciales entre estos dos poetas nos deben alertar, para delinear y constatar profundas y hasta alarmantes continuidades en tono de denuncia, que grafican el decurso de las comunidades afrocolombianas en el país.

Familia, apalencamiento y libertad en Candelario Obeso

Este aparte busca mostrar de qué manera el libro *Cantos populares de mi tierra* (1877)¹¹¹ del escritor afrocolombiano Candelario Obeso, representa un momento específico de la situación afrocolombiana en el trámite del proyecto de Estado-nación en Colombia, durante la segunda mitad del siglo XIX. Es decir, planteando la relación entre poesía y proyecto nacional, se asume este poemario como representación de las tensiones, pugnas y transacciones que movilizó y moviliza este proceso en la ubicación que las elites criollas blanco-mestizas le asignaron a la población afro y cómo esta se

¹¹¹ Candelario Obeso, *Cantos populares de mi tierra*, Bogotá, Arango Editores, 1988 [1887].

auto-percibió en la forja de su identidad y su lugar en el naciente país. Los *Cantos populares de mi tierra* cuestionan el mestizaje como proyecto y retórica homogenizante y excluyente al tiempo, común a las naciones latinoamericanas, develando que esta disonancia y choque de propósitos entre mestizos y afros asignan una impronta dinámica, cambiante y altamente conflictiva al contexto socio-histórico de larga duración, en el cual se ha desenvuelto esta relación. De tal suerte, que los textos de este poemario se pueden considerar como iconos de los imaginarios sociales fraguados en tal proceso, sin perder desde luego la particularidad y el ángulo específico del autor.

Lo anterior también revela como lo ha indicado Handelsman (2001), a propósito del caso de la literatura ecuatoriana, que lo afro debe verse y abordarse como un asunto relacional y complejo, en su devenir, con sus intercambios y mutaciones, no como una realidad aislada y autocontenida¹¹². Lo cual para nada quiere negar la marginalización estructural e histórica que ha soportado este grupo humano, pero justamente esta, testimonia el carácter relacional de la constitución de lo afrolatinoamericano en cada uno de los países y las asimetrías en el plano social, económico y cultural. En tal dirección las comunidades de descendencia africana son constitutivas de manera insoslayable y lógicamente conflictiva tanto en Colombia como en las otras naciones del continente, siempre han estado en un lugar imaginado, asignado y subrayado en los proyectos nacionales, lugar a la vez siempre cuestionado e interpelado por estas poblaciones, en el entramado social.

¹¹² El trato accesorio del tema en las narrativas de historia y literatura nacionales, constata el aislacionismo metodológico y la marginalización epistémica que se configura en una convención de violencia disimulada, pero ampliamente aceptada por el mundo académico.

Partiendo del invaluable estudio de Laurence E. Prescott *Candelario Obeso y la iniciación de la poesía negra en Colombia*¹¹³, que constituye el primer estudio sistemático sobre este escritor tanto en el país como a nivel internacional, la dirección de análisis que propongo busca complementar tal esfuerzo, mostrando en un plano, temas que en la obra de Prescott aparecen dispersos por razones metodológicas y expositivas y, que requieren una mirada renovada y de conjunto en la perspectiva propuesta aquí. De otro lado, se ha tratado de brindar otros elementos especialmente temáticos en conexión con el momento socio-político y personal del autor, que aproxima una explicación al surgimiento del poemario en el marco de su prolija obra, sustancialmente explorada por Prescott. Dados los límites de este trabajo aunque hago mención a la totalidad del poemario, me detendré en cuatro poemas que muestran cierta línea del pensamiento político y la percepción social del autor sobre la situación étnico-racial de la comunidad a la cual pertenecía, en los cuales toma abierta posición sin desmedro de su calidad estética.

De igual manera se debe destacar el lenguaje usado y su ubicación en la genealogía de la poesía colombiana y afrodiaspórica, esto último especialmente en relación con el negrismo y la negritud. De entrada se debe señalar que se requieren nuevas indagaciones sobre la obra de Obeso, este abordaje sociopolítico sólo pretende indicar posibles entradas a una comprensión más completa de dicha obra, en la reconstrucción del pensamiento afrocolombiano, en el marco de los avatares de la nación y en el contexto de la diáspora africana.

¹¹³ Laurence E. Prescott, *Candelario Obeso y la iniciación de la poesía negra en Colombia*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1985.

La palabra florida del boga

Candelario Obeso (1849-1884), periodista, político liberal, educador y sobre todo escritor y poeta, aparece como uno de los primeros intelectuales letrados hasta ahora conocidos, para una genealogía del pensamiento afrocolombiano. Nacido en Mompox en la costa Caribe, pasó buena parte de su corta vida en Bogotá. Con su poemario reta las imposiciones de la Real Academia de la Lengua Española en el país, representada por los llamados “gramáticos colombianos”, con los que sostenía una relación permanente. De hecho, pone en tela de juicio los cánones de producción poética del momento, sobre todo por el lenguaje que propone y en gran medida por la temática que enfrenta cuando focaliza de manera específica la situación del negro, al verter la lengua vernácula de los campesinos negros del río Magdalena a la poesía.

Es decir, habla desde su tierra natal y con su lengua en nombre de y como uno de los bogas, montaraces y pobres. Este autor sirve de faro al planteamiento posterior de Zapata Olivella acerca del papel de los pueblos analfabetos en la creación de las lenguas y de la literatura. Examinemos con detenimiento algunos de los argumentos:

Quando todos los pueblos que han sufrido siglos de colonización se rebelan contra la distorsión avasalladora que impone la tecnología de las potencias superindustrializadas, la tarea del escritor es combatir por la desalienación de su cultura; afirmar su identidad y asumir la voz de los ágrafos. Deseo repetir aquí, en este paraninfo de la Universidad Nacional de Colombia, como novelista, antropólogo y médico, que mi identidad mestiza de pueblos letrados y analfabetos no está en venta; que mi literatura no es para agradar a los colonizadores de ayer y de hoy. Por el contrario, hago declaración de fe en nuestros valores más genuinos, en la infatigable acción del pueblo por liberar su cultura (Zapata Olivella, 1997:18).

Bien se puede sugerir que al reafirmar el lenguaje popular negro como código de una profunda potencialidad poética, Obeso ejerció una eficaz fragua de

desalienación, que intervino la literatura de ese momento en Colombia y hasta cierto punto en Latinoamérica. El costo de tal osadía fue el ostracismo, el desdén y el ocultamiento, en un contexto de fuerte jerarquización y exclusión racial¹¹⁴. Se puede leer en esta decisión estética una propuesta política subvertora como lo esclarece Zapata Olivella; de igual manera se expresó W. E. B. Dubois¹¹⁵, en el sentido de plantear con autenticidad sin la menor preocupación de querer agradar ni incomodar a los blancos.

Podríamos hablar entonces de una consciencia en la larga duración, al ubicar a estos tres autores en el horizonte de la diáspora; conciencia histórica existencial que apunta a la práctica de una estética de liberación, que reside y se alimenta en la sabia nutrición del pueblo, en sus creaciones, preocupaciones y visión de presente y futuro. Asumir su tradición, que para nada remite a ningún purismo como bien lo expresa Zapata Olivella al declararse radicalmente mestizo desde la experiencia histórica, implica reconocer un ángulo de análisis en la constitución de estas culturas; este es su carácter esencialmente transcultural en términos de Fernando Ortiz, entendido como la mixtura compleja entre elementos culturales de distintas procedencias, que se transforman mutuamente en la dinámica histórica.

Transculturación que para el caso que nos ocupa, la podemos comenzar a situar en la propuesta lingüística y de estilo que desarrolla Obeso en su poemario. Letrados y analfabetas, romanticismo y llamemos aquí “negrocentrismo” se convocan en una

¹¹⁴ Laurence E. Prescott muestra que pese a Obeso ser relativamente conocido en el mundo literario colombiano capitalino, en la época de publicación el libro fue ignorado, suscitando sólo dos cortos comentarios periodísticos al margen. Efectivamente se trataba de una corta obra difícilmente clasificable por la crítica literaria en los cánones temáticos predominantes, aún con su aire romántico.

¹¹⁵ Dubois, W. E. B. *Las almas del pueblo negro*. La Habana Editorial. Fundación Fernando Ortiz. 1903.

fusión parturienta de algo nuevo; el habla típica del boga del Magdalena se vierte en los moldes literarios de la poesía romántica, manteniendo y cultivando una métrica. Este elemento aparece revelado en su conflicto, en su tensión irresoluta. Transculturación, da cuenta de un campo de batalla real que se expresa simbólicamente, hace referencia a una realidad social concreta, que se representa bastante bien en la obra. En tal sentido Zapata Olivella reafirma:

Quiero advertir a quienes puedan sorprenderse por la inclusión de los no letrados en la familia nacional y universal de la literatura, que el carácter fundamental del discurso poético o narrativo no lo constituye el alfabeto, sino el pensamiento y el lenguaje articulado. En consecuencia, el fenómeno llamado “literatura” es el resultado de la creación colectiva de analfabetos y letrados; de adultos y niños; de varones y mujeres; de sabios y profanos, nuestra obligación como escritores y estudiosos de las ciencias sociales, es rescatar y dignificar este acervo colectivo de los raseros impuestos por los usurpadores, cuando dividen a los pueblos en “civilizados”-los conquistadores- y “bárbaros”-los oprimidos-. En esta forma son marginados de la literatura universal millones de creadores de la palabra viva en las tres cuartas partes del planeta, escenario de sus tropelías (M. Zapata Olivella, 1997:19).

De otro lado, en los *Cantos populares de mi tierra* se aúna música y poesía. La poesía para Obeso es canto, mostrando una veta de lo que posteriormente en el siglo XX, se va a resaltar como rasgo africano, especialmente por el movimiento literario de la negritud. En el poema siguiente se observa un panorama poco esperanzador, un cuadro que no se transforma, a manera de una acuarela pero sentidamente oscura. Es la denuncia de la inmovilidad social para la mayoría de ascendencia africana, es el canto de la exclusión, soledad, ausencia y el confinamiento a los oficios que venían desempeñando desde la colonia, a pesar de las promesas republicanas de igualdad, que sólo veinticinco años antes habían abolido formalmente la esclavitud.

La oscuridad, las aspiraciones sin horizonte, nublan los ojos de Obeso, dada su frustrante experiencia en su constante intento por “integrarse al proyecto nacional” y

ser aceptado como un ciudadano más, recibiendo a cambio un rechazo mimético, laceración expresada con gran dolor y lucidez. En su último gran esfuerzo, como soldado de la patria en la guerra partidista de 1876, entre liberales y conservadores, se alistó en las filas de los liberales, partido en el cual militó hasta ese momento en que la decepción, frente a las promesas incumplidas, los separó definitivamente.

Tal panorama se perpetuaba en su vida y en la de los afrocolombianos como un sino demoledor. El poema, revela la realista y descarnada situación que el poeta ve en ese presente y futuro para la población negra del país, y hasta cierto punto de afrolatinoamérica, corresponde a su poemario, situar esta voz desde el interior mismo de la población negra. Este caso se constituye tal vez en una excepción al esquema explicativo planteado para la literatura afrolatinoamericana: negrismo-negritud-afrocentrismo, en que se destaca los antecedentes de la llamada poesía negra o mulata como le llamaría Nicolás Guillén, en el negrismo; mirada desde el borde es construida con base en la insistencia en lo exótico, el ritmo, la sensualidad y en general en el folclor. Lo excepcional consiste en que Obeso tempranamente muestra en el caso colombiano una tradición que parte de un posicionamiento endógeno en el cual raza/clase/adscripción política se entremezclan de manera amalgamada.

La diáspora africana en Colombia aparece así en las letras con una personalidad propia, erigiendo la profundidad de sus “huellas de africanía” (Friedemann y Arocha, 1986), concreción de Muntú americano (Zapata, 1993) que la conecta al resto de la diáspora en el mundo y a lo más destacado de la tradición africana. Observemos el poema que aparece como el más difundido del autor en diferentes publicaciones, incluso para los textos escolares del país.

Canción der boga ausente

A los señores Rufino Cuervo i
Miguel Antonio Caro

Que trite que etá la noche,
La noche qué trite etá
No hai en er Cielo una etrella.
Remá, remá!

La negra re mi arma mía,
Mientras yo brego en la má,
Bañaro en suró por ella,
¿Qué hará? ¿Qué hará?

Tar vé por su zambo amao
Doriente sujpirará,
O tar vé ni me recuecda...
Llorá, llora!

La jembras son como toro
Lo réta tierra ejgraciá;
Con acte se saca er peje
Der má, del má!...

Con acte se abranda er jierro,
Se roma la mapaná...
¿Cojtante i ficme? laj pena!
No hai má, no hai má!...

.....
Qué ejcura que etá la noche,
La noche qué ejcura etá;
Asina ejcura é la ausencia
Bogá, bogá!...

Para Prescott (1985), es Obeso con este poemario quien origina la poesía negra en Colombia. Dado que es el primer negro que versifica desde su cultura con su palabra, diferente según éste a todo el fenómeno caribeño de finales del siglo XIX hasta 1934 aproximadamente, cuando se encuentra con el movimiento de la negritud. En el caso caribeño se trata de una poesía negrista, cuyo tema era el negro, pero tratado por autores “no negros”, que se autoidentifican como mulatos y/o blancos, por lo que el abordaje resulta “externo” y transitorio, similar a los estudios “sobre el negro” que comentamos en capítulos anteriores. Algo así se encuentra incluso en obras como las de Nicolás Guillén ampliamente conocido por esta temática, en quien lo negro se convierte en icono revolucionario y denuncia del imperialismo norteamericano en Cuba, sin tocar muy de fondo el colonialismo interno y las condiciones reales de

marginamiento estructural que estos grupos vivían en la isla. “En la poesía negrista lo negro fue explotado pero no explorado en sus dimensiones más profundas y humanas” (Prescott, 1985:47). Es decir, no hay un proyecto en sí que emancipe a este grupo social.¹¹⁶

Sin embargo, en *Obeso*, la poesía negra es un proyecto de transformación radical, se denuncia el desarraigo y el racismo, como problema a resolver de manera urgente y muy seria, por estas nacientes repúblicas; esto se puede observar en el poema “Canto del montaras- canto rel montara”. En el poema anterior por ejemplo, la noche triste sin estrellas nos habla de la desesperanza, del desasosiego que encuentra un halo de posibilidad en la mujer, en su relación de pareja, en su hogar, recurso y figura que es constante en la obra. Cielo, agua, mujer, remo configura un universo que confina al negro a un lugar con mínimas opciones, de profundo dolor; agua en el río, en el mar y en el cuerpo que se esculpe en llantos llorá/llorá; lugar desde donde debe construir su proyecto de vida e inventar la felicidad ahora en condición de liberto, como sucede en los dos poemas que se muestran a continuación.

En su obra *Obeso* se responsabiliza y compromete con su condición socio-racial. El compromiso es impostergable para el autor, este lo lleva a una defensa regional, a enaltecer unos valores que encuentra en la gente del pueblo, en los zambos y negros campesinos, y que se opone a la propuesta ético-política de las élites nacionales de quienes señala su avaricia, mezquindad y racismo. Las visualiza como

¹¹⁶ Guillén va a insistir en entrevistas y ensayos que a este movimiento poético no se le debe llamar poesía negra, dado que Cuba es la confluencia de razas, por lo que propone mejor llamarle poesía mulata, lo que es acogido también por Fernando Ortiz. Posteriormente, Guillén comparte la denominación de Afrocaribe y luego aunque sigue defendiendo su postura por el mulataje, con lo cual él se identificaba en ese complejo clasificador de pigmentaciones y fenotipos que es el Caribe, termina indiferente frente a la denominación Afrocubana.

autoridades derivadas de la colonia, que se han perpetuado en la república como un obstáculo para los proyectos colectivos del pueblo; de autonomía y de expansión de sus sentidos existenciales y vitales. Eso nos lo hace saber en este poema que se convierte en la proclama o manifiesto de un proyecto liberador, que nos informa de la plenitud de las suficiencias íntimas, en el ejercicio de las resistencias de los afrocolombianos.

Canto rel montara

A mi amigo el señor doctor José Ignacio Escobar

Eta vira solitaria
 Que aquí llevo,
Con mi jembra y con mi s'hijo
 I mi perros,
No la cambio poc la vira
 Re lo pueblos...
No me farta ni tabaco
 Ni alimento;
Re mi pacmas ej'er vino
 Má que güeno,
I er guarapo re mi cañas
 Etupendo...!
Aquí nairén me aturrúga;
 Er Prefeto
I la tropa comisaria

Viven léjo;
Re moquitos i culebras
 Nara temo;
Pa lo trigues ta mi troja
 Cuando ruécmo...
Lo alimales tienen toros
 Su remero;
Si no hay contra conocía
 Pa er Gobiécno;
Conque asina yo no cambio
 Lo que tengo
Poc la cosas que otro tienen
 En lo pueblos...

Es importante recordar que la diáspora africana llega en categoría de piezas, les toca dar forma a la familia aquí en América, según el contexto de producción en que estuvieran inscritos. De ahí lo central en la defensa de la familia en tanto núcleo que produce tranquilidad y seguridad en una vida separada de las autoridades. En otras palabras, se reafirma la clave de los palenques como proyecto válido, el distanciamiento físico es una marca de independencia plena. Hijos, mujer, perros, alimentos, conexión armónica con el medio, para un hombre que pocos años antes en condición de esclavizado, no tenía certeza de poder conservar nada. Su mujer y sus

hijos no eran suyos, podían ser vendidos, como se sabe. Es ese desgarramiento el que se cuestiona y rememora y que se aspira a superar según alude Obeso. Es entonces, una posición que plantea salidas frente a la adversidad y al lugar otorgado por los republicanos. Es en últimas tratar de ser pobremente feliz en su posicionamiento inicial dentro de la nación.

La defensa del territorio y la localidad, es una postura de aislamiento voluntario en que se juzgan las experiencias con el gobierno y las autoridades civiles y militares como negativas. De ahí que se resalte el desengaño frente al proyecto de ciudadanía. Una ciudadanía que en la práctica está negada para los negros, que para la época han sido perseguidos con las leyes de vagancia y el estigma frontal de los partidos políticos y las élites nacionales que vieron en este grupo humano un lastre para el desarrollo nacional y la civilización del país. En medio de la bonanza tabacalera y la explotación de la quina, tanto negros como indígenas fueron aún más desplazados y excluidos, y algunos perdieron incluso la poca tierra que habían conseguido, de tal suerte que el aislamiento y de cierta manera, refugiarse en zonas rurales apartadas, tratando de construir una autosuficiencia, fue realmente una opción de defensa y una alternativa de autodeterminación en el estrecho mapa de posibilidades que les dejaba el proyecto nacional.

En el siguiente texto, observamos al poeta fuertemente satírico. El negro liberal marginalizado dialoga con el blanco liberal español asilado en Colombia, a quien le brinda su amistad partiendo de la reafirmación de su posición lugareña, campesina en que ha construido un nicho de sosiego como ya se había señalado, sin embargo a manera de mofa le habla de la igualdad de los ciudadanos en Colombia. El proyecto de

ciudadanía se muestra como un fracaso y se compara en tono de burla con la situación del negro en Cuba donde todavía estaba vigente la esclavización justamente en manos de los españoles.

En tal sentido el negro pone de relieve su libertad en Colombia, pese a los desmanes de los políticos, y vemos en primer plano las relaciones raciales cuestionadas más allá de las pertenencias políticas: blanco-indígena-negro todos son ciudadanos y en tal sentido se pueden comparar con el presidente y los ministros, mostrados como humildes por Obeso. Se desnuda el racismo estructural de estas sociedades. ¿Hasta qué punto el panorama denunciado en este poema no es el mismo de otros países en América Latina? Por lo demás, el negro se presenta como pobre y analfabeto. Extrañamente este poema ha sido interpretado a menudo como la declaración abierta de Obeso de su militancia en el partido liberal, haciendo caso omiso del conjunto de metáforas y temas tratados; nótese por ejemplo que en el supuesto diálogo se denominan por el color de la piel. Sin embargo, como comentario final que no hace más que presentar un encuadre introductorio del poema, debe destacarse que desde el punto de vista del negro, pese a su situación, no se manifiesta con odio hacia los blancos o indígenas.

Expresión de mi amistad

Al señor Federico de la Vega

Cuando soi un probe negro
Sin má cencia que mi oficio,
No inoro quien se merece
A algún repeto y cariño...
Sobre mí tiene el carácter

Un particulá rominio;
Re un gallo güeno a la patas
Epongo hata er carzoncillo;...
Por un mochoroco guapo
Y sobre guapo enstruío,

Soy capá re mocdé er suelo
 Y re mucho sacreficio...
 Oigame, branco, tar ve
 No é bien claro lo que aficmo,
 A eplicácme yo no arcanzo
 Tar como un Roja Garrio...
 Re toro lo grande y bello
 Que er mundo encierra, no
 etimo
 Sino ros cosa, que son
 Mi hembra amá y mi arbedrio.
 Re aquella ni ar Paire Etecno
 Le riera un solo peacito;
 Re ete sí, suelo un poco
 Cerer a tar cuar amigo;
 Má nunca jamá a la fuecza
 Pocque soi rei re mí mimo.
 Uté, branco, vecbo i gracia...
 Manque en la España nació
 Puere rijponé re mi
 Poc sé rojo re tocnillo...
 Rígnese acéta er presente
 Si ya su merito he richo;
 Fue mui rara la pecsona
 A quien ri tanto cariño!...
 Amo yo a la libectá
 Como er pájaro a su nío,
 Como la flore a la lluvia,
 Como ar agua er bocachico.
 E mi ley sé como er viento
 Y rueño en mi hogá efertivo.

.....

En cambio re mi amitá
 Sólo una cosa le piro,
 Conviene a sabé: que apena
 Se jalle en su romicilio
 Le cuente a toito er mundo
 Lo que aquí en Colombia ha
 vito;
 Riga cómo ciuraranos
 Son er negro, er branco, er indio,
 Cómo el señor Presirente
 Usa re humirde atavíos;
 Cómo en raras ocasione,

Siendo tan libre toitícos,
 Ocorre un caso que epante
 Re un robo ore un homicirio.
 No orvire en su relación
 Que pa sé señó Minitro
 No se necesita e má
 Que re cencia y re secvicios.
 Eto se lo recomiendo
 Pocque cuando fui marino
 Poc malo re mi pecaos,
 Tuve en la Habana, y mardito
 Si topé un zambo richoso
 Siendo má que aquí un pollino...
 Ni pure un solo momento
 Hocgame re mi arbedrió!...
 Cuar eché re meno entonce
 Mi humirde rancho pajizo
 Jecho re la Magalena
 Sobre un arto!... Allí tranquilo
 Paso la vira otra güerta
 Que en mi rejtierno Rió quiso
 Un colombiano eparácme
 Que me crujiera a mi s'hijo,
 Re lo cuale y re mi esposa
 Si güervo a ausentacme endino
 Sólo será poc la efensa
 Re los jueros der partió...
 Tar sucucho a su mandá,
 Etá con suj atraitivos;
 Tiene vecdura rivécsas,
 Fruta que son un prorijio
 Rejre la caña re azúca
 Hata er coco y er caimito.
 Ojalá que arguna vé
 Le mire a uté entre lo mío,
 Verá bien cuanto mi negra
 Tiene trataimiento fino.
 I cuando e felí la suecte
 Der humirde campesino.
 Re aquí eta tierra richosa
 En tanto vario sentío...
 Asiento re la iguardá,
 Maire re los hombre rigno,
 Re los hombre como uté,
 Mochoroco a temple y jilo
 Juto como la juticia

I canto re lo rivino...
Siga, branco, y nunca ejmaye;
Re toro hai técmimo fijo,
Con acte y maña se cura...
Hata er mejmo romatijmo;
Si hoi anda errante i sin patria
Manque aquí tiene su asilo,
Tar ve re hoy en poco tiempo
Güerva a calentá su nío...

Yo tuve, rije, en la Habana
Re probe humirde marino,
Y me he güerto a vé en mi casa
Con mi eposa i con mi s'hijo;
Golívar, según me cuentan,
También andó peregrino,
Ma tuvo való y cotancia
Y libectaró se jizo!...

Ya para cerrar este acercamiento a la poesía de Candelario Obeso, puntualicemos que en esta obra el negro no aparece con la voluptuosidad o exotismo propio del negrismo, no hay tales bailes y músicas originarias de África, no hay mulatas que seducen e hipnotizan con el movimiento de caderas. La representación es de un grupo humano con una ubicación socio-racial muy específica, cuyas imágenes lo muestran trabajando en oficios coloniales, sin movilidad social y forcejeando por dar sentido a su vida, en un afianzamiento de su libertad, destacando una visión de futuro proyectada en los hijos. A propósito de las celebraciones del bicentenario en estos momentos y los interrogantes que se abren sobre nuestro futuro para construir una nación incluyente, dejemos la voz de su interpretación socio-económica y política del proyecto nacional al propio poeta:

Canción der pejcaró

Al señor Constancio Franco

Ahí viene la luna, ahí viene,
Con su lumbré i clarirá;
Ella viene i yo me voy
A pejcaró...

Triste vira e la der probe
Cuando er rico goza en pá;

Er pobre en er monte sura,
O en la má.
Er rico poco se efuécza,
I nunca le farta ná,
Toro lo tiene onde mora
Poc remá

El probe no ejcanza nunca
Pa porecse alimentá;
Hoi carece re pejcao
Luego é sá.
No sé yo la causa re eto,
Yo no sé sino aguantá
Eta conrición tan dura
Y ejgraciá...

.....
Ahí viene la luna, ahí viene
A racme su clarirá...
Su lú consuela la penas
Re mi amá!

El pensamiento afrocolombiano se expresa con mucha nitidez desde sus suficiencias intimas, en la voz de denuncia de este autor; el sentido de autonomía y exaltación de lo propio aparece amalgamado y en relación con los moldes estéticos de la poesía romántica de su tiempo; sin embargo, el tema y la musicalidad le dan la originalidad en la búsqueda de la desclandestinización de la situación de exclusión y de la percepción y el pensamiento de este grupo humano.

Obeso se posiciona desde el lugar de la inconformidad y hace evidente la clandestinización pública y la invisibilización soportada en una tribalización de sus prácticas y sus pensamientos/conocimientos. El boga del Magdalena aunque es motor de la economía del país en el siglo XIX, es un “don nadie”, es un pintoresco personaje anónimo, representado por varios artistas y escritores de la época, desposeído de palabra y voluntad. Esta lógica es invertida, impugnada por Obeso, restituyendo el protagonismo, su capacidad transformadora en virtud de su autodeterminación y de un pensamiento basado en la voluntad de liberación, se retan estas imágenes peyorativas fraguadas por las elites republicanas.

El boga aparece reflexivo, deliberativo, construyendo su proyecto de vida en las márgenes del sistema, con plena consciencia de ser y existir recuperando y/o construyendo lo que le habían negado en las condiciones de esclavitud: el derecho a su

familia, a un pedazo de tierra, a una alimentación adecuada, en sí el ejercicio de una política de vida, en que fuera dueño de su presente y porvenir y el de sus hijos.

Manuel Zapata Olivella en dos tiempos

Manuel Zapata Olivella (Córdoba, Lórica 1920–Bogotá 2004), es sin duda el escritor afrocolombiano más importante del siglo XX y uno de los mayores en Colombia y América. Viajero y trotamundos incansable como él mismo se definía, recibió múltiples influencias en su largo trayecto literario, desde Máximo Gorki, uno de sus predilectos, pasando por los clásicos de la literatura europea y norteamericana, hasta su reconocido influjo de la riqueza de la tradición oral de los pueblos afro de Colombia y de los sectores populares en general del continente.

La preocupación central en su obra es la crítica y denuncia social en favor de los desposeídos, desentrañando los meandros de la historia de nuestras sociedades, sus múltiples mezclas étnicas, su colonialismo, su racismo, sus exclusiones, en fin sus sueños y violencias, y sus tercas reservas desde donde se arma incesantemente la resistencia y la defensa de la vida. En esta narrativa, la preocupación por la cultura y las concepciones de la vida y del mundo de las poblaciones africanas y de sus descendientes gana centralidad, develando la potencia de sus sistemas de pensamiento y sus filosofías. *Changó el gran putas*,¹¹⁷ su obra magna, es fiel representante de esta búsqueda y una majestuosa obra estética, como punto de llegada de su vertiente creadora, que concreta este filón permanente desde su primera obra.

¹¹⁷Manuel Zapata Olivella, *Changó el gran putas*. Bogotá, Editorial Oveja negra, 1984.

Zapata Olivella encarna la figura de un intelectual militante; médico y escritor prolífico, forjado al calor de los debates académico-políticos en partidos nacionales, con diferentes iniciativas y proyectos intelectuales colectivos, siempre en bien de la cultura colombiana y las sociedades del mundo, sus largos años como director de la revista *Letras nacionales* dan cuenta de esto. Fue gestor de formas organizativas en el camino de dignificación de las comunidades afrocolombianas y en general de las empobrecidas del país. Cuenta a su haber con una copiosa obra: ensayos literarios y de ciencias sociales, novelas, cuentos, obras de teatro e investigaciones sobre tradiciones orales y folclor, entre otros temas que ocuparon sus preocupaciones; sin embargo, todas estuvieron articuladas por la indagación sobre la trietnicidad americana y su resultado mestizo, es decir, las complejidades del mestizaje y las amarras racistas que lo atan.

Esta obra es resultado de un prolongado diálogo a veces personal o a través de los escritos con los más selectos líderes intelectuales de la diáspora africana, especialmente con Césaire, Senghor, Goutran Damas, Fanón, Amílcar Cabral, Albert Memmi, cuyos trabajos son de clara influencia en su pensamiento. Además mantiene un sostenido intercambio con científicos sociales de diferentes latitudes: Abdías do Nascimento, Aguirre Beltrán, Darcy Ribeiro, entre otros que van ganando espacio en sus reflexiones.

Podemos afirmar que en su conjunto la obra de Manuel Zapata Olivella se encarga de evidenciar y proponer los caminos frente al reservorio epistémico de la alienación mental, al patrimonio moral y político del racismo, en el campo relacional de la vida social, preparándonos para identificar y avanzar en el desmantelamiento de

la mimesis, el disimulo, la parodia y el eufemismo que moviliza dicho patrimonio de la segregación/integración del colonialismo global y su estructuración al interior de las naciones. Este es el gran proyecto intelectual del autor y su obra da la explicación y comprensión sistemática de tal problemática:

La medicina, la antropología, la literatura y la cátedra libre –en la universidad, en la calle, en la escuela o el sindicato- me han enriquecido con la ciencia y la sabiduría del pueblo. Con estas experiencias de campesino asalariado, vagabundo, escritor y analfabeto, además de la autorrealización, tengo el deber de sembrar, desalinear y combatir contra toda clase de injusticias (1997: 23).

Tiempo narrativo: *Tierra mojada*

En palabras del escritor Ciro Alegría, su prologuista, corroboradas luego por el mismo Manuel Zapata en su libro autobiográfico *Levántate Mulato* (1990) y en diferentes entrevistas, sabemos que la primera versión de su novela *Tierra mojada* estaba lista desde 1943 y después de un paciente y al tiempo resignado taller de escritura con Ciro Alegría en Nueva York, y una reescritura laboriosa con las lecciones aprendidas del maestro autor de “*El mundo es ancho y ajeno* y *Los perros hambrientos*”, la novela se publica en 1947. Con un conmovedor prólogo correspondiente a la primera versión que conoció de la novela y que en consecuencia no podía hacerle total justicia a la versión final de la obra. Dice Ciro Alegría en su presentación al mundo:

Como el lector podrá comprobar leyendo “*Tierra mojada*” hay un fresco vigor estancado de ruda poesía y una entonación negra para ser más exactos, que dan a esta obra singular interés. Por su fondo y forma, puede ser considerada como uno de los primeros brotes novelísticos de la sensibilidad negra en nuestra América. En el campo de la lírica tenemos ya a Nicolás Guillén, Pedroso y muchos más. La novela negra da recién sus primeros pasos y los de Zapata Olivella son los del caminante que marcha por tierra inexplorada. De allí que la huella no sea muy clara e inclusive se pierda a

ratos, pero quiera el andante avanzar con el mismo impulso voluntarioso que hasta hoy.¹¹⁸

En treinta y tres capítulos breves se desarrolla la épica, en cada uno de los cuales resuelve de manera precisa, directa y liviana una situación que nos conecta con la siguiente, distribuyendo el material narrativo de una manera coherente y fluida. Repleta de sabiduría popular y reflexiones que vienen del mundo letrado, mezclándose, solapándose y contrapunteando a lo largo y ancho de la historia estas dos lógicas, que desde los ángulos escogidos por el narrador terminan complementándose en un maridaje de saberes, tras la resolución de la problemática en que están insertos y que viven los personajes. La oralidad es un recurso recurrente, útil y magníficamente aprovechado. Esta imprime muchos de los giros circunstanciales del relato: cuentos, dichos, canciones, toques de tambor, moralejas, enseñanzas en terreno, indican una ruta vivencial del aprender-haciendo y vivir aprendiendo, del complejo del sentir-pensando-haciendo. El recurso oral deviene en savia indispensable desde donde se expresan los iletrados; añejada en tiempos inmemoriales, que se expanden como alas infinitas de esa ave fragmentada que es la diáspora africana. Es cosecha fermentada, decantada e incesantemente recreada.

Lo anterior toma su corpulencia en relación con el paisaje natural, con los ecosistemas que le dan sentido y lo motivan: el canto y el plumaje de las aves, el viaje de las nubes, el viento con sus delgadas o rudas sílabas, las raíces del mangle, las subriendas y el capricho del río, en fin, el andamiaje de vida que prodiga el alimento y el abrigo; lo poco que se tiene, lo mucho que se es. Paisaje que se personifica y expresa

¹¹⁸Ciro Alegría en Manuel Zapata Olivella *Tierra Mojada*. Bolsilibros Bedout. Medellín. Colombia, 1972. p 4

sentimientos y voluntades, que actúa modelando el devenir de los hombres y mujeres. En esta interconexión telúrica, inseparable y agónica se desovillan las páginas, mostrando cada cuadro desde varios puntos de fuga y planos al tiempo, en una experimentación de cubismo narrativo, en el cual se hace difícil precisar un protagonista individual. Los momentos son los protagónicos y hacen que los personajes se destaquen y movilicen, configurando un protagonismo heroico colectivo, en un tiempo que no se puede determinar precisamente en su propuesta estética. Quince años tal vez, catorce o un poco más, no importa en la narración finalmente, porque es el tiempo postergado de los explotados, de los oprimidos, el que da la vuelta y regresa al mismo punto, cada vez en segmentos más cortos.

Rabia y dignificación en tierras del Sinú

La novela inicia con una atmósfera de tensión, una madrugada, en la cual observamos a la familia de Gregorio Correa, su esposa Estebana Segura, sus hijos José Darío apenas un niño de diez años y Rosaura la última de cinco años, Mocho su perro, cuyo pedazo de cola le da el nombre, al interior de su pequeña y destantalada choza. Después de soportar muchos abusos a través los cuales han ido perdiendo la tierra, presienten en palabras de Gregorio y Estebana, que esa noche va a ocurrir el acontecimiento con el cual se quedarán definitivamente sin donde vivir y cultivar.

Jesús Espitia, un negro, al igual que Goyo y la mayoría de la población, abogado, terrateniente, senador de la república y gamonal político de San Bernardo y toda la región, a través de diferentes tretas jurídicas, políticas y por la vía de la fuerza, impartiendo ordenes que debe cumplir su lugarteniente Félix Morelos, ha ido

despojando a los habitantes de sus terrenos, mientras amplía sus cercas para el cultivo de arroz, de lo que se vive en toda la zona, y para el pastoreo de su ganado. Estos despojados se convierten en sus peones, viviendo endeudados hasta deberle la vida, que medio pagan entregando a sus hijas, mientras se hacinan en casas de familiares o amigos en el poblado; o sencillamente parten hacia otros poblados cercanos o hacia Cartagena vendiendo su fuerza de trabajo. Espitia lo domina todo: coloca el Alcalde, el sacerdote, el profesor y desde luego el mercado y los precios del trabajo.

En esa madrugada, efectivamente la batalla se libra entre Mocho, el perro que al ver cómo están arriando el ganado para que acabe con la cosecha, se enfrenta para defender las propiedades de la familia. Mocho termina feriado al aire por una cornada que recibió mientras mordía los testículos de un toro, y con las tripas arrastrando busca ayuda entre sus amos, en medio de lamentos, que enteran a Gregorio de lo que está sucediendo. Pero es inevitable, ya es tarde y su reacción pierde sentido y posibilidad.

Cuando amanece vemos a la familia deslizándose por el Sinú, “agua abajo, árbol desraizado”, hacia la desembocadura, mientras se despiden de la familia de Prospero Huelva, otro que posteriormente perderá sus tierras. Se dirigen hacia los esteros, hacia la ciénaga para construir allí su rancho en los secos que forma el río. A su llegada, con su hija que sufre paludismo crónico, ardiendo en fiebre, la naturaleza le da sus cruentas lecciones, recibéndolo con una avalancha que le destruye lo construido del rancho, mientras sus hijos y la mujer se desperdigan entre la corriente rumbo al mar. Mocho mal herido como estaba, se pierde, nunca lo encuentran. Aparece entonces el Currao, personaje conocedor de esos parajes, experto en pantanos y manglares pues vive entre ellos. Este además de haberle ayudado a salvar a la

familia, le brinda sus conocimientos de esa geografía, le indica dónde parar el rancho de nuevo y le colabora en su construcción.

Al poco tiempo todos los desterrados van a parar al mismo lugar, conformando la comunidad de los secos. Los sequeños en adelante hacen brotar en esa tierra espigas de arroz, que cultivan colectivamente, viven como una familia, liderada por Gregorio, en reconocimiento de que fue el pionero en la osadía. Después de varios años, y una vez Espitia ve la estabilidad y productividad de la familia-comunidad, emprende el plan para despojarlos de nuevo. Asunto que logra con el apoyo de las autoridades policiales y el reconocimiento jurídico desde Cartagena y Bogotá, incluso quemando uno de los ranchos como amenaza. En este cuadro, la esposa de José Darío es violada por el hijastro mono de Espitia engendrando un hijo, hecho que este venga en conjunto con un grupo de sequeños, quienes después de asesinar a Morelos, prenden la casa de Espitia, quemando vivo a su hijastro mono. José Darío muere a bala en el enfrentamiento.

El profesor Olivares, quien trabajaba desde la escuela para alfabetizar y concientizar a estos campesinos, es destituido y la comunidad termina derrotada, nuevamente al límite del mundo, preguntando para dónde irse. El río ha cambiado su curso, abriendo una nueva desembocadura y amenaza con secar las tierras otrora fértiles ocupadas en su totalidad por Espitia.

Compa Goyo, como lo conocemos en el amplio parentesco de ancestros africanos, deviene en la representación de la dignidad humana. Él decide estar primero muerto que esclavizado, pues ama la libertad y se niega a ser un siervo. Este cataliza la rabia contenida y resignada de todo el pueblo; viven en sus cuerpos

harapientos la injusticia, pero se tragan la furia y se arrastran por las limosnas entregándose. Gregorio es quien rompe la tradición y su temeridad juzgada como locura, su capacidad de riesgo casi suicida, sin mayores opciones para su familia, lo constituyen en símbolo institucional de la dignificación del hombre negro pobre, del campesino zambo y mulato. La indignación se torna en motor de posibilidades, venciendo la impotencia y concretando una propuesta para la comunidad de los desposeídos.

Goyo por lo demás es un profundo depositario de la tradición oral y de los conocimientos de la agricultura, la caza y la pesca. Son estos conocimientos los que le garantizan iniciar la humanización de los secos y sintonizarse de nuevo con los cambios de la luna para las cosechas y el funcionamiento de las aguas fluviales, en relación con las mareas.

Decisión y autonomía

El maestro Olivares un mulato de tradición familiar de luchadores populares, es en quien el narrador vierte gran parte de su pensamiento social y por qué no decirlo, de su mensaje, sus consignas. Narrador y personaje se mimetizan incluso en el apellido. Olivares es la aprehensión letrada de los sectores populares al servicio de sí mismos, ha estudiado en Cartagena, y aunque le dicen doctor, los de su clase y su etnia en virtud de que los defiende, aclara que es solamente bachiller. Denunciando con ello las falsedades e imposturas de muchos arribistas blanqueados.

Ante la aguda explotación, Olivares al tiempo que educa en la escuela de San Bernardo, restituyendo el derecho a una educación de calidad en contra del cura y el alcalde quienes lo acusan de comunista y ateo, decide organizar una casa para los campesinos, donde funcionará la cooperativa, propuesta organizativa que les permitirá unirse, para enfrentar al poderoso. En la educación, una educación para la unidad y la acción, estaría la esperanza de redención, Zapata Olivella nos muestra esta ruta como proyecto viable de diferentes formas en el transcurso de la historia.

Pese a su destitución de la escuela, el maestro Olivares continúa en la lucha, lo expresa en su compromiso con el pueblo, porque la lucha es larga, pero si se está unidos, en solidaridad, se facilita. Y aquí nos brinda el autor unas indicaciones pedagógicas para la educación de estos sectores; Olivares va a la casa de los sequeños, conoce su cotidianidad y reflexiona con ellos desde los cuentos que narra el viejo Goyo. El papel del tigre y el conejo: cuando el conejo se le comió los hijos al tigre, la función del capataz pobre cuidándole el arrozal al rico y desmantelando las resistencias de los peones para enseñar que “no hay cuña que apreté más que la del mismo palo”. Dejando claro que la educación y concientización del oprimido debe ser desde lo que él conoce, sabe y ha reflexionado.

Es Olivares quien acompaña, sin dirigir el pequeño triunfo de la comunidad sobre Espitia, cuando lo obligan a negociar el precio del día de trabajo y la duración de la jornada: ocho horas con la cooperativa. Ilustrándonos la transformación de la cultura agraria, comienza a surgir en el Sinú el campesino obrero y una nueva cultura política laboral, ahora de proletariado agrario en consecuencia, situación que para la época era ya común en varias regiones del país y de América Latina.

Liberación y esperanza

En este proceso de construcción comunitaria de autonomía, en la decisión de ser y existir libres, el Currao resulta un personaje paradigmático. Vive entre el pantano, no tiene mujer ni familia: es la subversión, concretamente no está atado a nada, su tiempo lo dedica a colaborar y orientar a los transeúntes entre el manglar. Es contrabandista, vive al margen, al filo de la ley. En él se cristaliza la experiencia de marginamiento que deriva en delincuencia, de los descendientes de africanos en el Caribe¹¹⁹.

En la construcción de este palenque cósmico de libertades que han representado las excluyentes sociedades a lo largo y ancho de Latinoamérica para con la gente perteneciente a la diáspora africana, se debe señalar también la existencia de los turros, contrabandistas negros del puerto de Buenaventura durante la segunda mitad del siglo anterior, quienes controlaban las redes de mercancías ilícitas que llegaban hasta el comercio formal en los almacenes de San Andresito, destacándose como una impronta de la vida urbana hasta los años ochenta del siglo XX. El Currao entonces es la densificación de sentido de liberación emancipadora, por la vía de las *clandestinidades públicas*, aunque no la ideal y menos la merecida, esta siempre será una ruta para los

¹¹⁹ Particularmente para el caso cubano, Fernando Ortiz nos informa que los negros curros o negros del manglar, hicieron parte de sujetos típicos del hampa, de la mala vida, al lado de los negros brujos y los ñañigos.

El curro siempre era negro y tiene su aparición en la isla en el siglo XVIII, prolongándose hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XIX. Este se caracterizaba por romper la ley, como contrabandista y pendenciero; todo curro tenía su pareja y vivían en las zonas lacustres, de manglar en los pantanos y extramuros de las ciudades, especialmente en Matanzas y la Habana

excluidos, en la medida en que el sistema les diagrama estrechos márgenes por donde deben transitar.

En el caso del contrabando como lo señalábamos en la introducción, la clandestinidad pública, implica en sí una red de alianzas y acuerdos, que van generalmente más allá del mismo núcleo que moviliza físicamente las mercancías, llegando hasta las autoridades, quienes se nutren de este negocio, manteniendo un lugar casi invisible en la cadena, que fingen ignorar; configurándose una franja, un territorio de lo ilícito/legítimo, que para el caso que nos ocupa transversaliza las relaciones de clase y raza.

Las mujeres que se presentan en el relato cumpliendo las funciones domésticas y, de ayuda en la siembra y cosecha tradicionales en estas sociedades, se revelan con una fe inquebrantable en la búsqueda de salidas al lado de los hombres. Ellas son esperanza y visión, presentimiento de largos y amplios horizontes. Sin embargo, no las encontramos decidiendo asuntos cruciales para la vida de la comunidad; discurren mucho tiempo pensando en silencio. En los primeros planos del relato, la esposa de Vinicius, Rosaura, la hermana de José Darío, ante la partida de su marido para una fiesta a un pueblo cercano, en compañía de su hermano afirma: “El corazón me dice malos pensamientos”. Estebana ante el desenlace del nuevo destierro, cuando también son arrojados de los secos dice: “Mi hijo siempre me dijo que esta era una lucha a muerte entre nosotros. Los despojados y el canalla. Tenía razón mi negro: Está era una cuestión vieja que debía llevarlo a la muerte”.

La comunidad de los secos, hecha a punta de esfuerzos solidarios de sus habitantes y rellenos con todo tipo de desperdicios que mueve el río, se constituye en

un emblema de unidad, resistencia, autonomía y lucha por la existencia. Los sequeños con su postura de no cobardía y determinación al igual que los san bernardinos con la cooperativa de campesinos, son símbolos iconográficos ejemplarizantes que Zapata Olivella, en esta su primera novela de juventud, quiere dejar clara para la comunidad afrocolombiana y empobrecida del país y del mundo. Son elementos centrales de su programa y legado que fue desarrollando y complejizando en su prolija y difícil vida intelectual. Siendo así, se trata de tópicos de su ideario que dialogan y se complementan al unísono con sus artículos y ensayos.

Una clave fundamental de este pensamiento esbozado por Zapata Olivella es la solidaridad, sin este pensamiento solidario la comunidad no tenía alternativa de rehacerse, de reorganizarse, aún condiciones cada vez más difíciles. No obstante la aparente derrota de la comunidad de los secos, su consciencia colectiva queda actualizada y con nuevos repertorios de lucha, que se dispersarán ante la disolución inminente del poblado. De ahí lo importante del *tiempo de aprehensión*, para la dinámica transformativa de las suficiencias íntimas. En la confrontación permanente con los poderosos estas comunidades aprendieron de qué lado estaban las leyes venidas desde la capital y que pasaban por Cartagena, la desilusión ante el atropello, que implicaba perder nuevamente lo poco que se tenía, colocándolos de nuevo en situación de desterrados. Esa es una lección para la vida, un aprendizaje colectivo que transforma el pensamiento y afina las posibilidades estratégicas y tácticas de los oprimidos y expoliados por el sistema. La aprehensión social es permanente para revitalizar nuevas maneras de resistencia.

Tiempo ensayístico: Mestizaje radical. Raza, etnia y ciudadanía

En medio de la frondosa producción de ensayos, recogidos algunos en libros publicados desde la década del 70 hasta el 2000; tal es el caso de: *El Hombre Colombiano* (1974)¹²⁰, *Las Claves Mágicas de América Latina*¹²¹ (1989), *La Rebelión de los Genes* (1997), *El Árbol Brujo de la Libertad*¹²²(2002) entre muchos otros, en los cuales desplegó su interés literario, antropológico, filosófico y en general científico. Desde estos contornos nos proponemos delinear la propuesta de mestizaje sustentada por el autor.

Los interrogantes que nos ocupan para esta búsqueda son: 1. ¿Cómo entendió Manuel Zapata Olivella las nociones de raza, etnia, ciudadanía y mestizaje?; 2. ¿Qué alternativas nos brinda este pensamiento para enfrentar la actual coyuntura, entre ello, las acciones de reparación?; 3. ¿En consecuencia cómo asumió el problema de la democracia en Colombia y a nivel global?

En adelante entonces nos ocuparemos de algunos de sus trabajos ensayísticos, partiendo de su liderazgo en la participación y organización de los encuentros afrodiaspóricos, al calor de los cuales fueron tomando forma muchas de las ideas que desarrolló durante los años 80, algunas de las que de acuerdo con el propósito que nos convoca, interesa presentar con mayor detenimiento, justamente es en este periodo, entre el 60 -70, cuando de manera más nítida se observa la consolidación de su pensamiento y sus argumentos en torno a la negritud y su preocupación por resituar el sentido del mestizaje.

¹²⁰ Manuel Zapata Olivella, *El Hombre Colombiano*, Bogotá, Canal Ramírez Antares, 1974.

¹²¹ Manuel Zapata Olivella, *Las claves mágicas de América*, Bogotá, Plaza y Janés, 1989.

¹²² Manuel Zapata Olivella, *El árbol brujo de la libertad. África en Colombia: orígenes, transculturación, presencia*, Buenaventura, Universidad del Pacífico, 2002.

Su participación en el Coloquio la negritud y América latina, Dakar, Senegal en enero de 1974, convocado por el poeta y filósofo, fundador del movimiento de la negritud Leopold Sedar Senghor (en ese momento presidente de la República de Senegal), marca fuertemente su trayectoria ante todo en lo concerniente a la explicitación de la problemática mundial del pueblo afro, con la concurrencia de connotados líderes e intelectuales de diferentes países en diálogo con otras etnias y pueblos explotados y excluidos por el colonialismo blanco.

Entre estos Zapata destaca la claridad del Guatemalteco Miguel Ángel Asturias, el peruano Nicomedes Santacruz, el mexicano Leopoldo Zea y el Colombiano Germán Arciniegas. Lo común en ellos es el esfuerzo por avanzar articuladamente desde la praxis, en la construcción continental y mundial de alianzas entre los afro-indo-mestizos, desde una afirmación de su pensamiento y su destino común en el proceso de un “nuevo humanismo”, que para la época se debía producir al “nuevo hombre”, partiendo de las diferencias como lo común a lo humano. Este asunto va a ser de vital importancia en la producción intelectual posterior de Zapata Olivella¹²³.

Es este legado en gran medida el que continúa cultivando y ampliando, él cree en la posibilidad de refundación del humanismo y la fragua del hombre nuevo, con la incorporación de los conocimientos y la voz de los oprimidos y excluidos, de forma indispensable los indígenas y los africanos y su diáspora en América y el mundo. Dicha incorporación, que se traducía en integración, se concretaba en un diálogo constructivo de propuestas comunes con los mestizos y aún los que se consideraran

¹²³Durante este congreso el autor narra su experiencia de haberse quedado la noche del 10 de enero, desnudo en las catacumbas de la isla de Goré, donde almacenaban a los capturados africanos en espera de los barcos traficantes, rumbo a su viaje sin retorno, como parte de la experiencia de escritura de su magistral novela *Chango el gran putas*. Ver *La rebelión de los genes* (1997:95).

blancos, con disposición de abrirse a esta posibilidad, superando la mentalidad colonizadora y racista.

Por lo tanto, el enriquecimiento mutuo debería servir para superar el “delirio y la mentira de las razas”, inaugurando un clima y período histórico de la desalienación mental para todos, increpando cualquier idea de superioridad de unos humanos frente a otros. En esta ruta, la humanidad bajo este nuevo pacto ético-político se puede redefinir como una especie mestiza. Hasta finales de los años 80, estos son elementos sustanciales de su proyecto, que radicaliza la situación y las posiciones que en lo sucesivo deben adoptar y construir los afrodescendientes.

En su libro *Las claves mágicas de América: Raza, clase y cultura*, publicado dos años antes de la Constitución de 1991, se precisa una denuncia de los silencios de la historia y se propone como necesidad, mientras realiza con variados ejemplos en este ensayo, una reconstrucción de la narrativa desde la perspectiva de los esclavizados como acción descolonizadora. En el conjunto, la mujer afro e indígena solicitan una reparación específica, desde el punto de vista de la ofensa moral y ética propinada a sus subjetividades; ello representa uno de los mayores traumas colectivos de estas sociedades y en consecuencia es una responsabilidad mayúscula de los explotadores y sus descendientes.

Pasando por un juicio histórico a Simón Bolívar y a las élites criollas republicanas en su postergación de la abolición de la esclavización, lo cual se tradujo en el paso de castas a clases, en la perpetuación de la negación de la ciudadanía plena para afrocolombianos e indígenas. Menguando desde luego las posibilidades de igualdad de derechos en el Estado-nación colombiano, rememora también en el mismo

sentido, las respuestas de incumplimiento a la solidaridad brindada por Haití, en cabeza de su presidente Alejandro Petión a las independencias bolivarianas, que devino en traición al fusilar a un buen número de oficiales patriotas, pardos, mulatos y negros que presionaban por la libertad inmediata de los esclavizados, según había sido el trato con Petión; entre ellos los más significativos el Almirante José Padilla, colombiano y el general Manuel Piar, Venezolano.

El libro subraya que raza y clase son inseparables históricamente en América. Acusando que cualquier intento reduccionista a la sola explicación de clase es un trato de racismo teórico, que busca escamotear la complejidad de los problemas de exclusión y desigualdad en el continente. Dicho racismo intelectual y académico deja claro el autor, se concreta en prácticas, por omisión o connivencia.

El ensayo *Afroamérica, siglo XXI: tecnología e identidad cultural*¹²⁴ (1993), es una pieza fundamental de su obra ensayística por la lucidez expresada y su carácter de síntesis de trabajos anteriores. En este, Zapata Olivella, nos brinda en una visión prospectiva, una reflexión de lo que considera pueden ser pistas para la construcción de un proyecto político afro que responda y proponga globalmente alternativas y salidas a la reorganización mundial del capitalismo y el colonialismo en el siglo XXI. Aunque ve con optimismo el proceso de concientización logrado hasta ahora por los grupos negros; lo que llama “el despertar de la conciencia” o el “zarpazo de la tigritud”, siguiendo la idea de Soyinka; igualmente observa con preocupación la situación de los afrolatinoamericanos en su conjunto, sobre todo por la lentitud y los obstáculos estructurales en estos países.

¹²⁴ Manuel Zapata Olivella, *Afroamérica, siglo XXI: tecnología e identidad cultural*. 1993

Zapata Olivella advierte entonces, que una respuesta de tal dimensión debe ser el avance colectivo de todos los pueblos empobrecidos del mundo, en una postura ética que exija la equidad y justicia social a los poderosos, dado que estos pueblos inversamente a sus posibilidades tecnológicas y científicas, muestran una marcada tendencia al crecimiento demográfico, que se traduce en niveles y formas más agudas de empobrecimiento. En tal sentido lo que esboza es un proyecto solidario global, en el cual los africanos y sus descendientes en el planeta tienen un papel fundamental.

A fuerza de sintetizar, en este ensayo desarrolla una certera crítica al colonialismo, enfatizando su naturaleza expoliadora y empobrecedora de los pueblos, en los términos de Césaire y Fanón. Siguiendo las orientaciones de este último, Zapata Olivella no descartaba nuevas y prolongadas confrontaciones violentas entre colonizados y colonizadores en la gestión de los procesos descolonizadores del presente siglo. De continuar la postura arrogante y mezquina sostenida por los primeros, este punto, el reconocimiento explícito de que los procesos de descolonización y desalienación conllevaran aún en este siglo el uso de la fuerza y las guerras de diferente tipo, ligadas siempre a la defensa de las naciones y los territorios, está entre los cambios de la radicalización de su visión, sobre todo al observar la situación de destierro de los afrocolombianos en Urabá, el Pacífico y otros territorios ancestrales y la situación de los africanos en Sudan y el Congo, entre otros países. En medio de este drama al analizar la geopolítica del mundo, le resulta claro que la tecnología tiene color blanco; va a argumentar y reclamar entonces, el derecho al usufructo igualitario de los avances tecnológicos y científicos, en tanto patrimonio de la humanidad.

Nunca, en ningún momento de la historia pudieron ser separadas las herramientas y las fuerzas productivas en la creatividad cultural. El hecho de que hubiera quienes, validos de los instrumentos de producción –las armas-, se apropiaran en forma individual del producto colectivo, no desvalida el objetivo esencial del trabajo: beneficiar al hombre (1993:168).

Destaca que si el mestizaje es la mezcla racial y cultural, entonces no hay ser humano puro, ya que la experiencia de la especie ha sido el incesante cruce de genes y culturas, por lo que proclama un mestizaje universal, que debe reconocerse, más que continuar negándose en la terca insistencia del colonialismo por clasificar a los seres humanos por el grado de melanina como patrón de poder. Este camino del mestizaje conscientemente reconocido por la humanidad, sería indispensable para alternativas descolonizadoras en las que prime la fraternidad de la especie, evitando escenarios violentos. Debe señalarse que en esta propuesta de *mestizaje antirracista radical*, la identidad, ligada a la consciencia étnica, deviene ante todo un posicionamiento político de grupos determinados con base en sus experiencias concretas, tal como lo plantearía Césaire en su discurso sobre la negritud, anterior seis años a este ensayo de Zapata.

Para hacer posible esta propuesta se deben tener en cuenta sistemas filosóficos y de pensamiento diferentes a los eurooccidentales, de lo contrario, estaríamos presos de la misma lógica que hasta ahora ha determinado la manera de configurar la realidad. Por esto, invita a una reconstrucción y visión compleja del conocimiento y de la realidad. En tal sentido se puede postular una ruptura epistémica del autor con la tradición eurooccidental, sin negar sus aportes -en lo cual es muy cuidadoso-, profundizando y aportando elementos significativos a la visión de la historia, que

miran el pasado en conexión con el presente y el futuro como *una reactivación para propiciar su propia superación*.

Con base en el Muntú, sistema filosófico-religioso de los pueblos Bantúes, que liga a los ancestros muertos con la naturaleza y el transcurrir de los vivos como unidad inseparable en todos los eventos de la vida, Zapata Olivella va a mostrar que este sistema de pensamiento sería entonces lo contrario a las sucesivas divisiones, separaciones y desmembramientos de la vida social y natural operados por occidente como manera fundamental de construir conocimiento y relacionarse con la realidad en la modernidad.

El Muntú es una ruta diferente desde el pensamiento propio afro precolonial, para avanzar en sentidos “otros” de construcción social y política, en una dimensión compleja e integral, constituyéndose en un posible aporte para el proyecto propuesto por Enrique Dussel, como crítica y salida radical de la modernidad: la transmodernidad, proyecto que partiendo de la revaloración y articulación de las experiencias y saberes que dan sentido a diversos grupos humanos en el planeta, excluidos y/o negados por la modernidad, considerados inferiores, exteriores y periféricos, aprovecha las mejores cristalizaciones de la modernidad¹²⁵.

Lo no valorado como conocimiento/pensamiento sostenible e importante, lo escamoteado y trivializado por el canon científico moderno, representa en últimas cuentas la mayoría de la experiencia de la humanidad, es de plano un desperdicio de las prácticas y realizaciones de pueblos con sofisticados sistemas de pensamiento, que

¹²⁵ Enrique Dussel, “Sistema-mundo y “transmodernidad””, en Saurabh Dube, Ishita Banerjee Dube, Walter Mignolo coord., *Modernidades coloniales*. México D. F., Colegio de México. 2004.

debe decirse, en algunos momentos mediante la invisibilización se les ha usurpado su patrimonio, tal es el caso de cierto usos de la biodiversidad vegetal y animal en los contextos tropicales. Zapata Olivella al situarse en la esfera de la filosofía africana precolonial, para poder entender de mejor manera lo acaecido durante el periodo de la esclavización, aporta para un proyecto transmoderno, la revaloración del pensamiento de los pueblos más expoliados por la modernidad.

Desde esta visión de las mayores víctimas de esta máquina de la producción y la muerte que se llama modernidad capitalista, Zapata Olivella postula un proyecto común entre los desposeídos del planeta y en ello la búsqueda radical de diálogos entre los habitantes del sur del planeta. Avanza entonces en las opciones de trazar globalizaciones solidarias. En su conjunto, el pensamiento afrocolombiano que aquí venimos rastreando y presentando se constituye también en aportes para dicho proyecto transmoderno, en la medida en que ha establecido y está estableciendo cada vez diálogos renovados con diferentes corrientes de pensamiento constructoras de liberación y humanización.

Olivella acoge la definición de lo universal como la interacción profunda de los particulares, y en este contexto teniendo en cuenta las diferentes experiencias religiosas de la diáspora africana en el mundo en su relación con las otras religiones, tal es el caso de la Umbanda o el Candomble en Brasil y la Santería en Cuba, que en su cosmogonía flexible abrazan indistintamente a cualquier ser humano y pueden convivir y mezclarse. Visualiza una propuesta ecuménica nueva, desde esta posición ancestral no excluyente y no monológica de la experiencia religiosa diaspórica. Por último en este esbozo, propone el autor profundizar y fortalecer los diálogos sur-sur,

desde las condiciones económicas, sociales, tecnológicas y científicas que tienen estos pueblos, como una opción para desprenderse de la dependencia que genera el colonialismo noratlántico.

Arribamos entonces a un proyecto político, síntesis lúcida de su visión de pasado, presente y futuro interpelando por un renovado humanismo, que amplíe la fraternidad humana sobre la base de la comprensión, siendo central para ello la consciencia étnica de los pueblos, fundada en un reconocimiento vivencial de la naturaleza mestiza de nuestra especie en la experiencia global de construcción de nuestro lugar en el planeta y en el cosmos. En esta dirección, la propuesta aquí denominada *mestizaje radical*, deviene en una superación de la ideología racista, pilar de explotación de la modernidad, abogando por nuevos fundamentos éticos, estéticos y epistemológicos, en los que el Muntú y los sistemas religiosos y espirituales flexibles y no monoteístas se constituyan en núcleos centrales, que abonen la emergencia de un nuevo *sentido común* para la humanidad, en el que unidad y diversidad no riñen, en la forja de lo que acogemos como proyecto transmoderno, que permita diferentes visiones de mundo, una pluriversalidad. Lo cual implica la experimentación y exploración de maneras de abrir y transformar las democracias, revaluando sus injusticias, teniendo como opción indispensable la construcción y consolidación de ciudadanías transmodernas “desracializadas”, afianzadas en sus etnicidades.

Es en su libro *La Rebelión de los Genes* (1997), donde mejor desarrolla su visión futura sobre el papel que debería jugar el mestizaje en la sociedad venidera. Tema que le da el subtítulo al trabajo, conformado por una serie de textos de distintas épocas: conferencias, artículos, ensayos reescritos, en función sobre todo de ampliar y

profundizar tópicos abordados en sus trabajos anteriores. De ahí que la obra de este autor sea un entramado bastante compacto y coherente. En relación con lo que venimos tratando podemos destacar cuatro puntos centrales:

1. Conecta la filosofía precolonial africana, mostrando y argumentando que la pervivencia de fragmentos filosóficos y prácticas sociales que se originan en el Muntú (Bantú), hacen comprensible en parte la resistencia de los africanos y sus descendientes en el terrorífico periodo de la colonia y en la actualidad, cuando muchos de estos conocimientos se han reactivado y reinscrito en nuevos contextos de redes globales transnacionales, en virtud de los mayores diálogos entre África y sus hijos dispersos en el planeta. Destaca que estos sistemas de pensamiento permean cada vez más bastos contingentes de población, de distintas clases sociales y pertenecientes a diferentes etnias.

Se puede hablar entonces de nichos interétnicos, soportados en prácticas de convivencia no violenta, fundamentados en lo que podemos denominar *sincretismos epistemológicos incluyentes*, lo que implica un entrecruce, una urdimbre de concepciones de la realidad y pensamiento, que indistintamente de su procedencia dialogan y se incluyen complementándose mutuamente, en la flexibilidad de matrices cognoscitivas como la santería por ejemplo, o las concepciones de salud enfermedad que van más allá de los aspectos físicos y orgánicos, penetrando en las dimensiones espirituales, que portan grupos tanto afros como indígenas, que antes que excluir incluyen nuevos elementos que consideren de utilidad, venidos de otros sistemas de pensamiento. De ahí su potencial para aportar a la paz del mundo y la sostenibilidad del planeta, en actitud de comunión y felicidad. Esto está en estrecha conexión con sus

planteamientos acerca de la potencialidad de los sistemas religiosos y espirituales arriba indicados.

2. Avanza en la reconstrucción de la experiencia/pensamiento afrodiaspórico en lo que denominamos una endogamia intelectual flexible interactiva, no aislada y dinámica a través de los encuentros, congresos y acciones locales, nacionales e internacionales. Cuestiona algunos paradigmas ya canónicos en las Ciencias Sociales, como el famoso comercio triangular, que en su opinión ocultó míticamente la ruta comercial asiática, construyendo una falseada narrativa histórica de la tragedia de la trata humana desde África. Critica también el aspecto racista hacia las poblaciones afro, presente en el pensamiento de José Carlos Mariátegui. Además aquí nos brinda, al igual que en su libro autobiográfico *“Levántate mulato”*, pistas sobre el itinerario de su obra y la conformación de su ideario en el marco del pensamiento sociopolítico contemporáneo.

3. El deseable reconocimiento y asunción política del mestizaje universal de la humanidad, no niega ni pretende homogenizar por otra vía la especificidad de lo afrodiaspórico y lo indígena por la opresión, exclusión, esclavización de siglos. Tampoco niega la particularidad de otros grupos étnicos. Crea ante todo un nuevo sentido común, para forjar un nuevo ser humano, partiendo del crisol americano, y colocando condiciones para nuevos humanismos o en términos de Fanón, para un proyecto de humanización, crítico del humanismo colonizador, con nuevas relaciones sociales globales. Entonces se apuntaría hacia una nueva relectura crítica de la negritud y sus contribuciones contemporáneas a la visualización de una nueva civilización, a un desprendimiento de la matriz eurooccidental. Este enfoque enriquecido y

contextualizado de la conexión entre los aportes de la negritud, destacando a Césaire y Senghor y teniendo en cuenta las críticas nodales de Fanón, René Depestre y otros pensadores a esta, para sustentar un horizonte de gestación plural de una nueva civilización humanizante, es una idea persistente en este trabajo.

4. Visualizando la importancia de la Ley 70 del 93, en el concierto americano para las comunidades afro, la valora como un apartheid a la colombiana, en la medida en que a su juicio, se busca confinar en la segregación y el atraso a parte de esta población, con funciones de guardianes naturales de la costa pacífica, mientras en las ciudades del eje andino se goza de las conquistas tecnológicas de la humanidad.

Siendo que la mayoría de la población para la cual se iba a legislar se encontraba en la ciudad, frente a este aspecto no se decía nada en dicha ley: el problema de los tugurios y desterrados urbanos se dejaba intacto, cuando debía el legislador plantear salidas urgentes y duraderas. De ahí parte de su desconfianza frente a esta ley, que a la postre estimularía una reproducción del racismo en su opinión, defendido por los mismos afrocolombianos.

La obra ensayística en mención, nos diagrama una geografía racial, idiosincrática y actitudinal en las consecuencias prácticas del mestizaje. A mayor mezcla e interacción con el blanco, mayores grados de aceptación e imitación de sus valores y a la inversa, pasando por los diferentes matices mulataje, zambaje, en contextos y regiones específicas¹²⁶. Esto es fundamental para analizar la cotidianidad del racismo y su estructura compleja a nivel institucional. Dicha obra nos sugiere, la

¹²⁶ Dicha geografía racial y sus efectos concretos se evidencian de manera clara en sus trabajos, *El Hombre Colombiano*, ya mencionado, y Manuel Zapata Olivella, *Tradición Oral y Conducta en Córdoba*, Bogotá : Incora Multilith, 1972.

existencia de zonas de fricción en las que este racismo se cristaliza lingüística y prácticamente, enunciando las formas de contención y desactivación de la agencia de los discriminados y los eufemismos, desplazamientos y ocultamientos de la memoria histórica, mecanismos en que aparece un arsenal lingüístico de mucha eficacia : “Yo también tengo sangre india y negra”; como signo de paternalismo limosnero, “ustedes aplican racismo a la inversa”, “por qué afrocolombianos si todos somos colombianos”; expresando su violenta homogenización nacional, “yo quiero a los negros y no soy negro”, “yo amo a los indios y no soy indio”, “somos iguales como ciudadanos”, “por qué se autodiscriminan llamándose afrocolombianos”, “en vez de cátedra afrocolombiana puede ser mejor una cátedra de antropología cultural”, “no se trata de razas sino de clases”, “los negros son desunidos y desorganizados, por eso es muy difícil negociar con ellos”, “los negros no la tienen clara”, etc.

Este conjunto entre otros elementos, hace parte de la contraofensiva que el colonialismo interno con sus elites ha dispuesto en la mentalidad colectiva del proyecto nacional, son dispositivos cotidianos de mucha profundidad, en la idiosincrasia del proyecto racista de nación. De hecho, Zapata Olivella lo advierte, indicando que sólo con los esfuerzos por superar estas instituciones invisibles, que operan en el aparato escolar y en todo el modelamiento institucional de los colombianos y de los americanos, podremos avanzar en la construcción de una sociedad con mejores condiciones de convivencia. Al solicitar la homogenización obligada, ejerciendo racismo lingüístico, las dimensiones violentas y de destrucción de las posibilidades de reconstrucción identitaria y política son inmensas y tienen su expresión monumental en el avergonzamiento étnico-racial.

En tal solicitud de un comportamiento monolítico a estos grupos, el efecto finalmente es una tribalización de la acción política, suponiendo o queriendo imponer en la lectura un patrón homogéneo inexistente en cualquier grupo humano, por cerrado o endogámico que se imagine. En el caso concreto de Colombia, la división de los partidos políticos y la atomización de sus acciones está presente en todos los sectores; tanto en la derecha, como en el centro y en la izquierda. Lo fundamental es destacar que la atomización es la impronta de la vida política colombiana contemporánea y, siendo así no es comprensible por qué razón se solicita acción unificada a los afrocolombianos, para ganar un estatus valedero de interlocución, sobre todo al momento de concretar exigencias de envergadura significativa frente al Estado.

Pues si bien no se puede llegar al nivel de solicitar tales grados de coherencia interna y unidad de acción a los afrocolombianos, como pretenden los políticos de oficio y los académicos de diversas tendencias, comenzando entre otras razones, por su novedad en el escenario político nacional, cuando ni los partidos tradicionales la tienen, como se ha señalado, sí se debe reconocer desde el interior de las expresiones del movimiento social, que presentan serias dificultades para construir una plataforma política duradera, que vaya consolidando esferas sostenibles de autonomía y decisión de las comunidades tanto rurales como urbanas.

El efecto de tribalización o etnización tribalizada, causado por la antropología, la sociología y ahora por recientes estudios políticos en el país, se puede evidenciar en muchos de los trabajos publicados en dichas disciplinas a partir de 1991, como lo presentamos en el capítulo inicial, llegando algunos hasta plantear sus reticencias a reconocer la existencia del movimiento social negro o afrocolombiano, debido a la

acusada fragmentación que tipifican; con lo cual se deslegitiman en mucho sus demandas, cumpliendo una acción de desactivación política, que concreta la tribalización operada y la deslegitimación consecuente en la escena política.

En tal dirección, la obra de Manuel Zapata Olivella brinda elementos para concretar la forja de las nuevas identidades desalienadoras, incluyendo la potencialidad epistémica y política del tránsito diverso y conflictivo de lo negro hacia lo afrocolombiano, de lo indio hacia lo amerindio-colombiano, o al resurgimiento de sus propios énonimos y gentilicios (guámbianos, nasas, muiscas), de los mestizos hacia lo afroeuroamerindio. Con su propuesta de nuevos énonimos, apunta a una reparación epistémica en la trayectoria ético- política potencial a la etnicidad, como desanclaje de la racialización colonial y estas maneras propias de nombrarse, como uno de los puntos de partida para una agenda integral de las reparaciones a los indoamericanos, a la madre África y su diáspora en el mundo. De ahí entonces que cuando se hable de inclusión o integración, se partirá del imperativo de la diferencia como derecho a la igualdad no asimilacionista.

Igualdad al disfrute de las conquistas tecnológicas y científicas humanas. Se puede plantear con este autor, lo fundamental de la relación intercultural como potencia transformadora de las relaciones en la nación, respetando la pluralidad de lo afrocolombiano y afrodiaspórico. La transculturación como elemento constitutivo de estas naciones deviene en insumo básico, punto de conciencia necesaria para hacer posible la concreción del reconocimiento del mestizaje esencial en la humanidad, en tanto nuevo sentido común y viabilizar de esta manera los cauces para las democracias dinamizadas por la interculturalidad:

No pertenezco a la familia de los llamados "demócratas", que dicen luchar por los derechos humanos en cualquier parte del planeta pero que se sienten libres en un país donde hay oprimidos y hambrientos. Mi libertad no comienza en el pleno ejercicio de mis derechos civiles, sino en la total libertad que tengan mis hermanos en Colombia y en Pretoria. Las cadenas que oprimen a un ser humano – y también a los árboles, animales y ríos- me hacen sentir un esclavo, aunque las argollas no cuelguen de mis brazos (Zapata Olivella, 1997: 22).

Su visión es la de los derechos humanos colectivos, que concretan sentidos de libertad con niveles de equidad e igualdad. Se descarta la consagración hasta ahora clásica en las democracias, de los derechos individuales que cristalizan el individualismo a ultranza. Desde luego no se puede negar la dimensión personal que moviliza la articulación comunitaria, pero Zapata Olivella invierte el punto de partida, para plantear nuevos cauces en la organización social y política. Acorde con la filosofía del Muntú debe haber una extensión de los derechos a los otros seres de la naturaleza, que en última instancia nos garantizan la vida en el planeta. En esta perspectiva a los árboles, ríos, mares y demás debemos comportarles la validez actuante, si de verdad queremos permanecer vivos como especie. Este cambio de lógica entraña el advenimiento de una nueva civilización en que la naturaleza implica convivencia y es mucho más que un recurso explotable.

La agenda queda abierta. Sin embargo, dos puntos quedan por destacar como indispensables en el planteamiento de Zapata Olivella: por un lado la necesidad de alianzas y coaliciones sobre la base de su visión mestiza radical de la humanidad y por el otro lado el avance en los proyectos etnoeducativos en general y afroeducativos en particular, partiendo siempre de una ancestralidad contextualizada, que para nada niega los desarrollos actuales y por el contrario establece criterios de selección, enriqueciendo sus posibilidades de pervivencia y cambio, reinscribiéndose en

renovados contextos sociales y culturales. Las redes de solidaridad transnacional partiendo desde el sur para una transformación de los órdenes políticos y jurídicos, están a la orden del día en este pensamiento. La que hoy llamamos “democracia intercultural” (De Sousa Santos, 2008), se sugiere como núcleo del proyecto de transmodernidad.

Un componente estructurante de tal proyecto, es este pensamiento filosófico que parte del Muntú, pasando por el mestizaje radical, para construir un nuevo sentido común como especie, horizonte renovado de relaciones sociales, culturales, políticas y económicas entre los pueblos del planeta. En esta construcción, el pensamiento afrodiaspórico colombiano de Zapata Olivella muestra sus ricas y valiosas contribuciones en señas de darnos una nueva oportunidad para construir mundos a partir de nuestra experiencia en la tierra. Cerremos con los planteamientos de Manuel Zapata Olivella:

Cualesquiera sean los sistemas políticos que se adopten, los criterios de igualdad y libertad no constituirán conceptos abstractos: la lucha de los pueblos hoy discriminados, contribuirá a convertirlos en normas de convivencia. Y en ella, no estarán en juego los principios igualitarios, sino el usufructo del acervo universal de las ciencias, la tecnología y el bienestar común (1993:173).

Arnoldo Palacios: *Las estrellas son negras*

De *Las Estrellas son negras* sabemos por narración de su autor, que purgó cualquier pretensión de impostura y abrió senderos de su espíritu límpido en las llamas de la revuelta del 9 de Abril de 1948 en Bogotá. En otras palabras, fue una víctima más del bogotazo, hecho que desencadena la violencia con el asesinato del líder liberal Jorge Eliecer Gaitán. Su primera versión manuscrita quedó totalmente en cenizas en

las oficinas de un edificio oficial, en que la estaba transcribiendo aprovechando la franja del medio día, que le cedía un amigo que oficiaba como secretario, para utilizar su máquina de escribir, herramienta de la que carecía el autor.

En un aguijoneo a la memoria Arnoldo Palacios (Certegui, Chocó, 1924), la escribió de nuevo totalmente en tres semanas, aprovechando el toque de queda. No sabe cuál era mejor, confiesa, más ésta se publicó en 1949, en medio de una ferviente acogida; en una semana estuvieron agotados todos los ejemplares. Tres meses después, Arnoldo partiría para Francia donde aún vive sin perder el contacto con el país y especialmente con el Chocó¹²⁷. José María Restrepo Millán, su rector, profesor del colegio en que estudio su bachillerato en la capital, y también su mentor intelectual escribió,- a propósito de un comentario de su hija Clarita- días después de la publicación en un suplemento dominical del periódico el Tiempo:

En una novela que, como está quiere ser la voz de la humanidad en perenne estado de tragedia, destituida de todos los alivios, reducida a las condiciones más dolorosas, el escritor no puede acercársele sino transido de íntimo amor, de inagotable compasión y de fe en su redención final. Y eso, exactamente eso es lo que resume cada página de este libro. No necesita para ello de gemidos ni sollozos. Lo consigue presentando las desgracias de sus gentes con sumo respeto hasta en los episodios más humillantes. Y el lector se pasma de ver a esos desdichados haciendo frente a su infortunio con tanta dignidad y callado valor.

Cuatro capítulos que el autor llama libros y, que van perdiendo extensión a medida que avanzamos; en su orden: Hambre, Ira, Nive y Luz interior, son suficientes para embebernos en una historia maratónica, acompañada con el peso de la rutina diaria y las formas de la naturaleza “hacer sus cosas”. Las horas son intensas representadas en los esperpentos humanos y en los perros, quienes en conjunto se

¹²⁷ Recientemente el Ministerio de Cultura le realizó un homenaje, igualmente la Universidad del Valle en Cali, entidad que además publicó su relato autobiográfico *Buscando mi madre de dios* (2009).

baten con el hambre, sin poder diferenciar entre ambos en términos de dignidad. El hambre, el magno personaje, que termina arrebatándole el protagonismo a Israel, Irra, quizás el personaje central que hilvana la narración, cubre todas las dimensiones del ambiente. Hay necesidad y hambre de todo.

Todo se les ha negado a los negros en la comarca, mientras se contrapuntea con la opulencia y el derroche de los blancos, paisas y sirios en la Quibdó que nos pinta en quince horas, densas, eternas y voraces de las tres de la tarde a las seis de la mañana del día siguiente, dejándonos con la incomodidad sensitiva de no distinguir si falta o sobra tiempo para albergar un hálito protector de esperanza, en el vértigo de este desasosiego.

Igual que en la novela de Zapata Olivella, la oralidad aquí es materia prima en la manera de hablar propia de los chocoanos agrupados en este pequeño reducto urbano. Los diálogos se presentan en lenguaje crudo, coloquial, recurriendo a la pronunciación regional, con la transformación de algunos fonemas, sílabas y palabras, cultivando el tono íntimo desde adentro, con sus giros y cadencias; decisión técnica que ha generado acusaciones y debates a la inteligibilidad o no y por lo tanto a sus posibilidades universales. Virtud o limitación que imprimió el autor, aquí no nos detendremos en ello, por lo demás importante. Asumiendo el lenguaje escogido en que se entretajan las conversaciones, el personaje principal habla el español estandarizado que todos conocemos y que la crítica literaria reclama. Entre los chocoanos y chocoanas negras que vemos pasar, Irra es la excepción, es un joven educado para su medio. Además se da cita la vulgaridad, el decir grosero de los sectores populares

afrocolombianos como ráfagas que fijan en el espacio ciertos mensajes irónicos y sobrecogedores.

Las reiteraciones de palabras a manera de la doble negación que se conserva en la región, aparecen completando la técnica narrativa, revelándonos este recurso nemotécnico que se apoya profusamente en reiteraciones descriptivas del paisaje, dando la impresión de que se recorre en el paisaje, con el narrador y los personajes, pero se continúa inmóvil, en este caso también el paisaje determina y fija una manera de ser y hacer, explícitamente en este tipo de ciudades donde se depende en absoluto de las condiciones de la naturaleza, que en sí impone límites a las aspiraciones y sueños de los poblamientos urbanos selváticos.

Desolación y zozobra en el Atrato

A las tres de la tarde Irra sale de su maltrecha casa con la pretensión de ir a pescar buscando algo de alimento, después de dos días de no comer ni él ni su familia. Esta familia está integrada por su madre que representa la resistencia inquebrantable y los valores de la honradez, fundamentados en una fe en el Todo Poderoso; su hermana Clara, quien está a punto de terminar en el siguiente año su bachillerato pedagógico, su hermana Aura, una adolescente altanera con su madre, presta a los goces de las fiestas y el desfile de nuevos vestidos que difícilmente logra obtener; Elena la niña, su hermanita menor, y Jesús su hermano de catorce años, quien está a punto de terminar la primaria. Su padre hace un tiempo ha muerto.

Desde esta primera intención de pesca, para la cual no cuenta con ningún instrumento, más que con la buena voluntad de un viejo pescador amigo de su padre, Irra experimenta la frustración, el hambre no le da tregua. Una vez el viejo acepta su petición de llevarlo a la faena, ya embarcado se desmaya en la champa y bota la bilis, teniendo que devolverse en medio de las acusaciones de flojera, de haraganería que le increpa el pescador. La fiebre lo acosa, su cuerpo delgado y quebrantado arde. Irra, arrojado a tierra, después de reponerse levemente, recorre distintos sitios de la ciudad; en la plaza de mercado nos muestra a las fritangueras, que después de largas jornadas de trabajo no venden nada, mientras éste se saborea haciéndosele agua la boca con los pescados fritos. Ahí nos enteramos por boca de una de estas mujeres, que está a punto de parir, su difícil situación no puede ser más patética; es madre soltera, vive en un cuarto de techos y paredes averiadas, se le moja la cama en medio del lluvioso Quibdó y el padre de su nuevo hijo no asume ninguna responsabilidad.

El protagonista se desplaza luego a la tienda de Don Pastor, el negro que le lambe a los blancos porque se ha criado comiendo de sus sobras, y afirma que uno debe vivir agradecido de quien le ha llenado la barriga y le ha regalado los trapos que ya no usa. Su madre, sirvienta durante toda su vida, había muerto entre las cocinas y los lavaderos de los blancos de la calle primera, la de clase alta. En la tienda nos damos cuenta por la lectura que están haciendo del periódico El Tiempo, llegado en el avión de la tarde desde la capital, que se han presentado las primeras revueltas en Barranquilla, que Bogotá está a punto de explotar, el pueblo está en actitud de confrontación a la alianza de liberales y conservadores, contra el candidato presidencial Jorge Eliécer Gaitán; el desorden en las calles es inminente.

En el periódico se despotrica de este caudillo, tratándolo de demagogo y comunista además de totalitario. En ese ambiente Irra ve frustradas las posibilidades de cumplir con el mandado solicitado por su madre: fiar media libra de arroz, plátanos y algo de manteca; la vergüenza ante el público no lo deja actuar, más aún, cuando tienen una deuda pendiente con Don Pastor, quien en general expresa mucha desconfianza por los negros. En un momento intenta robarle los artículos acercándose a los estantes, pero frente a tanta gente desecha el plan, abandonando la escena. Ante esta frustración se dirige a donde el turco, Don José, el homosexual, confirmando la veracidad de los rumores sobre él; después de atraerlo y llevarlo a la trastienda de su almacén de telas y ropas, y de satisfacer su solicitud de préstamo de quince pesos, en un rápido forcejeo, el turco cobra su precio: le da un beso en la boca.

El personaje sale desesperado y avergonzado consigo mismo. Su fiebre aumenta, todo lo siente en su contra, ahora delira y ve que las casas, los arboles, todas las cosas se le vienen encima, lo quieren aplastar. Siente rabia de todo y asco de sí mismo, porque le ha tocado arrastrarse como una tortuga hasta su edad de veinte años. Es ahí donde objetiva, en medio de su desenfreno y cuasi locura ocasionada por el hambre, que la culpa de todo la tiene el intendente, el gobierno y decide que hay que matarlo. La meta es hacer un acto heroico, matar al blanco intendente con la oxidada hacha que guarda en su rancho. Pero al intentarlo, sólo en el ascenso de las escaleras del edificio administrativo de la intendencia, el hambre se lo impide; la debilidad puede más. Sale de ahí ya en la noche hacia donde Nive, la niña bella a quien siempre ha amado, también hambrienta mientras su abuela busca algo en las calles, lo vemos haciendo el amor con Nive por primera vez ambos; su nombre de embarcación

representa la ternura y la solidez del amor, ambos no han comido hace varios días, asustado en medio de la lluvia se escapa de esta situación, Nive se ha desvanecido, ha quedado casi desmallada. Irra llega en la madrugada nuevamente a su casa, para cumplir ahora sí con la decisión imperturbable que ha tomado. Decidió huir a Cartagena, tanto porque no tiene opciones: no puede ser mecánico, ni médico, le han negado la beca para continuar sus estudios, como porque ahora para completar tiene un nuevo problema, ha “perjudicado” una tierna niña, su amor de siempre.

Después de dar la noticia del viaje a su madre hacia las cuatro de la mañana y acomodar en una bolsita sus despedazados pantalones y camisas, recibiendo las ejemplares recomendaciones consejeras de rectitud y honestidad de su madre y las despedidas de sus hermanas entre dormidas, Irra parte hacia el muelle corriendo rápido. Es el hambre que avanza, pero es interceptado por la abuela de Nive, con la noticia de que ésta ha muerto inexplicablemente. Cuando Irra reacciona e intenta subir al muelle para abordar el barco, ya la sirena y la chimenea anuncian su partida; su último impulso en el muelle, sirvió solo para volcarlo en el fango ante el intento de subir a bordo, son las seis de la mañana.

En este personaje Arnoldo Palacios descarga toda la ambigüedad, las contradicciones, los sueños y utopías de los hambrientos del mundo, representados por el grupo que más le ha tocado padecer en la historia moderna. Dicha situación en conjunto con las escenas incidentales y la ambientación, se nos presenta como una auténtica y execrable biografía del hambre o quizá mejor una necrografía.

Los diques entre el Sinú y el Atrato

Irra, apocope de Israel, representa el dolor y las ansiedades de los explotados; en *Las Estrellas son Negras*, se dibuja el colonialismo interno y al igual que en *Tierra Mojada* el gamonalismo. Es el desgarramiento y el sucesivo destierro de los afrocolombianos lo que está en juego en esta narrativa; Israel tiene hambre finalmente de justicia social, de equidad, de igualdad ciudadana. Medio siglo después, la situación mostrada por *Tierra Mojada* y *Las Estrellas son Negras*, es igual o peor para los afrocolombianos y los pobres del planeta, un desarraigo incesante prorrogado, un remolino infernal que deja pocas salidas y por momentos al parecer ninguna.

La dimensión espiritual urde las dos novelas, es una estela que entreteje las relaciones sociales, definiendo también la relación con los correspondientes paisajes rural y urbano que pintan los autores; sin embargo, el contrapunto y la tensión entre creer en Dios, Cristo, los santos Católicos y no creer es constante. Se muestra entonces en ambos universos narrativos la brujería como opción. Gregorio debió ser brujo para poder amansar las aguas, los jevenes y hacer de los secos un lugar de vida y dignidad, según comentaba hasta el mismo Espitia. Irra por su parte desea volverse invisible o un bicho pequeño, que luego recupere su fisonomía para penetrar en la fiesta de los blancos, cree y desea en ese momento tener el poder de los zánganos, amos y señores de las energías cósmicas con la capacidad de transfiguración, que se conocen en la tradición chocoana.

Con esta dimensión el proyecto que se teje desde Arnoldo Palacios para la juventud y el pueblo expoliado es desde la luz interior, la lucha en y desde el territorio. Es la resurrección de Israel, anclado en el lodo chocoano mientras el barco se aleja. La

solución no está en Cartagena, tiene que construirse desde allí con sus familiares, situación bastante difícil y compleja por decir lo menos. En esta perspectiva la cárcel de la exclusión siempre los perseguirá. La revolución tal vez está en transformarse personal y colectivamente desde adentro, recuperar, reconstruir el poder perdido.

En Zapata Olivella la estrategia sugerida es de doble vía. Al tiempo que se aboga por un apalencamiento, una comunidad lo más autónoma, solidaria y de liberación posible, un palenque, se propone también que se debe luchar organizativamente desde dentro del sistema como parte legítima de la sociedad establecida, reclamando los derechos negados; entendiendo los cánones y las lógicas impuestas. En ambos autores, como lo podemos constatar, las situaciones sociales son agónicas, conduciendo a luchar por la libertad; un espacio y un tiempo por pequeños y breves que sean para defender la vida, para sacralizar la existencia, para superar las cadenas que inmovilizan. Eso es la comunidad de los secos, Irra, su madre y sus hermanos.

La demografía ficcional que nos legan los dos autores en su conjunto, nos crea por lo tanto vecindarios sentidamente esperanzadores en los que prime el respeto y el amor mediante la comunión y el cuidado humano y de la naturaleza; en este sentido ambos beben de la tradición literaria planteada por Candelario Obeso en sus contenidos esenciales, estableciendo continuidades, testimoniando las diacronías profundas de la diáspora africana. Diacronías y rupturas siempre en rebelión. Zapata Olivella nos dice: “La unión y el sentimiento de cooperación demostraron una vez más su poder. Marco Olivares lo robustecía” a lo cual respondió Arnoldo Palacios “Irra

sintió su alma invadida de confianza. Y si alguien hubiera observado de cerca su rostro se hubiera contagiado de una humilde alegría purísima”.

Alfredo Vanín Romero

Nació en el río Saija, departamento del Cauca (1950), la obra de Vanín se puede considerar una defensa, reconocimiento y exaltación decidida a la región del Pacífico y, a través de ésta, sobre todo en su producción literaria, a las situaciones críticas y límites que padecen distintos grupos humanos, resultado de las múltiples violencias, colonialismos, usurpaciones y destrucciones de sus acervos culturales y sus lugares de vida. En Alfredo Vanín encontramos tal vez el principal representante dentro de los intelectuales afrocolombianos vivos de su generación, dedicado a indagar por la frondosa y exuberante cultura del litoral Pacífico, desde sus imaginarios, pasando por sus palabras y su lenguaje en sí, hasta llegar enlasadamente a sus ecosistemas fundamento de sus economías. Se trata de una mirada y una interpretación viva, lúdica e irónica en la cual todos los elementos que conforman esta constelación de mundos, cumplen su papel dentro de la propuesta escritural y reflexiva desarrollada por el autor:

“La imaginación de un pueblo trabaja con los mismos materiales de su historia, pero su proceso y sentido van por lados diferentes aunque pertenezcan a esa misma e indisoluble presencia y armonía” escribió en su ensayo “Las culturas fluviales del encantamiento” (1987: 3).

Ahí las claves que sostienen la coherencia interna de su obra; por un lado su trabajo ensayístico dedicado a la reconstrucción histórico literaria de la región del Pacífico, a través del cual ha ido mostrando su proceso de producción y

entrecruzamiento a lo largo de tiempos y espacios; marinos, fluviales, carreteables, en islas y guandales, etc. Desde el periodo colonial hasta hoy, se ha ocupado de registrar y testimoniar casi a manera de cronista, los cambios acaecidos por los territorios y sus gentes, trabajo sustentado en un fino y prolongado adentramiento en la región.

Vanín conoce sus vericuetos, con mucho detalle; puede identificar el hablar de diferentes localidades, incluso algunas características fenotípicas de los pobladores; conoce sus bailes, sus músicas, sus hábitos alimenticios, como lo ha afirmado en varias ocasiones, conoce el rosario de poblados de ese litoral desde Panamá hasta el Perú. En la interconexión entre las geografías y naturaleza que comportan los diferentes nichos, ha trazado una línea permanente en su reflexión en torno a las transformaciones de los lenguajes que han simbolizado las distintas experiencias de estos grupos.

En esta línea de trabajo ensayístico nos ha mostrado la presión ejercida por los auge económicos sobre el habla lugareña y sobre su producción artística simbólica en general, señalando además, como han impactado en los cuentos ancestrales, en las décimas y en las coplas, pero también en las danzas. Estas últimas tres manifestaciones además de la música, le parecen al autor que son la forma más dinámica y fluida de registrar la historia, volverla líquida, supremamente viva, tejiendo y entretejiendo sentidos que se anudan y desanudan con mucha frecuencia en tono de denuncia y protesta por los atropellos. Todo auge económico en la región, siempre en el modelo de enclave, trae nuevas palabras, implica nuevos sentidos, transforma los ritmos de vida y las lógicas de convivencia con los territorios, teniendo como resultado el surgimiento de lenguajes y nuevos discursos, cumpliendo con las necesidades comunicativas de la coyuntura.

Esta frontera costera como zona de reservorio de recursos por más de tres siglos, ha estado expuesta incesantemente a tales transformaciones, algunas con suma velocidad y brusquedad, obligando y violentando viejas amalgamas simbólicas, ya consideradas patrimonio, que con la censura o la prohibición abierta, o con la imposición de nuevos códigos se muestran descontextualizadas y se declaran obsoletas para las nuevas generaciones. Ello sobre todo con mayor fuerza en las áreas dinamizadas por los puertos, tanto marítimos como fluviales, tal es el caso de Buenaventura y Tumaco.

Con estas preocupaciones ha publicado su compilación de relatos *El Príncipe Tulicio: cinco relatos orales del litoral Pacífico*¹²⁸, libro en el que discurren personajes fantásticos de las narrativas dinásticas de la nobleza que en medio de aventuras inesperadas, tratan de mantener su posición social, teniendo que enfrentarse a poderes de brujas malvadas con la ayuda de hadas madrinas, o hechiceros de mejor corazón. Generalmente el amor articula la historia, estos personajes conviven con animales, plantas, flujos acuáticos de la región; mostrándonos las formas en que mucha de la literatura venida de Europa se mezcló con las literaturas africanas e indígenas quedando acunadas en esta selva húmeda.

*El Chocó: Magia y Leyenda*¹²⁹, en coautoría con Nina S de Friedemann y *Relatos de Mar y Selva*¹³⁰, este último le mereció el Premio nacional de tradición oral. En ambos trabajos se trata de sistematizar y mostrar la riqueza de este simbolismo y sus soportes

¹²⁸ Alfredo Vanín Romero, *El Príncipe Tulicio: cinco relatos orales del litoral Pacífico*, Buenaventura, Centro de Publicaciones del Pacífico, 1986.

¹²⁹ Alfredo Vanín y Nina S, de Friedemann. *Entre la tierra y el cielo: magia y leyendas del Chocó*. Bogotá, Ed. Planeta 1995.

¹³⁰ Alfredo Vanín, *Relatos de mar y selva*, Santa Fe de Bogotá, Colcultura, 1993.

en tanto filosofía lúdica y postura ética frente a los seres humanos, a la naturaleza y a las entidades divinas. *La Vertiente Afropacífica de la Tradición Oral*¹³¹, en coautoría con Álvaro Pedroza, es el trabajo en que de conjunto propone una clasificación de las distintas formas en que se da cita la oralidad en el Pacífico, estudiando además sus vertiente de procedencia y proponiendo un tipo de catalogación, fundamental para hacer de esta riqueza archivos patrimoniales, que puedan ser usados en labores culturales de distinto tipo, entre las centrales la función educativa de jóvenes y niños.

Sobre este material histórico, una de las claves de su trabajo como lo habíamos dicho, vierte Alfredo Vanín su capacidad ficcional, es la materia prima para su producción poética, tanto en verso como en prosa. Su referencia a la historia de la diáspora africana en el mundo y de manera puntual en Colombia, es constante. Tal vez en el poemario que más se destaca esta característica es en *Cimarrón en la lluvia*¹³². Este se constituye en un canto al cimarronaje, a la resistencia del esclavizado, a los palenques, a la autonomía ejercida y construida con todo en contra, indicada por el poeta como ejemplo para las generaciones recientes. Escuchamos la voz de un cimarrón, que reivindica el cimarronaje cultural del que nos habló René Depestre en los años 70; es una de las invitaciones que deja abiertas el creador al mostrarnos las vicisitudes y las maneras de enfrentarlas que tuvieron los antepasados, en el poema entre ríos nos dice:

Cubiertos por las cenizas de la madrugada
por el sonriente corazón del barrio
hablamos (...)
del palenque remoto

¹³¹ Alfredo Vanín y Alvaro Pedroza, *La vertiente afropacífica de la tradición oral: géneros y catalogación*, Cali, Universidad del Valle. Facultad de Educación, Programa Opción Pacífico, 1994.

¹³² Alfredo Vanin, *Cimarrón en la lluvia*, Cali, Centro de Publicaciones del Pacífico, 1990.

Martí sueña y revive
Benkos revive y sueña
y las canoas agoreras
pasan
estremecidas
pasan

El significado libertario de Benkos Biohó¹³³, que resurge de las cenizas por los sueños actuales de la misma necesidad de libertad para el pueblo afrodiaspórico, toma cuerpo en relación con Martí, ese otro icono de la libertad y la independencia en Cuba, dibujándonos las posibilidades siempre pendientes de las alianzas de los Latinoamericanos contra todo tipo de esclavización, tiranismo y opresión. La diada Martí/Benkos puede representar y ser interpretada como alegoría a la necesidad de unidad entre distintos grupos étnicos y de las naciones tras el objetivo de refundar la independencia y la libertad latinoamericana. Es un binomio en sí, que nos expresa sentidos de liberación movidos por la utopía y la incesante capacidad de soñar.

Pero en su poemario *Desarbolados*¹³⁴, compuesto por una serie de poemas cortos que se acercan al haiku japonés, en una tonalidad mística nos enseña las huellas, los vestigios del desastre, de la violencia que envuelve a la especie en un torbellino sin fondo, asistimos a la alquimia de la palabra. Si bien sospechamos que se habla desde el Pacífico, es más por los antecedentes del autor que ha producido una sedimentación en nosotros, que nos predispone a mirar al Pacífico y por ciertas cadenas simbólicas que se deslizan a través de los textos. En realidad su reminiscencia a la región es incidental, no hay referencias a lugares específicos del Pacífico como en otros poemarios, no hay consigna.

¹³³ Máximo líder del Palenque de San Basilio, en las cercanías de Cartagena. Lugar al que ya habíamos aludido en el primer capítulo.

¹³⁴ Alfredo Vanín, *Desarbolados*. Cali, Universidad del Valle, 2004.

Es ante todo el ir y venir de metáforas genuinas y metonimias fundidas con el sentido íntimo de la historia, de pérdidas, cataclismos, persecuciones sin reposo en el tiempo: la situación perenne de la diáspora africana, del Pacífico y de los pueblos expoliados del planeta. En ese sentido, es un canto ampliamente humano, impugnando la oscuridad de la batalla, a la ceguera que la ocasiona, las sombras, la soledad, la eterna noche en que naufragan los pueblos, sucumbiendo entre fantasmas; estas son las imágenes recurrentes que desfilan ante nuestros ojos.

Desarbolados, desterrados, desarraigados como les llamaría Zapata Olivella, sugiere el amor al terruño en alusiones a la amada cuasi perdida, soñada, imaginada que en últimas traduce la creatividad imposibilitada que se espanta ante el terror, pero se recupera sin fin, pese a la espesura de los tiempos aciagos.

Desarbolada transeúnte
¿no tienes una calle en vela
Donde arda en fuego de san Telmo
La mitad de nosotros?

Ciudades, pueblos, calles deshabitadas donde hasta la memoria se ha espantado, el poeta exorciza tal situación, en la que vemos el llanto de la naturaleza en medio de los combates, llantos de cocodrilo, de camaleón, del agua; curiosamente no vemos lágrimas humanas en sus versos, entre la carencia y la necesidad que deja la guerra:

Cuando la guerra comenzó
tus pequeños senos
dejaban otra miel en esta boca

La memoria en los cuerpos, en el ciclo de vida invocado por los sobrevivientes, tal vez es el recurso extremo para inscribir la historia de lo sucedido, porque la pregunta ontológica seguirá siendo ¿Cuándo la guerra comenzó?

La noche pavorosa
riente entre la sombra
inventaría el miedo de nosotros.

Es la noche sin esperanza pero de la que debemos aferrarnos para poder atravesar y llegar al día, es la que ya observábamos en Candelario Obeso; la oscuridad, el túnel del que todo lo ha perdido, pero aspira a no perder la vida y menos la existencia, que se prolonga en las generaciones futuras. La canción es lúgubre y la llama del amor refulge acosada, toma fuerza de pasión a la vida por no apagarse con apariciones fantasmagóricas. Es la vida del planeta la que está en riesgo, el poeta sólo puede insinuar su testimonio, con su invención mitopoética; tal vez un nuevo mito trace renovados horizontes, es el encantamiento al que Vanín ha dedicado buena parte de su escritura, de ahí su verso tenso en desespero, en alarma, pero sin desasosiego, tratando de comprender lo que sucede, lo sucedido. Quizá aún la destrucción es evitable, es la fe que embebe su poética en este caso:

Que se hunda todo
Y se rebele todo
¡el poema ya existe!

En su conjunto los autores presentados auguran y despliegan senderos y acciones de esperanza, que diagraman proyectos entrecruzados y en concomitancia que podemos relacionar en el siguiente aparte.

Voces de los transeúntes

La triste noche del manumitido en la naciente república de Colombia la va a cantar tempranamente Candelario Obeso, en sus *Cantos populares de mi tierra*. Este túnel oscuro del infortunio, es asumido y desarrollado en la narrativa de Arnoldo Palacios en *Las estrellas son negras* y Manuel Zapata Olivella con su *Tierra mojada*, novelas fraguadas en las convulsiones de la violencia de 1948. Ambas retratan los rostros del racismo y la exclusión estructural de los afrocolombianos; negros, zambos, mulatos y trazan una geografía de la parodia de la *ciudadanía* y el confinamiento de las regiones donde habitan estas poblaciones hasta hoy. El Chocó para Arnoldo Palacios, el río Sinú para Zapata Olivella, son representaciones del temprano destierro y el desdén desplegado por las élites hegemónicas detentoras del proyecto nacional, que ejercieron su poder mediante violentos mecanismos y formas convencionales soportadas en un criterio de clasificación con base en la raza/etnia y sus percepciones inferiorizantes y, de consecuente superioridad para los grupos minoritarios considerados blancos descendientes de los europeos¹³⁵. Como parte de la misma diáspora Alfredo Vanín mantiene activa la memoria en su *Cimarrón en la lluvia* y *Desarbolados*, himnos de despojo y rebeldía esperanzadora.

¹³⁵ Este último aspecto ha sido bien desarrollado por los profesores Germán Colmenares (1987) y Aníbal Quijano (2000).

Lo anterior en manos de estos autores, da continuidad a una imaginación literaria, estética de la percepción del afrocolombiano en el tránsito por los estrechos senderos que indicaba el proyecto blanco-mestizo de nación, como reproducción de la situación colonial, que muestra lo limitado del impacto “positivo” del periodo independentista para estos grupos. Mantiene la institución esclavista avanzada por la República, a pesar de la proclamación de libertad e igualdad ciudadana para todos, asunto en que insiste Zapata Olivella a lo largo de su obra ensayística.

Esta imaginería hunde sus raíces en la memoria de lucha de los iletrados y en general en la tradición corpo-oral, reeditándose a lo largo del siglo XIX y XX en los escritores de la diáspora, dando cuenta de la violencia institucionalizada en la exclusión y arrinconamiento como manera de relación con los pueblos pertenecientes a la diáspora africana en Colombia. Este aspecto entre otros, diferencia a estos escritores afrocolombianos de la narrativa que focalizó sus esfuerzos en mostrar la coyuntura de la “violencia” repleta de matanzas, masacres y decapitados, sin que ello deje de ser significativo para referirse a la época. Sin embargo, la insistencia en manos de esta tradición intelectual afrocolombiana va a ser la de situar puntos de vista develadores, que esclarecieran que dicha coyuntura tenía sus profundidades en la expoliación y segregación estructural institucionalizada a través de las múltiples exclusiones, que entorpecían y entorpecen cualquier salida democrática más justa.

En *Tierra mojada*, Manuel Zapata Olivella profundiza la ciudadanía frustrada y las pretensiones de la igualdad burladas por las oligarquías nacionales, que lucidamente había anunciado Candelario Obeso ante la extrema pobreza material que

observaba para los descendientes de africanos y la discriminación racista que él mismo había tenido que soportar en la segunda mitad del siglo XIX.

Lo que sugiero es que estas obras deben ser leídas de conjunto para comprender la *diacronía profunda* del pensamiento afrocolombiano y de manera más general de la diáspora africana, que ha recreado y simbolizado bajo diferentes recursos estéticos incesantemente la exclusión e inferiorización siempre de manera incluyente y relacional con los demás sectores expoliados de las correspondientes naciones, a través de las imágenes metafóricas y metonímicas de la oscuridad, el túnel de las tinieblas, la noche, la ausencia, el humo, la turbulencia de los ríos, etc, a lo largo de sus producciones tanto en la música como en la danza, la poesía y la narrativa en tanto nichos predominantes de la producción de su pensamiento.

La diacronía profunda nos muestra la continuidad de este pensamiento, muchas veces imperceptible, por las incesantes rupturas y dislocaciones de la diáspora africana, que se concreta, sin embargo en huellas como las que estamos ilustrando. Sólo para mencionar una posible ruta de ejemplo subrayando lo que hemos planteado, podemos recordar: *Canción del boga ausente* (Obeso), *He visto la noche* (Zapata Olivella), *Las estrellas son negras* (Palacios), *Tambores en la noche* (Artel), *Socavón* (Martán Góngora), *La canción del humo* (Du Bois), *Mestizaje* (Hughes), *Nocturno en Bethesda* (Bontemps), *He visto manos negras* (Wright).

Para estos autores, entre más alejadas estén las comunidades afroamericanas de las autoridades del Estado, se tiene más libertad, autonomía y felicidad y todo lo contrario; lo cual configura una de las claves de las suficiencias/resistencias en la larga duración, en contextos específicos según cada país, que permiten comprender

maniobras socio-políticas afrodiaspóricas. Raza, clase y lugar aparecen complejamente imbricados en la comprensión del horizonte ciudadano. En la tradición expuesta con el ejemplo de los cuatro autores anteriores, tenemos fuertes representaciones en la larga duración, de los que podemos denominar las “Afrocolombias desgarradas”.

Esta diacronía configura una veta evidente de autonomía epistémica y de impronta estética y del contenido de este pensamiento, susceptible de ser comprendida como una política vitalista emancipatoria, política de desclandestinización, que es motor de las suficiencias íntimas de estos grupos, en el tejido y movilización de sus resistencias y sus subjetividades. Las afrocolombias desgarradas muestran potentes niveles de rearticulación y continuidad en su literatura, muestran la potencia y la capacidad propositiva de construcción y recreación social a través de un pensamiento que se niega a ser confinado y borrado, expresa con suma claridad los sentidos de un proyecto dinámico en la larga duración. No se trata por tanto de ideas aisladas como lo venimos sustentando, estamos frente a un tradición de pensamiento.

CAPÍTULO 5

TRAZOS DE LAS IDEAS POLÍTICAS RADICALES

Por la ignorancia se desciende a la servidumbre; por la educación se asciende a la libertad.

Diego Luis Córdoba

Luis Antonio Robles, Diego Luis Córdoba y Amir Smith Córdoba son hijos de tres épocas distintas social, económica y culturalmente; tienen en común el racismo y la discriminación racial institucional y cotidiana, en tanto política cultural. La política racial del mestizaje que excluye y obstaculiza la participación plena de los negros o afrocolombianos, presenta sorprendentes continuidades y perpetuación, a tal punto que cuando pensamos en ello visualizando la respuesta que cada uno de estos pensadores ha dado a tal situación, con los recursos epistémicos, cognoscitivos y culturales en general de que disponía, comenzamos a sospechar del artificio de la cronología organizada suponiendo transformaciones sucesivas por siglos, frente a este tipo de fenómenos sociales.

En este supuesto ascendentemente, la sociedad colombiana en conjunto con el mundo, ha evolucionado en la superación del racismo y la xenofobia de una etapa a otra; desde luego no podemos desconocer las diferentes maneras en que se presenta el

problema en cada momento y las aristas y matices que va adquiriendo según se van transformando los regímenes de representación e identidad y los niveles de legitimidad o no del racismo, en las mentalidades de cada época. Mas las continuidades y reediciones son al menos alarmantes, generando la pregunta: ¿qué ha cambiado esencialmente? Y tal vez está debe ser una de las rutas de búsqueda que permiten apreciar los autores presentados.

Los tres se manifiestan como figuras del radicalismo intelectual afrocolombiano, que comenzamos a reconstruir y entender; siendo distintas sus procedencias de clase, sus itinerarios formativos y sus recorridos políticos en relación con las vinculaciones específicas a las causas de los negros o afrocolombianos, la matriz colonial origina en ellos idénticas reacciones. A través de estas presentaciones sintéticas acerquémonos a sus construcciones ideológicas y a sus contribuciones en sus denodados esfuerzos por dignificar su existencia, su ser y el de sus comunidades.

Luis Antonio Robles: el “negro Robles”

Político e intelectual afrocolombiano, nació en Camarones, departamento del Magdalena en la época, hoy parte del departamento de la Guajira, al norte de Colombia, el 24 de octubre de 1848, aunque existe otra versión, según el historiador Antonio José Iregui, quien afirma que su nacimiento ocurrió en 1849. En cualquier caso, ello representa el momento de ebullición de las ideas liberales y la agitación en torno a la manumisión de los esclavizados y los destinos económicos de la naciente República. Nudo en el cual emerge planamente el bipartidismo conservador y liberal, este último con sus facciones internas entre radicales y moderados. En este momento el

radicalismo liberal comenzaba a expresarse pero es a partir de 1852 en la presidencia de José Hilario López, cuando este grupo de jóvenes liberales bajo el liderazgo de Manuel Murillo Toro (su secretario de hacienda), abrogándose la gestión de la abolición legal de la esclavitud, como un hecho político de magnitud trascendental, tomaron distancia del presidente, para esgrimir líneas de acción más profundas y un programa que acelerara la igualdad entre las distintas clases y sectores del país¹³⁶.

Robles era hijo de un educador descendiente de español (quien dio su nombre a éste, su segundo vástago), y de Manuela Suarez, dama reconocida en la comarca costeña, perteneciente a la mulateria acomodada de la época, lo que era común en esta región. En su hogar pocas fueron las necesidades materiales, pues su madre contaba con buena condición social y económica, además su padre como maestro gozaba de holgura en términos financieros. Sus inconvenientes estuvieron ligados a su característica fenotípica, pues era el más oscuro de la prole Robles-Suarez¹³⁷.

Desde los primeros años de su instrucción escolar, en la escuela primaria en Riohacha, comenzó a destilar destellos de lo que posteriormente sería su impronta personal, el buen manejo de las figuras discursivas y oratorias, sumada a una elocuencia y brillantez descollante que lo diferenció del resto de sus compañeros de aula y entre la comunidad educativa de toda la comarca, razón por la cual desde temprana edad, este personaje “parduzco”, de mirada vivaz y penetrante se destacó como promesa de su localidad.

¹³⁶ Con el reconocimiento del triunfo de José Hilario López en la sesión del Congreso del 7 de marzo de 1849, después de varios intentos de negativa frente a la legalidad de las elecciones, regresaba el partido liberal al poder, luego de 12 años de persecución y represión del gobierno conservador.

¹³⁷ Para un panorama sobre el preponderante liderazgo económico y político de los mulatos en esta región, ver Alfonso Múnera, *Fronteras imaginadas. La construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano*. Planeta.2005. Alfonso Múnera. *El fracaso de la nación: Región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1810)*.Bogotá. El Áncora editores.1998.

Finalizada su primaria a los 11 años de edad, record indiscutible para este periodo, su madre, la “niña” Manuela, quien ya no contaba con la presencia de la figura paterna por su prematura partida, se da a la tarea de matricular a su joven promesa en uno de los colegios más prestigiosos de la región, la institución educativa de los señores Pombo-Lavalle en Cartagena, donde cursó sin dificultad su formación secundaria. Obtuvo su título de bachiller y se enfocó en continuar con sus estudios universitarios, los que por razones históricas están concentrados en la capital del país, de ahí la llegada de Luis Antonio a la capital donde la meta era obtener el título de abogado.

En los albores de 1868, nuestro personaje se presenta al colegio de San Bartolomé, uno de los favoritos de la aristocracia colombiana para formar a los futuros mandatarios o representantes de la vida política del país. Su estadía en esta institución no fue del todo fácil, pues fue el lugar donde más claramente vivió y sintió el racismo y la discriminación, por representar a un grupo que para sus compañeros y directivos de la institución, debía continuar ocupando los renglones más bajos de la sociedad. Es precisamente en esta institución educativa donde sus compañeros en anuencia con sus docentes y directivos le ponen el remoquete de “NEGRO”, que pasó de la simple percepción como distinto en términos raciales, a seguimientos por esta condición; razón que se hizo insostenible para Luis Antonio, desde este momento convertido en negro, marca racial-inferiorizante, que paradójicamente se convertiría en la insignia personal de su destacada carrera político-académica.

Cabe recordar el ambiente hostil, que se vivía en este periodo, puesto que la abolición de la esclavitud, si bien había derrumbado las relaciones laborales amo-

esclavo, estaba lejos de desestructurar los imaginarios sociales en torno al lugar que debían ocupar los pertenecientes a las castas, que en el caso de los negros, pretendían prolongar las relaciones de sumisión, y donde este grupo poblacional estaba condenado a seguir ocupando el último escaño de la base social, puesto que su “carácter” salvaje e indolente, no permitiría su vinculación a las dinámicas de modernización del país. De ahí que al “negro” Robles, en tanto representante de esta raza, se le hiciera tortuoso su camino hacia el mundo político, muestra clara de las lógicas racistas que contra el negro desplegaba el Estado colombiano.

Marcar a Robles con el remoquete de “negro”, no sólo mostraba la percepción que se tenía del otro, sino que además tendía a convertirse en impronta ineludible de su poca capacidad para desempeñarse en el mundo académico instaurado por esta institucionalidad, que representaba entre otras, la condensación de las ideas racialistas de gran parte de las instituciones públicas y privadas de la nación. Por ello, estar frente a un individuo que desafiaba el cúmulo de representaciones e imaginarios estigmatizantes, que sobre su raza se había construido, demostrando habilidad y conocimiento en cada una de las áreas de formación ofrecida, además de destacarse por el dominio de la oratoria y la elocuencia, como se había señalado, resultó una labor incomoda y dificultosa tanto para sus compañeros, como para las directivas.

Reconociendo la dificultad de su estadía en el colegio de San Bartolomé, el “Negro” Robles, dirigió su atención y esfuerzo para continuar su formación universitaria en otro prestigioso centro de formación en leyes, el colegio Mayor del Rosario, donde fue recibido sin ninguna atención especial, pero sin presiones extras por su condición racial. Este ambiente de mayor apertura y libertad para desarrollar su

proyecto académico, el cual consolidó con rapidez, debido a su rendimiento académico, finalizando su carrera en cuatro años, al recibir el título en jurisprudencia y ciencias políticas, a inicios de 1872, dos años menos de lo establecido por esta institución. Esta condición de excepcionalidad académica, hizo que sus estudios se intercalaran con la actividad docente a sus condiscípulos y la vinculación con la vida política del país.

Ser expulsado de hecho por discriminación racial de esta institución –San Bartolomé-, haciendo parecer que era decisión personal, “retiro voluntario” y recibido en otra de la misma naturaleza, igual regentada por la elite blanco-criolla, sin mayores dificultades, puede ilustrarnos sobre dos situaciones que venían presentándose en el seno de la sociedad colombiana del momento y en Bogotá en particular, en su calidad de epicentro de tensiones político-ideológicas de primer orden. De un lado, podemos apreciar las contradicciones que en materia de apertura- cierre de posibilidades de ascenso social, para los sectores con rasgos fenotípicos vinculados a las otrora castas, más allá incluso de la condición económica, como en este caso. Es claro que la mentalidad racista continuaba estructurando la realidad con un peso preponderante, operando la raza su funcionamiento de clasificador social, que reproducía y mantenía la estratificación y las jerarquías venidas de la colonia. Puesto que al cierre de filas del proyecto regenerador que venía consolidándose, basado en la conservación sin cambios de las estructuras socio-políticas y económicas, de la cual cierto sector de la iglesia católica estaba abanderado, sobre todo en lo concerniente a la educación que se impartía y los grupos que la podían o tenían derecho a obtenerla.

De otro lado, la apertura representada en la posibilidad de adscripción al nuevo proyecto político de gentes de “todos los colores”, liderada por personas relacionadas con el liberalismo radical de mitad del siglo XIX, en las que las ideas de igualdad social se hacían sentir con mayor fuerza y leer con mayor claridad, constituían el panorama político-ideológico en el que desarrolló su proceso como líder del liberalismo y representante de la “raza negra” Luis Antonio Robles.

No está de más plantear que ser “expulsado” de una institución educativa prestigiosa como San Bartolomé y ser acogido en otra como la del Rosario, registra el hecho de estar frente a proyectos de Estado-nación distintos, pero también se debe tener en cuenta que se asiste a la consolidación de las nuevas elites republicanas en confrontación, deliberadamente formadas para encarnar los rumbos que debería seguir el país, tanto en favor del proyecto regeneracionista que se consolidaba, en cabeza de Rafael Núñez, como en contra del mismo, en el caso de los liberales radicales representados en el colegio del Rosario; elite político-académica de la cual Robles indiscutidamente comenzaba a hacer parte.

Efectivamente, las dos instituciones educativas, San Bartolomé y el Rosario, representaban dos proyectos sociopolíticos, la primera proclive a un liberal-conservatismo en apoyo al proyecto de la regeneración y la segunda más cercana a los liberales radicales, influenciados por el pensamiento socialista francés, a partir del cual proponían llevar la libertad y la igualdad a la sociedad hasta las últimas consecuencias. Desde estas debía nacer el ciudadano requerido por la nueva republica. En el momento de terminar sus estudios Luis Antonio Robles, los radicales se encontraban en su máximo esplendor y en ejercicio del poder en el llamado periodo del Olimpo Radical,

que se consolida en 1863, con la Constitución federalista de Rionegro, Antioquia. En la cual estos triunfantes, concretaron su propuesta ideológica y de sociedad, en contra de los conservadores y los liberales moderados, unidos bajo diferentes alianzas en las toldas de la regeneración que buscaba frenar el ímpetu de este grupo de jóvenes políticos; para algunos políticos, periodistas y comentaristas de la época, una autentica secta, que se había logrado colar en la política colombiana, obteniendo triunfos ante las inconformidades del pueblo, pero que debía combatirse, cuanto antes. Ello señalaba la continuidad de un ambiente de zozobra y tensión violenta expresado en las frecuentes guerras civiles de orden nacional y regional que tiñeron de sangre el siglo XIX colombiano.

Para Manuel María Madieto crítico y periodista de la época y opositor de los radicales, sus excesos en libertades y su incitación a desmanes de los sectores populares, llevaría a la República a un estado del “sálvese quien pueda” y a una anarquía permanente, sobre todo porque el pueblo no estaba preparado para tales libertades y estos jóvenes radicales más que tener propuestas concretas para la implementación de reformas sociales, deambulaban presos de una ideología, de sus ilusiones y con poder político. En cuanto a sus fuentes de inspiración nos dice:

Hombre de aliento y de cabeza volcánica, inspirados por el infortunio del proletariado, habían levantado su voz, si no como un argumento, sí como una inmensa queja contra las desigualdades de la vida humana, voceros del pobre, abogados del desamparo y de la inocencia entregada a peores agonías que el crimen, los socialistas de Europa tienen una excusa en sus vaporosas lucubraciones: sus teorías no son sino los tremendos alaridos de las muchedumbres desheredadas; y cuando se habla en nombre de una desgracia tan gigantesca, lo grande del objeto magnifica al orador. El rumor de estos gemidos en sistemas más o menos bellos e inadmisibles, venía rodando sobre los mares a dejar en nuestras playas ecos ininteligibles; pero ecos del dolor de la humanidad, que si no llegan al fondo de las cabezas, sí penetraban y poseían los corazones... En esas teorías, fuera del sentimiento que las patrocina y del motivo que las provoca, lo demás es el sueño de un alma generosa, la embriaguez de unos

corazones dignos de recursos más eficaces, de medios menos fantásticos (Madiedo, [1859] 1978: 48)¹³⁸.

De acuerdo con Madiedo, la distorsión del pensamiento radical colombiano se encontraba en sus orígenes; sus fundamentos derivados de elaboraciones teóricas pobres, viciadas por el sentimentalismo y carentes de objetividad, en la medida en que estaban inmersas en las necesidades urgentes de los necesitados, soportaban otro defecto tal vez mayor. Eran una mala copia, no se habían comprendido bien, asunto por lo demás difícil ya que no se trataba de ‘argumentos’, sino ‘quejas’, por lo tanto no podía haber ninguna esperanza, porque en concreto eran inaplicables sus posibles propuestas, que en consecuencia siempre serían ilusas fabulaciones, aspiraciones de buena voluntad, pero sólo con esta no se puede conducir ni orientar un país. Quedaba condenada de esta manera la aspiración radical de producir transformaciones en esta sociedad.

Después de pasar una evaluación por el programa radical, en un tono tanto exagerado como exaltado, para corroborar el despropósito de sus propuestas, conducentes a la destrucción: libertad ilimitada de prensa, libertad absoluta de palabra, libertad de hacer moneda concedida a todo el mundo, abolición de las aduanas, abolición de toda fuerza armada permanente, abolición de la pena de muerte, abolición de toda educación social gratuita, nada de hospitales, hospicios, ni de cunas de expósitos costeadas por la sociedad, libertad de pesas y medidas; el autor se pregunta:

¹³⁸ Manuel María Madiedo, “Ideas fundamentales de los partidos políticos de la Nueva Granada” en. *Orígenes de los partidos políticos en Colombia. Bogotá*. Instituto colombiano de cultura. 1978 [1859] P 48.

¿Es posible que una juventud bella, inteligente y cristiana, una juventud que es la heredera de nuestras últimas conquistas, que es el eslabón que une nuestras tumbas a sus glorias, caiga, y caiga a nuestros ojos atónitos en tan deplorables delirios? (Madiedo, ([1859]1978: 55).

En esta corriente de pensamiento, acusada de anticlerical y atea, para algunos una juventud decadente que no había asumido con lucidez las responsabilidades de la construcción patriótica nacional, le corresponde batirse en la convulsionada vida político-militar a Luis Antonio Robles, que por razones de identificación social con la causa radical, militará durante toda su vida en esta facción liberal, teniendo que soportar a corto tiempo de su militancia, los embates de la crisis y la desarticulación producto de las persecuciones y las conjuras de que fueron objeto, al ritmo de la consolidación del proyecto regenerador entre las décadas de los ochenta y los noventa.

José María Samper, intelectual liberal, simpatizante radical de la elite¹³⁹, años más tarde, en su explicación de la conformación de los partidos políticos en Colombia, criticando tangencialmente a Madiedo, pero sobre todo reflexionando críticamente sobre los influjos del radicalismo inicial de los años 50s, plantea:

Qué cosa era el **radicalismo**, tal como se mostró en sus primeros años? Era una mezcla extraña de las más adelantadas doctrinas liberales, conformes a la escuela economista, y de algunas vagas concepciones, o más bien declamaciones, de un socialismo democrático mal comprendido y digerido, consistente más en el lenguaje y el estilo que en las ideas y hechos. Los rasgos dominantes en el radicalismo eran: una gran sinceridad de convicciones y entusiasmo; una fe profunda y casi ciega en la justicia y la lógica de la libertad; un espíritu ardiente de reforma que a todo se atrevía; y un generoso sentimiento de filantropía y probidad política, que hacía desear a los radicales la libertad para **todos** y el goce del derecho para **todos**, sin distinción de clase ni partido. Ellos se preocupaban poco o nada de los intereses de partido, y como

¹³⁹ En su genealogía del pensamiento radical este traza la línea desde Camilo Torres en 1812, en el despegue de la independencia, Vicente Azuero en 1832, quien por sus planteamientos democráticos representaba al radicalismo diferenciándose de Francisco de Paula Santander en el surgimiento del partido liberal y Manuel Murillo Toro en 1852, el líder liberal más joven de la época, quien hizo la ruptura con las generaciones anteriores del partido, convirtiéndose en el jefe natural de los radicales.

doctrinarios ingenuos, inexperimentados y puros, daban su exclusiva preferencia a la propagación y el triunfo de sus ideas¹⁴⁰. (Samper, [1873]1978:96).

Coincide este autor con Madiedo en señalar los vacíos del pensamiento radical en sus inicios, dicho sea de paso, en el momento de la escritura de ese trabajo, José María Samper era considerado un ilustre liberal moderado, ya alejado de los desvaríos de la juventud, que se mostraba como uno de los ideólogos del liberalismo, partido que a su juicio, pese a la profunda fragmentación que presentaba, con diferentes amalgamas y alianzas locales y regionales con grupos conservadores, además de las facciones nacionales, mantenía la unidad programática, que según éste le otorgaba su máxima fortaleza y le garantizaba el triunfo permanente frente a los conservadores, situación que sintetizaba de la siguiente manera:

Este programa se condensa en tres ideas cardinales: mantener la federación a todo trance; sostener también a todo trance las libertades y garantías consagradas por el artículo 15 de la constitución; y promover sin tregua el desenvolvimiento intelectual y material de los pueblos, por medio de la Universidad Nacional, de los colegios, de las escuelas normales y primarias y de la prensa, por una parte, y de las vías de comunicación, por otra (Samper, [1873] 1978:136).

En mucho, el partido liberal en su mayoría había asumido las banderas del radicalismo, dado que desde 1863 en adelante todos los presidentes de la República habían pertenecido a esta facción, por lo que esta se mostraba con mucho vigor e influencia. En este contexto inicia su carrera política Robles, en medio de las rivalidades y divisiones internas de su partido y la emergencia amenazante de la amalgama conservadora en contubernio con liberales moderados, abanderando el proyecto totalizante de la regeneración que buscaba moralizar al país, devolver el poder perdido a la iglesia católica, e imponer de nuevo el centralismo, además de

¹⁴⁰ José María Samper, “Los partidos políticos en Colombia”, en *Orígenes de los partidos políticos en Colombia*. Bogotá, Instituto colombiano de cultura, 1978 [1873]. p 136.

oponerse a la derogación de la pena de muerte, por improcedente. En últimas se trataba de restringir las desbordadas libertades establecidas por los liberales radicales.

El político en ejercicio

En su faceta de político de adhesión liberal que hacía parte del proyecto radical de mediados del siglo XIX, volvió a destacarse por su carácter férreo, la disposición para el trabajo y la militancia transparente en el marco de este intento de transformar el país, camino a la modernización del Estado y la búsqueda de equilibrios sociales, sobre todo en materia de mejorar las condiciones de vida de los sectores empobrecidos de la sociedad. En esta etapa de su vida política estuvo construyendo ideas de democracia sólida junto a hombres como Salvador Camacho Roldán, el ex-presidente Aquileo Parra y el general Sergio Camargo, todos liberales de su tendencia.

En cuanto a su formación político-ideológica, opina uno de sus biógrafos, aunque más joven que Robles, su amigo personal, quien en el momento de escribir la biografía de varios radicales y personajes de la vida política del siglo XIX, ocupaba el cargo de rector de la Universidad Republicana, de la que Robles era cofundador:

Todo condujo, como corolario, al forjamiento de una personalidad rebelde y combativa, donde no cabían sino doctrinas más compatibles con su biotipología; en otras palabras, las de la revolución francesa, las del utilitarismo social de Bentham y las del liberalismo económico de Quesnay y Adam Smith. Precisamente estos eran los fundamentos del Olimpo radical, la facción partidista en la cual militaba Robles¹⁴¹

Desde ahí, configuró su postura como político liberal de la época, aunque era consciente de las vicisitudes que presentaba el proyecto republicano para responder a

¹⁴¹ Antonio José Iregui, *Ensayos Biográficos*. Bogotá, Imprenta de La crónica, 1904. P. 3

las clases bajas y abrir oportunidades individuales para el ascenso social, acorde con su pensamiento, confiaba sin embargo en que se trataba ante todo de dar un orden distinto a lo existente, ese orden requerido estaba en el ideario liberal radical. A los individuos de las clases bajas, los ciudadanos más desprotegidos, el Estado debía crear las condiciones para hacerles productivos, ya fuera en el agro, donde estaban concentrado la mayoría o en las capas de artesanos urbanos; debía favorecerseles con apoyos económicos y abrir sus posibilidades para comerciar libremente sin desventajas en la competencia propia del mercado.

De conformidad con los parámetros doctrinarios del radicalismo liberal “El Negro Robles” fue un tozudo defensor de la constitución de Rionegro de 1863, en atención a lo cual era federalista a morir y desafecto contumaz de la del 86, por centralista, autárquica y presidencialista, y con base en sus convicciones individualistas, propició el establecimiento del *habeas corpus*, la no retroactividad de la ley penal y condenó la pena de muerte y prisión perpetua.¹⁴²

En el desarrollo de su carrera política, recién egresado de sus estudios, inició su posicionamiento como uno de los políticos más destacados de su generación, razón por la cual ocupó diversos cargos entre los que cabe destacar su designación por Murillo Toro, quien para la época era el primer magistrado de la República, como director de Instrucción pública del Estado Soberano del Magdalena; José Ignacio Diazgranados, magistrado del Magdalena, lo nombra secretario de gobierno y es escogido para desempeñarse como Secretario del tesoro y crédito público en el mandato del presidente Aquileo Parra, en 1876. Este enorme salto de la provincia a la capital le generó severas críticas, para muchos era un joven desconocido, recién llegado a la cámara, sin experiencia para un cargo de tal importancia, por lo que los

¹⁴² Benjamín Ezpeleta Ariza, *Semblanza de “el Negro Robles”*, Editorial Asamblea departamental de la Guajira, 1995. P 66

conservadores presionaron constantemente a través de sus periódicos, generando un ambiente de descrédito en torno a este, si bien no se esgrimieron argumentos raciales, de fondo se revivía la vieja rivalidad regional geopolítica entre la costa Caribe y los andinos de la capital.

En 1874 fue diputado en el Magdalena con una amplia votación por dos años, al ser elegido representante a la Cámara por el recién creado Estado soberano del Magdalena, en las elecciones de 1876, no pudo ejercer sus funciones en este escaño debido al nombramiento antes señalado. Envueltos en la inestabilidad política ante la declaratoria de guerra de los conservadores, el presidente Aquileo Parra, envía a Robles al frente de batalla como jefe del Estado mayor, General del Ejército del Atlántico en 1877, desde donde con varias hazañas militares contribuye al triunfo liberal, sin embargo a la postre el general Julián Trujillo, quien había combatido en el occidente capitalizó el triunfo y por sus cercanías de amistad con Núñez, Robles es marginado de sus posibilidades de continuar en altos cargos de gobierno, en la ofensiva contra los radicales, iniciaba con esto un giro hacia el poder de un liberalismo moderado de la mano del general Julián Trujillo en la presidencia, en el periodo 1878-1880.

Robles regresa a la región y mediante voto popular es elegido presidente del Estado del Magdalena en 1878, cargo del cual fue expulsado a mediados de 1879, mediante una guerra no declara con fuerte ofensiva militar en los estados en que gobernaban los radicales. Núñez y Trujillo los tomaron por sorpresa y los vencieron totalmente, con lo cual cerraban las posibilidades a esta tendencia liberal, imponiéndose a sangre y fuego el proyecto regenerador, las lacónicas palabras de

Robles en nota al presidente, expresan las dificultades de construir una republica democrática y en paz:

Ciudadano presidente:

Es de estilo que los presidentes constitucionales de los Estados den aviso de su posesión al primer magistrado de la República; a mí me corresponde iniciar una nueva era dando aviso de descendimiento del puesto en que me colocó el voto popular, por la intervención armada de vuestros agentes en este Estado y en el de Bolívar. Sin embargo he luchado hasta quemar el último cartucho, sin que hubiera precedido nada que se parezca a declaratoria de guerra, por espacio de 52 horas. Cuando se da aviso de la inauguración de un gobierno local, se ofrece ser un agente fiel del gobierno federal; en circunstancias como la presente, no tengo otro pensamiento que dejaros conocer el que revela mi deseo de que la conciencia pública, de que el veredicto de la Historia os sean ligeros. Santa Marta, 25 de Junio de 1879¹⁴³. Luis A Robles¹⁴⁴

Después de cinco años por fuera de la política, en asuntos privados, especialmente ligados con el litigio y el comercio, Robles regresa a ocupar un cargo sin mucha importancia política y administrativa, que sin embargo lo ligaba al territorio de su infancia, fue elegido comisario de la Guajira. Los comisariatos no tenían autonomía en la práctica, sin embargo este vio la oportunidad de trabajar en conjunto con sus paisanos, asunto que no había podido realizar desde Bogotá. Sin mayor notoriedad pasó estos dos años retornando a Bogotá, nuevamente a sus labores privadas, que lo llevaron en 1891 a ser cofundador de de la Universidad Republicana¹⁴⁵, en conjunto con Antonio Iregui, uno de sus biógrafos más autorizados, Simón Araujo y José

¹⁴³ Robles en Sánchez de Dávila. “Varón excelso en el arte de decir”, en *Revista de la academia de historia del Magdalena*. Junio 24. 1983. p 40.

¹⁴⁴ Para mayor ampliación sobre este acontecimiento, un listado de los combatientes que acompañaron a Robles y su reacción pública después de expulsado de su cargo se puede leer en Manifestación, Julio 25, Bogotá, de 1879, este contiene además su contestación desde Barranquilla, el 25 de Agosto de 1879. Debido a que la impresión fue realizada en la imprenta Americana de Barranquilla, suponemos que el documento fue preparado por el mismo Robles, como hoja suelta de reivindicación y agitación política, en que junto al saludo de felicitaciones ciudadanas por su valentía y resistencia en conjunto con sus “soldados” y su respectiva respuesta. El documento reposa en la sección de libros raros y curiosos de la biblioteca Luis Ángel Arango, en Bogotá. Igualmente se encuentra en la misma sección, el documento titulado Defensa, escrito por Robles para demostrar su posición frente a la negociación que se dio en los contratos de construcción del ferrocarril de Antioquia. Diciembre 15 de 1893.

¹⁴⁵ Esta universidad después de unos años fue el embrión de la Universidad Libre.

Herrera. En esta universidad se consagró a la cátedra orientando las materias de derecho civil y mercantil, mientras escribía fuertes críticas al gobierno de Núñez, ya con tres periodos en el poder.

En 1892 es sorprendido por la propuesta del general Uribe Uribe, de que fuera representante a la Cámara por Antioquia, departamento considerado de “blancos”; entre los líderes del debilitado grupo radical, éste aparecía como el único opcionado para hacer oposición desde dentro a la coalición de gobierno, que se movía de escándalo en escándalo por corrupción sin que encontraría cortapisas a sus dudosas prácticas. En fastuosa concentración en el parque Berrio de Medellín, el principal de la ciudad, fue lanzada la candidatura en medio de aclamaciones y poemas como el siguiente del poeta antioqueño Antonio José “ñito” Restrepo:

Negro, como la noche en que Romeo
vio por última vez a su Julieta.
Alto, tan alto cual la excelsa meta
A donde alcanza el liberal deseo.

No de dos caras como el vil proteo
Que aún tiempo es traidor y fue poeta,
Sino como el patriota y el profeta
Que el oscuro porvenir yo veo.

Alzate, pues del ágora divina
Donde el comicio popular te aclama
Sol y luz y verdad entera neblina.

¡tremola tú de Antioquia el oriflama,
Sé tu la vieja venerada encina,
El alma patria que a sus hijos llama!
(Ezpeleta, 1995:57).

La descripción corporal en relación con la consigna partidista y patriótica, que brindan los versos, nos muestran la representación racial que había logrado

transvalorar e invertir positivamente este político. Lo oscuro, lo negro en últimas aparece como algo positivo, movilizado por éste ahora héroe entre los blancos. Aquí estuvo el aporte original de Robles al pensamiento radical colombiano, en la manera como imbricó, raza y clase en el proyecto sociopolítico del partido. Su visión siempre fue integral, se trataba de brindar condiciones de dignidad para los oprimidos de las clases bajas, sin distinciones, sin embargo probado en su propia piel, sabía que los negros soportaban los más duros embates de esta exclusión, endurecida por el racismo institucionalizado. Con Robles en el centro del problema de clase planteado por el partido se encontraba la cuestión racial por resolver, ya que el mismo lo patentizaba, a pesar de haber podido experimentar una movilidad social ascendente, resultado entre otras razones de su procedencia de clase.

Efectivamente cumpliendo con los cálculos de los jefes antioqueños, llegó al congreso a nombre del proyecto liberal radical, donde continuó ahora de forma más incisiva una serie de críticas y denuncias frente al proceso regenerador liderado por Rafael Núñez y Miguel Antonio Caro, en calidad de vicepresidente, proyecto que observaba como un obstáculo para el avance de la nación, puesto que por su relación con la iglesia católica en calidad de motor, atentaba contra las libertades políticas, económicas y sociales, además de prolongar las condiciones de pobreza de algunos sectores poblacionales, entre ellos, los negros, de los cuales Robles, pasó a representar por antonomasia, como lo hemos señalado. Era el único parlamentario liberal frente a sesenta gobiernistas, la única voz opositora por lo tanto en el periodo legislativo 92-94 del siglo XIX en el país.

Denunció las emisiones clandestinas del Banco Nacional, destinadas a pagar favores políticos para mantenerse en el poder, propuso y defendió la ley de amnistía para los presos y exiliados políticos, en su mayoría liberales, atacó el controvertido artículo transitorio K, consignado en la constitución centralista de la regeneración de 1886, que rigió el país hasta 1991. Este decía: “Mientras no se expida la ley de imprenta, el gobierno está facultado para prevenir y reprimir los abusos de la prensa”. Se sumaba a la anterior la denominada Ley de caballos de 1888, que autorizaba al presidente a vigilar las instituciones docentes, imponiendo prisión y hasta destierro a los que considerara.

Es decir, se trataba de un paquete legislativo que acaba con las libertades mínimas de expresión y las posibilidades de desarrollo de una opinión pública disidente, asegurándose el control total del campo político. Los radicales con sus tres bastiones: Robles en la cámara, Santiago Pérez con su periódico *El Relator* y el resto en la Universidad Republicana, atacaban y mostraban al gobierno como una “dictadura democrática”, “pandilla de maleantes que se había tomado el Estado”.

Al morir Núñez a finales del 94, el vicepresidente Caro recrudeció la persecución a los opositores; cierra la Universidad Republicana, acusada de ser un foco de revolucionarios comunistas y liberales renegados, foco de desordenes para la patria; encarcela a Robles y sus compañeros, luego condenándolos al destierro. De igual forma clausuró el periódico y su director fue desterrado a París. Robles por su parte se dirigió a Nicaragua dónde fue nombrado Rector de la Universidad Central en Managua, donde permaneció hasta finales del 95, para retornar a sus clases en la Universidad Republicana, reabierta por Rafael Reyes, ministro de educación, quien

trató de moderar en algo el trato hacia los radicales, calculando el costo político internacional de estos hechos.

Robles, fue defensor acérrimo de las garantías sociales y las libertades de expresión oral y escrita, de imprenta y de reunión, estos elementos constituían fundamentos de la formación impartida en sus cátedras, defensor de los derechos humanos consignados en la declaración universal del hombre y del ciudadano y de la abolición de cualquier clase de esclavitud y servidumbre. Planteaba que toda persona, sin distinción nace, crece y muere libre, sin sujeción a ningún yugo físico o psíquico. En este camino su condición racial se convirtió en objeto de todas las apreciaciones; de un lado los liberales radicales, quienes profesaban la igualdad entre los hombres, lo asumían como un compañero con liderazgo y tesón para enfrentar los avatares de la política colombiana. Pero sus contradictores, en su mayoría partidarios liberales moderados o de ideas conservadoras, sustentadas en gran medida en el carácter raciológico que marcó al país, convenían en el hecho de que un negro jamás podría estar ocupando los cargos y desarrollando labores de la importancia de las desempeñadas por Robles.

Diferente a lo que opina Ezpeleta en cuanto a la convicción unívoca federalista de Robles, su contortado al recordar sus ideas políticas, enfatizando que en la expresión de su pensamiento era mesurado y en su construcción totalmente equilibrado, con tendencia a ser moderado, buscando siempre la aplicabilidad posible de las ideas con base en la interpretación del contexto, ha planteado:

Separábase de la mayoría liberal en lo centralista moderado. Juzgaba más conforme a las condiciones de la Nación una descentralización administrativa y política para el Departamento y el Municipio; pero quería la unidad de legislación, el

orden público firme, acompañados de tolerancia práctica en religión, libertad de enseñanza privada, honradez administrativa, sufragio universal, veto de la opinión pública (Iregui, 1904: 13).

De tal forma que en el caso colombiano le parecía que lejos de excluirse el federalismo y el centralismo, motivo constante de desangramiento desde 1810, se complementaban en grados y podían desarrollarse simultáneamente de manera gradual, manteniendo la unidad y prodigando libertad a las regiones para el surgimiento de las iniciativas privadas y de los impulsos industriales que requería el país. Continúa Iregui:

También le parecían desadaptados el polivirato presidencial y el referéndum plebiscitario.[...] obsoleta es la teoría jacobina ó dogmática, que quiere modelar preconcebidamente los pueblos conforme a doctrinas favoritas.

La pregonada cultura de los neoatenienses andinos le parecía postiza; raspando el dorado, halaba el pijao y el panche [...] pensaba que el hombre del populacho ignorante, es un salvaje extraviado en la civilización moderna; la mejor política, por tanto es sembrar en él ideas justas, regar por doquiera sentimientos que abonen las conciencias yermas. Bien entendido que la misma justicia, impuesta por la violencia, es una caricatura grotesca del Terror (Iregui, 1904:14).

La colonialidad evidente en el afán por encajar en la realidad nacional modelos políticos importados, era desnudada por este pensamiento. El esfuerzo debía estar en la comprensión de las características específicas de la sociedad colombiana, para desde ahí construir un proyecto nacionalista, éste debía ser un nacionalismo criollo, con base en la cultura partiendo de los pueblos indígenas, pero incluyente de los sectores populares que debían ser educados y enaltecidos a condición real de ciudadanos. En este punto Robles consideraba que a través del sufragio universal se educaba socialmente a las masas, para ir fraguando una cultura política democrática, esto lo separaba de muchos liberales y conservadores que miraban en esto una amenaza, que

podía brindarle ventajas al partido en el poder, bajo el presupuesto de que “quien manda elige y el pueblo vota”.

En otras palabras son dos caminos previstos para concretar la idea del ciudadano y una ciudadanía con decisión en el país. La modernidad como proyecto de civilización tenía el deber moral y finalmente la obligación de habilitar las condiciones económicas y políticas, difundiendo los más altos valores, para que este potencial ciudadano, pudiera expresarse desde sus constelaciones culturales, más allá de la visión europea, de plano una crítica al eurocentrismo, que insistía en buscar las formas de organización social y política en los países desarrollados, especialmente Inglaterra y Francia. Estos modelos eran considerados por éste como un impase para ubicar los causes verdaderos, por donde debería transitar la República, más allá de los antagonismos resultado en mucho, de las mismas razones de negación a una interpretación y comprensión de la realidad colombiana. Por lo tanto, abogaba por una autenticidad política, lo que no significaba aislacionismo, ni cerrazón, pero sí asumir la complejidad histórica de la nación en construcción y que amenazaba siempre en desmembrarse en estériles caudillismos, en que los de abajo eran la principal carne de cañón.

La política racial de la época, a la que ya hemos aludido en el capítulo tres, hizo que su carrera política estuviera llena de impropiedades de un racismo abierto en muchos sectores, vividos tanto en los lugares solemnes del quehacer político, senado y cámara, como en la cotidianidad de su existencia en la muy hidalga, racista y excluyente Bogotá. Su condición de negro y además costeño atlántico, justificó desde la mirada de

sus adversarios toda una serie de atropellos a los que supo responder con inteligencia, elegancia y perspicacia.

Entre las anécdotas recogidas por sus biógrafos que reflejan tal situación se encuentran ofensas tales como: “se oscureció el Congreso”, “saquen a ese negro” “el congreso no es para esclavos”, estuvieron repetidamente en labios y mentes de sus contrincantes políticos, quienes trataban de desestimar la labor legislativa que venía desempeñando. Ante estos ataques a la persona, Robles respondió en una de las sesiones de 1876: “¡No callaré; tengo derecho de hablar como representante del pueblo. Sí, pertenezco a esa raza negra redimida por la República y mi deber es servirle a la que volvió pedazos su yugo” respuesta a la que siguieron según varios testimonios, aplausos y reconocimientos por tan inteligente y contundente salida a este bochornoso acto de humillación y racismo (Iregui, 1904:1).

En alguna ocasión uno de sus contradictores en una de las sesiones del Congreso le gritó:

¡Se ha oscurecido el recinto; a lo que respondió ... yo no tengo culpa de ser negro. La noche imprimió su manto sobre mi epidermis. Pero aún blanquean los huesos de mis antepasados en las bóvedas de Cartagena, por darle la libertad a muchos blancos de conciencia negra como usted (Ezpeleta, 1995: 41).

Son las ocasiones en que Robles alude de manera directa al problema racial del negro, en tanto lastre para el desenvolvimiento de sus derechos, cuando es atacado directamente por esta razón. En este caso haciendo uso del pasado, remite a la resistencia de Cartagena frente a la empresa de reconquista española, liderada por Morillo, pero también a su vocación independentista que la llevo a expulsar tempranamente en 1810 a todas las autoridades peninsulares y a romper relaciones con

la metrópoli, antes que Santa Fe de Bogotá. Funde entonces en esta frase un pasado inmediato glorioso, en que pardos, mulatos y negros aportaron decididamente su contribución a la construcción de la nación, desmantelando con ello cualquier pretendido fundamento de la discriminación racista republicana. Se puede juzgar que se trata de un pensamiento “negro” que se manifiesta con suma cautela para no ser acusado de racista, con todos los temores y restricciones que había impuesto la República a la población negra, parda y mulata, para debatir abiertamente el racismo, so pena de ser enjuiciado por azuzar y promover la guerra de razas, asunto muy fresco en la mentalidad colectiva, de las elites políticas.

En la vida cotidiana de Robles, ser negro en una ciudad con el carácter de la Bogotá republicana se convirtió en un reto, en cierta ocasión dirigiéndose hacia el Congreso en su caballo escuchó un grito que decía “negro, me gusta más el caballo que su jinete. Él sin inmutarse, le disparó la respuesta. Es que eso es propio de las yeguas” (Ezpeleta, 1995: 41). Esto marca el carácter resuelto, desafiante y convencido de que las relaciones socio-raciales de la sociedad colombiana estaban de más. Así se convirtió Luis Antonio “el negro” Robles en representante de los menos favorecidos, en este periodo histórico, en el que supo lidiar con las fuerzas políticas que estaban empeñadas en disminuir importancia a su labor por su condición de hombre, costeño atlántico y a demás negro.

Luis Antonio “ el negro” Robles, falleció en Bogotá el 22 de septiembre de 1899, a los 51 años de edad, dejándonos todo un legado de lucha y tenacidad en el marco de una sociedad que como la del siglo XIX, aún abolida la esclavitud, se resistía

a transformar las relaciones sociales basadas en la pigmentocracia. Estos anónimos versos, fragmentos de un poema.

Apóstol del pensar centenarista
Aquel que al parlamento diste tus ideas
Colombia en mora toda está contigo
Y la Guajira reclama tus preseas...

Diego Luis Córdoba: el marxismo y la raza negra

Diego Luis Córdoba nació en Negua, corregimiento de Quibdó, departamento del Chocó, el 21 junio de 1907, murió el 1 de Mayo de 1964 en Ciudad de México. Después de tener una vida estudiantil bastante agitada como líder de la Universidad de Antioquia donde inició sus estudios de derecho (después de ser expulsado de su colegio de bachillerato en Quibdó), y restringido en la Universidad Nacional de Bogotá, donde obtuvo el título en derecho y ciencias políticas el 30 noviembre de 1932. Destacándose su liderazgo primero en las filas socialistas, y luego hacia mediados de los años 40, en el ala de la izquierda liberal que representó en conjunto con su compañero antioqueño, Gerardo Molina, quien había seguido una trayectoria similar; los dos durante largo tiempo desde los años 30, fueron conocidos como la dupla socialista en la vida política nacional.

Desde muy joven se dedicó a la política aun siendo estudiante. Confiesa que fue su situación de pobre y de marginal consuetudinario, condición que compartía con el resto de los chocoanos y las mayorías colombianas, lo que lo llevó a la lectura del marxismo, concentrando mucha atención en *El capital*, ahí descubrió que había sido socialista desde hacía mucho tiempo y en adelante se declaró también marxista. En 1931 fue diputado suplente de Carlos Lleras Restrepo, a la Asamblea departamental de

Cundinamarca; fue el juez municipal de Quibdó, abogado de varios municipios del departamento, embajador plenipotenciario del gobierno colombiano, representante a la Cámara desde 1933 hasta 1947, en que fue elevado a la categoría de senador en varios periodos, completando en total más de 30 años de función parlamentaria.

Todos sus contemporáneos lo destacan como el mejor orador de su momento, pero además para algunos, el más culto, erudito y sagaz contradictor; siempre atacado por los contrincantes, en el Congreso y en la vida pública por ser negro y socialista. Se le conoce también como el padre del Chocó, ya que fue quien tramitó la Ley 13 de noviembre 3 de 1947, a través de la cual este territorio deja de ser intendencia para convertirse en departamento. Proyecto que tenía la oposición abierta de los antioqueños y de los representantes de Cundinamarca, por el papel de despensa de todo tipo de riquezas que cumplía esta porción del país.

Entre 1934 y 1936 ayudó a crear el Colegio intendencial para señoritas y la Normal de varones de Quibdó, con lo cual quería resolver el problema de atraso educativo de esta zona y colocar las bases para su desarrollo, partiendo de la formación de la población joven, en este caso en labores docentes y de artes y oficios.

Simultáneamente se destacó como una célula política viva del movimiento sindical colombiano, en su proceso de nucleación federativa, participando de los tres congresos de la Confederación Sindical de Colombia (C.S.C.), como central única; que se desarrollaron el primero en Medellín en 1936, el segundo y tercero en Cali en 1937 y 1938 correspondientemente; era la consolidación organizativa de la nueva clase proletaria que surgía en el país en las principales ciudades, de ahí deriva lo que hoy es la Central de Trabajadores de Colombia (C.T.C).

Es en este periodo en que pronuncia su célebre discurso sobre el tratado que dirimía el breve enfrentamiento bélico, iniciado en noviembre de 1932, entre Colombia y Perú por la definición de límites, denominado en la historia patria: “la guerra con el Perú”. Dicha intervención parlamentaria pasó a la posteridad por su nivel crítico, como la voz socialista en un congreso totalmente liberal, realizada en la sesión del 13 de Septiembre de 1935, por lo que fue publicada por la imprenta Nacional: “Debate sobre el protocolo de Rio de Janeiro en la Cámara”¹⁴⁶ (1936), Córdoba contaba con 28 años de edad¹⁴⁷.

Si bien se trata de un documento que apoya la posición de aprobación de las mayorías liberales, su valor central consiste en el análisis que despliega en cuanto a la defensa de la cultura nativa nacional, destacando las lenguas vernáculas, más allá del oficialismo del denominado castellano, pero al tiempo la denuncia del atropello a las clases trabajadoras y a los campesinos, en el marco del imperialismo y el colonialismo, en sus expresiones internas, representado en las concesiones de explotación de las materias primas a empresas extranjeras. Miremos estos tópicos: sobre lo positivo del acta adicional que contiene el tratado y que los socialistas consideraron lo esencial del mismo, debido a las consideraciones acerca de las políticas para proteger a los indígenas del Amazonas y el Putumayo, manifiesta citando el artículo 17 y 18 del protocolo:

Se fomentará el desarrollo de la instrucción pública, estableciéndose escuelas en que se enseñe por medio de las **lenguas indígenas** (1936:59)

¹⁴⁶ Diego Luis Córdoba, *El debate sobre el protocolo de Rio de Janeiro en la cámara*. Bogotá, Editorial Imprenta nacional. 1936.

¹⁴⁷ Fue publicado también integralmente en formato de folleto, por el semanario socialista Pluma Libre, Pereira, junio 19 de 1936.

Nuestros estadistas habían venido olvidando que no es verdad que goce Colombia de una lengua uniforme, como quiera que hay respetables secciones del país en la que el castellano no es la lengua vernácula, aunque sea la oficial. En San Andrés y Providencia, por ejemplo tienen como idioma el inglés. De igual manera los **cholos** del Trapecio Amazónico no hablan el castellano sino un dialecto heredado de sus mayores. Además dando cumplida aplicación a esta Acta adicional vamos a conseguir la conservación de las lenguas aborígenes y hasta se logrará penetrar en los secretos de sus gramáticas.[...] La educación que reciban los indígenas no seguirá siendo la que los desadapte de su propio ambiente y los haga avergonzarse de sus padres y compañeros, como ahora sucede. Muy al contrario se les preparará para ser útiles a sus semejantes en su misma región. (1936:61-62).

Desde su propuesta de democracia lingüística, Córdoba abogaba por la identidad de los pueblos indígenas, que al juzgar por su denominación genérica, “cholos”, no conocía muy bien; no obstante es desde esta y para esta identidad, que se debe propiciar una educación adecuada al contexto, que haga posible el fortalecimiento de sus culturas como claves para una pluralidad en la construcción de la nación. De fondo, se están sentando las bases de la descolonización, en una crisis política en que estos pueblos reaparecen como protagonistas porque el escenario y teatro de operaciones es su territorio. Se pueden entender también elementos de oposición y resistencia a las triunfantes y difundidas doctrinas de la eugenesia, con mucho vigor en el continente a inicios del siglo XX. En sí una respuesta a la condena de destrucción y desaparición etnocida a que habían sido sometidos estos grupos humanos. Desde luego el riesgo permanece, ya que el sólo hecho de ‘instruir’ por medio de la lengua propia no garantiza que los contenidos transmitidos, de igual manera no condujeran a la colonización. En cualquier caso la defensa constituyó un avance en el imaginario nacional de los estamentos políticos de la época, llamando también la atención el señalamiento de la diferencia lingüística de San Andrés y Providencia, por la población afro, que allí habita hasta hoy.

La crítica a la uniformidad como tendencia hegemónica nacional, se refuerza con los siguientes planteamientos:

Colombia y el Perú tendrán que organizar dispensarios para extirpar la epidemias que se presenten en la Amazonia. Todo gratuitamente para los nativos. A éstos se les dará competente educación agrícola para que aprendan a cultivar aquellas plantas que sirven para vencer ciertas enfermedades muy propias de estas zonas y que minan el organismo insuficientemente alimentado. Como veis, se va acabar con ese sistema de invocar las leyes reglamentarias de la medicina, e ignorar que también en las yerbas se encuentran sustancias eficazmente medicinales (1936: 63).

La homogenización a ultranza es combatida, desde un criterio de pertinencia educativa que fortalezca el conocimiento de los ecosistemas que portan los nativos, empero la exaltación de una diversidad medica, completa el proyecto deseado de respeto de la diferencia y la otredad en igualdad jurídica. Podemos hablar de aportes a un proceso de desclandestinización de estos sujetos y sus conocimientos, pero de más amplia de su cultura, con pretensión de atacar por ejemplo la dependencia impuesta en las prácticas de salud, en tanto política cultural de Estado.

Reivindicar y valorar estas formas de vida desde sus lenguas, pasaba para Córdoba por prestar atención a sus condiciones laborales en las empresas de enclaves que tenían presencia en la amplia frontera, de ahí que en otros apartes del documento se dedique al análisis de los salarios, los horarios de trabajo, los días de descanso, etc. Los indígenas eran mano de obra explotada y esquilhada por el capital internacional, obligados a un patrón civilizatorio 'burgués', por lo tanto el socialismo debía defenderlos. En su conjunto nótese que se acerca al pensamiento de Luis A Robles, al tratar de buscar las bases culturales de la nación colombiana, rebasando las tendencias europeizantes, que negaban la realidad y este juzgaba como falaces imposturas de las elites andinas.

Para cerrar estos aspectos acerca de su pensamiento en plena efervescencia de su juventud, miremos en extenso su visión del imperialismo económico con base en su formación marxista, fragmento de su discurso que representa una verdadera joya, con mucha vigencia, como en los casos anteriores, elementos que frecuentemente van aparecer en su carrera política cada vez con mayor complejidad, penetrando la realidad continental y nacional:

Pero me diréis, ¿qué es el imperialismo? ¿qué va hacer? Lo que todos conocemos en sus cuatro manifestaciones. Primero se opera la concentración de la producción en un grado muy elevado de su desarrollo, y viene el monopolio en beneficio de escasos países poderosos. Surgen los Cartels y los Trust. Para los fines de esta concentración monopolista, los mismos países agraciados persiguen las fuentes de materias primas, y aumenta así el poderío del gran capital y nace la contradicción entre la industria cartelizada y no cartelizada; he allí la segunda manifestación imperialista.

Pero hablemos de los bancos. Estas instituciones **inofensivas, caritativos** intermediarios. Estos bancos se han convertido al fin en monopolistas del capital financiero, han realizado la unión **personal** del capital bancario e industrial, para poner ese capital, así sindicalizado, en manos de poquísimas naciones o de un solo banco universal, que es la aspiración suprema. En esa oligarquía financiera que dirige todas las instituciones económicas y políticas mundiales, tenéis, celosos defensores de Colombia, la tercera manifestación del imperialismo.

Queda por denunciar la cuarta manifestación imperialista, que es la que radica en la política colonial. Recordad que el capital financiero ha menester las fuentes de materias primas. Con tal motivo se dedica a las guerras de conquista, para hacerse a colonias. Es el caso actual de Italia respecto de Etiopía; el café potencial, el oro y el petróleo efectivos africanos se hacen indispensables para sostener el poderío de Mussolini. Pero no creáis que las colonias se encuentran únicamente en el continente de mis antepasados; también las hay en tierras de América. Colombia, el Perú, la Argentina, el Brasil, etc., mercados son del imperialismo, Por eso llevan condición de colonias o semicolonias sometidas a una moderna esclavitud, pero todavía que la antigua, a la esclavitud económica.

Tenéis ya desnudo al imperialismo. Contra ese pulpo de la burguesía sólo un enemigo puede luchar con buen suceso; el proletariado, las masas trabajadoras, las clases productoras, los obreros y los campesinos explotados, [...] Nuestro pueblo, es verdad, no tiene facultades oratorias para estar diciendo su palabra a diario, acaso las clases laboriosas carezcan todavía de plena consciencia de sus anhelos, pero ellas entrevén el futuro y palpan la realidad económica. Viven retraídas, como en espera de feliz ocasión para dar la sorpresa; y es por ello por lo que en esta Cámara tenemos que repetir los socialistas que no creemos en otra revolución que en la que impongan las clases productoras (1936:70-71).

En adelante ocupémonos de comprender la manera como Córdoba articula el problema racial y étnico de los negros al socialismo, y desde ahí la visión que va construyendo de la realidad sociopolítica colombiana; en ello la sustentación de los vasos comunicantes entre el liberalismo y el socialismo, dado los ataques frecuentes y las confusiones a propósito de que fue víctima. El político tolimense Juan Lozano y Lozano por ejemplo había dicho:

Diego Luis Córdoba, Gerardo Molina y Gilberto Vieira son ingenuos e impetuosos comunistas confesos que han prestado exigua contribución a la difusión de los principios bolcheviques en nuestro país. La gente se frunce al oír sus nombres inofensivos o se atedian al escuchar su disco monótono y el Partido Comunista se mantiene estacionario en su exigua composición humana (Lozano, 1956:251).¹⁴⁸

A lo anterior Córdoba responde de una manera ya acostumbrada, como en tantas veces le toca aclarar su posición y su manera de articular un discurso que llegue a las masas obreras, pobres y excluidas; pero además manteniendo un lugar de militancia partidista:

Yo no soy comunista, principalmente por la consideración de que el comunismo es un sistema que exige una gran preparación humana, imposible todavía de lograr en Colombia. El comunismo su primera controversia, es totalitario y sin controversia todo acto político está viciado de parcialidad. La vida social, como la vida universal de la cósmica a la fisiológica está fundada sobre el equilibrio de las fuerzas opuestas. Tengo ideas socialistas, que no son otra cosa que mis interpretaciones pragmáticas del criterio liberal. Las normas del socialismo se originan en las asambleas que representan al pueblo, lo que vale decir que se originan en el pueblo. No importa lo drástica que esa norma sea si ha sido querida por el pueblo o por él consentida, y en todo caso por él adoptada. La intervención de los precios, para citar un caso actual, se ha dicho aquí que es una medida socialista. Esta intervención restringe indudablemente el derecho ilimitado de comerciar, pero es una restricción que el pueblo se impone asimismo por considerarla conveniente a los intereses generales. No se trata de coartar la libertad de zutano ni de mengano ni de perencejo sino de coartar la libertad de quienes en cualquier momento de la vida nacional especulen y se hagan ricos con angustia o la miseria de los demás. Por lo demás, no hay ningún derecho limitado ni aún en el severo derecho romano.¹⁴⁹

¹⁴⁸ Juan Lozano y Lozano. *Mis contemporáneos (Diálogos)*. Medellín, Editorial Horizonte, 1956. P251

¹⁴⁹ Diego Luis Córdoba, en Cesar E Rivas Lara, *Perfiles de Diego Luis Córdoba*. Bogotá, Editorial Lealon. 1986. P 68

Así daba salida a las malinterpretaciones y estigmatización de sus rivales, se trataba de satanizarlo para dejarlo fuera del juego político; ya que su liderazgo era innegable dentro del Partido Liberal en conjunción con la izquierda, muchos de sus contradictores estaban al interior de estos, es decir eran sus copartidarios, sin embargo en el ambiente de inestabilidad que caracterizaba al país de los años 40, Córdoba representaba un obstáculo así como lo representó Jorge Eliecer Gaitán, con quien mantuvo unidad y amistad hasta el momento de su asesinato el 9 abril 1948. No había divorcio radical entre socialismo y reivindicación racial, de igual forma con el liberalismo; estos elementos en su opinión resultaban constitutivos de una propuesta de humanismo adecuada a la situación colombiana, en la cual la violencia era inminente y el pueblo reclamaba justicia social, como forma de solución. Frente al primer aspecto observemos lo que responde Córdoba en 1945 al escritor Arnoldo Palacios, en una entrevista de profunda admiración por lo que representaba para los negros Chocoanos y del país¹⁵⁰:

¿Qué desea usted Diego Luis, para la raza de color?

Obtener su liberación completa: no solamente la decretada por José Hilario López, sino la libertad social, intelectual, política, económica la cual debemos adquirir a costa de todo sacrificio, por encima de todo debemos adquirir la igualdad; matar todo complejo de inferioridad. [...].

¿Cuál ha sido su principal móvil político?

Tratar de establecer el socialismo en Colombia, especialmente en el Chocó. Mi más alta aspiración es que la juventud chocona popular entienda el movimiento que encabezo y lo continúe sin desfallecer un instante.

¿Qué es el social-racismo?

Social-racismo es el nombre con que los reaccionarios choceanos han bautizado el movimiento encabezado por mí. Alegan ellos que el socialismo no discrimina razas sino clases; fingiendo que no comprenden que en el Chocó coincide la clase proletaria con el pueblo de raza negra, ultrajado como proletario y como negro (Palacios, 1945:6).

¹⁵⁰ Arnoldo Palacios, "Entrevista con Diego Luis Córdoba" en *Periódico semanario*, Bogotá, 28 de julio de 1945. p. 6-8

Es el único político colombiano de su tiempo que hace tan brillante construcción conceptual y lo ofrece como legado para la juventud. Para Córdoba, desde el socialismo se podría luchar por la igualdad radical e integral para los negros en conjunto con los otros explotados del país; no podía haber tal escisión, pues resultaba en mucho un artificio teórico o metodológico, propio de ciertos filósofos de la burguesía, empeñados en confundir. Córdoba se adelantaba a muchos pensadores de su tiempo con esta reflexión, fundamentaba de esta forma los elementos de un socialismo y un marxismo negro en Colombia. Miremos con mayor detalle lo que afirma dos años después siendo entrevistado por el escritor y también parlamentario afrocolombiano del norte del Cauca, Natanael Díaz, en su entrevista “Un negro visto por otro negro”¹⁵¹

A usted le acusan de racista. ¿Por qué?

Yo soy marxista y como tal no puedo ser racista, ni tener complejo racial alguno ni de superioridad ni de inferioridad. Para el marxista todas las razas son intrínsecamente iguales. Lo que acontece es que a algunas les falta oportunidad para que sus capacidades se manifiesten. Cada raza ha tenido su época de supremacía sobre las otras, tal como puede comprobarse respecto de la negra, que levantó las pirámides legándicas. Yo no quiero que se confunda mi posición de combatiente en beneficio de mi raza con la de un "Rosembergriano", porque entonces sería nazista. La raza negra, por estar en posición de inferioridad económica, urge a sus integrantes la realización de algo por su levantamiento. Los que tenemos el orgullo de pertenecer a ella, nos vemos enfrentados al imperativo de salvarla. Yo he sido afortunado respecto de lo aludido porque el Chocó tiene un noventa por ciento de población negra, que vive en condiciones económicas primarias. Entonces, para mí como socialista, el plato lo he encontrado servido porque coincide la lucha de clases propiciada por los marxistas, con la lucha de razas. En el Chocó, la clase explotada es la negra y la explotadora la blanca. Hay desde luego excepciones: negros explotadores. Por eso, mis convicciones y mis campañas me han hecho chocar con algunos hermanos de raza. [...] el día que los negros tengan las posiciones económicas, intelectuales y sociales a que tienen derecho, ese día no tendrá razón mi lucha racial (Díaz, 1947:2).

¹⁵¹ Natanael Díaz, “Un negro visto por otro negro: Diego Luís Córdoba” en *Periódico Sábado*, Bogotá, 9 de agosto de 1947. p. 2-11

Su programa, la redención de los negros por su rezago histórico en el país es transparente, en el centro está el problema intelectual, de lo cual él hacía gala, condición indispensable en su opinión para lograr niveles de igualdad social. Al respecto Natanael Díaz en la referida entrevista le inquiere: “¿La juventud negra tiene inquietud intelectual?”, a lo que respondió:

La tiene, bastaría indicarle que Jorge Artel es un poeta que reclaman para sí las Antillas grandes y pequeñas. Lo que pasa es que el intelectual negro está divorciado del parnaso y pone su inteligencia, su numen, su plectro como dirían los centenaristas, al servicio de las masas, del proletariado, de los parias. Un intelectual negro no canta a las estrellas ni perturba los prados para maltratar sus rosas, sino que se adentra en las multitudes desposeídas, se compenetra con ellas y marcha a la cabeza de sus reivindicaciones (Díaz, 1947:11).

Autodefiniéndose como intelectual negro observa los elementos comunes con las jóvenes generaciones; no es suficiente albergar sólo la capacidad crítica desde una supuesta neutralidad, tampoco por lo tanto sólo producir pensamiento desde la academia por decantado que sea. Este intelectual negro tiene la característica de su vocación política, disposición de transformación de la realidad, por lo que se trata de un pensamiento/acción emancipador, por su misma condición social, que lo lleva a desplegar un denodado compromiso y a trabajar con los desposeídos, entre los cuales están sus hermanos de infortunio pigmentocrático.

Es el intelectual nativo descolonizado, el hombre nuevo, del que años después nos hablaría Fanón, el que lejos de evadirse de la realidad, esquivándola con figuras literarias de contemplación en el mejor estilo de la literatura elitista de la época, la encara, interpretándola con las herramientas analíticas de que dispone para acompañar a sus comunidades y cuando se requiere, ir al frente, ser vanguardia, liderar los

procesos de cambio social en su concepción amplia, acorde con su papel histórico. En sí un revolucionario para Diego Luis Córdoba.

Como lo hemos visto en su pensamiento Córdoba aboca simultáneamente lo social, político y económico por el problema agrario, y los problemas laborales de la clase proletaria. Era consciente de que los negros del común no comprendían los planteamientos socialistas, por lo que se le encuentra tratando de hacer didáctico sus mensaje en este tópico, no obstante, sí compartían incluso por sentido común una pertenencia histórica al liberalismo, que asociaban a libertad, opuesta a conservatismo, sinónimo de retraso, esclavitud.

En su visión del desarrollo político del país, anunció en el 47 que de Jorge Eliecer Gaitán no ser presidente por los amaños de las oligarquías políticas y económicas, la furia del pueblo explotaría por cauces incontenibles, como efectivamente pasó, en la desatada violencia del 48. En este marco auguraba un futuro posible para el desarrollo y fortalecimiento de las ideas socialistas a través de un partido; no consideraba posibilidades al comunismo, que por cierto encontraba fracasado y hasta frustrado por los embates de la vida política que les había tocado soportar en medio de las frecuentes persecuciones. Su acercamiento al liberalismo dentro del ala socialista se inspiraba en el general Uribe Uribe, quien había planteado la necesidad de que el liberalismo bebiera del socialismo para fortalecerse y refrescar su doctrina, en esto coincidía también con el pensamiento de Robles, dando continuidad histórica a esta veta radical, inspirada en el socialismo, con su particular manera de articular el problema racial en cada momento histórico.

En lo económico y social somos integralmente socialistas, y andan equivocados todos los que pretenden establecer incompatibilidad entre liberalismo y socialismo colombianos. Por el contrario, son movimientos que deben fundirse y luchar al unísono. Digo más: son una sola y poderosa fuerza, a cuyo vértice afluye la doctrina de los principios democráticos de las libertades humanas, eso es que en los partidos no pueden ser olvidados ni despreciados, o sea el sentimiento, el panorama psicológico en el que se refleja la vida [...]. Soy socialista, pero como no está organizado este partido en Colombia, actuo dentro de la izquierda del partido liberal (Rivas, 1986:70).

De esta manera Córdoba resolvía la aparente ambigüedad de que lo acusaban, mostrando no sólo una nueva y creativa manera de hacer participar en la política a los negros del país, sino a muchos que vieron incompatibles estas doctrinas. Vale la pena recordar que desde la primera candidatura de López Pumarejo esta separación se rompió, sin embargo, esto produjo profundas rupturas en el naciente y ya debilitado - por la represión oficial- Partido Comunista, lo cierto fue que varios integrantes de la izquierda colombiana pasaron a nutrir las filas liberales, actitud que fue una táctica válida para luchar contra el colonialismo con el apoyo abierto del pueblo, al cual el liberalismo le era más familiar por tradición de cultura política.

En su poemario *Tambores en la noche*¹⁵², Jorge Artel exaltó,- haciendo uso de giros lingüísticos populares, al mejor estilo de Obeso- el enraizamiento del pensamiento y la acción política de Diego Luis, pero además el horizonte de posibilidades visualizado por el pueblo y la confianza depositada, especialmente por los afrocolombianos, en su apoyo a quien consideraban su máximo representante, escuchemos la optimista y punzante palabra del poeta:

¹⁵² Jorge Artel, *Tambores en la noche*. Bogotá, Plaza y Janés, 1986 [1940].

El líder negro

Ep pueblo te quiere a ti
Diego Luí,
ep pueblo te quiere a ti.

Primero de concejero
En ec cabiddo liberá,
Mat tadde de diputao
y en ec congreso hoy está

Ep pueblo te quiere a ti
Diego Luí,
ep pueblo te quiere a ti.

Ep pueblo te quiere a ti
Diego Luí,
ep pueblo te quiere a ti.

Con tóo y que erej bien negro
ya loj blancoj te reppetan
pocque dicej la veddá,
y se quitan ed sombrero

cuando te miran pasá.
Sabemoj en etta tierra
Como valej de veddá,
Tú erej ya nuestra bandera.
Deppuej de ti, nadie má.

Tú erej eggrito y la sangre
de locque ettamoj abajo,
de locque tenemoj hambre
y no tenemoj trabajo,
de loc que en la huegga sufren
la bayoneta calá,
de locque en laj eleccionej
son locque luchan má,
pa que despuéj loj obbiden
y ni trabajo ni ná.

Ep pueblo te quiere a ti
Diego Luí,
ep pueblo te quiere a ti.

Amir Smith Córdoba: cultura negra e integración

Amir Smith Córdoba nació en Cértegui, antiguo corregimiento del municipio de Tadó, hoy cabecera municipal de Unión Panamericana, en el departamento del Chocó, el 19 de julio de 1948. Sociólogo y periodista, colaborador de algunas publicaciones nacionales y extranjeras, conferencista nacional e internacional, fundador y director del Centro de Investigaciones para el Desarrollo de la Cultura Negra en Colombia, como lo habíamos indicado en el capítulo tercero, creador y director del periódico *Presencia Negra*. Fue uno de los pioneros en esta etapa moderna de la lucha por los derechos civiles y políticos de las comunidades afrocolombianas. Falleció el 13 de agosto de 2003, dejando todo un legado de lucha y una generación

completa de nuevos líderes y lideresas que lo escucharon y aprendieron el compromiso de organizar a la comunidad afrocolombiana; sus estudiantes, compañeros y contradictores aún continúan luchando.

Este es uno de los intelectuales afrocolombianos que mayor esfuerzo realizó en su búsqueda por concretar la conformación del movimiento nacional de comunidades negras, como genéricamente prefería denominarlo. Sus reflexiones sin mayores maniobras discursivas, pueden ubicarse en la corriente del movimiento de negritud, con repercusiones en el país desde la década de los cincuenta, corriente de pensamiento alcanzando su máxima resonancia en la década de los setenta, como vertiente de pensamiento de unidad transnacional, periodo histórico de mayor actividad de difusión del pensamiento de este intelectual, como ya se había anotado en el tercer capítulo.

Influenciado por las ideas de pensadores de la talla de Césaire, Fanon y Lumumba entre otros, de los cuales adopta no sólo su tono discursivo altivo, sino sus elaboraciones en torno a la relación entre clase social, racialidad y pertenencia cultural; relación desde la cual Smith insinúa una distribución geográfica de la pobreza, la que es coincidente con la presencia mayoritaria de la población negra. Córdoba representa la formación de un intelectual afrodiaspórico, informado de los avances y tensiones de los procesos organizativos de las diásporas africanas a los dos lados del Atlántico. Tal actitud le brinda la posibilidad de realizar constantes análisis de coyuntura en los que accede a diversas escalas de observación (lo local, lo nacional, lo regional y lo global) y logra asestar miradas a lo que él denominó los *verdaderos problemas del hombre negro en*

Colombia; tales problemas de la población negra, según este autor son el *racismo al que son sometidos, la discriminación racial y el blanqueamiento*.

Por racismo comprende las relaciones históricamente establecidas que han arrojado como resultado una negación, o en su defecto el menosprecio de los aportes que en materia política, social, económica y cultural ha realizado el negro en la consolidación de la nación y la nacionalidad, lo que desemboca en relaciones de verticalidad donde el negro ocupa la base de la pirámide social, y gracias a la constante transformación de las estrategias de racialización, termina por confinar al negro y a su cultura. Del mismo modo, articula las dinámicas de racialización a la implementación de tácticas de discriminación racial, que al igual que el racismo conducen a concebir lo negro por fuera de todo contexto de igualdad social.

La amalgama de racismo y discriminación racial ejercida por el sistema en manos de los blancos o mestizos, según Smith Córdoba, deviene en blanqueamientos, que en su concepción son la mezcla de los ocultamientos, negaciones y maltratos de carácter sistemático al que son sometidos los negros, que terminan por gestar en su personalidad un desprecio o desarraigo frente a las trayectorias histórico-culturales de su "raza", generando en última instancia, un sentimiento racional de no querer pertenecer o compartir lo que termina percibiéndose como cultura decadente o sin valor.

Estos "conceptos-realidades" centrales con que trabajaba, al imbricarse y ser operados por el Estado colombiano, en la relación establecida con el negro, terminan por convertirlo en un ser sin autoestima, sin conciencia de su historia y sin

compromiso con la transformación de su realidad social, de ahí la importancia de la consciencia del intelectual negro y la labor de concientización de sus comunidades.

Partiendo de la identificación de los fenómenos que negativamente afectan al negro en Colombia, Smith Córdoba, emprende la labor de estructurar un programa político que encuentra en la actividad investigativa, un nicho desde el que hace posible consolidar su quehacer como intelectual. El desarrollo de investigaciones de tipo histórico, sociológico y antropológico realizadas desde el Centro de Investigaciones de la Cultura Negra, el cual fue constituido en calidad de espacio desde el que se dio a la tarea de vitalizar la sistematización de sus reflexiones y conformar un equipo de trabajo, que difundiera el pensamiento del movimiento de la negritud, marco analítico en que encuentra sus referentes de producción de conocimiento y de interpretación de las realidades de la población negra en Colombia.

Córdoba comprende la cultura negra como el mecanismo mediante el cual se busca crear una conciencia nacional que le permita al negro afirmar un ancestro¹⁵³. Esto se logra siempre y cuando al negro se le muestre una historia en la que los aportes hechos por esta comunidad sean valorados y reconocidos en calidad de construcciones sociales, culturales, políticas y científicas de igual valía que la de los demás grupos, por esta vía sería menos problemático el ejercicio de asumirse como negro en Colombia.

En este contexto Amir Smith da vida a su programa organizativo, que permitió la difusión constante de sus ideas, buscando de manera central aportar a la estructura básica del movimiento de comunidades negras. Entonces la triada conformada entre

¹⁵³ Amir Smith Córdoba “La cultura negra ¿Por qué?”, en Néstor Emilio Mosquera Perea, *Diez tesis afrocolombianas e indígenas*, Medellín, Editorial Uryco, 2003. p. 25

racismo, discriminación racial y blanqueamiento, se ha convertido en escollo nodal del sometimiento del hombre negro a ser un instrumento de las circunstancias, que en ninguna ocasión están bajo su control; obligándolo a que allane los caminos de la despersonalización, de la vergüenza por lo suyo y de la constante negación de los aportes hechos por sus antepasados a la cultura de la nación. Los motivos estaban claros para la lucha que transformara y superara semejantes fardos históricos, resultados del colonialismo.

Por tal razón, el programa liderado por Córdoba identificaba la lucha contra todas las formas de expresión del racismo, el ataque continuado a la discriminación racial y el blanqueamiento como aspectos fundamentales desde los que se hace posible reivindicar la existencia digna de la comunidad afrocolombiana. Para ello, el reconocimiento de las relaciones asimétricas establecidas a partir de la línea de color, la desestructuración de las estrategias que dan continuidad a la discriminación y el reconocimiento del valor que tiene y ha tenido la cultura de la diáspora africana en Colombia, se convirtieron en los ejes programáticos que permitieron avanzar en el proceso de articulación de múltiples esfuerzos en el trabajo de organizar el movimiento social afrocolombiano.

Es en esta dinámica en la que desarrollar talleres sobre cultura negra en distintos planteles educativos de Bogotá y otras ciudades del país; la vitalización de debates con intelectuales mestizos que cuestionan el quehacer de Córdoba¹⁵⁴ y la

¹⁵⁴ Los debates sostenidos entre finales de la década de los 70 y principios de los ochenta con intelectuales como Manuel Zapata Olivella en torno a su idea de triétnicidad, con Jaime Mejía Duque en referencia con la significación del proyecto de cultura negra y sus cuestionamientos a personalidades reconocidas de la talla de Leonor González Mina, demuestran la disposición para el diálogo y la confrontación, mecanismos que Córdoba valoró en calidad de verdaderas escuelas de formación político-académicas.

confrontación constante con afrocolombianos pertenecientes a distintos colectivos de trabajo y trayectorias político-académicas, se posicionaron en calidad de mecanismos utilizados por este intelectual en la consolidación de su proyecto.

De ahí que proponer la estrategia de la integración de la cultura negra, en el contexto de lo nacional, como maniobra que posibilite la visibilización del negro y su cultura, se convirtió en proyecto que brindó la posibilidad de pensarse la importancia de la construcción de un movimiento social amplio, plural y con diversas fuentes y frentes de trabajo; en el que los elementos revalorados de la cultura serían los lugares en común desde los que se hacía pertinente luchar contra las opresiones de la sociedad y el Estado colombiano. En esta medida, la difundida integración del negro, era concebida como la habilitación de espacios de encuentro y debate entre los diferentes colectivos de trabajo que venían enarbolando las luchas de este pueblo.

Es decir, la puesta en común de las distintas trayectorias de formación, organizativas, políticas y de trabajo comunitario desde las que se venía orientando la construcción del movimiento de la comunidad negra, tendrían en esta iniciativa de integración político-organizativa, la posibilidad de proponer maneras y mecanismos que hicieran más fuerte y sistemática la labor de reivindicación que en muchos lugares de la geografía nacional tomaba forma.

En términos generales, estas podrían ser los gruesos trazos desde los que podemos delinear el pensamiento y trabajo político-organizativo de este intelectual, encargado de difundir y proyectar la necesidad de organización que para las últimas décadas del siglo XX tenía la comunidad negra en nuestro país.

Entre tres generaciones

En su conjunto estos tres intelectuales políticos representan rutas de construcción del pensamiento radical afrocolombiano, un mapa lleno de discontinuidades y desconocimientos. En este caso encontramos una conexión explícita entre los tres, quienes sucesivamente en el tiempo se asumen como punto de referencia e inspiración, esto es; a Diego Luis Córdoba, muy pronto le van a llamar el segundo Robles, éste confiesa haber seguido sus pistas y emularlo, pero no creer que llegué a tal estatura política, con cierto detalle estudió el legado político de Robles a través de sus discursos parlamentarios y sus obras. A su turno Amir Smith, cita con alguna frecuencia a Diego Luis Córdoba, entre otras cosas ambos chocoanos, de quien reivindica su pensamiento. Se trata de una tradición de pensamiento con diferentes énfasis ideológicos y discursivos que corresponden con los momentos específicos de cada sujeto. Es la diacronía profunda de la diáspora, invisibilizada pero reconstruyéndose abiertamente, en movimiento a través de las generaciones, buscando y abriendo caminos decoloniales, rutas de desalienación y transformación en varios de los niveles de la vida social, política y cultural.

A diferencia de los dos primeros, Smith Córdoba no ve opciones para los negros en la militancia dentro de los partidos oficializados, resulta más promisorio integrarse internamente como grupo étnico-racial, manteniendo una autonomía, en la ruta de un posicionamiento colectivo en tanto sujeto histórico-político. Se niega con este planteamiento a la integración o inclusión individual dentro de las filas partidistas, que necesariamente conduciría a las competencias entre los mismos hermanos por la figuración en las reducidas oportunidades brindadas por estas colectividades políticas.

El asunto es resignificar el sentido de la solicitada integración, transvalorándola hacia una propuesta que en palabras del intelectual afroecuatoriano Juan García (2002) sería “casa adentro”, que permitiera mantener la tensión movilizante entre la doctrina blanco-mestiza y el programa de los negros.

El giro hacia una *política colectiva* era la respuesta ante los fracasos integracionistas y el individualismo promovido por esta ideología, en la cual, según la experiencia, los relevos políticos generacionales se dificultaban y se hacían escasos. El propósito, tener escuelas de pensamiento autónomo, fundamentados en la investigación y desde estas en un vigoroso movimiento sociopolítico, conectado con sus comunidades, menguando los influjos del caudillismo y la concentración de poder de representación en unos pocos, era la posibilidad de recuperar el poder para todos, con un sentido de responsabilidad, sin aislacionismos, pero sin renuncias a la cultura propia, la cultura negra y su bastión ideológico la negritud; desde el cual debían fraguar su liberación real, más allá de las congratulaciones y aplausos de los blancos a ciertos líderes negros, mientras la realidad estructural seguía igual de excluyente para las mayorías. Finalmente se trata del planteamiento de una nueva ética, para enfrentar la política racial de la sociedad y el Estado, en que el control y el poder se ejercen en y desde las comunidades; la emergencia de una “política otra”, en el desplazamiento del lugar de poder.

CAPITULO 6

CORP-ORALIDAD, PENSAMIENTO Y TEJIDO COMUNITARIO

Reconocemos, pues, en la tradición oral una memoria ancestral que nos recuerda los conflictos espirituales y materiales de una sociedad que jamás se propuso superarlos. El político, el antropólogo y el escritor no pueden ignorar o marginar en sus análisis esta fuente de experiencias vivenciales mitificadas. Infortunadamente parece que en la mente del colonizado la imagen introyectada del colonizador, con sus prejuicios, prima sobre la sabiduría liberadora de la tradición.

Manuel Zapata Olivella

En este capítulo, nos ocuparemos de estudiar la esfera de producción de pensamiento/acción correspondiente a los artistas gestores culturales para quienes la palabra escrita no es su principal vehículo de expresión. La dimensión del pensamiento vitalista y la voluntad de liberación remite en este caso a una defensa de la localidad y la región, se habla y se reflexiona desde un enraizamiento que se observa amenazado y es necesario defender y simbolizar, para inscribirlo en la memoria que debe alimentar constantemente la identidad personal y colectiva.

Estas manifestaciones comúnmente tipificadas como folclor, están entre las más aceptadas por el conjunto de la sociedad. En ellas recae lo que se considera “cultura negra”, asociadas generalmente a la diversión y/o distracción en espectáculos, no se valoran sin embargo en su dimensión de nichos de producción y socialización de conocimientos/pensamientos, que hacen parte de una tradición. Son lugares desde los cuales estos grupos han resistido, ganando espacios legítimos en los imaginarios de la nación, así sea hasta cierto punto en un nivel de exotización y representación pintoresca, que no los deja ser valorados en sus proporciones integrales, manteniéndolos descontextualizados como lo explicamos en el primer capítulo. Tal vez en esta crítica a la folclorización, se da apertura a la emergencia resignificadora del pensamiento y la experiencia histórica vertida en estas manifestaciones.

Desde el cuerpo como lugar esencial de la oralidad ancestral, las comunidades afrocolombianas tanto rurales como urbanas han manifestado posicionamientos críticos en torno al discurrir cotidiano y frente a algunos acontecimientos que afectan su vida. El gesto, el paso, desplazamiento o movimiento danzario son una condensación profunda de sentido histórico y social, y en relación con la música conforman unidades de sentido valorados por las comunidades como manifestaciones de su pensamiento sujetas a regulaciones, correcciones y censuras, que prescriben los momentos y espacios de socialización de dichos contenidos. Muchos juegos infantiles, juveniles y de adultos tienen similares propósitos, además de divertir y crear un momento lúdico ritual, que si bien está instaurado en los calendarios, rompe con la rutina de las comunidades en la medida en que su celebración genera expectativas, y amplía la curiosidad ante la novedad del hecho creativo, así se trate de una fiesta

anual, que sucede por ejemplo en el espacio-tiempo de los santos patronales, en que aparecen las comparsas y sainetes, recreando y cuestionando la realidad.

En tal sentido la palabra recitada es un receptáculo privilegiado desde tiempos inmemoriales para estos colectivos: entrelazados, recitación, dramatización, coreografía y música configuran lugares de tejido comunitario con sentido educativo movilizándolo pensamiento y mensajes sobre el ser y el deber ser de las cosas y las relaciones sociales. Operan por mimesis en ocasiones, en otras abiertamente en formato de panfleto o folletín que se expresa directamente, sin rodeos, pero manteniendo la riqueza polisémica del lenguaje artístico simbólico. La música y el baile tejen la vida social comunitaria; son códigos de socialización identitaria. Siendo una característica afrodiaspórica, que configura una cultura globalmente reconocida, por la expansión cada vez más amplia de las redes que logra articular, manteniendo una postura de crecimiento y fortaleza frente a los embates de las contraculturas hegemónicas, que han querido lesionarle, sancionarle o prohibirle. Este es el caso actual de manifestaciones de la música del Pacífico y el Caribe colombiano, catalogadas de vulgares, una vez han superado las fronteras de sus comunidades y regiones de origen.

Aquí comparto lo sugerido por Germán Colmenares (1987), en el sentido de que se debe considerar “contracultura” a las pretensiones y convenciones que históricamente han colocado las elites nacionales ilustradas, para impedir las expresiones populares de una nación que desde ahí se manifiesta con mayor realidad, coherencia y correspondencia. Comprender la contracultura en este sentido, despoja a los grupos de poder de la determinación que se han abrogado de qué es cultura, arte,

pensamiento y qué no lo es. Invirtiendo también las argumentaciones comunes que han mantenido esta lógica de raciocinio en las ciencias sociales, bajo la cual lo contracultural generalmente es lo de los grupos excluidos, marginales, populares, consagrando entonces a veces sin darse cuenta, el pensamiento elitista.

Paul Gilroy¹⁵⁵ cae en esta trampa, de tal forma que la cultura afrodiaspórica representada en mucho por este tipo de artistas es juzgada por él como contracultura, lo cual le asigna una impronta de reacción constitutiva que no es del todo cierta en las manifestaciones populares y de la diáspora, siendo la mayoría de las veces lo contrario, quienes están en actitud de control y reacción contracultural son las élites. Esta mirada nos ayuda en algo a colocar las producciones populares afro en su justo lugar y avanzar en los caminos de descolonización, develando el sustrato ideológico que las moviliza y soporta, pero también el que las tiende a impedir, inmovilizar y tergiversar, que se puede entender como patrimonio de los nacionalismos excluyentes.

Los barrios, veredas, calles, salones comunales, son espacios en que la comunidad construye y socializa un conocimiento/pensamiento de acción; para la vida, afianzando solidaridades, discursos y prácticas de identidad de un ser colectivo, que se renueva y reactiva en cada canción, danza o décima que cultiva en su memoria y los tipifica como un “nosotros”, en relación y frente a los “otros”. Son marcas del pasado, del presente que construyen y les permite imaginar un futuro; todas las temporalidades se amalgaman en dichas manifestaciones artísticas, en que a los

¹⁵⁵ Paul Gilroy, *O Atlântico negro. Modernidade e dupla consciência*. São Paulo, Universidade Candido Mendes. Editora 34, 2001.

oficiantes se les ha conferido el lugar de productores y vigías colectivos del patrimonio declamado, cantado y/o danzado.

Rutas de la décima, la danza y la música

En la constitución de las comunidades afrocolombianas, especialmente durante el siglo XX, las dinámicas generadas por estas manifestaciones son en sí mismas esferas de autonomía, construidas ante necesidades vitales esenciales de expresión y comunicación. Mucho más visibles en contextos urbanos, estas se han entroncado dinámicamente con los procesos de movilización social y han sido piezas didácticas de núcleos educativos y propuestas pedagógicas emancipatorias. Se propone que la redefinición de las fronteras humanas y sociales de la región del Pacífico, a lo largo del siglo anterior, producto de migraciones y desplazamientos de la población a las principales ciudades de la región y fuera de ella; trajo consigo la reelaboración, estimulación e invención de nuevos repertorios en que paisanajes y colonias, entendidas estas como instituciones sociales y recursos disponibles construidos a partir del reavivamiento de saberes tradicionales y prácticas culturales, han tenido en la danza, la música y la décima células comunicativas constructoras de pensamiento para el goce, ligadas al ritmo, a la dimensión lúdico-espiritual y a la construcción de identidad cultural y ancestral en confrontación, convivencia y negociación con elementos externos a dichas tradiciones.

Estas instituciones y manifestaciones han demarcado esferas de reconstrucción y organización social de diversa índole e impacto en la subjetividad personal y colectiva. Una serie de actividades artísticas, que ilustran estrategias organizativas

invalidadas en gran medida por diferentes discursos sobre el desarrollo, entre otras razones por las particularidades que comportan en su funcionamiento y por sus niveles de autonomía, que mantienen una relación distante con las políticas culturales institucionalizadas desde el Estado y cierto sector privado, dando cuenta de un pensamiento independiente y autogestionario.

Se plantea entonces, que en tanto contribuyen a la revaloración de la identidad étnica, en dichas manifestaciones residen elementos fundamentales de transformación y movilización colectiva, que deben ser tenidos en cuenta por las mismas organizaciones afrocolombianas para avanzar en la cohesión de una fuerza social con impronta propia; aprovechando la experiencia cultural para la producción de elementos de sostenibilidad política, de consciencia de ser. Puesto que por muchos años estas esferas han sido lo más representativo a los ojos externos de la llamada cultura negra, es decir, en las manos de estos cultores y pensadores comunitarios han estado en parte los bastiones y cimientos, mayormente aceptados por el resto del país, como representación folclórica de lo negro, noción está última, la de folclor fuertemente debatida y cuestionada por intelectuales de la diáspora, como ya lo hemos visto, no obstante de uso corriente aún entre muchos grupos artísticos.

Grupos de niños y jóvenes se dedican a la práctica de la danza y la música folclórica. Recientemente la nueva generación de decimeros está incursionando en la organización de escuelas de décima a partir de talleres que desarrollan en las instituciones educativas, haciendo parte de los currículos y exploraciones etnoeducativas; eje de pensamiento en que se relata lo acontecido, se registra la memoria y se construye historia desde el ángulo de las comunidades. Estos grupos,

además de recrear unos patrones escénicos y culturales tradicionales, contextualizándolos en este nuevo espacio urbano e incorporando - en consecuencia - nuevos elementos de expresión, sirven como posibilidad de diversión, recreación, socialización y finalmente transmisión de valores importantes para la comunidad, en la cual realizan sus actividades y a la que representan en variados eventos externos.

Es importante destacar que se trata de espacios creados por la comunidad de manera propia, ante las necesidades culturales, por lo que generalmente funcionan con recursos propios y formas administrativo - organizativas que reflejan el proceso de interpretación e inserción de este tipo de manifestaciones barriales, en el mercado cultural urbano. En este sentido, muestran mucha potencialidad y son células centrales de auto desarrollo, en el sentido del postdesarrollo planteado por Arturo Escobar (1996). No se inscriben en la visión del consumismo y la acumulación sin fin, se trata más de una distribución y socialización de bienes simbólicos con criterios solidarios y de autonomía.

Aquí presentaremos los aportes de cuatro artistas que desde sus correspondientes lugares han legado un patrimonio a la región del Pacífico, integrando movimientos culturales. Primero los dos decimeros; Martín Silva Solís y Benildo Castillo, luego un perfil de la obra desarrollada por Teófilo Roberto Potes, el máximo maestro en el campo de la reconstrucción danzaría y musical ancestral que ha tenido el Pacífico colombiano, para algunos el gestor coreográfico de lo que hoy conocemos como currulao, danza típica de la región. Finalmente por el lado de la música consideraremos el aporte de la cantautora y también bailarina Alicia Camacho.

El contrapunteo entre Martín Silva Solís y Benildo Castillo: el oleaje de las décimas

Lo que se presenta a continuación es una manera de entrar al Pacífico, imaginarlo, vivirlo a través de una de las mayores formas en que adquiere su líquida y ventilada palabra: la décima¹⁵⁶. De la corriente invisible pero sentida de los decimeros podemos abrir puertas insospechadas de la memoria colectiva de sus pueblos, ellos tienen la llave. Son a la vez que el alma y la conciencia del sujeto comunitario o colectivo, la mirada y la acción individual comprometidas, en este cultor popular que recuerda a los griots africanos, por sus cuidados de profeta que rememora mirando al futuro, se funden indisolublemente *lo soñado, lo contado, lo sonado y lo sufrido*, como una totalidad que da sentido a la expresión diaria, trascendente y cósmica de la vida en los pueblos del Pacífico.

La décima glosada; esa crónica versificada que se adelgaza para colarse en los oídos de los que esperan sus siempre buenas nuevas, que resuena en las bocas y se enreda en los gestos y ademanes, que con sus develamientos hurga los sentimientos hasta arrancar los !carajos!, en tono de protesta o alborotada mofa, ha sido y seguirá siendo una fuerte embarcación que remonta todos los incendios, maremotos y malos tiempos; conservando los tatuajes, marcas e indicios que dicen de su astucia y porqué no de su beligerancia, para salir triunfante. Por eso hay que embarcarse en ella, para

¹⁵⁶ La décima glosada o sencillamente décima como se le llama popularmente tiene su origen en España, tal vez en el siglo XVII, pero con antecedentes en la edad media. Lope de Vega le atribuyó su invención a Vicente Espinel; originalmente consta de una estrofa octosílaba de diez versos, en el Pacífico colombo-ecuadoriano encontramos una variante que se compone de una cuarteta inicial (glosa) seguida de cuatro estrofas de diez versos, al final de cada una se repite un verso de la glosa. Ver Germán de Granda, Estudio sobre un área dialectal hispanoamericana de población negra. Las tierras bajas occidentales de Colombia. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1977. Álvaro Pedrosa y Alfredo Vanín, La vertiente afropacífica de la tradición oral. Géneros y catalogación. Cali, Universidad del Valle, 1994.

navegar avizorando las claves pasadas y presentes que incuban el futuro; recabar, aventurar sin premura de llegada a puerto alguno. Porque mientras naveguen la décima, el decimero cantor y poeta, hay sueños en el Pacífico, a pesar de lo sufrido no todo está perdido. De ahí que para el líder rural Salvador Dahome, activo dinamizador del Consejo comunitario del río Rosario en el municipio de Tumaco, estos pueblos no subsisten, ni sobreviven o resisten, estos ante todo “sobrexisten”. La sobrexistencia es una enseñanza clave que trata de legar a las nuevas generaciones según enfatiza en sus prolongadas conversaciones.

En conjunto con otras manifestaciones de la tradición oral, cantar o echar décima, además de su riqueza estética usualmente destacada por variados autores, debe ser considerada en sus complejas dimensiones políticas, como marcas y registros en el tiempo y en el espacio que luchan abiertamente contra el olvido, fijando públicamente el recuerdo; es ante todo una de las formas privilegiadas de producción de historia y gestión de identidad desplegadas por los afropácificos en Colombia y Ecuador, en conjunto con otros pueblos latinoamericanos. Ella nos habla de los valores y en general de la postura ética de una cultura política subordinada, que forcejea por descolonizarse, movilizand o su sentidos poéticos y lúdicos en las relaciones sociales, en un ritual público de la palabra y los cuerpos que crean un espacio-tiempo de plenitud, de liberación, de expresión comprometida con la vida en medio de las circunstancias coloniales y neocoloniales de muerte. Cualquiera sea el tipo de décima: “a lo humano o a lo divino”, y su tema específico, la décima es un acto colectivo de afirmación ética-política y estética vital, un acto de suficiencia íntima, que

supera la resistencia¹⁵⁷. Superando -más no negando- ampliamente la interpretación que la postula como depósito de “transcritos escondidos”¹⁵⁸. Dado que de acuerdo con James Scott (2000), estos transcritos se refieren al ámbito de lo privado, de lo oculto, que se muestra abiertamente en el espacio público manteniendo códigos de intimidad comunitaria. Escuchemos:

Ahora que estamos junticos
Vamos echando mentiras
Yo vide volar a un zorro
Con un gallinero encima

Es una de las entradas de los decimeros a la jornada. Se exhorta sobre la dimensión del nosotros, la proximidad que configura un momento especial donde van a circular cadenas de palabras, gestos, ademanes e informaciones. Las comunicaciones que se crucen y construyan están fuera del cotidiano, en el territorio de la mentira, ya que en nombre de la “verdad” han sido endémicamente explotados y excluidos. El terreno del mentir delinea un recurso histórico de construcción de memoria, una clave profunda de conocimiento y principio filosófico de relacionamiento con el “otro”, mentira por lo demás frecuente en la narrativa de animales.

La mentira finalmente siempre salva al tío Conejo¹⁵⁹, de igual manera a otros animales ante el asedio de los más poderosos. Situados en este “territorio epistémico propio”, en que la codificación, los símbolos son ‘consabidos comunitarios’ y

¹⁵⁷ Santiago Arboleda Quiñonez, “Paisanajes, colonias y movilización social afrocolombiana en el suroccidente colombiano” en Claudia Mosquera, comp., *Afrodescendientes en las Américas: trayectorias sociales e identitarias*. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, 2002 P 350.

¹⁵⁸ Ulrich Oslender, “Discursos ocultos de resistencia: tradición oral y cultura política en comunidades negras de la costa pacífica colombiana” en *Revista Colombiana de Antropología No39*, Bogotá, 2003. P 203

¹⁵⁹ Este personaje de la narrativa oral afrodiáspórica presente entre los afrocolombianos, representa la astucia y se vale de tretas para obtener sus objetivos, que tienen que ver básicamente con mantener la vida en condiciones de dignidad, frente a la agresión de los animales más grandes y poderosos. Es por lo tanto una cristalización de las resistencias.

densificaciones de sentido bajo el sustrato de la intimidad, se desafían e impugnan las lógicas represoras y opresivas instauradas por la colonialidad diaria, y haciendo uso de su autoridad el decimero se revela capacitado para ver y mostrar lo que los otros no pueden percibir, así se amplían las posibilidades transformadoras de la realidad y los roles se pueden invertir. Mediante este recurso de desanclaje y reinstalación en una nueva cosmogonía, la décima consume su rebelión simbólica, excita atrapando la totalidad de los sentidos e incita al desmarque, a la performatividad colectiva, avivada por la ampliación de los horizontes y los límites, por los universos ahora tangibles, mostrados e insinuados por el oficiante en su mimesis de encantamiento comunitario.

Es usual que entre risas y carcajadas los mayores, ahora sobre todo en las comunidades rurales, enseñen a mentir a los niños y jóvenes. Esta diversión -todos deben saberla-, es un arte que mantiene la dinámica del lugar de encuentro comunitario, ante todo masculino al que se llama “mentidero”, dónde se construyen y divulgan las verdades públicas y se discute la opinión, sobre todo en el ámbito de las decisiones más álgidas de la comunidad o del ámbito político general en que está inscrita. De tal forma que en esta visión mentir está lejos de ser pecado, como siguen insistiendo las iglesias, el mandamiento católico es subvertido. La mentira es sobre todo una dimensión de regocijo y celebración, para no ser tomada en serio en la esfera pública, ante los ojos de los otros, pero para ser asumida en tanto manera de transmisión de códigos emancipadores, de clandestinidades públicamente expresadas mediante consabidos. Un lenguaje solapado que ha fluido dinámicamente como sabiduría para el cuidado de la vida en condiciones adversas, desde la esclavización

hasta los embates contemporáneos del destierro. Lenguaje que en su exterior causa risa.

Esta sería una clave de la relación entre la lengua vernácula afrodiasporica y la tradición literaria afroamericana, en que ésta lengua tiene una notoria impronta, de ahí que dicha narrativa constituya una tradición en sí misma, en que la reiteración de motivos e imágenes a los cuales se articula el estilo y las variantes propias del escritor y el narrador en general encaucen la originalidad de lo narrado (Gate Jr, 1988). Se puede inferir que para este autor la imaginería mítica que atraviesa dicha tradición literaria y de habla vernácula configura un tipo de intimidad emancipatoria basada en los referentes del nosotros que da cuenta de la endogamia flexible a la cual he aludido antes. La metáfora, la metonimia y demás recursos se deslizan en un entramado mimético en que la mentira es legítima. Mediante el mito se muestra reveladora de la verdad no contada, es la verdad de los oprimidos, como discurre en la novela *Chango el gran putas* de Manuel Zapata Olivella(1984). ¿De qué mentira nos están hablando entonces?

La décima se da cita en las fiestas de los santos o velorios, en los acompañamientos de los muertos trátese de un niño (chigualo) o de un adulto, en los mentideros, en las reuniones informales familiares y/o de amigos y vecinos, de manera especial en las conmemoraciones de fechas importantes para las comunidades y, de manera más reciente en eventos artísticos y culturales institucionalizados generalmente en los centros urbanos de la región. Tal es el caso del festival de tradición oral en Buenaventura o el festival del Currulao en Tumaco. Estos espacios intergeneracionales son un verdadero culto a la palabra del decimero que es la de todos. Mientras él habla guardan silencio, a lo sumo pueden asentir o negar con sus gestos; sólo al terminar el

texto los oyentes pueden intervenir con aplausos, preguntas, comentarios o risas. A diferencia de la narrativa, este género no da cabida a la participación interactiva durante la declamación o canto de la décima. Por lo tanto tiende a ser más fija que el relato en su puesta en escena, pero nunca rígida, y aunque siempre se dice de memoria, hay decimeros que acostumbran primero a escribirla, incluso a publicarla impresa como lo hacía Benildo Castillo, el llamado autor de las tres letras en Tumaco durante los años 70, a manera de noticia diaria sobre sucesos locales, nacionales e internacionales o fabulaciones, como lo registró Germán Granda¹⁶⁰. Mientras otros son repentistas y sus décimas se han conservado sólo por transmisión oral, de tanto repetirlas, tal era el caso de uno de los máximos juglares de la región, don Catalino Moreno, a quien se atribuye la composición de la *Concha de almeja*. La décima desde luego es un viaje a la memoria, continuemos estas andanzas de la mano de Martín Silva Solís, del municipio de la Tola, en Nariño:

Polémica de los cuatro alimentos

¹⁶⁰ Germán de Granda, *Notas para una tipología de las fórmulas orales en un área colombiana de población negra (Iscuandé, departamento de Nariño)*. Madrid. Editorial Gredos, 1974. p 322

El plátano y el arroz
El pescado y el chocolate
Formaron una discusión
Que el juez tuvo que enfrentarse.

El plátano fue el primero
Que habló con alevosía
En cada punto y lugar
soy pan de todos los días.
Me buscan por la bahía
los hombres de dos en dos,
el preferido soy yo
porque soy el principal
y se pusieron a porfiar
el plátano y el arroz.

Alto allí...dijo el pescado
Soy la plata de los hombres
y de la clase de pobres,
soy el primer bocado.
A mí me comen salado
Me llevan a todas partes
soy el fin y el remate
del plátano, la primer presa

y discutían en la mesa
el pescado y el chocolate

Después contesto el arroz
creyéndose superior
de todos estos productos
yo soy el de más valor.
Me compran en Nueva York
porque allá también les gusta
en todo pueblo me buscan
porque soy rey de la mesa
y hablando de esta riqueza
formaron una discusión.

Después hablo el chocolate
como tercero y segundo
sabrán que soy el llamado
en todas partes del mundo
en tono claro también dijo
soy alimento profundo.
tengo sabor elegante
y valgo bastante plata
la discusión fue tan alta
que el juez tuvo que enfrentarse.

La referencia a cuatro alimentos que fueron básicos dentro de la dieta diaria de la región y que se producían en ella; su discusión fabulada por la preponderancia en el consumo, el gusto y el apetito que cada uno de estos argumenta despertar en los habitantes, remite también a la abundancia alimentaria presente al menos hasta los años 60; tanto del acceso a través de la pesca, como en los cultivos de pan coger y en las grandes y diversificadas fincas que en la emergencia del cacao, dedicaron buena parte de su extensión a este cultivo, estimulado por la Federación de cacaoteros. Tema de actualidad, en que ante la invasión de los monocultivos lícitos e ilícitos; palma aceitera (para la producción de combustible) y coca (para el procesamiento de cocaína), se discute por parte de los consejos comunitarios, como posibles cultivos

alternativos, volver a incentivar la producción de cacao y coco. De entrada, podemos plantear que los alimentos intervienen en el orden de su peso histórico en el proceso de poblamiento y construcción regional, efectivamente los que primero asumen la porfía son el plátano y el pescado, fundamentales incluso antes del periodo colonial.

La fabulación del decimero mantiene un pensamiento alerta sobre los problemas que enfrenta la alimentación en la región, con la imposición de los modelos de desarrollo foráneos, creando su territorio epistémico de expresión, en que se sugiere la discusión que se está enfrentando y se tendrá que continuar cada vez con mayor urgencia por parte de los pobladores, en torno a la soberanía y seguridad alimentaria, como asunto interno a resolver. Los vociferantes alimentos nos trasladan ante todo a posicionamientos de los diferentes actores de las comunidades con sus puntos de vista, mostrando que no hay tal pasividad en pensamiento de los campesinos afropácificos.

El plátano, central en los procesos de humanización de la selva húmeda, incluso de otros ecosistemas habitados por los africanos y sus descendientes, instaurado como una necesidad para el abastecimiento de la ración esclavista por los rendimientos que este ofrece y después como signo de autonomía y libertad en que cada familia tenía sus “colinos de plátano”. De tal suerte que el colino, como lo estudió Francisco Zuluaga (1993) para el caso del Patía, representaba posesión de hecho, marca territorial y construcción familiar extensa y de comunidad. Por su parte el pescado quien habla de segundo, sabiéndose único en este grupo por sus nutrientes, miremos en detalle lo que expresa:

Alto allí...dijo el pescado

Soy la plata de los hombres
y de la clase de pobres,
soy el primer bocado.

Este en tanto recurso disponible con relativa facilidad de adquisición en algunas zonas de la región, aquí se presenta no como el elemento de trueque o intercambio comunitario que fue, sino como posibilidad de ingresos monetarios al igual que luego lo hace el arroz. No obstante quienes no pueden adquirirlo por la compra lo pueden pescar directamente, así sean de los peces más superficiales en los ríos o en el mar; en cualquier caso será siempre el primer complemento del plátano. Clarificando además que para la época aún los pobres podían consumir en primera instancia pescado. Aunque en toda la región se presentó por lo menos desde los años 40 una considerable producción de arroz en los guandales, éste dada su novedad hasta donde se tiene noticia en la región, lógicamente debía ser más costoso que los anteriores productos. El arroz nos abre a otros circuitos de comercialización e intercambio, aquí se rompe el sentido local y regional, Nueva York como sitio real o imaginario de negocios representa ante todo lo externo, lo extranjero, lo internacional seña permanente de la colonización que ha dejado profundas huellas en la mentalidad de la región. En otras palabras, este simple indicio nos recuerda que el Pacífico nunca estuvo aislado como lo han querido mostrar insistentemente algunos autores.

El arroz se articula entonces en ese flujo internacional de mercancías que siempre ha significado alzas de precios, excesiva especulación y en consecuencia fuga de la energía vital de los pobladores, permitiéndonos ver que la cultura del Pacífico y en consecuencia su pensamiento y por extensión el pensamiento afrocolombiano se ha

constituido en una dinámica relacional en diferentes escalas espaciales, es un pensamiento resultado de múltiples cruces y amalgamas propias de la experiencia diaspórica, cosmopolita, transcultural, en la que justamente su sentido de lo propio reside en su capacidad permanente de diálogo y enriquecimiento selectivo de sus experiencias.

En el orden anterior, sí bien el chocolate se consumió resultado de su cultivo en la zona, la gran mayoría salía de la región y del país, en consecuencia son productos que generan una coyuntura de bonanza económica y sus consecuentes expectativas, poniendo de relieve el dinero en la vida cotidiana, con lo cual entran muchas mercancías que no se producen y que elevan el costo de la vida hasta topes que excluyen a la población, que finalmente termina confundida en estas redes económicas.

En la porfía o polémica de los cuatro alimentos, además de emerger una época de solvencia alimenticia en la cual se puede fabular con plátano, pescado, arroz y chocolate, se revelan también los desfases y contrariedades que crea la economía monetaria, en su proceso de condicionamiento y desarticulación de las economías campesinas regionales vividas en el tránsito del 70 al 80 como lo estudió Taussig (1979), en que el empobrecimiento paulatino del campo garantizaba la mano de obra para los ingenios cañeros del valle geográfico del Cauca, momento que fue la antesala de la crisis actual. Es justamente lo que cuestionan estas voces, una tensión permanente entre lo interno y lo externo, la tensión de los contactos económicos y culturales que ha vivido el Pacífico. De cómo se ha resuelto esta tensión en cada momento de la historia, la mesa nos da un testimonio. ¿Cuáles son los alimentos que

podrían discutir hoy? He ahí una clave, ¿qué lugar entonces deben otorgarle actualmente a los alimentos que dicen ser de mayor valor y más costosos?

Entonces el llamado es a reflexionar en este contexto conflictivo de la memoria sobre la seguridad o soberanía alimentaria de nuestros pueblos, la relación entre lo que se produce y lo que no, lo que sale y lo que entra; entre el afuera y el adentro, sigue siendo preocupantemente desigual en nuestras regiones. Por lo tanto la décima es una indagación fenomenológica cotidiana, se cuestiona en su rememoración la actual situación, en el contexto del Tratado de Libre Comercio, el Plan Colombia, el plan Puebla y las fumigaciones que están a la orden del día con presencia de pilotos militares norteamericanos. El asunto parece sencillo, pueblo que no asegure su polémica de alimentos, sanos y saludables; digo **su comida**, no vibrará con la décima.

En la misma dirección el decimero Benildo Castillo (1906-1994), uno de los poetas mayores de la región, a quien se reconoce un canto bastante general de carácter político en defensa de la comarca, entre otros temas de su predilección, nos ha legado sus apreciaciones sobre la situación del monocultivo del coco hacia finales de los años 60s.

Los Arboledas en gualajo

Los Arboleda en Gualajo
Al coco se dedicaron,
El primero se murió
y otra vez coco sembraron.

Varios con plata quedaron
y otros quedaron jodidos,
que estos se fueron del punto
apenados y aburridos
con todo el coco perdido

y empezó el más vivo
desde arriba para bajo
y a seguir para delante
hoy tienen coco bastante
los Arboleda en Gualajo.

Cuando el coco se murió
dijeron en Mejicano
ya se quedaron jodidos
los Arboleda en Gualajo.

de Bellavista y Guayabo
los manglares acabaron
algunos se atravesaron
de carrisal a la Loma,
Desde allí muchas personas
al coco se dedicaron.

Dijeron los Gualajeños:
son muchas las pendejadas,
nosotros sembrando coco
Mejicano nos ganó
compraron machete y pala,
del coco que les quedó
y salían de dos en dos

a derrocar los manglares
pero con el gran pesar
que el primero se murió.

Hoy bajan los Arboledas
canoas y motorados,
llenar camiones enteros
y dejan embodegados,
se ríen de Mejicano
que se quedó temblando
yo los oigo conversando
lo que a ellos les pasó
que aunque el coco se murió
otra vez coco sembraron

Benildo nos muestra las dificultades para cultivar el coco en grandes extensiones debido a la fragilidad y delicado equilibrio de los ecosistemas tropicales húmedos y ante la devastación drástica e inmisericorde de los manglares, realizada primero por las compañías madereras y luego por los propios pobladores que vieron en este cultivo una opción económica. Derribar mangle para la venta fue una opción entre mediados de los años 50 y 60, ocupando los lotes deforestados para el cultivo del coco, que se presentó como alternativa prospera para las poblaciones, en una emergencia económica más, de las tantas que ha tenido la región como antes lo hemos comentado. Las pestes que arruinaron familias son respuestas de la naturaleza frente a las agresiones, sin otra posibilidad que abandonar sus localidades y dirigirse a los centros urbanos después de haber vendido y/o dejado las tierras abandonadas para ser aprovechadas por personas con mayores posibilidades económicas, generalmente inversionistas externos.

Benildo por un lado registra la competencia desatada entre las localidades vecinas por los volúmenes de producción y comercialización, mostrándonos las

tensiones, conflictos y fragmentaciones sociales frecuentes que ocasionan dichas coyunturas, que rompen y cuando menos fracturan la cohesión social. Por otro está evidenciando la manera como políticas agrarias externas, inciden en el empobrecimiento y arrasamiento de las especies nativas, del suelo y de las aguas, pero también del tejido social, abonando enemistades colectivas como en el caso de las poblaciones de Gualajo y Mejicano, en la zona rural de Tumaco, por ejemplo.

Son evidentes las expectativas económicas y las ambiciones que desatan la competencia entre dos ríos; en términos cotidianos las envidias, los odios y la consecuente e irreversible transformación del paisaje físico y de las relaciones sociales que se deterioran, creando un ambiente de catástrofe en todo sentido, originadas por las ideas y modelos de desarrollo impuestos y asumidos como posibles y ciertos. Cumpliendo su papel de supra-conciencia colectiva, el autor nos muestra insistentemente que lo que más le inquieta o le duele es el "derrocamiento" de los manglares, de uno y de otro lado, en su desenfrenada carrera por sembrar coco y ganar dinero en detrimento de los otros. Es decir, la décima nos muestra los gérmenes de violencia que siempre ha movilizadado la presencia de amplios monocultivos en la región. Si le cambiáramos al coco la segunda o por la a, la situación no sería distinta en lo sustancial.

De fondo en su navegar las dos décimas arriban a solicitudes por un equilibrio ambiental y social, que pasa por la comunión con los alimentos, la necesidad de autonomía, el uso adecuado de los recursos y la búsqueda de la solidaridad como valores indispensables, se confrontan simbólicamente dos rutas, lógicas y modelos de desarrollo; el implementado con los ejemplos de lo originado y el que sugiere

implícitamente la voz colectiva y crítica del decimero, en son de mofa, de burla. Benildo nos deja una enseñanza de los momentos críticos para continuar haciendo y rehaciendo, soñando y creando los pueblos del Pacífico y las afrocolombias.

Teófilo Roberto Potes: luchar desde la danza y la música

Teófilo R. Potes nace en el Anchicayá, área rural de Buenaventura en 1917 y muere en Buenaventura, el 17 de abril 17 de 1975. Desde muy joven se dedicó a viajar e indagar las expresiones tradicionales de las “culturas negras” de diferentes partes del continente. Después de una larga estadía en el exterior entre Estados Unidos y Europa, donde se familiarizó con las tendencias del folclor predominantes en la época, regresa a Buenaventura a finales de los años 40, donde decide iniciar un proceso de investigación de las raíces culturales en los ríos y poblados marítimos de la región, para alimentar la organización de agrupaciones de jóvenes y niños que interpretaran escénicamente dichas manifestaciones, transmitiendo un mensaje educativo y concientizador de la historia y la memoria de resistencia y lucha de estas comunidades.

Entendió su labor como un proceso de fortalecimiento de la identidad cultural del hombre negro del Pacífico y de Colombia, a través de la “investigación folclórica”, especialmente de la música, la danza y la construcción de instrumentos musicales y artesanales, propios de la cotidianidad de estos grupos ahí estuvo su nicho de construcción de conocimientos y pensamiento.

Siendo profesor de los colegios de bachillerato más importantes del momento - el Pascual de Andagoya y el Liceo Femenino, dónde conformó grupos artísticos

estudiantiles-, hizo de su casa una escuela permanente, con un carácter de mayor difusión en el ámbito local y nacional y fue desde esta escuela informal, dónde desarrolló su proyecto intelectual de investigación y formación de jóvenes y adultos de diferentes procedencias: obreros portuarios, trabajadores independientes, amas de casa, etc. Muchos de los cuales eran campesinos, portadores directos de estas tradiciones, recientemente emigrados al casco urbano, en fin, trabajó con los interesados en la “recuperación” de esta cultura. El Maestro Teófilo proyectaba un sólido horizonte de largo plazo para la cultura del Pacífico, que les permitiera salir del avergonzamiento de lo negro, que denunció en variadas ocasiones.

Teófilo, ya sentado acá en Buenaventura y después de haber hecho el recorrido por toda Europa y América y también la misma Colombia; de haberse codeado con los mejores folclorólogos, antropólogos e investigadores a nivel internacional, entonces empieza a trabajar para ese rescate de nuestras tradiciones. Reúne a los exponentes de esa música, los agrupa musicalmente y dancísticamente. Para los años 60, crea su agrupación dancística “Acuarelas del Pacífico”, luego en los 65, 68, les da el nombre de “Los de la Bahía de la Cruz” que es la agrupación bandera hasta ahora, 42 años de estar funcionando después de su muerte, y donde han pasado generaciones de jóvenes y adultos, hombres y mujeres que aún andan en eso. Otros andan en el exterior pero que tuvieron que ver con “Los de la Bahía de la Cruz”¹⁶¹.

Dos caminos se dibujan en su labor reconstructiva: por un lado convocar y agrupar a los portadores ancestrales, con los cuales conformó el grupo Acuarelas del Pacífico y que luego fueron base de sus posteriores grupos en conjunto con las personas que fue formando durante este periodo en los años 60 y parte de los 70; estos fueron el germen del grupo de música, de danzas y de construcción de instrumentos, destacándose entre ellos posteriores personalidades de este campo como Mercedes Montaña, Alicia Camacho y Margarita Hurtado, cantora y coplera, más conocida por esta última actividad, entre muchos otros. Complementariamente realizaba trabajos de

¹⁶¹ Entrevista, Fabio Caicedo Rivas, octubre 25 de 2009

campo, por medio de los cuales entrenaba a los alumnos en la manera de recoger y tratar la información, para convertirla en material artístico, con adecuaciones escénicas.

Acuarelas Folclóricas del Pacífico aparece como resultado de una experiencia cosmopolita, representada en la vida del maestro y de otros integrantes que también compartían sus preocupaciones y las había confrontado en sus viajes. Se puede sugerir que este grupo que va operar como modelo para la creación de otro, es en sí mismo el ensamblaje de elementos técnicos, estéticos y teóricos de diversas procedencias. Lo tradicional en estos grupos no es lo prístino, puro y cerrado, como lo que se supone comúnmente y algunos defienden hasta hoy; es ante todo una rica imbricación de recursos propios y foráneos, donde lo que prima son los sentidos y significaciones que los músicos y los danzarines quieren imprimir a sus obras de cara a la realidad que viven y les corresponde enfrentar. Teófilo estaba ayudando a cimentar desde la región, el campo del folclor nacional, estaba co-gestando para algunos la identidad nacional, así se puede encontrar en los estudios de folclor especializados de la época, tal es el caso de Guillermo Abadía Morales¹⁶², Jacinto Jaramillo¹⁶³, Oscar Vahos¹⁶⁴, trabajos que destacan los aportes de Teófilo Potes al conocimiento de la cultura ancestral del Pacífico.

En versión de sus alumnos el maestro insistió en la filosofía y el pensamiento en general que guardaba la construcción y ejecución de la marimba, los cununos, bombos y guasás; explicaba la amplia relación que existía entre hombre y naturaleza como

¹⁶² Guillermo Abadía Morales. *Compendio general de folklore colombiano*. Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, 1977.

¹⁶³ Jacinto Jaramillo. *Danzas nativas colombianas*. Bogotá. Editorial Voluntad. 1968.

¹⁶⁴ Oscar Vahos. *Danza: ensayos*. Medellín, Producciones Infinito, 1997.

práctica significativa ante lo real y lo no palpable, que deviene en saberes cósmicos y naturales. Es decir, la construcción en este caso de la marimba tenía su centro de elaboración en los ciclos naturales de las mareas y por lo tanto las lunas, ello determinaba el corte de las chontas, las guaduas, bejucos y demás materiales para garantizar un sonido que conmoviera la estructura humana y convocara su sensibilidad. Al igual que el cununo llamador con el fino respeto que envuelve a la mujer en su etapa de virginidad, sólo ella podía ayudar a elaborarlo en un complejo ritual de iniciación. Además de poner en cuestión la forma en que se fabrican los instrumentos en la actualidad, por la pérdida y degradación de los saberes que han orientado a estas comunidades, este enseñó la integralidad y complejidad de dichas manifestaciones dentro del pensamiento afrodiaspórico, manteniendo un equilibrio entre los diferentes ordenes: vegetales, animales, minerales y sus interconexiones. Los instrumentos musicales en esta perspectiva son iconos de memoria histórica y referente de un profundo conocimiento del funcionamiento de los ecosistemas de donde se obtienen dichos materiales. Todo induce al cuidado y a la armonía entre seres humanos y naturaleza.

En cuanto a su creación coreográfica observamos lo siguiente en torno al currulao y La mina:

Ya en 1960, después de haber incursionado en los ríos de Yurumanguí, Cajambre y Anchicayá, aparece en Buenaventura con el primer Festival de Currulao, aparece Potes con una comparsa llamada La Mina y tuvo mucho renombre porque ese primer festival, esa comparsa tuvo mucha fama porque esa comparsa la hizo para contar la historia de la última rebelión de los negros en las minas de Zaragoza Antioquia. La comparsa era mostrar la actividad de la compra y venta de esclavos, de cómo el esclavo está aquí en América y como el esclavizado seguía protestando; el

esclavo no decía nada, el esclavo ayudaba a darle látigo al esclavizado, pero el esclavizado siempre fue rebelde¹⁶⁵.

Acercas de la comparsa mencionada podemos decir que sí pertenece hasta hoy al repertorio del folclor, de las artes populares, a tal punto que en varias versiones se ha cantado y grabado la canción denominada *La Mina*; los grupos de danzas tanto del Pacífico como de otras regiones del país muestran esta comparsa, en forma de cuadro pintoresco que recrea este pasaje de la historia. Con las intenciones que el señor Carlos Colorado le otorga al trabajo del maestro Potes, es claro que estas elaboraciones se concretan con un propósito educativo a través del arte para la comunidad del Pacífico y para el país. *La Mina* mantiene viva la memoria de rebelión y resistencia frente a la esclavitud y plantea como solución la liberación total de las cadenas y de toda forma de opresión para los negros o afros, es una protesta con alternativas de solución para nuestras comunidades.

Según el mismo Carlos Colorado, aquí se esboza una hipótesis importante que nos sirve para avanzar en la aclaración acerca del origen de la denominación *Currulao*, para la música y el baile tradicional típico de la Costa Pacífica Sur. Esta noción habría aparecido en la región como una invención del maestro Teófilo Potes, al tiempo que se conformaba el campo del denominado folclor, fundamentalmente en el espacio urbano, como se ha destacado arriba. Hasta donde tenemos noticia *Currulao* fue un baile y música de esclavizados en las minas de Antioquia, según nos informa Harry C Davidson, en su diccionario folclórico de Colombia¹⁶⁶. Este se practicaba en la noche

¹⁶⁵ Entrevista, Carlos Colorado, diciembre 2-3 de 2009

¹⁶⁶ Harry C. Davidson, *Diccionario folclórico de Colombia: música, instrumentos y danzas*, Bogotá, Banco de la República, 1970.

con antorchas en la mano y en círculo, por la descripción imaginamos que en una coreografía similar a la *Cumbia*, en la figura colectiva, más en los movimientos corporales por parejas, al parecer era más cercano al *Mapale* del Caribe, este baile se hacía teniendo como centro el conjunto musical, en el cual había un tambor desaparecido que se denominaba *currulao*; el mismo Davidson, a partir de su documentación describe este tambor como pequeño, tal vez similar al llamador del que también participa la *Cumbia*. Es decir, dicha denominación se relaciona más con la costa Atlántica, no quedando claro por qué razones el maestro Teófilo Potes, utilizó este nombre para llamar las manifestaciones en esta parte del Pacífico. Dado que hasta hoy en las zonas rurales se le sigue denominando ante todo por los más viejos de las comunidades, *Bambuco* o *Bambuco viejo*. Lo único que podemos registrar entonces es el cambio cultural en la denominación. Dejando abierto un interrogante; o el *currulao* fue ante todo para el Maestro Teófilo, una invención coreográfica y musical a partir de la tradición rural del *bambuco*, o un producto urbano que corresponde propiamente al folclor, al trabajo artístico, al igual que la comparsa de *La Mina*. En cualquier caso el *Currulao* entendido como un complejo de ritmos y bailes típicos de la zona en que se podían integrar jugas, carambas, palomas y demás y *La Mina* en el flujo del folclor, gracias a la entrega investigativa en las zonas rurales y a la creatividad del maestro Potes han contribuido a construir la identidad de la música y en general de la cultura del Pacífico Colombiano.

En este sentido, explicaba también que la juga condensa la experiencia cimarrona, entendida como la huida a la selva; las mujeres representan los árboles, las marcas del espacio, mientras los hombres a los fugitivos. En el curso de la danza,

hombres y mujeres resultan ser la comunidad, el palenque reciente, en intrincada relación con las características selváticas del territorio. En otras palabras se muestra la mimesis y la mutación en un espacio liso, sin codificar, espacio de plena exploración.

Potes después de crear el grupo “Los de la Bahía de la Cruz”¹⁶⁷, integrado por empleados de la empresa Colpuertos, con la cual tuvo una problemática y fugaz vinculación, ya al final de sus días crea las últimas agrupaciones, en conjunto con algunos de sus viejos alumnos, quienes al igual que Potes sin ningún tipo de apoyo, se sentían incomprendidos por las administraciones municipales y nacionales:

Teófilo me decía el canchimalo es un animal muy inteligente, el canchimalo, el pescado que se lo come... se muere porque cuando el entra al buche el canchimalo abre sus aletas y la red que lo coge, la daña. Así que nosotros vamos hacer que donde llegamos abrimos sus aletas y acabamos hasta.... Pero yo no quería que les dejáramos el nombre a ellos. Así que con eso me fue convenciendo, ya yo me llené de entusiasmo y con eso me convenció que el grupo de los mayores iba hacer “Los Canchimalos” y el de los pequeños “Canchimalitos”¹⁶⁸.

Hoy se comienza a mirar hacia el patrimonio dejado por este cultor; danzas como el *Currulao corona*, en honor a las formas ancestrales de uniones maritales en la región; *Uripina*, recogida en río Cajambre, posiblemente un juego de entrenamiento guerrero de los cimarrones asentados en esta alejada zona; las jugas cruzadas, rememorando las huidas colectivas de los cimarrones entre los árboles y la selva húmeda; son sólo algunas de las muchas piezas que legó para las generaciones siguientes. Se trata de un pensamiento hecho danza y música para facilitar su incorporación en la memoria social, apuntando a una transformación del aparato educativo desde los primeros años, asunto permanente de acciones en su proyecto. Un

¹⁶⁷ “Bahía de la cruz”, nombre que recibió Buenaventura en sus inicios.

¹⁶⁸ Alicia Camacho, entrevista realizada el 15 y 16 noviembre de 2009

año después de su muerte el grupo “Los de la Bahía de la Cruz”, grabo en su honor el disco “los reyes del currulao”, en el cual dedicó al maestro este tema:

Homenaje a Teófilo R. Potes

(Currulao. 1976. Grupo, Los de la Bahía de la Cruz)

Teófilo R. Potes	E, e,.....ee,
Rey del currulao	
Como no haya muerto	Teófilo R.
Nunca morirá...	Pongan atención
	Lo que voy hablá
Teófilo R. Potestengo oído
Dios en donde lo tenga	De que quien les habla
En donde lo tiene	Francisco Alegría
Lo voy a busca	
	Francisco nunca
Teófilo R. Potes	Alirio Riascos
Donde andará	Juan Jacobo Núñez
Y que desde el cielo	Los directores
Nos gobernará	Pa’ los folcloristas
	Que todo lo saben
A,o, nunca	Ha cuando bastante
	Teófilo R.
Nunca morirá	

Alicia Camacho: música para estar alerta

La folclorista y cantautora Alicia Camacho Garcés (1941), luego de haber incursionado como bailarina en la agrupación del Maestro Potes, organizó un equipo lleno de talento, quienes recrearon canciones tales como *El Muelle se terminó*, *Rio Tapaje* (1983), *Mi querido Chanzará* (2005), *No hay mal que dure cien años* (1984), *Lamento Africano*, *Mi Canalete*, *Tapao de Pescado Seco*, *Colombia Pide Paz* (1987). Ella ingresó al grupo del maestro con el interés de cantar “música negra”, sin embargo dada las necesidades administrativas y coreográficas, se convirtió en alumna y ayuda

indispensable de Potes, dejando en segundo plano el canto, más aún cuando en el grupo habían señoras mayores de edad que estaban compartiendo sus conocimientos en este campo con las jóvenes. Su canto lo vamos a escuchar sólo después de la desaparición del maestro. Sobre su quehacer colectivo, Alicia nos cuenta:

Luego de la muerte de Potes, armo mi agrupación, Los Caracoles Cantores, la cual toma nombre en el 83, y empiezo a cantar nuestra música, así fue como inicié y pude darme cuenta que esto hace parte de mi pasado histórico y yo no puedo dejar que eso desaparezca, sino que nosotros lo tenemos que conservar, porque esa es la fuerza que nos da a nosotros los negros, tener ese poder para nosotros poder decir nosotros somos esto y venimos de un continente que es esto. Yo como mujer negra desde muy niña tuve una inquietud grande por conocer mi pasado histórico, siempre me marcaba mucho porque en ese tiempo se marcaba mucho la discriminación, cuando yo oía que decían que, el que tiene la piel clara era superior a los que teníamos la piel oscura, eso me caía al hígado, me caía mal.

Yo he hecho unos temas, unas canciones que hablan sobre la problemática social de Buenaventura, como es: *Pacífico trabajador*, *Lamento porteño*, *Descendiente africano*. Cuando el caso del Muelle, que estaban en todo el montaje para poder terminar el muelle, inmediatamente yo lo plasmé eso en una canción. En 1985 yo fui a un evento que se dio en Jamundí, sobre la canción mensaje, el Festival de Voz. Yo llevé Lamento Porteño y el Muelle se Terminó. Con cualquiera de las dos canciones yo hubiera ganado, gané con Lamento Porteño. El Muelle se Terminó también tuvo un impacto bastante grande porque yo hablo de lo que va a pasar con el muelle. Pues tratando de que se unieran para que lucháramos, para que defendiéramos eso, pero la gente estaba ciega, sorda y muda y nadie hacía caso.

Porque yo estoy viendo cuando empezaron a hablar que la gallina de los huevos de oro y que la gente de aquí era que robaba el terminal, pero eso era todo el montaje que estaban haciendo para justificar que el muelle tenían que privatizarlo, y yo sabía que al privatizar ese terminal marítimo...usted no ve, [...] mire lo que está pasando y mire lo que se vino después que lo privatizaron. Se acuerda de los tumba puerta, empezaron ya los bandidos, los asesinatos, los atracos; claro porque la gente estaba acostumbrada a ganar su plata, porque pues si yo sacaba a vender un agua de lulo tenía quien me la comprara. Y así sucesivamente ya después las cosas fueron cambiando. Pero desdichadamente nuestra gente no tenía visión para saber todo lo que estaba pasando (Entrevista Alicia Camacho 2009).

Camacho militó entre los años 70 y 80 en la izquierda del país, específicamente en el partido comunista. Con su grupo ha tratado de enfatizar en una memoria social, que hurgue las problemáticas más candentes y urgentes de Buenaventura y el Pacífico. Muchos de sus temas recrean la dimensión histórica en la larga duración, conectando a

estas sociedades con su pasado africano y mostrando el elemento estructural de exclusión y de subordinación que caracteriza a las poblaciones afro, tanto en Colombia, América, como en el continente africano. Se trata entonces de una intencionalidad que pretende despertar la conciencia y una actitud de denuncia, pero también de protesta a las críticas situaciones sociales, como muestra en sus letras presentadas a continuación.

La música entonces se convierte en un vehículo de cohesión social para la acción transformadora, de ahí que vincule insistentemente en su propuesta, música con pensamiento político, protesta y movilización social. Se puede afirmar en un sentido quizá, a riesgo de empobrecer la complejidad de su propuesta estética, que el canto y las letras de Camacho diagraman un verdadero manifiesto político y un ideario de anhelos, sueños, deseos y realizaciones posibles para el hombre y la mujer de esta región. Ideario que postula la necesidad de una justicia social en relación con lo que la región produce y aporta al resto de la nación. Si bien desde luego se pretende divertir y recrear con esta propuesta musical, ante todo ello se debe lograr con la construcción de un pensamiento nuevo, dignificante y propositivo. En Los Caracoles Cantores música y política son inseparables, sugiriéndonos que el arte moviliza un tipo de posicionamiento político -consciente o inconscientemente y que en estas circunstancias, es mejor explicitarlo con un propósito plenamente educativo.

Queda abierto el interrogante acerca de la música y el arte en general ¿para qué? ¿Qué se busca con una canción o una danza? Se debe recordar que desde los fundadores como Teófilo Potes, este interrogante se enfrentó dando acertadas respuestas, es decir, se dibuja entonces otra veta de los senderos que identifican esta

música y este movimiento étnico-cultural, una ruta abiertamente más politizada. Acerca de las posibilidades de incidir en el mejoramiento de las condiciones de producción musical para los grupos compositores, arreglistas y cantautores, es decir, para el fortalecimiento de este movimiento, plantea:

Para mejorar el campo musical cultural aquí en Buenaventura, se necesita mucho apoyo económico y que se le dé a la gente la oportunidad de grabar esta música, [...] Yo inclusive le presenté una propuesta al Ministerio de Cultura, y una de las cosas que yo pido es que aquí se nos dé un estudio de grabación y que se nos de los medios de cómo difundir esta música, no sé si eso vaya a tener eco. También hace mucho tiempo nosotros los trabajadores de la cultura hemos estado planteando la necesidad de que en Buenaventura se cree una escuela de arte y cultura (Entrevista Alicia Camacho 2009).

Las anteriores propuestas tienen que ver con las estrategias estructurales de transformación del campo cultural, siendo claro que no se reducen solamente a una solución en el nivel local, deben involucrar lo regional y nacional, sin embargo ella misma analiza el poco interés real que hay de parte de las distintas instancias involucradas en el orden administrativo gubernamental con este sector, dado que lo anterior escapa a la voluntad de los cultores, las sugerencias que se presentan a continuación configuran también un obstáculo objetivo en el relacionamiento de estos para la definición e implementación de proyectos que los beneficien colectivamente. En otras palabras desde los años 50 en que el maestro Teófilo Roberto Potes comienza su actividad hasta hoy la indiferencia de parte de los entes estatales es básicamente la misma, destacándose desde luego la capacidad del movimiento cultural y sus líderes para autogestionar sus recursos, muchas veces con actividades que solicitan la colaboración económica de las comunidades y/o a través de las presentaciones artísticas.

Una de las cosas que debemos hacer para mejorar y fortalecer el campo cultural es dejar el egoísmo, porque hay mucho egoísmo entre los mismos trabajadores de la cultura y lo segundo es que la administración municipal verdaderamente le ponga amor a esto y que se dé cuenta del valor que tiene la música, que la valore porque no es posible que aquí sugieren que los trabajadores de la cultura tengamos que presentarnos y pagarnos miserias o sea que nos tratan como personas que no sirven, que no valen nada. (Entrevista Alicia Camacho 2009)

Los acentos de su canción

Su lírica y su poética a ritmos de jugas, bundes, currulaos y rumbas, entre otros aires que acompañan sus letras remiten a una voz de consciencia colectiva como lo habíamos anotado:

Mi querido Chanzará

Me vine de Chanzará
Directo a Buenaventura
Porque yo quería ver
Conocer otra cultura (bis)

Navegando, navegando
Aquí yo llegué bogando

Ay navegando, navegando
Aquí yo me fui amañando

Ay navegando, navegando

Aquí me fui acostumbrando
Navegando, navegando
Aquí yo me fui quedando

Chanzará de mis amores
Aquí te estoy esperando
Ay Chanzará de mis amores
Aquí yo te estoy esperando

Chanzará poblado de su nacimiento, situado en la costa Nariñense (río Tapaje), con su cabecera municipal el Charco, en apariencia según esta letra, habría expulsado parte de su población en forma voluntaria, tras la expectativa de tener nuevas experiencias, de construir un cúmulo externo y urbano de vivencias, “una nueva cultura” y mejores condiciones de vida, ilusión representada en la llegada Buenaventura, centro de la modernización para toda la región del Pacífico. Esto hace

parte de las intensas movilidades interregionales, que siguen siendo frecuentes desde todos los departamentos del Pacífico Colombiano y de otras regiones del interior. Son migraciones acuáticas, revelando la canción las condiciones y características propias de las vías de comunicación fluvio-marítimas, hasta hoy presentes entre las distintas poblaciones de la región.

La canción nos habla de una migración sin retorno, hecho a partir del cual el vínculo con el lugar natal o de origen, es sólo a través del recuerdo, Chanzará se personifica y en tanto personaje la autora lo espera, lo anhela, se trata de una evocación paisajística, afectiva y de un inmenso pesar ante la situación de encuentro imaginado, de ilusión sin posibilidad de realización. Todas estas son marcas sociológicas y psicológicas de los procesos de desplazamiento y migración traumáticos, de lo cual está en gran medida constituida la vida cotidiana de Buenaventura, el Pacífico y las Afrocolombias dentro de la diáspora.

La situación del puerto de Buenaventura y sus gentes han ocupado parte de su repertorio, su preocupación por las difíciles condiciones de vida que en vez de mejorar se agudizaban, sin mayores opciones para los pobladores, como lo observaran muchos críticos, desde el escritor e historiador local Abraham Yip Madrid, hasta el poeta y político, quien fue alcalde de Buenaventura, Helcías Martan Góngora. Ya en la década de los 80 Alicia Camacho, construye una prolongación cantada de esta denuncia en la composición musical que podemos observar a continuación:

Lamento porteño

Del puerto de Buenaventura
Yo les vengo hoy a cantar
Les traigo este canto negro
Del fondo del litoral

Ay Buenaventura
Mi litoral

Buenaventura está triste
Está cansado de sufrir
De recibir las migajas
Qué nos dan del interior?

Se llevan de nuestros mares
Camarones y pescados
Se llevan los langostinos

Y también nuestra madera

Al gobierno Colombiano
Yo le vengo a preguntar
Si no tenemos derecho
A que nos den universidad

Se mueve por nuestros muelles
La riqueza colombiana
Y a nosotros que nos queda
El descredito y la miseria

Al gobierno Colombiano
Yo le vengo a preguntar
Si no somos colombianos
Y todito el litoral

Es una interpelación directa al gobierno central, en la cual se hace una exigencia integral, dada la expoliación del mismo carácter que se está denunciando. Buenaventura y el Pacífico en su conjunto se muestran como bodegas o reservorios económicos útiles solo para la explotación sin ninguna visión equitativa, lo cual cuestiona el modelo de Estado nacional y su visión de desarrollo en la distribución de la riqueza. De ahí la pregunta por si se es colombiano o no, si se les considera parte integrante y por lo tanto sujetos de derecho. Se reclama además por la presencia de educación superior, denuncia hecha décadas antes por Valencia Cano ante los oídos sordos de las administraciones nacionales. De fondo entonces el tema musical ilustra un tratamiento históricamente racista, que ha mutilado la posibilidad de futuro de este pueblo en la medida en que le ha negado la posibilidad de acceder endógenamente a la universidad.

Comenzando la década de los 90 quizá el hecho más significativo es la disolución de la empresa Colpuertos, también fijada en la memoria por el movimiento

musical local. Colpuertos constituye el epílogo del desmantelamiento sistemático que vivió la economía de esta localidad, pero también cierra el ciclo de profundización del empobrecimiento, la marginalidad y la exclusión en la medida en que se instauró un modelo privado con la llamada Sociedad Portuaria, que mediante variadas formas de intermediación conocidas como cooperativas de trabajo, ha sumido de una vez por todas a esta población en paupérrimas condiciones de trabajo, negación total de los mínimos derechos laborales y de seguridad social, cuyo resultado es una sin salida y una desesperanza contextualizada por el desangramiento ocasionado por la máquina de guerra que representan los grupos armados y que cada día aumentan los contingentes de desplazados. El cierre de Colpuertos o el muelle como se le conoce popularmente, hizo parte de la oleada privatizadora que todavía no concluye en el país, con el avance del neoliberalismo.

Nuevamente la cantautora Alicia Camacho en el año de 1985, ocho años antes de liquidarse Colpuertos, con una visión premonitoria nos legó este testimonio cantado:

El Muelle se terminó

El pueblo de Buenaventura
No sabe lo que ha pasado
Que este terminal de aquí
Ya casi está acabado

ay Buenaventura
El muelle se terminó
ay Buenaventura
El litoral se acabó
ay Buenaventura

Sin muelle ya se quedó

Y luego aquí hicieron
La llamada Zona Franca
Pa convertirla en bodega
Porque a la gente de aquí
Que más le podemos dar

Cuando iban a sacar
A la gente del Balboa

Porque esto se vía feo
Y había que progresar

Esto les quiero decir
Que se olviden de los combos
Y que busquen la unidad

A mis hermanos portuarios

La urdimbre: canción, recitación y pensamiento

Los artistas pensadores analizados, remiten a un fortalecimiento del sentimiento local y regional, movilizándolo las colonias y paisanajes, los valores de regionalidad, mucho más en los contextos urbanos en condición de migración o destierro. Se alude en estas expresiones a localidades, cuencas fluviales, zonas marítimas. El canto a la identidad se flexibiliza ampliándose a las correspondientes cabeceras municipales de origen y luego a todo el entorno costero, para diluirse en el ser negro indistintamente de la procedencia o en el “somos paisanos”. De fondo, estas narrativas revelan ante todo la conciencia de historicidad diferenciada entre las comunidades negras o afrocolombianas y el resto del país; así el ser negro o paisano es un dispositivo simbólico de cohesión que otorga fortalezas frente a las hostilidades del contexto, mediante la ampliación y la flexibilización de las redes que reactivan un sentido de pertenencia, recreado en la danza, la música y/o la décima entre otras manifestaciones. Son conocimientos/pensamientos hechos desde la localidad, propios, construidos en diálogo permanente con diferentes grupos y experiencias exógenas, finalmente relatan y representan la conciencia ante los embates del desarrollo. Elementos que en su constitución y articulación amalgamada, para nada cerrada o aislada coincide con lo planteado por Arocha¹⁶⁹ como estrategias de **resistencias no ortodoxas**.

¹⁶⁹ Jaime Arocha, “La Inclusión de los Afrocolombianos ¿Meta inalcanzable?”, en *Geografía Humana de Colombia. Los Afrocolombianos. Tomo VI*. Instituto de Cultura Hispánica, Bogotá 1998. P 339-396.

En el horizonte temporal, estos conocimientos ancestrales y los pensamientos que los sustentan dan forma a una estrategia institucional supremamente dinámica, flexible y dúctil en virtud de los canales a veces imperceptibles de comunicación que comportan; reestructurándose intencionadamente con suma facilidad de una generación a otra. De ahí que se incorporen nuevos materiales, se desechen unos y se reacomoden otros para ser acogidos, depositados y habilitados como recursos disponibles al repertorio mnemotécnico, estético, político y ético del grupo, para ser utilizados en las prácticas y discursos. Es decir, se amplía o contrae según la transacción o la negociación, tras el logro de legitimidades y de representaciones simbólicas específicas. Estos se pueden denominar “lugares otros de pensamiento” en el sentido expresado por Catherine Walsh¹⁷⁰, se trata de espacios propios o diferentes a los canónicos, que tienen la característica de construir pensamiento desde su diferencia colonial, desde su lugar subalternizado de clase y raza en este caso fundamentalmente. Delineando de hecho geopolíticas de conocimiento negadas, ignoradas, clandestinizadas públicamente, como lo hemos visto. Son “pensamientos otros” que por lo demás se construyen en formatos no considerados de producción de pensamiento racional y político por parte del establecimiento académico occidental, que se expresan con fuertes contenidos de resistencia y consciencia de ser.

Son estrategias de resistencia que dependen para su expresión eficaz, de un *tiempo de aprehensión*, en el cual han captado y adquirido nuevos contenidos, han apropiado sentidos y lenguajes que les permiten comunicarse con coherencia, siempre en renovados contextos. Es más, la misma naturaleza y dinamismo del trabajo estético

¹⁷⁰ Catherine Walsh, *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito, Ed. Abya-Yala, 2009.

lo exige, los lenguajes artísticos retan la innovación, lo novedoso juega a no anquilosarse manteniendo rasgos distintivos en los formatos de estas manifestaciones populares. La localidad se renueva y reedita incesantemente, atravesada por códigos, actores y discursos de diferente índole, de ahí que el cambio inesperado casi siempre, sea una constante en la vida de los colonizados, más cuando se trata de la diáspora africana, al cual igualmente debe responder con atino. Del tiempo de aprehensión depende la respuesta apropiada y pertinente de las resistencias. En este sentido cobra lugar lo planteado por Arturo Escobar sobre las políticas culturales en estas regiones:

la cultura se vuelve política cuando los significados se convierten en fuente de procesos que, ya sea implícita o explícitamente, buscan redefinir el poder social. En las áreas de selva tropical lluviosa, dicha redefinición está mediada por las formas de producir conocimiento y movilización política, íntimamente relacionadas con la construcción de identidades étnicas.¹⁷¹

Los resultados producto de esta dinamización de recursos materiales y simbólicos de una generación a otra, hasta estabilizar la vigencia de estas manifestaciones, que implican un decisivo posicionamiento político, notorio cuando se valora en el tiempo de permanencia, en el mediano y largo plazo, es a lo que tentativamente le he llamado **Arte Gestión**, teniendo en cuenta el despliegue creativo que denota, y la veta identitaria que se ha logrado construir al integrar diversos elementos administrativos a las prácticas artísticas, desembocando en encuentros culturales, exposiciones, festivales y espacios de presencia masiva en general en todas partes del país. Pero manteniendo una impronta que justamente es su garantía de difusión en los diferentes contextos

¹⁷¹ Arturo Escobar, *El final del Salvaje, Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*, Instituto colombiano de Antropología y CEREC, Bogotá 1999. P 206

Pensamos que es válido avanzar en esta línea de exploración, ya que nos hace volver la mirada hacia formas concretas de proposición de prácticas y discursos propios movilizadores, hasta ahora no tenidos en cuenta y escamoteados por la visiones de desarrollo imperantes ya que escapan a sus lógicas, con lo cual se les dificulta entender las interrelaciones imperceptibles, clandestinas; a los ojos externos, inexistentes o vacías de sentido que se tejen en estas comunidades para dar a luz testimonio de vida. Ni los planes de desarrollo municipales, ni los regionales propuestos por agentes nacionales o extranjeros abordan con el respeto que se merecen estas células de organización y pensamiento, cuando las identifican, según lo observado en el Pacífico, en el Distrito de Aguablanca en Cali y en el norte del Cauca por ejemplo, entre otras zonas de presencia y concentración de población afrocolombiana, persiste un desfase entre los discursos institucionales agenciados por ONG, por dependencia del Estado o por partidos políticos y los planteamientos, sentimientos y percepciones de las comunidades.

En este punto se debe recalcar la insistencia de estas suficiencias íntimas en reactualizarse, con lo cual indican que no se trata de una anacrónica vuelta al pasado, sino más bien de desatar la potencia de nuestras formas de pensar, hacer, nombrar en la vía de esculpir, labrar, y finalmente abrir caminos diferentes a la institucionalidad oficial; lo cual es válido para repensar el accionar de los líderes, políticos y del movimiento social. No deja de ser curioso, que apenas por medio de un tímido proyecto con limitadas repercusiones en el 2008, se haya colocado en la mesa la necesidad de cantar la ley 70 de 1993, para traducirla a un formato que le permita acceder a un buen número de analfabetos, asunto crítico, cuando en medio del

destierro que viven los afrocolombianos en el país, las cifras de analfabetismo generalizado se han disparado entre la población, mientras se sigue difundiendo sólo a través de folletos, manuales y en general impresos, sin acudir a lo audiovisual, de basta tradición entre las comunidades.

Si bien la colonialidad del saber, se impuso en la pedagogía jurídico-política reduciendo la difusión de esta ley exclusivamente al código escrito, desde sus suficiencias estas comunidades han hecho esfuerzos por diversificar dicho formato, traduciéndolo a filosofía y pensamiento cantado y dramatizado por un amplio coro de niños y niñas. Este proyecto adelantado con estudiantes de Buenaventura, tiene el nombre de: “El encanto de la ley 70”. Seguramente en los esfuerzos por difundir los derechos de estas comunidades a población no alfabetizada podrán ensayarse así mismo otros formatos didácticos.

Lo político que encierra esta manera de encarar la existencia, en este tipo de forma y tradición de expresión de pensamiento, nos invita a un ejercicio de relectura rico en posibilidades de retroalimentación al movimientos social, valorizando más aun la terquedad en el planteamiento de opciones de vida mucho más “almadas”¹⁷², que fortalezcan el cause identitario en la producción de prácticas políticas de liberación y humanización. Es decir, hacia avanzar en el reconocimiento y en la gestión de canales de participación garantes de la “sostenibilidad política”, que nos entera de esta mentalidad vertida en las manifestaciones culturales.

¹⁷² Augusto, Libreros Illidge, *De la vía armada a la vía almada*. Cali. Faid editores, Corporación para la educación en economía solidaria, 2000.

La urdimbre de la palabra hablada, recitada, narrada, cantada, del movimiento en la danza, del discurso político de tribuna, de la obra literaria en prosa o verso, constituyen esta cadena de esferas desde las cuales se ha construido la tradición del pensamiento afrocolombiano, en sus diferentes vertientes, desde las más moderadas, hasta la más radical aquí estudiada a partir de los autores que presentamos centralmente. Esta tradición, en lucha abierta contra la clandestinización de los cánones científicos y las políticas del borramiento/escamoteo en la institucionalidad oficial del Estado y la sociedad en general, ha dado testimonio de sus opciones decoloniales y de su torrencial vitalista irrefrenable a través de las generaciones afrodiaspóricas en Colombia, para hacer de este país una sociedad con niveles equitativos y promisorios de justicia social, pese a la insistencia deliberada de ocultamiento que hemos tratado de demostrar.

CONCLUSIONES

Frente a las trayectorias individuales y colectivas en que se ha configurado y posicionado el pensamiento afrocolombiano, desde la segunda mitad del siglo XIX hasta las últimas décadas del siglo XX, proceso que revela su carácter cosmopolita, descolonizador y propulsor de las libertades; atendiendo a los tres niveles que le dan forma: el escenario de construcción y desenvolvimiento del agenciamiento de la tradición de pensamiento/acción afrocolombiano, la desclandestinización del pensamiento y las prácticas políticas, y los tópicos de un ideario que ha soportado dichas prácticas, se pueden puntualizar tres aspectos fundamentales para comprender las búsquedas y las construcciones de estos sujetos.

1. El escenario de construcción y desenvolvimiento del agenciamiento de la tradición de pensamiento/acción afrocolombiano que jalonó opciones de descolonización integral para la época estudiada, y que por tanto aporta elementos para un proyecto crítico y transformador de la colonialidad del poder en sus diversas dimensiones, se estructuró fundamentalmente a partir de la negritud y su contenido intrínseco, “la cultura negra”, como ideología en debate, en el proceso de apropiación e interpretación de sus significados; en relación estrecha con la ruta de integración propuesta por la ideología del mestizaje, vía blanqueamiento, detenida por el Estado colombiano y las élites blanco-mestizas. De tal forma que la noción de mestizaje

aparece como una categoría relacional implícita a la de integración, referida al proyecto nacional.

Estas categorías estructurantes y potentes en su movilización se expresan de diversas maneras, muchas veces ambiguas y contradictorias en tres tipos de sujetos individuales y colectivos productores de pensamiento, reconocidos socialmente como tales por las comunidades a las que pertenecen. Estos tres tipos habrían integrado y/o dado forma y dinámica a tres esferas que le dan sus nombres con base en sus roles, oficios o desempeños específicos y más constantes, ellas son: la del pensador(a) o intelectual letrado(a), la del líder intelectual político, la del artista o gestor cultural. En dichas esferas se pueden manifestar indistintamente y a veces amalgamadas tres vertientes u orientaciones de pensamiento, que se diferencian de acuerdo con sus posturas acerca de cómo entender y actuar en la estrechez de la ruta integracionista antes indicada: la institucional estatal, que propugna por una integración total en la matriz mestiza, la del mestizaje triétnico o de integración moderada y la de cohesión y autonomía de los negros, o no integración con renuncias a lo propio.

Al observar las tres vertientes asumidas por estos actores, que corresponden a respuestas generacionales distintas, aunque en diálogo vivencial cara a cara, se puede develar que en el proceso de larga duración primó una interpretación de aceptación de la vía integracionista del blanqueamiento, en renuncia de elementos culturales ligados a lo negro o afrocolombiano que los marcaba, por parte de los líderes intelectuales políticos, mucho más claro en el siglo XIX y con mayores matices en el XX.

Esta aceptación integracionista por la vía del blanqueamiento se frustra justamente cuando se revela lo reducido del ámbito y los múltiples condicionamientos

que imponen los detentores del poder político. Tales situaciones desatadas con furor en las prácticas racistas cotidianas y más aún institucionales, que niegan de hecho la posibilidad de integración plena, expresadas en la retórica que sustenta dicha política; confinan a los que se aventuran en esta dirección al menosprecio o a los márgenes y a las posiciones menores en la escala de valores del poder político. Tal realidad es rebasada en los ejemplos de los políticos aquí estudiados; puesto que estos intelectuales afrocolombianos alcanzaron a ocupar altas posiciones en la estructura estatal, excepto Amir Smith Córdoba, quien se mantuvo al margen del campo político oficializado y cultivó a cambio una figuración importante dentro del movimiento social afrocolombiano de la época.

Al experimentar tales niveles de virulento racismo y en consecuencia violencia contra sí y sus co-raciales, emerge un momento de radicalidad en la apropiación, reincorporación, reinterpretación y defensa de su procedencia étnico-racial y consecuente con ello, el enfrentamiento/distanciamiento del proyecto nacional mestizo y su discurso de igualdad ciudadana. Este trayecto resulta claro hasta Diego Luis Córdoba y se empalma desde luego con Manuel Zapata Olivella y su generación. Varios de los pensadores letrados y políticos afrocolombianos estuvieron dispuestos a abdicar a su acervo cultural en su disposición de participar en igualdad de condiciones y compartir las oportunidades ofrecidas por la sociedad y el Estado mestizo, pero esta doctrina les subrayó su color y su lugar en la distribución.

Distinto resulta el recorrido en el caso de los cultores populares, para estos la “cultura negra” era razón de existencia, orgullo e identidad y desde esta sus localidades y regiones. No obstante, estos diversos recorridos en relación con el

Estado-nación, el sujeto político afrocolombiano, cuando arribamos a los años 80, ha transitado senderos de crecimiento y fortalecimiento que se expresan en mucho en el cambio de estrategias políticas. Abiertamente de manera colectiva manifiesta en su organización la desconfianza y el desengaño en relación con los partidos políticos tradicionales, la academia, los sectores económicos y las elites en propiedad del Estado. Es una coyuntura de decisiva articulación de movimientos sociales, algunos con antecedentes en la década anterior como lo presentamos.

Se cambia entonces del caudillismo único, representado por un negro en las filas del partido, el liberal generalmente, a la autonomía de los movimientos locales, regionales y de proyecciones nacionales. Del individuo al colectivo como sujeto político movilizante con alianzas y articulaciones de diverso tipo, muy notorias con un sector de la iglesia católica vinculado a la teología de la liberación, que luego con matices y divergencias deviene en la consolidación de la Pastoral afroamericana.

Puntualicemos como ilustración: Luis A. Robles o Diego Luis Córdoba, son los caudillos liberales de sus pueblos, anexos a las lógicas de la representación “tradicional” de los partidos. En otro sentido, Valentín Moreno con su movimiento en un primer momento y posteriormente Smith Córdoba de manera más clara, o los grupos Soweto, agencian una gestión política colectiva propia, que trasciende los límites representacionales de los partidos políticos tradicionales.

Lo menos que podemos afirmar, es que se trata de la maduración de un pensamiento y el afianzamiento de una consciencia de liberación ante la racialización oprobiosa en la larga duración. Conciencia fragmentada en los embates individualistas liberales republicanos del siglo XIX y las primeras décadas del XX, que resurge en este

momento valiéndose de una relectura del pasado, del cual toma categorías ancladas al África precolonial, el cimarronaje, los palenques, etc, y fragua identidades para vivir/moldear el presente e imaginar el futuro.

2. Desclandestinizar el pensamiento y las prácticas políticas, implica comprender la propuesta desarrollada por estos intelectuales y sus organizaciones; al tiempo que desarrollar elaboraciones interpretativas que busquen cuestionar y transformar sentidos de las ciencias sociales/culturales desde adentro, desestabilizando sus narrativas fundamentales, profundizando la tensión desde las fronteras, desde fuera, manteniendo el desarrollo de niveles de autonomía y de agendas intelectuales-políticas de largo alcance. Es un ejercicio que requiere un doble movimiento complementario que crea un campo de gestión en el que converge el académico, el intelectual no académico, el político y el activista cultural; siendo que un sólo sujeto puede tener estas dimensiones o algunas intersecciones de las mismas, tal es el caso de los que se autodefinen como intelectuales-activistas, pero son a la vez profesores universitarios, por ejemplo.

Su potencial reside en la generación autónoma e insurgente, de categorías, conceptos, ejes de análisis, salidas a problemas concretos con relación a sus comunidades y al país, desde sus suficiencias íntimas. Retando e interpelando las lógicas, categorizaciones y proyectos hegemónicos, a través de la construcción de sus espacios y redes propias y/o compartidas con grupos e intelectuales afines, al configurar de esta forma escenarios de confrontación por los significados y los sentidos, que movilizan la capacidad de nombrar, clasificar y ejercer transformaciones

en la realidad, reconstituyendo nuevas maneras de subjetividad individual y colectiva, que pugna por la justicia social y la igualdad.

3. Tópicos de un ideario: si retrotraemos a un mismo plano componentes de este proceso en general y de los pensadores(as) estudiados en particular, en aras de visualizar puntos prominentes para un ideario programático en el que pudiéramos esbozar en este trayecto, indicaríamos:

3.1 Una propuesta holística que busca brindar referentes para entrar en las posibilidades de una nueva civilización, fundamentada en la filosofía del Muntú y el carácter ecuménico y solidarizante integral de su visión espiritual, de unión y vínculo en relación con todos los seres de la naturaleza. Dicha visión postula la necesidad de un nuevo ser humano, humanizado, consciente del mestizaje en tanto hecho biológico concreto y del sincretismo universal entre las culturas, que comporta la especie. Se propone un nuevo sentido común para viabilizar cauces a la coexistencia no racista, imposibilitada por la modernidad y negada en la práctica por la explotación colonialista como elemento esencial del diálogo y la convivencia intercultural. Dicho de otra manera, la interculturalidad como clave o principio convivencial, transformador de las asimetrías coloniales modernas, reproductoras de las múltiples exclusiones.

En el contexto de esta concepción filosófica se pueden ubicar los otros elementos que delinear el posible ideario:

3.1.1. Descolonización y desalienación del conocimiento del lastre racista, haciendo posible la valoración igualitaria de las culturas y las concepciones del mundo.

3.1.2. Política cultural integral, en que la triada educación, investigación y difusión es constante desde una perspectiva de reivindicación étnico- racial, que promovió la formación de maestros, la transformación curricular mestizante, el diseño y publicación de materiales y la organización de espacios educativos en que se enseñará las culturas africanas y afrodescendientes (cultura negra), pasadas y presentes en Colombia.

En tal sentido se planteó también la necesidad de una educación desde una perspectiva propia, que permitiera el mantenimiento y recreación de los conocimientos claves para el aprovechamiento de los territorios donde han estado asentadas las comunidades afrocolombianas.

3.1.3 Unidad del pueblo afrocolombiano en su diversidad, en alianza con los otros sectores excluidos del país, del continente y del planeta. Un asunto estratégico de dicha unidad para ejercer su poder político y su autonomía como colectivo de mayorías, en el que la conservación y el mantenimiento de los territorios para producir y reproducir la vida resulta central. Este tema territorial se plantea ante todo en la literatura, tanto escrita como oral, en relación con el punto anterior.

3.1.4 Exigencia de justicia social en su condición histórica de explotados y redención económica y social por parte del Estado y los sectores económicos, que han negado y vulnerado sus derechos más elementales. Esto partiendo siempre de la coordinación dinámica y orientada del liderazgo afrocolombiano, posición notoria sobre todo en el pensamiento de Diego Luis Córdoba y Amir Smith Córdoba.

Estos elementos se constituyen en verdaderas contribuciones a la construcción y consolidación de un pensamiento político, que transforme o refunde el sentido de las ciudadanías y con ello la democracia, estando en el centro la humanización y la igualdad como asunto concreto; así mismo el significado del hombre y lo humano. En esta ruta siguiendo las ideas de Enrique Dussel (2004; 2006) podemos hablar de la búsqueda de ciudadanías transmodernas, “desracializadas”, afianzadas en sus etnicidades. Lo transmoderno como lo plantea este autor, se constituye por lo históricamente proscrito y excluido por la modernidad colonial, como una diversidad de opciones de pensamiento, experiencias y vivencias de mundo que se han encontrado por fuera del canon que se impone con el mercado capitalista y por lo tanto al tiempo que han resistido y retado los dictámenes de este colonialismo, albergan potencialidades para situarse más allá de la modernidad y del occidentalismo. La transmodernidad debe ser en consecuencia intercultural y postoccidental.

En este marco entonces, siguiendo los planteamientos de Manuel Zapata Olivella (1997), cuando se habla de inclusión o integración, se partirá del imperativo de la diferencia como derecho a la igualdad no asimilacionista. Igualdad al disfrute de las conquistas tecnológicas y científicas humanas. Se puede plantear con este autor, lo fundamental de la relación intercultural como potencia transformadora de las relaciones en la nación, respetando la pluralidad de lo afrocolombiano y afrodiaspórico en el conjunto de las formas de vida no tenidas en cuenta hasta ahora, que aportan a nuevos diseños sociales y en consecuencia renovados pensamientos y proyectos políticos en los cuales quepamos todos desde nuestras diferencias y nuestras similitudes, en el reto de refundar un nuevo país.

FUENTES

ENTREVISTADOS

Fabio Caicedo Rivas	Octubre 25 y 26 de 2009
Hugo Montenegro	Noviembre 2 y 3 de 2009
Alicia Camacho	Noviembre 15, 16 y 17 de 2009
Carlos Colorado	Diciembre 2 y 3 de 2009
Alfredo Vanín R	Febrero 20 de 2010
Carlos Rúa	Febrero 15 de 2010

BIBLIOGRAFÍA

Abadía Morales, Guillermo, *Compendio general de folklore colombiano*. Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, 1977.

Agudelo, Carlos Efrén, “La constitución política de 1991 y la inclusión ambigua de las poblaciones negras”, en Jaime Arocha comp., *Utopía para los excluidos. El multiculturalismo en África y América Latina*, Bogotá, Facultad de Ciencias Humanas, CES. Universidad Nacional, 2004. p 179-204.

Almario García, Oscar y Orían Jiménez Meneses, “Aproximaciones al análisis histórico del negro en Colombia” en Mauricio Pardo Rojas, et al. edits., *Panorámica afrocolombiana. Estudios sociales en el Pacífico*. Bogotá, Editorial ICANH. 2004. p 29-126.

Anson, Luis María, *La negritud*, Madrid, Revista de occidente. 1971.

Arboleda, José Rafael, “Nuevas investigaciones afro-colombianas”, en *Revista Javeriana*. Volumen 37. No. 183. Bogotá, 1952. p 197-206

_____, “La historia y la antropología del negro en Colombia”, en *Boletín de Antropología* Vol. 2, no. 2, Bogotá, 1986. p 11-21.

Arboleda Quiñonez, Santiago, "Paisanajes, colonias y movilización social afrocolombiana en el suroccidente colombiano" en Claudia Mosquera comp., *Afrodescendientes en las Américas: trayectorias sociales e identitarias*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2002. p 399-420.

_____, "Los Afrocolombianos: entre la retórica del multiculturalismo y el fuego cruzado del destierro", en *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, The University of California Press, vol 12, No. 1, 2007.p. 213-222.

Arboleda Quiñonez, Santiago y Gerardo Valencia Cano, "Memorias de resistencia en la construcción de pensamiento Afrocolombiano", en *Historia y Espacio No. 20*. Cali, Departamento de Historia, Facultad de Humanidades, Universidad del Valle, 2003.

Arias, Medardo. *De la hostia y la bombilla. El Pacífico en prosa (Antología)*. Cali, Centro editorial Universidad del Valle, 1992.

Arocha, Jaime, "La Inclusión de los Afrocolombianos ¿Meta inalcanzable?", en *Geografía Humana de Colombia. Los Afrocolombianos. Tomo VI*. Bogotá, Instituto de Cultura Hispánica, 1998a. p 339-396.

_____, "Ombligados de Ananse" en *Revista NÓMADAS* No 9, Bogotá, 1998b. p 201-209.

_____, *Obligados de Ananse. Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*. Bogotá, Facultad de Ciencias Humanas, Colección CES, Universidad Nacional, 1999.

_____, *Ley 70 de 1993: utopía para los afrodescendientes excluidos* en Jaime Arocha comp., *Utopía para los excluidos. El multiculturalismo en África y América Latina* Bogotá, Facultad de Ciencias Humanas, Colección CES, Universidad Nacional, 2004. p 159-178.

_____ comp., *Utopía para los excluidos. El multiculturalismo en África y América Latina*. Bogotá, Facultad de Ciencias Humanas, Colección CES, Universidad Nacional, 2004.

Arrazola Caicedo, Roberto. *Palenque primer pueblo libre de América*. Bogotá, Cámara de Representantes, 1986.

Artel, Jorge, *No es la muerte es el morir*. Bogotá, Ecoe, 1975.

_____, *Tambores en la noche*. Bogotá, Plaza y Janés, 1986 [1940].

Augier, Ángel, *Nicolás Guillen. Estudio biográfico-crítico*. La Habana, Ediciones Unión, 1984.

Bastide, Roger. *Las Américas negras: las civilizaciones africanas en el nuevo mundo*. Editorial Payot 1967a.

_____, *Sociología de las enfermedades mentales*. México, Siglo XXI. 1967b.

Bauman, Zygmunt: *La globalización. Consecuencias humanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

Bernal Villegas, Jaime. “La gran expedición humana: acto de clausura hay mucho más en nuestro aleph”, en *Revista América negra*, No. 6. Bogotá, 1993. p 153 -160.

Bogues, Anthony. *Black Heretics Black prophets. Radical Political Intellectuals*. Nueva York: Routledge, 2003.

Bonfil Batalla, Guillermo. *Identidad y pluralismo cultural en América Latina*, San Juan, Ed. Universidad de Puerto Rico, 1988.

_____, “Implicaciones éticas del sistema de control cultural”, en León Olivé comp., *Ética y diversidad cultural*. México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

Bonilla, Genaro y Valencia Valentín (entrevista). “Primer congreso de negros” Periódico El Tiempo, noviembre 2 de 1975. Bogotá p. 1-2.

Bushnell, David. *Colombia. Una nación a pesar de sí misma. De los tiempos precolombinos a nuestros días*. Bogotá, Editorial Planeta, 2002, 6ta ed.

Cabezas, Esteban. “Presencia lógica y poética del Muntú africano en la cultura americana” en *Contribución Africana a la cultura de las Américas*. Bogotá, ICAN-COLCULTURA-BIOPACÍFICO 1993.

Cáceres, Rina comp., *Rutas de la esclavitud en África y América Latina*. San José, Editorial Asociación Pro-historia Centroamericana, 2001.

Caicedo, Miguel A. *Chocó, verdad, leyenda y locura*. Quibdó, Talleres Gráficas Universitarias del Chocó, 1977

Camacho Segura, Juana, “Silencios elocuentes, voces emergentes: reseña bibliográfica de los estudios sobre la mujer afrocolombiana”, en Mauricio Pardo Rojas, et al. edit., *Panorámica afrocolombiana. Estudios sociales en el Pacífico*. Bogotá, Editorial ICANH. 2004, p. 29-126

Cancino Troncoso, Hugo y Susana Klengel et al., *Nuevas perspectivas teóricas y metodológicas de la Historia intelectual de América Latina*. Madrid, Vervuert, Iberoamericana, 1999.

Castillo, Benildo. *Decimas de la manglaría*. Fondo Mixto de Cultura-Nariño. 1997.

Castro-Gómez, Santiago, Oscar Guardiola Rivera y Carmen Millán Benavides (editores). *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica postcolonial*, Colección Pensar, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 1999.

_____ edit., *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Bogotá, Centro Editorial Javeriano, Colección Pensar, 2000a.

_____, "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro" en Edgardo Lander comp., *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO-UNESCO. Buenos Aires, 2000b.

Cifuentes, Alexander, comp., *La participación de negro en la formación de las sociedades latinoamericanas*. Bogotá, Editorial ICAHN. 1986.

Collazos, Oscar. "Cultura, literatura y exclusión", en *150 años de la abolición de la esclavización en Colombia. Desde la marginalidad a la construcción de la nación*. Bogotá, Editorial Aguilar, Convenio Andrés Bello et al., 2003.

Colmenares, Germán. *Historia económica y social de Colombia I: 1537-1719*. Bogotá. Editorial La carreta.1978.

_____, *Las convenciones contra la cultura. Ensayos sobre historiografía latinoamericana del siglo XIX*. Bogotá, Tercer mundo editores.1987.

_____, "Manuela, novela de costumbres de Eugenio Díaz" en Manual de literatura Colombiana. Bogotá. 1988.

_____, *Informe del área de historia para la misión de ciencia y tecnología de Colciencias*, Bogotá, 1989.

Córdoba, Diego Luis. *El debate sobre el protocolo de Rio de Janeiro en la cámara*. Bogotá, Editorial Imprenta nacional 1936.

_____, “Declaración de principios: Laborismo y Democracia” en *Periódico Sábado*, 28 de abril de 1951, p 2-6.

Coronil, Fernando. “Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo”, en Edgardo Lander comp., *Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO-UNESCO, 2000.

Comité Nacional. ““La ruta del esclavo” de Unesco: presentación en Colombia el 27 de julio de 1995”, en *Revista América negra*, No. 10, 1995. p 199-210.

“Conceptos de identidad cultural en las comunidades negras”, en *Revista América negra*, No. 6. Bogotá, 1993. p 173-196.

Da Costa e Silva, Alberto. “Metodología en la investigación de los estudios afroamericanos”, en *Perspectivas metodológicas y de investigación en los estudios sobre comunidades negras*. Bogotá, ICAN, 1994.

Davidson, Harry C., *Diccionario folklórico de Colombia: música, instrumentos y danzas*, Bogotá, Banco de la República, 1970.

Dalton, Roque, Depestre René et al. *El intelectual y la sociedad*. México, Editorial Siglo XXI editores, 1981, 3ra ed.

Declaración y programa de acción de Durban. Conferencia mundial contra el racismo, la discriminación, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia. Oficina en Colombia del alto comisionado de las naciones unidas para los derechos Humanos. 2002.

“Declaración de Caracas. África- América. Encuentro ancestral febrero 5, 1993” en *Revista América negra*, No. 6. Bogotá, 1993, p 217-220.

De Varela, Teresa. *Diego Luis Córdoba*. Editorial Centro de estudios e investigaciones sociales afrocolombianas, 1986.

Depestre, René, “Buenos días y adiós a la negritud”, en Manuel Moreno Fraginals (Relator). *África en América Latina*. UNESCO, Editorial siglo XXI, 1977.

Díaz, Natanael, “Un negro visto por otro negro: Diego Luís Córdoba” en *Periódico Sábado*, Bogotá, 9 de agosto de 1947. p. 2-11

Díaz-Granados, José Luis. “Manuel Zapata Olivella: novelista y dramaturgo”, en *Revista América negra*, No. 10. Bogotá, 1995. p 237-242.

Dube,Saurabh, Ishita Banerjee Dube, Walter Mignolo coord., *Modernidades coloniales*. México D. F., Colegio de México. 2004.

Dubois, W. E. B. *Las almas del pueblo negro*. La Habana, Editorial Fundación Fernando Ortiz, 1903.

Dussel, Enrique. *El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*, Quito, Ediciones Abya yala, 1994.

_____, “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en Edgardo Lander (Comp.). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO-UNESCO, 2000.

_____, “Sistema-mundo y “transmodernidad””, en Saurabh Dube, Ishita Banerjee Dube, Walter Mignolo coord., *Modernidades coloniales*. México D. F., Colegio de México. 2004.

_____, *20 proposiciones de política de la liberación*. Editorial tercera piel. La Paz-Bolivia. 2006.

Encuentros de Pastoral Afroamericana. Iglesia y pueblo negro. No. 7-8. 2001. Segunda edición.

Escalante, Aquiles, “Afrocolombianismo. Estado actual, métodos y necesidades”, en *Revista colombiana de Antropología* 8 (2), 1960, p 153-160

_____, *El negro en Colombia*. Monografías Sociológicas. No.18. Bogotá, Universidad Nacional, 1964.

_____*La Minería del Hambre. Condoto y la Chocó Pacífico*. Barranquilla, Tipografía Dovel, 1971.

_____*El palenque de San Basilio. Una comunidad de descendientes de negros cimarrones*. Barranquilla, Editorial Mejoras. 1979.

Escobar, Arturo. *La invención del tercer mundo*. Bogotá, Editorial Norma, 1996.

_____ *El final del Salvaje, Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá, ICAHN y CEREC, 1999.

_____ “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?”, en Edgardo Lander (Comp.). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO-UNESCO, 2000.

Espinosa, Mónica y Nina S de Friedemann, “Colombia: la mujer negra en la familia y en su conceptualización”, en Astrid Ulloa (ed.), *Contribución Africana a la Cultura de*

las Américas. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología-Biopacífico, 1993, p 95-114

Ezpeleta Ariza, Benjamín. *Semblanza de el Negro Robles*, Rioacha, Asamblea departamental de la Guajira, 1995.

Fals Borda, Orlando. *Ciencia propia y colonialismo intelectual: los nuevos rumbos*. Bogotá, Carlos Valencia editores, 1987.

_____, “Constituyentes de 1991 también defendimos a los afrocolombianos”, en *Revista América negra*, No. 6. Bogotá, 1993. p. 221- 226.

Fals Borda, Orlando y Mora Osejo, Luis Eduardo. *La superación del Eurocentrismo. Enriquecimiento del saber sistémico y endógeno sobre nuestro contexto tropical*. Bogotá, Editorial Guadalupe, 2002.

Fanon, Frantz. *Piel negra, mascararas blancas*. Buenos Aires, Editorial Abraxas, 1973.

_____, *Por la revolución africana*. México, Fondo de Cultura Económica. 1975.

_____, *Los Condenados de la tierra*. México, Fondo de Cultura Económica. 2003. [1973]

Freire, Paulo. *Pedagogía del oprimido*, Montevideo, Tierra Nueva, 1970.

Freyre, Gilberto, *Casa-grande y senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, Rio de Janeiro: Livraria José Olympo Editora, 1975.

Friedmann, Nina S. de, *Minería, descendencia y orfebrería artesanal litoral Pacífico (Colombia)*, Bogotá, Universidad Nacional, 1974.

_____, “El negro y su contribución a la cultura colombiana”, en *Divulgaciones etnológicas*, #1. Barranquilla 1980. p 39-48.

_____, “Estudios de negros en la antropología colombiana: presencia e invisibilidad” en Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann edits., *Un siglo de investigación social: Antropología en Colombia*. Bogotá, Etno.1984.

_____*Críele críele son. Del Pacífico negro: arte, religión y cultura en el litoral Pacífico*, Bogotá, Editorial Planeta. 1989.

_____, “Doctrina para negros”, en *Revista América negra* No. 1, Bogotá, 1991. p 169-174.

_____, “La Antropología Colombiana y la imagen del negro”, en *Revista América negra* No. 6. Bogotá, 1993. p.161-172.

_____, “Historiografía afroamericana del Caribe. Hechos y ficciones”, en *Revista América negra* No.7. Bogotá, 1994. p. 11-26

Friedemann Nina S, y Jaime Arocha edits., *Estudios de negros en Colombia. Un siglo de investigación social. Antropología en Colombia*. Bogotá, Etno.1984.

_____, *De sol a sol: génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*. Editorial Planeta, Bogotá, 1986.

Friedemann, Nina S. de y Richard Cross, *Ma Ngombe: guerreros y ganaderos en Palenque*, Bogotá, Carlos Valencia Editores, 1979.

Garcés Aragón, Daniel, *La Educación Afrocolombiana: escenarios históricos y etnoeducativos 1975-2000*, Editorial, RUDECOLOMBIA, 2005.

García Salazar, Juan comp., *Guardianes de la tradición: compositores y decimeros*. Quito. Codenpe/prodepine, 2002.

Gates Jr, Henry Louis, *The signifying monkey. A theory of African-American literary criticism*. New York, Oxford University Press, 1988.

Gilroy, Paul, *O Atlântico negro. Modernidade e dupla consciência*. São Paulo, Universidade Candido Mendes. Editora 34, 2001.

Granda, Germán de, *Notas para una tipología de las fórmulas orales en un área colombiana de población negra (Iscuandé, departamento de Nariño)*. Madrid. Editorial Gredos. 1974. p 363-374.

_____, *Estudio sobre un área dialectal hispanoamericana de población negra. Las tierras bajas occidentales de Colombia*. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo. 1977.

_____, *Estudios lingüísticos hispánicos, afrohispanicos y criollos*, Madrid, Editorial Gredos. 1978.

Granados, Aimer y Marichal Carlos comp., *Construcción de las identidades latinoamericanas. Ensayos de historia intelectual siglos XIX y XX*. México, D.F., El Colegio de México, 2004.

Gramsci, Antonio. *La formación de los intelectuales*. Editorial Grijalbo. México, 1967.

Guillen, Nicolás. *Nueva antología*. México D.F. Editores mexicanos unidos, 1979.

Gutiérrez Azopardo, Ildefonso. *Historia del negro en Colombia. ¿Sumisión o rebeldía?*, Bogotá, Editorial Nueva América, 2da ed, 1986.

“Grupo América negra, Colombia – Venezuela. Proyecto “Puente África-América” en la ruta del esclavo”. En *Revista América negra*, No.10. Bogotá, 1995.p.211-224.

Hall, Stuart, “El trabajo de la representación”, en *Cultural representations and signifying practices*. London, Sage publications, 1997. Cap.1, P. 13-74.Traducido por Elías Sevilla Casas. 1998

Handelsman, Michael. *Lo afro y la plurinacionalidad. El caso ecuatoriano visto desde su literatura*. Quito, Ed. Abya yala, 2001.

“Intelectual” en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Aguilar. Madrid, 1975.

Iregui, Antonio José. *Ensayos Biográficos*. Bogotá, Imprenta de la crónica, 1904

Jackson, Shirley, *Temas principales de la novela negrista hispanoamericana en López Albuja, Díaz Sánchez, Carpentier, Ortiz y Zapata Olivella*, Ann Arbor : University Microfilms International, 1983.

_____, “Manuel Zapata Olivella: un investigador viajero” en *Revista América negra*, No. 10. Bogotá, 1995.p.233-236.

Jahn, Janheinz. *Muntú. Las culturas de la negritud*. Madrid, Ediciones Guadarrama, 1970.

Jaramillo Jacinto. *Danzas nativas colombianas*. Bogotá, Editorial Voluntad, 1968.

Jaramillo González, Gerardo MXY (Comp.). *Monseñor Valencia*. Bogotá, Vicariato Apostólico de Buenaventura, 1972.

Jaramillo Uribe, Jaime "Los Estudios Afroamericanos y Afrocolombianos. Balance y Perspectivas" en *Memorias del Seminario internacional sobre la participación del negro en la formación de la sociedad latinoamericana*, Bogotá, ICAN, 1968

_____, *Personalidad histórica de Colombia y otros ensayos*. Instituto colombiano de cultura. 1977.

_____, *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*. Editorial Ceso, Uniandes, ICANH. 2001.

Jiménez Reales, Leonardo. "Las imágenes del negro en las colecciones de las instituciones oficiales", en *150 años de la abolición de la esclavización en Colombia. Desde la marginalidad a la construcción de la nación*. Bogotá, Editorial Aguilar, convenio Andrés Bello, 2003.

Kalulambi, Martín, "Memoria de la esclavitud y polémica sobre las reparaciones", en Mosquera, Claudia (Comp.). *Afrodendientes en las Américas: trayectorias sociales e identitarias*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2002.

Khatibi, Abdelkebir. "Maghhreb plural", en *Capitalismo y geopolíticas del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires, Ediciones del signo, 2001. p 71-92.

Lander, Edgardo. "Eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano", en Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola Rivera y Carmen Millán Benavides (editores). *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica postcolonial*, Colección Pensar, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 1999.

_____; "¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién? Reflexiones sobre la universidad y la geopolítica de los saberes hegemónicos" en *Rev. Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Vol. 6 N° 2, 2000, p 53-72

_____, "Ciencias sociales saberes coloniales eurocéntricos" en Edgardo Lander comp., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO-UNESCO, Buenos Aires, 2000.

_____ comp., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO-UNESCO, 2000.

_____, "Derechos de propiedad intelectual en la geopolítica del saber global". En C. Walsh, F. Schiwy y S. Castro-Gómez eds., *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, Quito: UASB/Abya Yala, 2002.

Lao Montes, Agustín. *Cartografías del campo político afrodescendiente en América Latina*. 2009. S.P.

Lawo-Sukam, Alain, *Hacia una poética afrocolombiana: el caso del Pacífico*, Cali, Universidad del Valle, 2010.

Lewis, Marvin. “Manuel Zapata Olivella y la condición postcolonial afrocolombiana” en *Revista América negra*, No. 10. Bogotá, 1995.p. 243-253.

“Ley 70 de las comunidades negras” en *Revista América negra*, No. 6. Bogotá, 1993. p. 197-216.

Libreros Illidge, Augusto. *De la vía armada a la vía almada*. Cali, Faid editores, Corporación para la educación en economía solidaria, 2000.

Little, Kenneth. *La migración Urbana en África occidental*. Barcelona, Nueva colección labor, 1970.

Lozano y Lozano, Juan, *Mis contemporáneos (Diálogos)*. Medellín, Editorial Horizonte, 1956. P251

Madiedo, Manuel María. “Ideas fundamentales de los partidos políticos de la Nueva Granada”, en. *Orígenes de los partidos políticos en Colombia*. Bogotá. Instituto colombiano de cultura. 1978 [1859]

Martan Góngora, Helcias. *Poesía Tomo I y II*. Popayán, Talleres editoriales del departamento, 1974.

Maturana, Oscar, "Miguel A. Caicedo: un gríot del Chocó en Colombia", en *Revista América negra*, No. 10. Bogotá, 1995. p.253-258.

Maya Restrepo, Adriana, "Propuesta de estudio para una formación afroamericanística", en *Revista América negra*, No. 7. Bogotá, 1994. p 139-158.

_____ comp., *Geografía humana de Colombia. Los afrocolombianos. Tomo VI*. Instituto de Cultura Hispánica. Bogotá. 1998.

Melo, Jorge Orlando "Medio Siglo de historia colombiana: notas para un debate", en *Revista de Estudios Sociales* No 4, Bogotá, Agosto, 1999. p 9-22

_____, comp., *Orígenes de los partidos políticos en Colombia*. Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, 1978.

Ménil, René. *Las Antillas ayer y hoy. Senderos*. México, Fondo de cultura económica, 2005.

Merizalde del Carmen, Bernardo, *Estudio de la costa colombiana del Pacífico*, Bogotá, Imprenta del Estado Mayor General, 1921.

Memmi, Albert. *Retrato del colonizador*. Buenos Aires, Ediciones La flor. 1969.

Mignolo, Walter comp., *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires, Ediciones del Signo / Duke University. 2001.

_____, “Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica”, en C. Walsh, F. Schiwy y S. Castro-Gómez eds., *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, Quito: UASB/Abya Yala, 2002.

_____, *Historias locales/diseños globales*, Ediciones Akal. Madrid 2003.

Mina, Mateo, *Esclavitud y libertad en el Valle del río Cauca*. Bogotá, Editorial Fundación La Rosca, 1975.

Miranda, Franklin, *Hacia una narrativa afroecuatoriana. Cimarronaje cultural en América Latina*, Quito, Abya yala, 2005

Moreano, Alejandro. “Un nuevo cambio de paradigmas”, en *La otra América en debate*. Quito, Foro social Américas, 2006.

Moreno, Fragnals. Manuel. (Relator). *África en América Latina*. UNESCO, Editorial siglo XXI, 1977.

Mosquera Rosero, Claudia, “Repensar la afrocolombianidad en la nación pluriétnica y multicultural” en *150 años de la abolición de la esclavización en Colombia. Desde la marginalidad a la construcción de la nación*, Bogotá, Editorial Aguilar, convenio Andrés Bello, 2003.

Mosquera, Claudia, Mauricio Pardo et al. *Afrodescendientes en la Américas. Trayectorias sociales e identitarias. 150 años de abolición de la esclavitud en Colombia*. Editorial Universidad nacional de Colombia, Instituto de estudios caribeños. 2002.

Mosquera, Juan de Dios, *Las comunidades negras de Colombia. Pasado, Presente y Futuro*, Medellín, Editorial Lealon, 1985.

_____, *La etnoeducación afrocolombiana. Guía para docentes y comunidades educativas*. Bogotá, Docentes Editores, 1999.

Mosquera, Néstor Emilio, *Diez tesis afrocolombianas e indígenas*, Medellín, Editorial Uryco, 2003.

Moreano, Alejandro, “Un nuevo cambio de paradigmas”, en *La otra América en debate*. Quito, Foro social Américas, 2006.

Moreno Fragonal, Manuel. (Relator). *África en América Latina*. UNESCO, Editorial siglo XXI. 1977.

Moreno Salazar, Valentín. *Negritudes*. Cali, Editores XYZ, 1995, 1ra ed.

Mudimbe. V. Y. “Paciencia de la filosofía”, en Celma Agüero Doná coord., *África inventando el futuro*, México D.F., El Colegio de México, 1992.

Múnica, Alfonso. *El fracaso de la nación: Región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1810)*. Bogotá, El Áncora editores, 1998.

_____, *Fronteras imaginadas. La construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano*. Bogotá, Ed. Planeta, 2005.

Navarrete, María Cristina. “Entre kronos y calendas: aproximaciones al concepto de tiempo de grupos negros en la colonia (Cartagena de Indias)” en *Revista América negra*, No. 10, Bogotá, 1995. p 85-98.

Obeso, Candelario. *Cantos Populares de mi tierra*. Bogotá, Arango Editores, 1988 [1887]

Ortiz, Adalberto, 2004. *Juyungo*. Quito: Colección Antares.

Ortiz, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana, Reediciones cubanas, 1940.

_____, *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba*. La Habana, Letras cubanas, 1985.

_____, *Etnia y Sociedad*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales 1993.

Oslender. Ulrich. “Discursos ocultos de resistencia: tradición oral y cultura política en comunidades negras de la costa pacífica colombiana” en *Revista Colombiana de Antropología No 39*, Bogotá, 2003. P 203-235

_____, *Comunidades negras y el espacio en el Pacífico colombiano. Hacia un giro geográfico en el estudio de los movimientos sociales*. Bogotá. Editorial ICANH, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Universidad del Cauca. 2008.

Palacios, Marco y Frank Safford. *COLOMBIA. País fragmentado, sociedad dividida. Su historia*. Bogotá, Editorial Norma, 1994.

Palacios M., Arnoldo. “Entrevista con Diego Luís Córdoba” en *Periódico semanario*, Bogotá, 28 de Julio de 1945. p. 6-8

_____, *Las estrellas son negras*. Ministerio de Cultura. Homenajes Nacionales de Literatura, Bogotá 1998.

_____, *Buscando a mi madre de Dios*, Cali, Universidad del Valle 2009.

Pardo, Mauricio edit., *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*, Bogotá, Editorial ICANH, Colciencias, 2001.

_____, “Iniciativa y cooperación. Tensiones en el movimiento afrocolombiano”, en *150 años de la abolición de la esclavización en Colombia. Desde la marginalidad a la construcción de la nación*. Editorial Aguilar, convenio Andrés Bello, 2003.

Pardo, Rojas .Mauricio, et al. edits., *Panorámica afrocolombiana. Estudios sociales en el Pacífico*. Bogotá, Editorial ICANH. 2004.

Patiño Roselli, Carlos y Friedemann, Nina S. de. *Notas sobre el léxico palenquero de origen bantú. Estudios lingüísticos hispánicos, afrohispanicos y criollos*. Biblioteca romántica hispánica, Editorial Gredos, 1978.

Perea Asprilla, Tiberio, "Monologo a gritos: negros blanqueados" en *Revista América negra*, No.1, Bogotá, 1991. p 193-200.

Peña, Vicente Aníbal. *Gerardo Valencia Cano MXY. Profeta Latinoamericano*. S.f.

Pineda Giraldo, Roberto, "Inicios de la Antropología en Colombia", en *Revista de estudios sociales* No 3.Facultad de Ciencias sociales, Universidad de los Andes, Junio, 1999. p 29-42.

Prescott, Laurence E. *Candelario Obeso y la iniciación de la poesía negra en Colombia*. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1985.

Price, Thomas Jr. "Estado y necesidades actuales investigaciones afro-Colombianas", en *Revista Colombiana de antropología*, Vol.2. No 2. Bogotá, 1954. p 11-36.

"Protocolo para el derecho territorial de Palenque de San Basilio", en *Revista América negra*, No. 1., Bogotá, 1991. p 201-208.

Quijano, Aníbal "Colonialidad y Modernidad/Racionalidad", en Heraclio Bonilla editor, *Los Conquistados*, , Libri Mundi y Tercer Mundo editores, 1992.

_____ Quijano, Aníbal, "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina", en Castro-Gómez, Santiago, Oscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán de Benavides eds., *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: CEJA. 1999.

_____, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Edgardo Lander comp., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO-UNESCO, 2000a.

_____, "Colonialidad del poder y clasificación social" en *Journal of World-Systems Research*, VI, 2, Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein. 2000b <http://jwsr.ucr.edu/archive/vol6/number2/pdf/jwsr-v6n2-quijano.pdf> p 342-386.

"Recomendación en Popayán: tercer seminario de cultura negra", en *Revista América negra*, No.1, Bogotá, 1991. p 219-220.

Restrepo, Javier Darío. *La revolución de las sotanas. Golconda 25 años después*. Bogotá, Editorial Planeta, 1995.

Restrepo, José Manuel, *Diario Político y Militar*. Bogotá, Presidencia de la República, vol 4. 1954

Restrepo, Eduardo, "Afrogénesis y huellas de africanía en Colombia", en *Boletín de Antropología* Vol. 11. No. 28. Bogotá, 1997. p. 128-145.

_____, "Hacia los estudios de las Colombias Negras", en: *Estudios Afrocolombianos: aportes para un estado del arte*, Popayán, Serie Estudios Sociales, Colección Culturas y Educación, Editorial Universidad del Cauca, 2004. p127-165.

_____, *Políticas de la teoría y dilemas en los estudios de las Colombias negras*. Editorial Universidad del Cauca. 2005.

Restrepo, Eduardo y Axel Rojas, *Afrodescendientes en Colombia: compilación bibliográfica*. Popayán, Editorial Universidad del Cauca, 2008.

Restrepo, Eduardo y María Victoria Uribe, *Antropología en la modernidad*. Bogotá, Editorial ICANH, 1997.

Reyes, Cornelio. "Lo que dije en la asamblea constituyente fue". En *Revista América negra*, No.6. Bogotá, 1993. p 231-232.

Revista del Instituto Etnológico Nacional. Vol. V. Entrega 1ª. 1952.

Rivas Lara, Cesar E. *Perfiles de Diego Luis Córdoba*. Bogotá, Editorial Lealon. 1986.

Robles, Luis A. *Contestación*. Imprenta Americana. Barranquilla, Agosto 25 de 1879.

_____, *Defensa*. Imprenta Lleras. Bogotá, Diciembre 15 de 1893.

Romero Vergara, Mario Diego. *Poblamiento y sociedad en el Pacífico colombiano siglos XVI al XVIII*, Cali, Universidad del Valle. Facultad de Humanidades, 1995.

_____, *Sociedades negras en la costa Pacífica del Valle del Cauca durante los siglos XIX-XX*, Secretaría de Cultura y Turismo del Valle del Cauca, 2002.

Sábato, Ernesto. *La resistencia*. Bogotá, Seix Barral, 2000

Said, Edward W. *Orientalismo*. Madrir, Ediciones Libertarias, 1980.

_____ “El papel público de los escritores y los intelectuales” en *Revista internacional de teoría de la literatura y las artes, estética y culturología, Criterios No 34*. La Habana, 2003. p. 167-181.

Samper, José María. “Los partidos políticos en Colombia”, en *Orígenes de los partidos políticos en Colombia*. Bogotá. Instituto colombiano de cultura. 1978 [1873] P136.

Sánchez, John Antón, “Rogerio Velásquez y su aporte a la teoría social de la diversidad”, en *150 años de la abolición de la esclavización en Colombia. Desde la marginalidad a la construcción de la nación*, Editorial Aguilar, Convenio Andrés Bello, 2003.

Sánchez de Dávila, “Varón excelso en el arte de decir” en *Revista de la academia de historia del Magdalena*. Santa Marta, Junio 24 1983. p 37-50.

Santos, Boaventura de Sousa, *Reinventar la democracia, reinventar el Estado*. Madrid, Ed. Sequitur, 2005

_____, *Conocer desde el sur. Para una cultura política emancipatoria*. La Paz, Clacso, Plural editores, 2008.

Schiwy, Freya. “¿Intelectuales subalternos?: notas sobre las dificultades de pensar en diálogo intercultural”, en C. Walsh, F. Schiwy y S. Castro-Gómez eds., *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, Quito: UASB/Abya Yala, 2002. p 103-134.

Scott, James C. *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México D.F., Era, 2000.

Senghor, Leopold. *Libertad, negritud y humanismo*. Madrid, Ed. Tecnos, 1970.

Smith Córdoba, Amir. *Cultura negra y avasallamiento cultural*. Bogotá, Map Publicaciones, 1980.

_____ comp., *Visión sociocultural del negro en Colombia*. Bogotá, Centro de Investigaciones de la Cultura Negra en Colombia, 1986.

_____, “La cultura negra ¿Por qué?”, en Néstor Emilio Mosquera Perea, *Diez tesis afrocolombianas e indígenas*, Medellín, Editorial Uryco, 2003. P 27.

Sombra Saravia, José Flavio. “Silencio y ambivalencia: el mundo de los negros en el Brasil”, en *Revista América negra*, No. 6. Bogotá, 1993. p 37-52.

Soyinka, Wole. “Del renacimiento cultural africano”, en *La afirmación de la identidad cultural y la formación de la conciencia nacional en África contemporánea*. Serbal/UNESCO, 1983.

Spivak, Gayatri Chakravorty. “¿Puede Hablar el Subalterno?”, en. *Revista Colombiana de Antropología*. Vol 39, Bogotá, 2003. p 297-364.

Suescún, Álvaro, *De la vida que pasa. Escritos periodísticos de Jorge Artel*. Barranquilla, Universidad Simón Bolívar. 2008.

Tardieu, Jean-Pierre, “La embajada africana de arda en Cartagena de indias (1657) y la misión de los capuchinos (1658-1661)”, en *Revista América negra*, No. 10. Bogotá, 1995. p. 11-30.

Taussig, Michael. *Destrucción y resistencia campesina: el caso del litoral Pacífico*. Bogotá, Editorial Punta de lanza, 1978.

Triana y Antorveza, Humberto. *Léxico documentado para la historia del negro en América siglo XV-XIX. Tomo I. Estudio preliminar*, Bogotá, Editorial instituto Caro y Cuervo. 1997.

Ulloa, Astrid comp., *Contribución Africana A la cultura de las Américas*. Bogotá, ICAN-COLCULTURA-BIOPACÍFICO 1993.

Vahos, Oscar. *Danza: ensayos*. Medellín, Producciones Infinito, 1997.

Vanín, Alfredo, *El Príncipe Tulicio: cinco relatos orales del litoral Pacífico*, Buenaventura, Centro de Publicaciones del Pacífico, 1986.

_____, *Las culturas fluviales del encantamiento*, en *Magazín Dominical*, El espectador, Marzo de 1988.

_____, *Cimarrón en la lluvia*, Cali, Centro de Publicaciones del Pacífico, 1990.

_____, *Relatos de mar y selva*, Santa Fe de Bogotá, Colcultura, 1993.

_____, *Mitopoética de la orilla florida*. En. Geografía Humana de Colombia. Los Afrocolombianos. Tomo VI. Instituto de Cultura Hispánica, Bogotá 1998.

_____, *Desarbolados*. Cali, Universidad del Valle, 2004.

_____ comp., *Palabras Pacíficas. Antología. Mito, historia tradición oral y literatura del Pacífico Colombiano*. Buenaventura, Fundación Sociedad Regional Portuaria de Buenaventura, 2009.

Vanín, Alfredo y Álvaro Pedrosa, *La vertiente afropacífica de la tradición oral: géneros y catalogación*, Cali, Facultad de Educación, Programa Opción Pacífico, Universidad del Valle, 1994.

Vanín, Alfredo y Nina S, de Friedemann. *Entre la tierra y el cielo: magia y leyendas del Chocó*. Bogotá, Ed. Planeta, 1995.

Vásquez, Miguel, *Las caras lindas de mi gente negra. Legislación histórica para las comunidades negras en Colombia*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, 1994.

Velásquez, Rogerio, *Fragmentación de historia, etnografía y narraciones del Pacífico colombiano negro*. Bogotá, Instituto colombiano de Antropología e Historia, 2000.

Villa, William, “Movimiento social de comunidades negras en el Pacífico colombiano. La construcción de una noción de territorio y región”, en *Los Afrocolombianos. Tomo VI*. Bogotá, Instituto de Cultura Hispánica, 1998.

Wade Peter, *Gente negra nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Santa Fe de Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Ediciones Uniandes, 1997.

_____, “Respuesta a los comentarios de Orlando Fals Borda”, en *Revista América negra*, No 6, Bogotá, 1993. p 233-240.

Wallerstein, Immanuel (coordinador), *Abrir las ciencias sociales*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1996.

Walsh, Catherine. “La re-articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en Ecuador: reflexiones sobre el capitalismo y las geopolíticas del conocimiento”, en C. Walsh, F. Schwyz y S. Castro-Gómez eds., *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y Colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Editorial Abya Yala, 2002.

_____ edit., *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial. Reflexiones latinoamericanas (Introducción)*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar. Ed. Abya- Yala, 2005.

_____, “¿Son posibles la ciencias sociales/culturales otras?” en *Revista NÓMADAS*, No. 26. Quito, Universidad Central, 2007. p 102-113.

_____, *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Abya-Yala. Quito. 2009.

Walsh, C., F. Schiwy y S. Castro-Gómez eds., *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, Quito: UASB/Abya Yala, 2002.

Whitten, Norman E. y Nina S. de Friedemann, “La cultura negra del litoral ecuatoriano y colombiano: un modelo de adaptación étnica”, en *Revista colombiana de antropología* Vol. 17, Bogotá, 1974

Zapata Olivella, Juan. *Piar, Petión, Padilla. Tres mulatos de la revolución*. Barranquilla, Ediciones Universidad Simón Bolívar, 1986.

_____, *Historia de un joven negro*. Plaza y Janes, Bogotá 1990.

Zapata Olivella, Manuel, *Tierra Mojada*. Bolsilibros Bedout. Medellín. Colombia. 1972a.

_____, *Tradición Oral y Conducta en Córdoba*, Bogotá, Incora Multilith, 1972b.

_____, *El Hombre Colombiano*, Bogotá, Canal Ramírez Antares, 1974.

_____, “Entrevista: Primer congreso de la cultura negra de las Américas” en *Periódico El Tiempo*, Bogotá, diciembre 20 1976. p. 4.

_____, “Entrevista: Changó la historia de la tragedia de la raza negra” en *Periódico El Tiempo*, Bogotá, septiembre 8 1980. p. 4.

_____, *Primer simposio sobre bibliografía del negro en Colombia. El negro en la historia de Colombia. Fuentes escritas y orales*. Bogotá, Editorial Fondo Interamericano de Publicaciones de la Cultura negra de las Américas- UNESCO-. 1983.

_____, *Changó el gran putas*. Bogotá, Editorial oveja negra, 1984.

_____ comp. *Primer congreso de la cultura negra de las Américas*. Bogotá, Editorial Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas, 1988.

_____, *Las claves mágicas de América*, Bogotá, Plaza y Janés, 1989.

_____, *Levántate Mulato: Por mi raza hablará el espíritu*. Bogotá, Rei Andes, 1990.

_____, *Afroamérica siglo XXI: tecnología e identidad cultural*, en Astrid Ulloa comp., *Contribución Africana A la cultura de las Américas*. Bogotá, ICAN-COLCULTURA-BIOPACÍFICO 1993.

_____, *La rebelión de los genes. El mestizaje americano en la sociedad futura*. Bogotá, Altamira ediciones. 1997.

_____, *El árbol brujo de la libertad. África en Colombia: orígenes, transculturación, presencia*, Buenaventura, Universidad del Pacífico, 2002.

Zuluaga, Francisco, *Guerrilla y sociedad en el Patía*, Cali, Facultad de Humanidades, Universidad del Valle, 1993

_____, “Los "Hombres Históricos" del Patía o los héroes del tiempo encantado”, en *Geografía Humana de Colombia. Los Afrocolombianos. Tomo VI*, Bogotá, Instituto de Cultura Hispánica, 1998.

_____, “El discurso abolicionista de las élites hacia 1852”, en *150 años de la abolición de la esclavización en Colombia. Desde la marginalidad a la construcción de la nación*. Bogotá, Editorial Aguilar, Convenio Andrés Bello, 2003.

Zuluaga, Francisco y Bermúdez Amparo. *La protesta social en el suroccidente colombiano siglo XVIII*. Facultad de Humanidades, Universidad del Valle. Cali 1997.