

**Universidad Andina Simón Bolívar**

**Sede Ecuador**

**Área de Letras y Estudios Culturales**

Maestría en Estudios de la Cultura

Mención en Literatura Hispanoamericana

## **Crecer en el Chocó entre el hambre y el agua**

**Una reflexión desde la narrativa del escritor afrocolombiano Arnoldo Palacios**

Dolly Neira González Valencia

Tutora: Cristina Burneo Salazar

Quito, 2019





## **Cláusula de cesión de derecho de publicación de tesis**

Yo, Dolly Neira González Valencia, autora de la tesis titulada “Crecer en el Chocó entre el hambre y el agua. Una reflexión desde la narrativa del escritor afrocolombiano Arnoldo Palacios”, mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de magíster en Estudios de Cultura con mención en Literatura Hispanoamericana en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo, por lo tanto, la Universidad utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en formato virtual, electrónico, digital u óptico, como usos en red local y en internet.
2. Declaro que en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor/a de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.
3. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

21 de junio 2019

Firma: \_\_\_\_\_



## Resumen

En esta investigación analizo la obra del escritor afrocolombiano Arnoldo de los Santos Palacios Mosquera (1924-2015) con el objetivo de dar cuenta de cómo está representado en ella lo que significa crecer en Chocó, Colombia, en medio de dos fuerzas opuestas: la del hambre y la del agua, como he decidido nombrarlas. La primera designa el empobrecimiento y el hambreamiento derivados de la violencia estructural impuesta por un Estado patriarcal, racista y capitalista; un necroestado que funciona de acuerdo a la lógica del desarrollo económico basado en el extractivismo y la acumulación de cosas, y la ideología del progreso económico como forma de felicidad individual, expresiones ambas del modelo civilizatorio occidental. Mientras que la segunda designa la riqueza espiritual y afectiva de una comunidad en cuya cosmoexistencia permanece vivo su pasado ancestral; la abundancia de un territorio en el que la naturaleza no es sólo fuente de importantes recursos sino también fuente de sabiduría, siendo venerada y cuidada; la apuesta por la reafirmación de la vida y de la cultura de la gente en su territorio, esto es, el arraigo y la resistencia. El camino que he seguido es el de una lectura en contrapunteo de dos de los textos más destacados del escritor chocoano: *Las estrellas son negras* (1949), su *opera prima*, y *Buscando mi madre* (1989), su última obra.

Palabras clave: Arnoldo Palacios, Chocó, crecer, hambre, agua, afrocolombiano, afrocolombiana.



En memoria de mi mamá, Rosa Isalia Valencia, y de mi tía Aura Elisa Dinas  
Moreno.

A mi familia por su apoyo constante y generoso; por el amor de siempre.

A mis amigas y a mis amigos por acompañar y alegrar mi andar; por  
compartir proyectos, sueños, sentires y preocupaciones. Especialmente a los que  
estuvieron cerca en este caminar académico, investigativo y experiencial entre  
Ecuador y Colombia.

A Belén, a Diana, a sus familias y a Oscar, por su cariño y su colaboración.

A Cristina por haberme orientado luminosamente desde sus conocimientos  
intelectuales y su sabiduría femenina; por su disposición siempre tan amable para  
atender mis inquietudes y por sus revisiones tan minuciosas.

A Santiago Arboleda por sus valiosos comentarios y sugerencias que tuve la  
oportunidad de escuchar en nuestras conversaciones y en el tribunal; por acercarme a  
otras personas con intereses académicos y políticos compartidos.

A Catherine Walsh por la lectura de este trabajo y los comentarios hechos  
para la reestructuración y mejora de la versión final.

A doña Aura y a Rudecindo, hermanos Castro, por su amable colaboración y  
por recibirme en su casa en Quibdó.

A Lesly, a su familia, a Marta *Chocó*, a don Alcibíades y a don José Merced,  
por abrirme las puertas de sus casas; por su tiempo y disposición para contarme de  
sus experiencias de vida en el Chocó.

A Jota, a Vero, a sus hijos Elías y Ezequiel, y a Paty, por ofrecerme sus  
hogares y su compañía durante mis últimos días en Quito.

A los profesores de la UASB con los que tomé cursos cuyas reflexiones  
potenciaron este trabajo de investigación. Especialmente a Alicia y a Santiago  
Cevallos.

A Paola Ruíz por su amable colaboración en los trámites que requerí.

Al programa de becas “Reciprocidad Ecuador - Colombia 2016”, que me  
permitió contar con el tiempo suficiente para dedicarme con provecho a la  
realización de esta investigación.





## Tabla de contenido

Introducción .....	11
Capítulo primero: ¡Hambre, hambre, hambre, ...! .....	19
1. Hambre: trazos para una constelación.....	19
2. Hambre: narrativa afrocolombiana a mediados del siglo XX.....	27
3. Hambre: una sombra acechante en el Chocó de <i>Las estrellas son negras</i> .....	38
4. Hambre: las estrellas son <i>cuerpos de mujeres negras</i> .....	43
5. Hambre: el cuerpo raquíptico de la Quibdó de <i>Las estrellas son negras</i> .....	51
Capítulo segundo: ¡Agua, Agua, Agua, ...!.....	59
1. Agua: a contracorriente... en contra de la historia única.....	59
2. Aguasangre... formas de representación aniquilantes.....	64
3. Agua por todo lado... raíces de agua.....	69
4. <i>Buscando mi madre diós</i> ... un pasado que rueda con el curso del agua.....	76
5. Agua: tíos y tías guachupecitos... de los vínculos familiares y comunitarios...80	
6. Yemayá: hijas del agua, madres del agua... Mujeres de agua.....	86
7. Agua: magia, leyenda, brujería, religión.....	89
Capítulo tercero: ¡Crecer, crecer... crecer en el Chocó entre el hambre y el agua! ..	93
1. Entre el hambre y el agua: la maldición de la abundancia.....	93
2. Hambre y crecimiento.....	97
3. Agua y crecimiento.....	110
Conclusiones.....	117
Referencias.....	123



## Introducción

En esta investigación analizo la obra del escritor afrocolombiano Arnoldo de los Santos Palacios Mosquera (1924-2015), con el objetivo de dar cuenta de cómo está representado en ella lo que significa crecer en Chocó, Colombia, en medio de dos fuerzas opuestas: la del hambre y la del agua, como he decidido nombrarlas. La primera designa el empobrecimiento y el hambreamiento derivados de la violencia estructural impuesta por un Estado patriarcal, racista y capitalista, que funciona de acuerdo a la lógica del desarrollo económico basado en el extractivismo y la acumulación de capital. Se trata de una ideología subordinada al progreso económico como forma de felicidad individual y soportada en el modelo civilizatorio occidental. La segunda designa la riqueza espiritual y afectiva de una comunidad en cuya cosmoexistencia permanece vivo su pasado ancestral; la abundancia de un territorio en el que la naturaleza no es sólo fuente de importantes recursos sino también fuente de sabiduría, siendo venerada y cuidada; la apuesta por la reafirmación de la vida y de la cultura de la gente en su territorio, esto es, el arraigo y la resistencia. El camino que he seguido es el de una lectura en contrapunteo de dos de los textos más destacados del escritor chocoano: *Las estrellas son negras* (1949), su *opera prima*, y *Buscando mi madre dediós* (1989), su última obra.

Arnoldo Palacios es uno de los escritores negros cuya obra es de las más sobresalientes en ese conjunto de producciones que hoy se agrupan bajo el rótulo de “literatura afrocolombiana”. En ella, y también en su obra periodística, el escritor tiene siempre como tema el Chocó, lugar donde nació y creció. Chocó está ubicado al noroeste de Colombia en la región Pacífico. Con la lucha de políticos e intelectuales chocoanos fue elevado a departamento en 1947, siendo antes de esta fecha una intendencia, esto es, un territorio que dependía administrativamente de las disposiciones del gobierno central. Tiene una superficie de 46 530 km<sup>2</sup> y cuenta con 515 166 habitantes, según información estadística del DANE. Su capital es la ciudad de Quibdó, ubicada en el centro del departamento.

Desde la época de la conquista y la colonización esta región del Pacífico norte de Colombia, de exuberante biodiversidad y riqueza cultural, arrastra una historia de

marginación y despojo. El colonialismo interno establecido con el surgimiento de la República y su proyecto de nación blanco-mestiza en el siglo XIX ha mantenido a la gente del Chocó excluida y empobrecida. El auge del extractivismo, que en las últimas décadas posó su mirada ambiciosa en esta región, ha afectado profundamente la vida humana, la vida comunitaria y la vida de la naturaleza. Este Chocó, hijo de un proceso violento de colonización, sigue padeciendo el aniquilamiento impuesto por un Estado que desde ya nombro como necroestado, según como lo han descrito Mbembe (2011), Segato (2016) y Garcés (2017); un Estado colombiano que es patriarcal, racista y capitalista. Doris Lamus Canavate (2009, 110) ha señalado que:

[E]s pertinente traer a la reflexión las críticas planteadas al proyecto hegemónico de construcción del Estado-nación (Castro-Gómez, 2005) del cual las identidades particulares (mujeres, indígenas, afrodescendientes) son excluidas y sus conocimientos y prácticas negados por ‘irracionales’. Estas negaciones epistémicas (Mignolo, 2004) se construyen sobre las condiciones de pobreza que caracterizan los territorios que habitan las poblaciones negra e indígena en Colombia.

Como mostraré más adelante, ese necroestado ha impuesto a los cuerpos y al territorio la muerte: en el Chocó hay hambre, de todas las clases, como lo han venido mostrando desde hace bastante los muchos informes sobre seguridad alimentaria desarrollados por diferentes entidades, entre ellos el informe de 2014 “Crisis humanitaria en Chocó”, elaborado por la Defensoría del Pueblo de Colombia. En el Chocó las mujeres son vulneradas de diferentes maneras por su condición de género, esto se muestra estadísticamente en el informe “Situación de las mujeres en Colombia y en Chocó –Cifras e Indicadores” de la Alta Consejería Presidencial para la Equidad de la Mujer, Colombia, realizado en el año 2010. El Chocó es uno de los departamentos de Colombia más afectados por el conflicto armado, por la delincuencia relacionada con actividades ilícitas, por la delincuencia común, por la violencia intrafamiliar y de género (Scholler-Díaz y Serra-Horguelin 2014). En el Chocó los ríos están contaminados por el mercurio, hay sedimentación de las fuentes hídricas por la megaminería; en el Chocó la deforestación se ha intensificado; en el Chocó la fauna y la flora están amenazadas.

Pero, junto a esta historia de marginación, de despojo y de muerte corre la historia de la riqueza cultural y de la resistencia del Choco y de su gente. No es gratuito que los antropólogos que a finales del siglo XX denunciaron la invisibilidad de los negros en Colombia hayan dedicado gran parte de su trabajo al estudio de las comunidades negras y se hayan interesado tanto por el Chocó. Es este el caso, por

ejemplo, de Nina de Friedemann y Jaime Arocha. También lo había hecho mucho antes el chocoano Rogerio Velásquez Murillo, “uno de los pioneros en los estudios afroamericanistas y el primer etnólogoantropólogo colombiano que estudio las culturas y sociedades afrocolombianas en el país” (Valderrama Rentería 2016, 217).

Este ha sido el devenir de ese Chocó que se mueve en la tensión de esas dos fuerzas, la del hambre y la del agua. Allí, el 20 de enero de 1924 nació Arnoldo Palacios. Su pueblo natal es Cértegui, ubicado en la subregión del San Juan; pueblo minero desde su fundación en 1775. En los primeros años de su vida el escritor fue afectado por una poliomielitis que le provocó una parálisis en sus piernas. Sin embargo, esto no fue impedimento para que se integrara física y espiritualmente a la vida familiar y comunitaria en ese territorio selvático donde los ríos están siempre corriendo, atravesando y permeando la cotidianidad.

Arnoldo Palacios creció jugando con sus familiares, amigos y vecinos en el agua; escuchando cuentos de sus tíos; aprendiendo de las mayores y los mayores la sabiduría de la naturaleza, el sentido de la obediencia y el respeto a las guardianas y los guardianes de la tradición; con unos vínculos afectivos que aunaban a la comunidad en una gran familia. Allí en Cértegui fue desarrollando una observación aguda y penetrante en torno al paisaje natural y humano; de la mano de su padre y de una de sus hermanas fue despertando su conciencia étnica y política. Esto junto con la motivación surgida de escuchar los cuentos de sus tíos y de los textos leídos en una pequeña biblioteca llevada al pueblo fueron el abono para su deseo de traspasar los límites de ese pequeño pueblo en el que vivió hasta su adolescencia e irse a Quibdó, donde muy seguramente se agudizó su conciencia sobre la situación de opresión de los hombres negros y de las mujeres negras en el Chocó. Es esta la materia para su obra periodística y literaria, que gana reconocimiento con su *opera prima Las estrellas son negras*.

Joven ya, Arnoldo Palacios sale del Chocó para instalarse en Bogotá, fascinado por el movimiento político e intelectual de la capital en esos años y con el deseo ferviente de contarle al país sobre ese Chocó, “país exótico”, como lo llamara el mismo escritor; a la vez que olvidado, marginado y empobrecido. Años más tarde, y tras la publicación de su primera novela en 1949, el escritor chocoano hace la travesía del Atlántico para establecerse en Francia y entrar en diálogo con el Movimiento de la Negritud. Desde allí siguió escribiendo y publicando sobre el

Chocó. Con su espíritu incansable Arnoldo Palacios recorrió otros países europeos y fue al reencuentro de la tierra madre África. A Rusia llegó para dar a conocer su segunda novela *La selva y la lluvia*, publicada allí en 1958 por la editorial Progreso, de Moscú. Y treinta años más tarde publica en Francia su última gran obra, *Buscando mi medrededíos (Les mamelles du Chocó)*.

Vinculado siempre al Chocó, espiritual y afectivamente, Arnoldo Palacios no cesó hasta su muerte, ocurrida en Bogotá el 12 de noviembre de 2015, de hablar de su pueblo y de volver a él para reencontrarse y reunirse con su gente. Hoy su cuerpo se ha unido con la tierra que le dio la vida. Parada junto a la tumba del escritor, tras un viaje que me llevó hasta Cértegui, pensaba en su vida de niño, allí en ese pequeño y apacible pueblo, transformado ahora después de casi cien años. Pensaba en el periplo de Arnoldo Palacios, que, estando limitado físicamente por la poliomielitis, se fue a Quibdó, luego a Bogotá, para finalmente cruzar el Atlántico, establecerse en Francia y brindarle toda la grandeza de su ser enraizado en su natal Chocó. Ahora este hombre que en busca de sus orígenes ancestrales pisó la tierra madre África, que pasó por Rusia, Polonia, Islandia, se ha unido, de regreso por el viaje de la muerte, a la tierra que le dio la vida, y descansa en el Chocó, a orillas del río Cértegui.

En esta investigación vuelvo a poner en la escena de la crítica literaria y de los estudios de la cultura el trabajo de un escritor que hoy sigue siendo poco conocido y leído en su propio país. La narrativa de Arnoldo Palacios no ha sido estudiada con profundidad ni sistemáticamente. Son pocos los estudios que se pueden encontrar en Colombia y en habla hispana. En 1997 el investigador norteamericano Laurence E. Prescott, reconocido en el campo de los estudios afroamericanos y afrocolombianos, decía sobre el escritor que:

Arnoldo Palacios, el novelista chocoano que alcanzó fama con *Las estrellas son negras* (1949), tampoco ha recibido mucha atención desde que se radicó definitivamente en Francia. Su segunda novela *La selva y la lluvia*, publicada en Moscú en 1958 apenas se conoce en Colombia y su último libro, *Les mamelles du Chocó (Buscando a mimadredíos)* (1989) solo ha aparecido en francés (Prescott 1999, 557).

Más de veinte años después la situación no ha cambiado significativamente, a pesar de los esfuerzos que desde la academia y las instituciones de cultura se han realizado para dar a conocer y difundir la obra de Arnoldo Palacios. En una publicación reciente Raymond L. Williams y José Manuel Medrano (2017) afirman que *Las estrellas son negras*, junto a *Los dos tiempos* (1949) de la escritora Elisa

Mújica, son las dos grandes novelas modernas colombianas, y, sin embargo, Arnoldo Palacios sigue siendo un escritor subestimado:

Si hacemos la pregunta ¿quiénes son los novelistas colombianos a la vez modernos y políticos en Colombia antes de García Márquez, la respuesta es obvia: Arnoldo Palacios y Elisa Mújica. Entre los escritores subestimados en Colombia, que son muchos, especialmente si son novelistas muy modernos, el menos apreciado es Arnoldo Palacios (141).

*Las estrellas son negras* fue reeditada en el 2010 por el Ministerio de Cultura de Colombia como parte de la publicación de los 18 títulos que conformaron la *Biblioteca de Literatura Afrocolombiana*. *Les mamelles du Chocó* fue traducida al español y publicada en el 2009 con el título *Buscando mi madre dediós* en una edición conjunta entre la Universidad del Valle y el Ministerio de Cultura de Colombia.

En *Las estrellas son negras* y en *Buscando mi madre dediós*, que constituyen el corpus de mi investigación, Arnoldo Palacios construye imágenes potentes sobre la vida en el Chocó; imágenes que son articuladas en torno a personajes en proceso de crecimiento. Una preocupación atraviesa la obra de Arnoldo Palacios: lo que él denomina el humanismo, porque su interés primordial es hablar sobre el ser humano. Arnoldo Palacios hace de su preocupación por el ser humano, la preocupación por los hombres, las mujeres, los niños y las niñas del Chocó, seres humanos de carne y hueso ubicados en una geografía concreta, el motivo literario de su obra. Es la vida del Chocó la que le interesa narrar como denuncia del racismo y también como expresión poética de la grandeza de la cultura de los hombres negros y las mujeres negras descendientes de africanos. Rogerio Velásquez (2009, 162) dice de *Las estrellas son negras*:

La verdadera novela es historia, dijo Guyau. Y ésta, con palabras que hielan, aprietan, impresionan, atraviesan y muerden el corazón, que pinta una comarca sórdida por la manera como se manifiesta, por la angustia que muestra, por la conciencia que acusa, es una descripción de nuestras pautas ideales, una conjunción psicológica de nuestras reacciones comunes. Si historia es lucha de razas, como la definía Gumplovies, esta obra que canta la ternura de los humillados, es historia humana de un pueblo que llora cuando podía ser alegre.

De su última obra autobiográfica A. Palacios dijo: “*Buscando mi madre dediós* trata de mi vida en Chocó, pero, en realidad es la vida del Chocó [...] Yo dije, entonces, en realidad escribo la biografía de mí mismo, y entonces me sentí

tranquilo y pude escribir sobre mí porque estoy escribiendo sobre el Chocó [...]” (A. Palacios 2009c, 147).

La obra de Arnoldo Palacios se mueve en una zona de intersección entre la literatura y el testimonio; entre el relato ficcional y el relato factual. En los textos que he estudiado se aúnan la memoria y la construcción ficcional. En ambas narraciones está presente la voz de un yo autoral que da testimonio sobre la vida y la situación del pueblo chocoano. Asimismo, esta investigación oscila entre el análisis literario y los estudios socioculturales en torno a la obra de Arnoldo Palacios y al Chocó, por un lado, y, por otro lado, la indagación complementaria situada en el territorio, que he realizado a partir de un par de viajes al Chocó, en los cuales tuve la posibilidad de conversar con gente del Chocó, y, poniendo mi propio cuerpo como intermediario, apreciar los contornos de las realidades que conforman ese Chocó del hambre y del agua, y su devenir. Acunadas en mi propia voz y entre mis silencios, al ceder la palabra, se expresan algunas voces chocoanas conscientes de los problemas que amenazan su cosmoexistencia y, también, de los derroteros incrustados en la tradición que les han permitido hacerles frente y seguir re-existiendo.

Hubiese querido que esas voces aparecieran con mayor autonomía e igualdad en este texto de presentación de resultados de la investigación, por eso la propuesta inicial fue la de insertar una crónica de viaje en la que recogía las conversaciones que tuve con algunas personas chocoanas en ese andar por el territorio; pretendía una posición más horizontal entre el narrar el propio territorio, entre el auto-decirse, de la gente del Chocó, y el análisis crítico, literario y sociocultural de mi autoría. La aspiración era una metodología más horizontal (Corona Berkin, 2012), que me permitiera no sólo hablar también desde el territorio sino, además, poner esas voces en una relación de igualdad con la de mi autoría y las de la autoridad académica. He intentado subsanar la supresión de esa crónica trayendo algunas de las voces que aparecían allí para acompañar mis propios planteamientos en algunas partes de los capítulos de este documento.

Buscando, entonces, dar cuenta de la pregunta de investigación que planteé: *¿de qué manera está representado lo que significa crecer en el Chocó en la obra del escritor Arnoldo Palacios?*, el camino que recorrí y que constituye el devenir de mis indagaciones va desde un momento inicial, capítulo primero, en el que intento situar en el universo literario sobre el hambre el tratamiento particular que hace Arnoldo del mismo en *Las estrellas son negras* para denunciar la situación de



empobrecimiento del Chocó y de los cuerpos de sus gentes ocasionados por un Estado patriarcal, racista y capitalista.

En un siguiente momento, capítulo segundo, vuelvo la mirada, como lo hace Irra al final de la novela, hacia ese Chocó enriquecido por la naturaleza y por la cultura de su gente. Esto soportado bajo la idea de que a las representaciones hegemónicas aniquilantes de la gente y del territorio es necesario contraponer otras representaciones que hablan de la resistencia, del arraigo, de la lucha contra la imposición de la muerte. Esta es en gran medida la apuesta del feminismo negro decolonial, cuyos planteamientos han sido defendidos por un amplio grupo de mujeres afrocolombianas, desde diferentes perspectivas. En este segundo capítulo, *Buscando mi madre* dediós es presentado como las memorias de un pasado ancestral que permanece vivo en la cosmoexistencia del pueblo chocoano, que puede, además, ser fuente para trazar los derroteros de proyectos de vida desmarcados de la lógica capitalista y patriarcal.

Finalmente, en el tercer momento, capítulo tercero, retomo la cuestión de lo que significa crecer en ese Chocó que los capítulos precedentes me han permitido representar de manera compleja. Allí doy cuenta, siempre partiendo de y volviendo a la obra del escritor, de cómo los cuerpos crecen atravesados y definidos por esas dos fuerzas del hambre y el agua. De cómo hay unos cuerpos que de manera radical sufren la opresión, y de cómo esos mismos cuerpos, que son el sujeto comunitario por excelencia, representan también la posibilidad de sostener, defender y reconstruir formas de vida que vayan a contracorriente de los proyectos mortíferos de acumulación de capital y de extractivismo derivados del modelo civilizatorio occidental.



## Capítulo primero

### ¡Hambre, hambre, hambre, ...!

Oiga, Carlos: las palabras tienen su misterio [...] Pongamos por caso la palabra azucena. ¿Le oye Usted su sonido suavcito... a-zu-ce-na...? Ve usted ese color puro, siente esa fragancia de vestido de novia que lo va envolviendo a uno. Sí, azucena, a-zu-ce-na. Casi ni se mueven los labios.

Ahora, póngamele el oído a esto: ¡hambre! Tiene uno que desparramar la boca. ¿A ver? O inflarla. La boca se le llena a uno de viento. Es un suspiro hondo. Como queriendo ya mascar lo que las tripas le están reclamando. Sí, oiga: HAMBRE, HAM-BRRRRRE, ¡HAAAMMM-BRRRREEEE!

Pues, en mi humilde criterio, el que inventó las palabras, a Hambre ha debido ponerle Azucena y a Azucena ha debido bautizarla Hambre.

Porque así el hambre no sería tan infame.

Los hijos no atormentarían a su padre diciéndole:

Papá, tengo HAAAMMM-BRRRREEEE,

Sino que dirían:

Papá, tengo Azucena

La vida sería más llevadera, ¿no es cierto?

(A. Palacios 2009a, 218).<sup>1</sup>

#### 1. Hambre: trazos para una constelación

*Hambre*. En su sentido más general el hambre es gana y necesidad de comer. Estamos familiarizados con esta hambre que satisfacemos por lo menos unas tres veces al día; desayunando almorzando y cenando. Con el des-ayuno rompemos cada día el *ayuno* que comenzamos tras la última comida del día anterior; como el prefijo lo indica “salimos de” la abstinencia de ingerir alimentos, del ayuno. Normalmente, ese periodo de ayuno dura aproximadamente unas diez horas, correspondiente al tiempo que dormimos. Conocemos el hambre que está en los límites del *desayuno*.

---

<sup>1</sup> Debido a la incipiente circulación de la obra de Arnoldo Palacios, a lo largo de este texto he decidido citar de manera extensa varios pasajes de los diferentes libros del escritor que hacen parte del material bibliográfico de mi investigación.

Pero, “hambre es una palabra rara. Ha sido dicha tantas veces, de tantos modos diferentes; significa tantas cosas distintas. Conocemos el hambre y no tenemos ni idea de lo que es el hambre. Decimos hambre y hemos oído decir hambre tanto que se gastó, que se volvió cliché [...] No hay palabra, quizá, más cargada que hambre —y, sin embargo, es fácil deshacerse de su carga” (Caparrós 2014, 20). ¿Qué es el hambre cuando no transcurren diez horas o unas cuantas más, sino días enteros sin romper el ayuno?, ¿qué es el hambre de años, de vidas enteras, sin ingerir los nutrientes suficientes y necesarios? ¿Qué es el hambre como política de muerte?

*Hambre.* En la mitología griega, castigo impuesto por los dioses al semidiós Tántalo por involucrarlos en un acto de canibalismo con su propio hijo, Pélope, y por robar los manjares divinos para compartirlos con los mortales, amigos suyos:

Por estos dos delitos fue castigado Tántalo con la ruina de su reino y, después de su muerte por la mano de Zeus, con el tormento eterno en compañía de Ixión, Sísifo, Ticio, las Danaides y otros. Ahora cuelga, consumido perennemente por la sed y el hambre, de la rama de un árbol frutal que se incuria sobre un lago pantanoso. Sus olas le llegan a la cintura, y a veces a la barbilla, pero cuando se inclina para beber retroceden y no dejan más que el negro cieno a sus pies; o, si alguna vez logra recoger un puñado de agua, ésta se desliza entre sus dedos y lo único que consigue es humedecer sus labios agrietados, quedándose más sediento que antes. El árbol está cargado de peras, manzanas brillantes, higos dulces, olivas y granadas maduras, pero cada vez que tiende la mano para tomar un fruto succulento una ráfaga de viento lo pone fuera de su alcance (Graves 1985, 2: 16).

*Hambre.* Cervantes le da forma en la figura de don Quijote, el Caballero de la Triste Figura: “seco de carnes, enjuto de rostro” (Cervantes 2015, 19); el de la mala cara hecha por “la hambre y la falta de muelas” (Cervantes 2015, 102). Uno de los cometidos de don Quijote era precisamente dar de comer al que tenía hambre, e irónicamente él andaba muriéndose de lo mismo, junto con su caballo Rocinante, Sancho y el jumento de éste; como Tántalo, condenado al hambre por dar de comer a los mortales. Don Quijote vincula el hambre a la pobreza: “La mejor salsa del mundo es el hambre; y como esta no falta a los pobres, siempre comen con gusto” (Cervantes 2015, 508). Y, a su vez, vincula la pobreza a la indignidad de la carencia que se materializa en el cuerpo del hambriento: “¡Miserable de aquel, digo, que tiene la honra espantadiza y piensa que desde una legua se le descubre el remiendo del zapato, el trasudor del sombrero, la hilaza del herreruelo y la hambre de su estómago!” (Cervantes 2015, 679).

*Hambre*. El escritor noruego Knut Hamsun la hizo protagonista de su novela homónima, *Hambre*, publicada en 1890; allí el hambre aparece materializada en un joven escritor famélico que deambula por la ciudad exponiendo, contra su conciencia de dignidad y de orgullo propio, la miseria de su vida; un escritor atravesado por la paradoja de no poder escribir porque literalmente se está muriendo de hambre, mientras ha puesto “neciamente” en la escritura todas sus esperanzas como único recurso posible para escapar de esa situación: “era el tiempo en que yo vagaba, con el estómago vacío, por Cristianía, esa ciudad singular que nadie puede abandonar sin llevarse impresa su huella...” (Hamsun 1994, 5). Las situaciones en las que el escritor se involucra intentando satisfacer su hambre son patéticas:

Eran las tres. El hambre me daba feroces mordiscos. Estaba extenuado y sentía náuseas. Por el camino me vinieron bascas. Fui hasta el restaurante Popular, leí la minuta y alcé ostensiblemente los hombros, como si el tocino recién salado y el tocino ahumado no fuesen comida digna de mí. Desde allí bajé a la plaza el Ferrocarril (Hamsun 1994, 50).

Cuando el escritor se enfrenta al papel en blanco con su lápiz no puede escribir nada por la debilidad de su cuerpo; porque el delirio de su cuerpo hambriento le impide pensar con claridad y exponer sus ideas enmarañadas. La angustia crece porque sabe que necesita vender algún escrito para obtener un dinero que le permita comprar comida. Según Auster (1992, 13), el hambre como tema de la novela de Hamsun está articulado a la idea de que el arte no puede estar separado de la vida del artista que lo crea. En esa obra de ficción la preocupación por narrar el hambre es, principalmente, una cuestión existencial de la relación del arte con la vida, con el cuerpo del artista. Distinto es el caso de esa literatura que, como mostraré más adelante, se ha preocupado por narrar un hambre social, que muy bien podría adjetivar como *hambre negra*, de las mujeres negras y los hombres negros, esclavizados y descendientes de esclavizados. Aquella hambre de la que la narrativa afrocolombiana de mediados del siglo XX se apropió como objeto estético, a la vez que lo revistió de un carácter decididamente político, denunciando el racismo estructural imperante.

Esa tensión entre lo político y lo existencial en la literatura del hambre la recoge Auster en un pasaje en el que analiza el sentido trascendental de la novela de Hamsun:

La novela no pretende cumplir una función de redención social. Aunque *Hambre* nos sitúa en las mismas fauces de la miseria, no ofrece ningún análisis de esa miseria ni constituye una arenga a la acción política. Hamsun —que se volvió fascista en su vejez, durante la segunda guerra mundial— nunca se preocupó por la injusticia social, al igual que el Raskolnikov de Dostoievski, no es un oprimido sino un monstruo de arrogancia intelectual. En *Hambre* no hay lugar para la compasión. El héroe sufre, pero sólo porque él ha elegido sufrir (1992, 6).

*Hambre*. En *El coronel no tiene quien le escriba* (1957), García Márquez también hace de la narrativa del hambre un motivo de denuncia. Las condiciones en que fue escrita esta novela se encuentran, además, vinculadas al hambre. Estando en París a finales de los años 50, García Márquez pasaba por una difícil situación económica que lo hizo tomar el trabajo de cantante en un bar parisino, mientras esperaba el envío de un dinero por su trabajo como periodista del periódico *El espectador*, que estaba “paralizado por la opresión política” (Terao 2003, 74). La crítica literaria ha visto en el personaje del anciano coronel elementos autobiográficos; el coronel vendría a ser “el doble” de García Márquez en el mundo ficticio (Terao 2003, 75). El coronel, veterano de la Guerra de los Mil Días, se está muriendo de hambre junto con su mujer en una interminable espera de la carta de ratificación oficial de su pensión, mientras que se niega a desprenderse del gallo heredado de su hijo. El viejo coronel se niega a transar su orgullo propio y los valores que han orientado su vida a cambio de saciar el hambre de su enferma esposa y la suya propia; prefiere el hambre que perder la integridad:

—De manera que ahora todo el mundo sabe que nos estamos muriendo de hambre.

Estoy cansada —dijo la mujer—. Los hombres no se dan cuenta de los problemas de la casa. Varias veces he puesto a hervir piedras para que los vecinos no sepan que tenemos muchos días de no poner la olla.

El coronel se sintió ofendido.

[...]

—Cumplimos con nuestro deber —dijo.

Y ellos cumplieron con ganarse mil pesos mensuales en el senado durante veinte años —replicó la mujer—. Ahí tienes a mi compadre Sabas con una casa de dos pisos que no le alcanza para meter la plata, un hombre que llegó al pueblo vendiendo medicinas con una culebra enrollada en el pescuezo.

—Pero se está muriendo de diabetes —dijo el coronel.

—Y tú te estás muriendo de hambre —dijo la mujer—. Para que te convenzas que la dignidad no se come (García Márquez 2014a, 67).

En *El coronel no tiene quien le escriba* el hambre aparece como representación de una violencia estructural que persiste por la falta de voluntad política de los gobiernos para cumplir las promesas pactadas con el objetivo de poner

fin a la guerra civil; una violencia que es sistemáticamente producida por un Estado, condenando al abandono, a la miseria y a la degradación a sus ciudadanos. Ciertamente el coronel persevera en el hambre, pero la mantiene como única alternativa dejada por el abandono estatal. Empujado a una miseria que se va extendiendo y profundizando en su larga y angustiosa espera, intenta conservar un mínimo de su dignidad. El coronel entra en el macabro juego de poner sus últimas esperanzas para no morir de hambre en la pensión, cuando el paso del tiempo ha venido a persuadirlo de lo que sólo su mujer se atreve a decir, que: “‘Es la misma historia de siempre’ [...] ‘Nosotros [ciudadanos empobrecidos, los hambreados] ponemos el hambre para que coman los otros [los que detentan el poder, los que hambreadan, la clase política dirigente]. Es la misma historia desde hace cuarenta años’” (García Márquez 2014a, 96). Es al final del relato, cuando la paciencia de tantos años sazonada con la angustia de la incertidumbre lo obliga a descargarse de su indigestión y expulsar todo el malestar acumulado en sus intestinos, que el coronel acepta la realidad de su miseria pero sólo para combatirla frontalmente con su idealismo terco; dice Terao (2003, 78) que “en el instante en que el coronel emite la palabra “mierda” convergen las dos tensiones [de la vida del coronel], la del tiempo y la del choque entre el idealismo y la realidad”.

*Hambre.* La miseria contada y pensada por Caparrós; registro crítico y denuncia de la realidad cruel observada directamente por el escritor en varios países alrededor del mundo, africanos, asiáticos y americanos: el “hambre verdadera”. El hambre es la incertidumbre de vidas llenas de días sin saber si se podrá comer el día siguiente; el hambre: un único pensamiento que atraviesa y define la existencia: ¿cómo paliar la sensación de necesidad de alimentos? (Caparrós 2014, 10-12) “Normalidad insidiosa de vidas en que no comer es lo más habitual” (Caparrós 2014, 31). El hambre es “un cuerpo que se consume a sí mismo”; “una extrema conciencia del cuerpo, neblina de la mente” (Caparrós 2014, 72).

El estudio en crónica que hace Caparrós sobre el hambre podría leerse a la luz del concepto de necropolítica planteado por Achille Mbembe en su ensayo homónimo, *Necropolítica*, publicado en el año 2006. Siendo Mbembe camerunés en *Necropolítica* se ocupa de analizar el mundo africano postcolonial para describir la lógica de las guerras contemporáneas y la forma como opera el poder de la muerte en

tanto expresión de la soberanía. Según Mbembe en el Estado contemporáneo la soberanía ha devenido ejercicio del control sobre la muerte:

Este ensayo plantea la hipótesis de que la expresión última de la soberanía reside ampliamente en el poder y la capacidad de decidir quién puede vivir y quién debe morir. Hacer morir o dejar vivir constituye, por tanto, los límites de la soberanía, sus principales atributos. La soberanía consiste en ejercer control sobre la mortalidad y definir la vida como el despliegue y la manifestación del poder (Mbembe 2011, 19).

Siguiendo a Foucault y a Arendt, Mbembe plantea que lo que hace posible regular la distribución de la muerte es el racismo, pues este sirve como criterio y justificación para establecer quiénes deben vivir y quiénes deben morir; quiénes importan y quiénes no. Así, el racismo se vuelve funcional a la soberanía del Estado en tanto poder de la muerte:

Arendt, haciendo referencia tanto a esta presencia intemporal como al carácter espectral del mundo de la raza en general, sitúa sus raíces en la demoleadora experiencia de la alteridad y sugiere que la política de la raza está en última instancia ligada a la política de la muerte [...] en la economía del biopoder, la función del racismo consiste en regular la distribución de la muerte y en hacer posible las funciones mortíferas del Estado [...] (Mbembe 2011, 22).

Mbembe enfoca sus planteamientos sobre la necropolítica en las muertes que el Estado produce a través de las guerras. Pienso que podríamos extender esa noción al de una política en la que el Estado ha establecido un orden en el que deja y hace morir a causa del hambre, que, aunque no convencional, también es una forma de guerra no declarada. Y entonces el hambre deja de ser concebido como una situación debida al azar para devenir una situación que tiene unos responsables; miseria que obedece a causas, razones y decisiones económicas y políticas, y no a azares de la naturaleza. Los devorados por el hambre ya no son más los *hambrientos* sino los *hambreados*:

[A] veces te aseguro que me dan ganas de salir con una bazooka y matarlos a todos. A todos, me entendés, que no quede ni uno vivo: me subleva ver a esos tipos que se llenan los bolsillos con el sudor de los otros, con el sufrimiento de los otros, hermano, esos tipos que *hambrean* a todos esos millones de personas, ahí parados haciéndose los vivos encima de una montaña de cadáveres, te juro que los mataría a todos, si eso arreglara algo. ¿Pero con eso qué ganas? En serio, ¿qué podés hacer? De verdad, ¿qué podés hacer para que cambie este sistema de mierda? Si tienen todo el poder, todas las manijas, no hay forma de sacarlos de sus búnkers y sus bancos y sus aviones y sus (Caparrós 2014, 47; énfasis añadido).

Al parecer, se trata de la voz de un nigeriano que se expresa en esa parte del libro de Caparrós dedicada al hambre en algunos países africanos. Hambre se



convierte en un verbo que imputa una responsabilidad: hay unos “tipos” que *hambrean*. En *Changó, el gran putas*, esa tremenda obra de Manuel Zapata Olivella, he encontrado, en una única aparición la conversión gramatical de “hambre” en un adjetivo: “adentro, apretados bajo el techo, sin ventanas en los muros, los sobrevivientes esperan que los compradores de esclavos vengan por su mercancía. Unos sobre otros, huesos sobre piedras, se apilonan *hambreados*” (2010, 159; énfasis añadido). En *Los condenados de la tierra*, Fanon (2011, 4; énfasis añadido) también utiliza el sustantivo hambre convertido en verbo: “lo que el colonizado ha visto en su tierra es que podían arrestarle, golpearle, hacerle morir de hambre, *hambrearlo* impunemente”. En ambos casos la marca gramatical se hace para evidenciar que esa hambre es algo producido intencionalmente por un agente moralmente responsable.

La apelación aquí al concepto de necropolítica de Mbembe es más que pertinente para recoger esta denuncia, que es de vieja data, sobre cómo hay un orden establecido para hambrear. Un funcionario de la ONU señalaba en el año 2005 que:

La desnutrición, cada año, de decenas de millones de hombres, de mujeres y de chicos por el hambre constituye el escándalo de nuestro siglo. Cada segundo un chico de menos de diez años se muere de hambre, en un planeta que, sin embargo, rebosa de riquezas. En su estado actual, en efecto la agricultura mundial podría alimentar sin problema a 12.000 millones de seres humanos, casi dos veces la población actual. Así que no es una fatalidad. *Un chico que se muere de hambre es un chico asesinado* (Jean Ziegler citado por Caparrós 2014, 13; énfasis añadido).

Sin embargo, el hambre es hoy una pandemia extendida y una de las causas más comunes de muerte. Caparrós vuelve a dar las cifras, que son de dominio público hace bastante: “hay ochocientos, novecientos millones de personas —los cálculos vacilan— que pasan hambre cada día” (Caparrós 2014, 11) y “cada día se mueren, en el mundo —en este mundo— 25.000 personas por causas relacionadas con el hambre” (Caparrós 2014, 13).

*Hambre*. En *Huasipungo* (1934), Jorge Icaza reviste el hambre de un carácter racial, étnico, cultural; de denuncia política. Porque allí también se trata del hambre de una comunidad indígena hambreada por la conjunción de los poderes estatal, eclesial y económico, representados en el teniente político y el Gobierno con su mano omnipresente e invisible, el cura, y el latifundista junto con su tío y los gringos. Esta novela emblemática del indigenismo, cuya historia transcurre en el Ecuador de principios del siglo XX, denuncia la explotación y el hambreamiento de los indígenas y cholos:

Año angustioso aquel. Por el valle y por la aldea el hambre —solapada e inclemente— flagelaba a las gentes de las casas, de las chozas y de los huasipungos. No era el hambre de los rebeldes que se dejan morir. El hambre de los esclavos que se dejan matar saboreando la amargura de la impotencia. No era el hambre de los desocupados. Era el hambre que maldice en el trabajo agotador. No era el hambre con buenas perspectivas futuras del avaro. Era el hambre generosa para engordar las trojes de la sierra. Sí. Hambre que rasgaba obstinadamente un aire como de queja y llanto en los costillares de los niños y de los perros. Hambre que trataba de curarse con el hurto, con la mendicidad y con la prostitución. Hambre que exhibía a diario grandes y pequeños cuadros de sórdidos colores y rostros de palidez biliosa, criminal. Hambre en las tripas, en el estómago, en el corazón, en la garganta, en la saliva, en los dientes, en la lengua, en los labios, en los ojos, en los dedos. ¡Oh! Hambre que se desbordaba por los senderos lodosos de los cerros y las estrechas callejuelas del pueblo en forma de manos pedigüeñas de mendigos, de llanto de rapaces, de cínicos comentarios de la vieja Matilde, quien a la puerta de su choza daba de mamar por la mañana su teta seca, floja, prieta, a un crío de flacura increíble, que en vez de succionar voraz su alimento boqueaba con pereza de agonía [...] (Icaza 1968, 125).

Esa omnipresencia del hambre que exhibe su rostro en la miseria encarnada en los cuerpos secos, de “flacura increíble”, en los costillares de los niños y de los perros, en las casas y en los senderos de los huasipungos es el hambre del que se alimenta el necropoder; es el ejercicio del poder que hace morir a la gente hambreándola. Es un hambre que obedece a esa soberanía que Mbembe entiende como la capacidad de definir quién importa y quién no, que se soporta en el racismo; la india, el indio, la chola y el cholo, no importan sino en tanto que cuerpos para enriquecer a una élite política y económica. Es el hambre de las *indias* y los *indios* explotados, cuyos cuerpos han sido sometidos al poder de la muerte; es un hambre con color de piel, con pertenencia étnica, radicalizada en la diferencia sexogenérica, con impostura cultural. No es el hambre elegido, no es el hambre de los cuerpos raquíticos de la anorexia o la bulimia, el de los famosos y famosas banalitas; no es el hambre del vagabundo o de la vagabunda que se han echado a la calle renegando del trabajo.

Es vasta la literatura que ha tomado como motivo el hambre, la que he presentado arriba no es más que una minúscula muestra elegida, hasta cierto punto, de manera arbitraria, y a la que se le podrían sumar muchos más títulos pertenecientes no sólo al universo de las letras, sino también al de lo oral, al del lenguaje cinematográfico.

## 2. Hambre: narrativa afrocolombiana a mediados del siglo XX

Otra vez, *¡hambre!* Cuando a mediados del siglo XX la producción literaria de algunos escritores colombianos —en diálogo con los movimientos políticos y culturales de reivindicación racial y étnica que empiezan a surgir a partir de la década de los años 30, principalmente el Movimiento de la Negritud en Francia— se funda en el autorreconocimiento como negros descendientes de africanos; cuando su lugar de enunciación aparece claramente marcado por ese reconocimiento y por la conciencia de que la injusticia social en el país está atravesada y definida por la cuestión étnico-racial, el hambre, emparentado esencialmente con la miseria, aparece de manera constante y reiterativa en sus obras para denunciar la existencia de una violencia estructural ejercida por el Estado sobre las comunidades negras. El hambre exhibe el carácter étnico-racial, incluso también de discriminación sexual y genérica, del que lo ha revestido el ejercicio de una perversa necropolítica: las comunidades negras son hambreadas por el necroestado colombiano. Esos escritores afrocolombianos, como lo hiciera Icaza en *Huasipungo*, están poetizando un hambre particular, en este caso, el hambre negra. El hambre del pueblo negro, de la diáspora africana en Colombia.

*Hambre*. Otra vez castigo. En el poema épico con el que inicia la obra de Manuel Zapata Olivella *Changó, el gran putas* (1983), los esclavos africanos sufren el castigo del Oricha Changó, uno de los dioses tutelares de la mitología yoruba, que según se narra en el poema los condenó al exilio, a la prisión, al olvido de sí mismos, al hambre..., en mares y tierras desconocidas, distantes de la madre África. Aquí su “terrible maldición”, narrada por Zapata Olivella (2010, 66–67):

‘Los descendientes de Obafulom  
los hijos de Iyáa  
los que alzaron contra mí su puño  
los amotinados  
los soberbios  
que de Ile-Ife  
la morada de los dioses  
me expulsaron  
arrancados serán de su raíz  
y a otros mundos desterrados.  
Insaciables mercaderes  
traficantes de la vida  
vendedores de la muerte  
las Blancas Lobas

mercaderes de los hombres,  
violadoras de mujeres  
tu raza,  
tu pueblo,  
tus dioses,  
tu lengua  
¡destruirán!  
Las tribus dispersas  
rota tu familia  
separadas las madres de tus hijos  
aborrecidos,  
malditos tus Orichas  
hasta sus nombres  
¡olvidarán!

En barcos de muerte  
 esclavos sin sombras,  
 zombis  
 ausentes de sí mismos  
 confundidos con el asno  
 el estiércol  
 hambrientos  
 sumisos  
 colgados  
 irredentos

cazados  
 por los caminos polvorientos  
 por las islas y las costas,  
 los ríos, las selvas, los montes y  
 los mares,  
 sin barro donde medir su huella  
 ni techo donde madurar su sueño  
 de otras razas separados,  
 proscritos en América  
 la tierra del martirio’.

En esa travesía desde que fueron arrancados de África siendo llevados en barcos negreros hasta llegar a América, para conquistar su libertad después de muchos siglos y luchas, las esclavizadas y los esclavizados serán sometidas a los más inhumanos sufrimientos; sus cuerpos tendrán que soportar no sólo el peso y las heridas hediondas causadas por los grilletes y cadenas, sino también el dolor del hambre. Sus cuerpos, deshumanizados por las Lobas blancas (los esclavistas, el colonizador blanco), se consumirán a causa no sólo de los trabajos y maltratos más crueles, sino también de la negación de alimentos; por hambre. Serán *hambreadas* y *hambreados*. En los barcos se verán imágenes de “mujeres que abrazan a los pequeños que chupan sus senos resecos” (Olivella Zapata 2010, 83). Llegados a América la imagen de los esclavizados y las esclavizadas hambreadas no puede ser más dolorosa:

Adentro, apretados bajo el techo, sin ventanas en los muros, los sobrevivientes esperan que los compradores de esclavos vengan por su mercancía. Unos sobre otros, huesos sobre piedras, se apilonan *hambreados*. Dos veces al día nos reparten agua y una vez los puñados de harina de yuca, un plátano y muchos azotes al que mendigaba algo más (Zapata Olivella 2010, 159; énfasis añadido).

Las esclavizadas y los esclavizados pasarán hambre años y años a lo largo y ancho de todo el Nuevo Mundo. Como lo señala Henao Restrepo (2010, 20), en *Changó...* Zapata Olivella “hace el recorrido del muntu americano. Principio [...] que une en un solo nudo al hombre con su ascendencia y descendencia inmersas en el universo presente, pasado y futuro. De ahí que se contengan cinco siglos de historia a través de momentos y escenarios diversos”. Estos momentos y escenarios, que están urdidos entre la referencia a hechos y personajes históricos y la construcción ficcional, tienen el hambre incrustada en el centro de la vida miserable de las esclavizadas y esclavizados, y en sus luchas por la liberación.

Pero, también hay en *Changó...* otra clase de hambre, un hambre que no es sólo el hambre física ocasionada por la negación de alimentos; se trataría de un hambre que a la vez que física es también espiritual, ocasionada por el destierro y la dispersión. Se

trata de una falta que carcome a los esclavizados y a las esclavizadas arrancadas de África: el hambre como deseo de la mujer o del marido, añoranza de la familia; el hambre del hogar y de la madre tierra, de la comunidad originaria:

La muerte es un visitante pasajero que llega y se irá en un momento, pero el hambre de mujer o de macho no se apaga nunca. Desde que se nos capturaba en nuestra aldea, no probamos pareja humana en muchos años y hay quienes mueren tan solo de pensar en sus esposas abandonadas o vendidas con sus hijos a otros amos. Cuando se miraba a una ekobia, joven o vieja, su cuerpo se llena de otra mujer, la que recordamos, la otra que nos llamaba siempre aun cuando estemos dormidos y encadenados. Y en los sueños, despiertos, sabiéndola lejana se nos metía entre las piernas y le sembramos hijos que nunca llegarán a parir porque no le damos la sangre que engendra la vida (Zapata Olivella 2010, 192).

François Mackandal, —esclavizado de África Occidental que siendo muy niño fue vendido a un plantador haitiano; personaje histórico central en la revolución haitiana—, que aparece en la novela de Zapata Olivella en esa parte dedicada a la revolución de Haití, habla de esa hambre de su pueblo; del hambre como memoria:

No hay un solo yanvalú que me abra las puertas de la celda y me conduzca al solar de mis ancestros. La ausencia de mi pueblo es mi peor hambre. Ahora comprendo, dolido Changó, tu furia, tu dolor, cuando fuiste arrojado de la imperial Oyo, separado de la calurosa convivencia de tus súbditos. Exilio [...] Otras veces, asomado a la reja, veía a Bouckman en las nubes con el tambor entre sus piernas, alta, retumbante luna. Pero sigo sordo. Me faltaba la piel negra, el espejo de mi pueblo donde vuelva a renacer con solo mirarme el rostro (Olivella Zapata 2010, 253).

Este pasaje me permite reforzar la idea de un hambre negra, con una característica particular: la diáspora. La situación social y espiritual de los hombres y mujeres de la diáspora africana está atravesada, marcada y definida por ese arrancamiento violento de la tierra madre, de África, y su dispersión dolorosa y deshumanizadora. Si, como lo explica Henao Restrepo, el concepto de muntu “implica una connotación del hombre que incluye a los vivos y difuntos, así como animales, vegetales, minerales y cosas que le sirven, de tal manera, que se trata de una fuerza espiritual que une en un solo nudo al hombre con su ascendencia y descendencia inmersos en el universo presente, pasado y futuro” (2010, 17), entonces, enfatizar en la particularidad del hambre negra implica tener en cuenta la desfiguración de esa unión acaecida con la esclavización. Mackandal está llorando la fragmentación de esa unidad del muntu cuando dice: “la ausencia de mi pueblo es mi peor hambre... Me falta la piel negra, el espejo de mi pueblo donde vuela a renacer con solo mirarme el rostro”. Es la soledad y la fractura de los vínculos comunitarios lo que el esclavizado y la esclavizada,

desarraigados violentamente, padecen con la misma fuerza del hambre de alimentos. Mackandal no puede reconocerse por fuera de su pueblo. Esta situación de los esclavizados y las esclavizadas hambreadas de diferentes formas se puede entender, siguiendo, también, a Mbembe cuando habla de la triple pérdida que el esclavizado y la esclavizada padecen en el contexto de la plantación “[...] pérdida de un «hogar», pérdida de los derechos sobre su cuerpo y pérdida de su estatus político. Esta triple pérdida equivale a una dominación absoluta, a una alienación desde el nacimiento y a una muerte social (que es una es una expulsión fuera de la humanidad)” (Mbembe 2011, 31). Hay hambre entonces del hogar, de la familia; hambre física por negación de alimentos en esa dominación ejercida sobre el cuerpo; hambre de la comunidad como espacio político de reconocimiento y reciprocidad.

*Hambre.* También en *Chambacú, corral de negros* (1962)<sup>2</sup> Zapata Olivella había hablado del hambre de los negros y las negras marginadas pertenecientes a los cordones de miseria de la Cartagena de Indias de principios del siglo XX. Chambacú es una isla a las afueras de la amurallada Cartagena; fue refugio de cimarrones en la época colonial. La novela de Zapata Olivella narra la vida miserable y de exclusión social a la que han sido empujados los habitantes de Chambacú, centrándose en la historia de una familia compuesta por una madre viuda y sus cinco hijos: una joven, que es madre soltera, y cuatro varones, entre los cuales está Máximo, quien a partir de la lectura ha llegado a adquirir una conciencia política crítica frente a la realidad de la injusticia social que ha convertido a Chambacú en un encierro de miserables. El Estado sólo hace presencia a través del asedio con la pretensión de desalojar a sus habitantes y de reclutar muchachos para enviarlos como soldados mercenarios a la guerra de Corea. Máximo intenta organizar a la gente de la isla para defender sus derechos y hacerlos ganar conciencia de que su situación obedece a la injusticia producida por un Estado racista. Al principio es tratado por su familia y por la comunidad con el mismo desdén con que es tratado don Quijote; como si pretender una mejor vida para ellos y luchar contra la opresión fuera una empresa tan

---

<sup>2</sup> Agradezco a Carlos Andrés Meza, antropólogo, y a Rudecindo Castro, líder comunitario y profesor chocoano; investigadores sociales conocedores de las realidades de las comunidades afrocolombianas y, especialmente, del pueblo chocoano, la sugerencia de revisar esta obra y otras más para los intereses de mi investigación.

descabellada como la del Caballero de la Triste Figura cuando se propone restablecer la justicia y satisfacer el hambre de los pobres:

Recordaba [Clotilde, la hija] que diez años atrás, su madre viuda y empobrecida, sembró su rancho en las propias orillas.

Los cuatro hermanos recogían desperdicios de la ciudad y afianzaban las raíces. Levantaron las paredes con retazos de fique, tablas y lonas envejecidas. El techo de ramazones, palma de coco y oxidadas hojas de zinc. Durmieron apilonados, generosa su sangre a los zancudos. Un día, extraños reclamaron la propiedad del litoral. Su hermano Máximo, que había leído códigos, alegó derechos de ocupación. Organizó en un Comité de Defensa a todos los que impulsados por la procreación y las necesidades cegaban el caño (Zapata Olivella 1990, 56).

—La isla crece [habla Máximo]. Mañana seremos quince mil familias. El “Cáncer negro”, como nos llaman. Quieren destruirnos. Temen que un día crucemos el puente y la ola de tugurios inunde la ciudad. Por eso, para nosotros no hay calles, alcantarillados, escuelas ni higiene. Pretenden ahogarnos en la miseria. Se engañan. Lucharemos por nuestra dignidad de seres humanos. No nos dejaremos expulsar de Chambacú. Jamás cambiarán el rostro negro de Cartagena. Su grandeza y su gloria descansa sobre los huesos de nuestros antepasados (Zapata Olivella 1990, 199).

En Chambacú hay hambre y miseria; Zapata Olivella no escatima en imágenes para retratarlas. La isla está rodeada por un caño; las familias viven hacinadas en pequeños ranchos, duermen en camas formadas por ladrillos y tablas, sobre las que extienden esteras, las ratas se pasean por esos ranchos buscando comida, hay mosquitos y jején, los olores fétidos de los caños y de los animales muertos que el mar arrastra hasta la playa impregnan el ambiente húmedo seco, los senderos polvorientos se convierten en lodazales intransitables cada vez que llueve. Los perros, como Mauretania, el perro de la familia, están tan flacos como sus amas y amos. No hay energía eléctrica, ni agua potable. La mayoría de los y las chambaculeros son analfabetas, sólo algunas niñas y algunos niños van a una improvisada escuelita en la que, sentados en el suelo, se adormecen a causa del hambre. En esas diez mil casullas de paja y papel habitan niños, niñas, mujeres, hombres, ancianas, ancianos, que se consumen a causa del paludismo y del beriberi, enfermedades causados por la desnutrición. La imagen de los jóvenes boxeadores abatidos en el ring no por los golpes del contrincante, sino por el hambre que embota sus cabezas y punza sus estómagos, no puede ser más conmovedora:

La campanada.

El público en redondo. Desde la plaza hasta lo alto de los balcones, se oía un solo grito:

—¡Chambacú!

—¡Arriba Chambacú!

Exigente reclamo de triunfo. En el ring se despedazaban. Murallas, negros. El ‘Zurdo’ combatía a nombre de un pasado. Pero la pujanza siempre fue minada por el hambre. Ahora él lo sentía. No bastaba con ser negro. Las piernas bailaban. El cansancio. El calambre.

Bajaba los guantes, allí sobre el estómago. Los golpes encontraban su guardia: Los jabs a la cabeza apenas rozaban sus orejas. Resistir. Camilo. Las almejas con fango. Otra vez el vómito. En su vientre nacían volcanes. El otro se enfurecía. Siempre golpeando allí bajo. La cabeza giraba. El circo giraba. El cuadrilátero y el rehilete de la plaza iluminada por los reflectores. Cayó. (Zapata Olivella 1990, 80).

Triunfar en el boxeo —así como en otras partes en el fútbol— se convierte en una esperanza, en un medio para salir de esa miseria que va consumiendo a los empobrecidos día a día; y el triunfo es un anhelo tanto individual como colectivo, un deseo de poder confiar en que tienen una posibilidad, una oportunidad de tener éxito en la vida; en Chambacú también esta esperanza, este recurso de triunfo, aparece minado por el hambre. Este es el fracaso de Camilo, el entrenador de los jóvenes de Chambacú: “Quiso ser campeón de peso mosca. Boxeó. Tuvo noches de victoria. Pero sumaron más las derrotas. Lo vencía el hambre y no los puños de sus contendores. Debió claudicar. Puso su empeño en los guantes ajenos.” (Zapata Olivella 1990, 59). También fracasa uno de los hermanos de la familia, Medialuna, por la misma razón: “—¿Y el hambre? Decía el otro día un médico que cuando dos chambaculeros subimos al cuadrilátero, le parecía ver combatir a ‘Kid Paludismo’ contra ‘Kid Beriberi’” (Zapata Olivella 1990, 141). ¡Cómo triunfar en algo donde, precisamente, se requiere de un cuerpo en las mejores condiciones! La desnutrición y la malnutrición, una alimentación deficiente, no pueden producir más que cuerpos débiles, no aptos para un deporte como el boxeo. Subidos en el ring los boxeadores hambreados tienen dos contendores: aquel que tienen enfrente y el que llevan consigo, en sus cuerpos. Aquel otro contendor que los ha atacado desde antes de su nacimiento y los ha ido venciendo de a poco, restándoles fuerza y vitalidad: el hambre.

Tampoco la suerte estará para la familia en el triunfo de alguno de los gallos de pelea de otro hermano, Crispulo; sus gallos también son vencidos:

Impotentes esperaban los espolazos de los enemigos moribundos. Culpa de la tierra húmeda y salitrosa de Chambacú. La marea que lo anegaba todo. Las ratas ahogadas en sus troneras. Los alacranes. Recordó al gallo giro muerto por la ponzoña de un ciempiés, la noche aquella en que la alta marea casi sepulta la isla. Tampoco sus animales estaban a salvo en las varas altas donde dormían. Allí habían intentado las ratas comerse un gallo herido. Comenzaron a roerle las patas ensangrentadas. No veía por la hinchazón de los ojos. Se defendió repelando a ciegas y cuando Dominguito corrió a auxiliarlo, guindaba de la cuerda (Zapata Olivella 1990, 122).



Sólo con Máximo la comunidad de Chambacú alcanzará un triunfo; el mayor de todos: empezar a andar los caminos hacia la derrota del opresor, que es al mismo tiempo su propia liberación. Al final de *Chambacú*, Máximo, el mayor de los cinco hijos, es asesinado por su propio hermano en calidad de sargento de policía, quien en una convergencia de la falta de conciencia étnica crítica y de la ambición se vende al Estado, representado en la fuerza pública, que lo utiliza para impedir, de manera sucia, la organización política de la comunidad de Chambacú. La imagen de Máximo con los ojos abiertos en el lecho fúnebre es la representación de la conciencia étnica crítica que pudo desarrollar en el “corral de negros” en el cual creció, logrando ser el primer letrado de la comunidad. No pudo conseguir un empleo digno para asegurarle el pan a su familia, estuvo más de catorce veces en prisión acusado de instigador comunista, sometido a tortura y hambre; escurrido hasta quedar en los puros pellejos. Regresó de su último encierro, en el espacio más reducido de la celda de la cárcel, para continuar en su lucha como “defensor y redentor de pobres”, mientras él mismo y su familia se morían de hambre, y fue asesinado por el necroestado, que venía haciéndolos morir desde hacía muchos siglos atrás. Pero alcanzó para él y para muchos, y quizá también, se prevé, para toda Chambacú en el futuro, y para los hombres negros y las mujeres negras, *abrir los ojos*. Es decir, saberse diferentes racial, étnica y culturalmente; excluidos y marginados; conocer la causa de la miseria que atraviesa y define su existencia, y, sobre todo, saberse con “el derecho simple de ser lo que somos” (Zapata Olivella 1990, 188) y no resignarse al destino de muerte impuesto por el necropoder. Un triunfo contra el hambre. “La dobladora de tabaco podía cerrar los ojos a Máximo con cuatro puntadas de hilo, pues muchos ya los tenían abiertos”, con esta metáfora cierra Zapata Olivella (1990, 234) su novela. Una metáfora de la resistencia que se abre como camino de lucha contra las estructuras del poder de la muerte tras el despertar de la conciencia étnica.

*Hambre*. Decía Arnoldo Palacios respecto al tema central de su obra literaria: “[l]o esencial es el hombre, y yo quise y he querido siempre hablar sobre el hombre, sus problemas, sus sueños, su vida íntima, su fuerza, su vigor, su esperanza, sus luchas, porque creo, también, que el escritor debe estar comprometido con todo lo que atañe a cuanto lo rodea, especialmente como hombre” (A. Palacios 2009c, 140). Yo he querido trazar una constelación de lo que podría denominar como literatura del hambre para, posteriormente, ubicar en ella la obra del escritor chocoano con la intención de apreciar la particularidad del tratamiento del hambre en *Las estrellas son negras*.

El hambre es ciertamente universal, pero lo que nos muestra la diferente literatura sobre el hambre es que los sujetos y las sujetas del hambre no son los mismos, o que no lo son por las mismas causas, y que lo son de diferentes maneras. El humanismo, que Palacios siempre defendió, lo hace entonces hablar del hambre del ser humano; del hambre, que ciertamente es universal, pero su preocupación no es el sujeto humano abstracto, el hombre universal sin espacio geopolítico ni tiempo histórico, sino que lo son los sujetos negros y las sujetas negras. Las hijas y los hijos de la diáspora africana en América; los hombres, mujeres, niños y niñas, negros, del Chocó, y de Colombia. Por eso, la narración del hambre en *Las estrellas son negras* es la de unos *hambreados* y unas *hambreadas* concretas a los que el escritor está vinculado vitalmente. A. Palacios como escritor es una voz testimonial de su comunidad. El escritor chocoano hace parte de esa generación de intelectuales negros colombianos que—como había señalado antes—, a mediados del siglo XX, irrumpieron en la literatura nacional para consolidar lo que José Antonio Caicedo (2013, 189) describe como una “política de la poética y la narrativa afrocolombiana” y que configuran lo que el mismo Caicedo denomina humanismo diaspórico:

La producción literaria debe considerarse como una de las mayores vetas intelectuales de la diáspora en nuestro país, pues sus piezas constituyen un amplio repertorio para comprender desde la voz de los negros y afrocolombianos, las posiciones frente a los problemas derivados del racismo, la invisibilidad y la marginalidad. En este sentido, la literatura, para el caso de estos escritores, no responde solo a elaboraciones estéticas, sino también a posiciones de sujeto, puesto que ha sido ese escenario uno de los canales de transmisión, y de algún modo, de denuncia de la realidad histórica del negro en Colombia y la reivindicación de su identidad negra y su herencia africana, a pesar de sus diferencias regionales y temporales, sin abandonar sus preocupaciones por los problemas de la nación (Caicedo Ortiz 2013, 189).

En la narrativa, Palacios y Zapata Olivella son de los pocos escritores que alcanzaron reconocimiento en el escenario de las letras en el país (Arboleda Quiñonez 2011, 210, 214; Caicedo Ortiz 2013, 191). Los dos escritores, uno situado en el Pacífico colombiano y el otro en el Caribe colombiano, hacen del tratamiento del hambre en sus trabajos una poética que busca narrar “el racismo, la invisibilidad y la marginalidad” que el proyecto de nación blanco mestiza impuso en la sociedad colombiana (Caicedo Ortiz 2013, 188, 192, 206); y, más importante aún, denunciar la violencia estructural de un orden que, heredero de la colonia, mantiene a unas sujetas y a unos sujetos en situación de exclusión, de marginación y de miseria.

Es bien conocida<sup>3</sup> la fuerte arremetida de García Márquez, en un ensayo escrito en 1959, contra la narrativa colombiana de mediados del siglo XX, acusándola de estar focalizada en hablar de una violencia que se reducía a: “el exhaustivo inventario de los decapitados, los castrados, las mujeres violadas, los senos esparcidos y las tripas sacadas y la descripción minuciosa de la crueldad con que se cometieron esos crímenes” (García Márquez 1997, 563). Frente a la literatura de la violencia enfocada en los muertos, García Márquez defiende una narrativa que cuente el drama de los vivos, de los que padecieron y sobrevivieron a la violencia; sostiene el escritor: “la novela no estaba en los muertos de tripas sacadas, sino en los vivos que debieron sudar hielo en su escondite, sabiendo que a cada latido del corazón corrían el riesgo de que les sacaran las tripas” (García Márquez 2014b, párr. 6).

Lo que, sin embargo, se le escapa a García Márquez es que ese drama de los sobrevivientes se había empezado a contar mucho antes de que se desatara en 1948 la sangrienta violencia que durante más de seis décadas ha desangrado al país. Escritores como Arnoldo Palacios —que también es un *testigo*, es decir, un yo testimonial ficcionalizando sus experiencias vitales— ya habían *aprendido a escribir* esa novela de una violencia que, heredera de la colonia y nacida con la conformación del Estado nación, ha sido esencialmente estructural, y lo habían hecho de manera magistral desde el lado de los vivos, de los sobrevivientes; ahondando, como lo hace A. Palacios, en ese drama desde las entrañas mismas de los que lo padecen. Y A. Palacios había aprendido a contar algo más: había trazado una geografía de la violencia, una demografía de la violencia, una etnografía de la violencia. No hay que olvidar, además, que en Colombia la violencia que recorre la geografía del país como un gran río de sangre, ensanchado en 1948, tiene múltiples afluentes que convergen en sus profundas y tormentosas corrientes: la injusticia social, la exclusión y la marginalidad, que tenían, y continúan teniendo, como sujetos y sujetas principales a los campesinos y campesinas, y que entre éstos la mayoría son pertenecientes a las mal llamadas minorías étnicas, asentadas en territorios rurales, en lugares apartados de los centros políticos y económicos; esas zonas marginadas sometidas al abandono estatal.

---

<sup>3</sup> Agradezco al profesor Santiago Arboleda la observación que me hizo sobre cómo la literatura afrocolombiana de mediados del siglo XX enfocó sus temas entorno a esa violencia estructural que iba más allá de la narración de la violencia como conteo de muertos, una violencia cuantitativa, por llamarla yo de alguna manera; fue este comentario el que me llevó después a revisar los planteamientos de García Márquez sobre la novela de la violencia.

No es gratuito que en *Las estrellas son negras*, escrita antes de los sucesos del 9 de abril de 1948, día en el que fue asesinado el líder político y candidato presidencial Jorge Eliecer Gaitán, reconstruida posteriormente y publicada el año siguiente, A. Palacios retrate la atmósfera de tensión política del país. El escritor no desconocía que esa violencia que estalló con el asesinato de Gaitán y desbordó la confrontación política para ganar fuerza en el empuñamiento de las armas estaba alimentada, atravesada y definida por las injustas realidades y tensiones sociales de un pueblo que de ninguna manera era homogéneo, y entre esas realidades y tensiones hundía sus raíces y extendía sus ramas la situación del pueblo negro.

A. Palacios hace converger esa hambre del pueblo homogéneo, que Gaitán denunció con vehemencia, esa miseria e injusticia social tan sentidas por el pueblo colombiano, con el hambre particular de los pueblos afrocolombianos, del pueblo chocoano. El escritor tenía bien claro, no obstante, que la situación de los afrocolombianos y las afrocolombianas, del sujeto negro, de la sujeta negra, no podía ser subsumida por la idea del pueblo oprimido abstracto; de la masa explotada. Como Gaitán ya lo vaticinaba, la pobreza provocada por un orden social injusto sería caldo de cultivo del conflicto armado, y, por su parte, Arnoldo Palacios mostraría, a través de su obra, que a la violencia de las armas subyacía la violencia estructural ejercida por el Estado colombiano como consecuencia de un orden social que además de injusto es también racista y patriarcal.

*Hambre.* Diez años después de escribir *Las estrellas son negras* Arnoldo Palacios volverá a contar el drama de la violencia desde el lado de los vivos en su novela *La selva y la lluvia*, teniendo como telón de fondo el surgimiento del conflicto armado en Colombia. En esa narración también hará confluír la violencia del hambre y la miseria de los afrodescendientes, acumulada durante siglos, con la violencia política que estalla el 9 de abril del 1948. Allí la selva y la ciudad, Chocó y Bogotá, convergen en los pasos de un desplazado de esas tierras lluviosas olvidadas, donde el hambre y la necesidad hacen a sus hijos partir a “buscar su madredeíós”, el pan cotidiano, algo de qué vivir (A. Palacios 2009a, 19), en los centros urbanos, donde se supone tendrán una oportunidad de sobrevivir a la miseria, y de ayudar a los que se quedan, a la familia desintegrada. El drama de los y las sobrevivientes de la violencia: la de un orden establecido para mantener a unos sujetos y unas sujetas en la miseria estructural; la de un pueblo plural atravesado por la crueldad de unas armas que se levantaron como fruto de la negación de la posibilidad de un país menos injusto y menos excluyente:

En Pueblo–Nuevo vivía Pedro María. Pueblo–Nuevo es una especie de apéndice de Andagoya, morada de los negros, a lo largo de un cascote amontonado sobre la margen del río Condoto. Caimacán divisó la casita de paja, cercada de palma, sin empañetar. Por la escalera, dos maderos paralelos con travesaños, subió al umbral de la puerta, a donde sopló desde las entrañas un silencio rancio de casa abandonada. A la nave, apenas entornada, Caimacán dio un sutil empujón: un chirrido. La puerta se espernancó de par en par; la cerró de nuevo y penetró a la alcoba: dos niños dormían desnudos, descubiertos, empapados de sudor. Caimacán abandonó el cuarto y se sentó en un asiento de madera, recostado contra el tabique. Echo un vistazo, abarcando íntegro aquel interior miserable: sus pupilas se detuvieron en una pared recubierta con periódicos viejos, amarillentos, manchados. Los titulares evocaban un pasado remoto. Caimacán enhebró esta imagen rancia con un veloz retorno a lo que él había sido, a cuanto había querido...

«... *No nos hemos apersonado de lo que ocurre en lo hondo del país... Yo voy para mis cuarenta años, y he de aceptar con tristeza o sin ella, que no he hecho nada...*» Y estuvo a punto de escapársele un lagrimón al reprocharse a sí mismo: «*He sido..., hemos sido un fracaso frente a sus hijos... Si bien se le concedió la libertad al negro, eso había sido un espectro de libertad parido sobre las mantillas de la ignorancia y la miseria... ¿En qué habíamos venido a parar hoy todos nosotros? Ni más ni menos que en la esclavitud moderna para el negro, para el indio, para las masas... Cada cual lleva en este país su boleta de encarcelación, su sentencia de muerte... ¡Ah!... Malditos godos...*» (A. Palacios 2013, 210; énfasis añadido).

En este pasaje de *La selva y la lluvia*, Caimacán, uno de los personajes centrales de la novela, reflexiona sobre el devenir de su existencia como hombre negro entroncándola a la situación del Chocó y del pueblo colombiano: una existencia fracasada en la medida en que él, su familia, el pueblo negro, el pueblo colombiano, siguen condenados a la miseria y a la explotación, a pesar de esa lucha persistente y organizada por una vida mejor. Es la imagen del pueblo hambreado, segregado y explotado; también una referencia directa a la explotación que las compañías mineras en complicidad con el Estado han hecho de las riquezas del Chocó y de su gente.

Lo que está haciendo Arnoldo Palacios —junto a Manuel Zapata Olivella—, establecidas las coordenadas de su lugar de enunciación, es hablar del vivir de la gente negra —no para contar sus prácticas y costumbres culturales desde una visión folclorizante—, vinculando de manera esencial la situación generalizada de miseria que amenaza la vida de las y los individuos y su existencia como comunidades étnico–raciales enraizadas en un territorio con la injusticia social y la violencia ejercida por parte del Estado sobre ellas. Arboleda Quiñonez (2011, 214) señala al respecto que:

[C]on 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.

[...] 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.

En la constelación del hambre, aquellas son historias de exclusión, de marginación, de miseria; historias del hambre del hombre negro, y, como mostraré más adelante, de manera particular también de la mujer negra...Y es esta hambre como fruto de un orden establecido para que haya individuos que la padecen, la de los ciudadanos y las ciudadanas, cuya existencia está definida por la miseria impuesta, el hambre de los hambreados y las hambreadas del necroestado, la que Arnoldo Palacios traza como sombra acechante de los chocoanos en su *opera prima*. Según Johnson (2002, 191): “en Sur América la narrativa afro-latina está decididamente preocupada por las amenazas a la identidad Negra que son crudamente genocidas”. La obra de A. Palacios se inscribe en esa narrativa del genocidio a través de la narración del hambreamiento del pueblo negro chocoano.

### **3. Hambre: una sombra acechante en *Las estrellas son negras***

El personaje central de *Las estrellas son negras* es un joven negro de dieciocho años, quien vive con su madre, tres hermanas, Ana Clara, Aurora y Elena, y un hermano, Jesús. Él es el mayor de todos. El padre ha muerto. El nombre del joven es Israel, y es llamado Irra. La historia transcurre en Quibdó, la capital del Chocó, situada a orillas del río Atrato. Irra, como representación del sujeto negro empobrecido, no aparece sólo, junto a él, la mujer negra se establece como sujeta de una triple opresión, representada en las madres, en las hermanas del joven, en las otras mujeres de la novela, y, especialmente, en Nive, una adolescente de catorce años, quien tiene un papel central en la novela. Ella es una mulata, hija de un hombre blanco, ya fallecido, y de una mujer negra empobrecida. Nive vive con su madre y con una hermana, Yuma, que tiene una hija pequeña, descrita como una niña desnutrida.

A. Palacios construye en cuatro “Libros”, como los nombra el mismo escritor: “Hambre”, “Ira”, “Nive” y “Luz interior”, por un lado, potentes imágenes de la precariedad de la vida de los y las habitantes oprimidos y oprimidas de la ciudad, y, por

otro lado, unas imágenes que muestran los efectos fisiológicos y psicológicos que el hambre, rodeado de todas aquellas manifestaciones de la condición de extrema pobreza de su familia y de la vida miserable de la ciudad, van operando en Irra.

Se trata de un movimiento que comienza con la narración de la angustia que emerge de la condición de extrema pobreza en la que vive el joven junto con su familia, cuya radicalidad se muestra en ese estar al límite de una existencia atravesada y definida por el hambre física; una existencia en la cual todas las actividades diarias giran en torno a la preocupación por conseguir algo para comer. La tensión incrementa. El joven Irra es vulnerado en una despreciable y confusa situación en la que al parecer es violentado sexualmente por un tendero turco al que acude para pedirle dinero prestado. La angustia inicial se va transformando en frustración e ira soterradas. La ira estalla; Irra es empujado a la resolución de ponerle fin a su desesperada situación. Primero intenta hacer justicia con sus propias manos, y erradicar la que cree es la causa de su situación, matando al intendente, representante del mal gobierno; fracasa. Después decide irse a la ciudad de Cartagena, en el Caribe colombiano, a buscar una oportunidad para cambiar su vida, a buscar su “madrededios” en otras tierras; no alcanza a lograrlo. Cree haber fracasado, como en ese, aparentemente trágico, encuentro amoroso con Nive. Al final, en una especie de reconciliación consigo mismo, con la vida y con el lugar en el que ha transcurrido su existencia, movilizada por Nive, como mostraré más adelante, Irra se libera de la frustración y de la ira.

De lo profundo de la historia de la vida empobrecida de un joven adolescente en el Chocó de mediados del siglo XX, emerge la historia silenciosa de las mujeres, oprimidas además por su condición genérica. Así, la novela nos revela a través de los cuerpos de la madre de Irra, del de sus hermanas, de aquellos cuerpos de las mujeres del mercado y del de las mendigas, del de Nive, tan trágicamente afectado, y del de su madre, un drama mucho más cruel, mucho más duro, mucho más radical, entroncado con una lógica patriarcal.

Es auscultando el drama interior de este joven y el de las personajes colaterales, traídas hacia el centro, que me pregunto por lo que significa crecer en el Chocó, sin olvidar que el drama de Irra es, más que el drama de un individuo, el drama del sujeto negro, del sujeto afrocolombiano. Y que, asimismo, el drama de las mujeres de la novela es también el drama de las sujetas afrocolombianas. De tal manera que, la pregunta por el crecimiento deviene extensible a la dimensión de la pregunta por la

formación de la conciencia étnica de las comunidades negras en Colombia; por el crecimiento del pueblo negro en un contexto de “racismo estructural”, como lo denomina Arboleda Quiñonez (2011). Racismo que se materializa cada día en las situaciones de opresión y de exclusión en que viven las comunidades, y que encarna en los sujetos y las sujetas que bregan cada uno de esos días por andar a contracorriente de esas condiciones; por sobrevivir a ellas y vencerlas alguna vez definitivamente. Y también ese crecer en tanto que evolución de la conciencia étnica puede extenderse a lo que Arocha y De Friedemann (1986, 46) describen bellamente como “el insondable paraje intelectual donde el negro se encuentra consigo mismo en un instante de reevaluación de su yo histórico y social. Es un momento de crisis donde seguramente se jalónó el ejercicio al derecho y al orgullo de ser negro”. El crecimiento de Irra es entonces el crecimiento de las niñas y los niños, luego jóvenes, adultas y adultos chocoanos, y también el crecimiento de Nive y de las otras niñas y mujeres, es entonces el crecimiento del sujeto negro y de la sujeta negra. En su lectura de *Las estrellas son negras*, Caicedo Ortiz sugiere algo como esto (2013, 345):

El nombre del personaje adquiere un lugar central en la metáfora que atraviesa de principio a fin la trama de la novela, pues nombrado con esta palabra que connota sentimientos profundos de rabia, *Irra* es sobre todo un ser cuya vida carga la ira social y racial de su familia y sus ancestros. Se trata entonces, sobre todo de una obra de la *subjetividad de la negritud*, cuyas manifestaciones se concentran en la dolorabilidad vital de un joven que queriendo abrirse paso en una tierra lejana, acaso más libre de racismo, le pueda ofrecer una oportunidad distinta a las tantas injusticias que le rodean.

*Las estrellas son negras* es una novela sobre el drama de la existencia de las mujeres negras y de los hombres negros, de las comunidades negras en Colombia; una existencia marcada por la marginación y la pobreza. Irra es el personaje central y, a la vez, la “síntesis” de esas mujeres y esos hombres marginalizados (Miranda 2012). Nive y las otras mujeres, personajes que giran en torno a ese círculo de la vida de Irra, son la síntesis de las mujeres negras empobrecidas, cuyas vidas están atravesadas y definidas por una triple opresión de raza, de clase y de sexo y género. Como lo señala Caicedo en el pasaje anterior, Irra “carga” con todo el pasado doloroso de injusticia social, étnica y racial acumulado desde los tiempos de la esclavización hasta el presente; ese presente suyo, de su familia, de su pueblo, del pueblo negro. Muy equivocado estaba Ramón Vinyes (1982) al sostener que: “[...] la novela de Irra y su “negra estrella” no pasan de ser la triste biografía de una individualidad, la existencia de un muchacho sin importancia” (Citado por Ongone 2007, 134). La ira de Irra, la ira que atravieza a *Las*



*estrellas son negras*, en su sentido trascendental es una *ira negra*: una ira colectiva, de la subjetividad de la negritud; una ira que obedece a la conciencia étnico racial, a la conciencia del racismo imperante, a la memoria del dolor de lo que ha significado y de lo que sigue significando ser negro, ser negra, y por ello discriminado, discriminada, excluido, excluida, empobrecido, empobrecida; *hambreado* y *hambreada*. Arboleda Quiñonez (2011, 256) propone una lectura en el mismo sentido:

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.

Esa ira de la negritud es el fruto del hambre negra acumulada, que, como señala arriba Arboleda, es hambre de una justicia social que permita combatir el racismo estructural que ha empujado la existencia de las mujeres negras y los hombres negros, de los pueblos negros, a la miseria. Irra siente ira de ver que la situación de miseria en la que se encuentran él, su familia, los negros y las negras, obedece a su condición racial:

Pero por más que Irra caminaba durante todo el santo día no lograba conseguir trabajo en ninguna parte. Ya había perdido la esperanza de que le dieran un empleo de portero porque él era negro y casi todos los puestos se los daban a los blancos, o a los negros que le lamían los zapatos al intendente. A Irra le dolían los pies de tanto ir y venir en busca de trabajo. No le quedaba nadie con quién más hablar (A. Palacios 2010, 51).

La conciencia étnica de Irra se va profundizando: se da cuenta de que la situación del negro en el Chocó no es exclusiva. Una noticia en el periódico le revela que por todas partes el negro es perseguido y asesinado de múltiples formas; linchado, sometido al hambre física: “Nueva York. Febrero 25. u.p. —Linchado un negro en Macon, Ga., a eso de las cuatro de la tarde. Horrenda carnicería hicieron de él. Parecían quererle comer la carne caliente. «No me despedacen», gritaba [...] No se había registrado un linchamiento en que la pasión humana manifestara semejante salvajismo [...] Se acusa al Ku-Klux-Klan” (A. Palacios 2010, 75). Palacios conecta hábilmente la situación de los negros en Colombia con la situación de los negros en otras partes del Continente en ese momento. Mientras en el Chocó el negro es hambreado, convertido en pellejo, consumido y secado, en Estados Unidos hacen una carnicería con él, lo

desmiembran, y parecieran querer comérselo vivo<sup>4</sup>. La ira de Irra se ensancha y se entremezcla con el sufrimiento de sus hermanos de raza en otros lugares:

¿Qué significaba linchar?... Palabra de honor que Irra no sabía exactamente el significado de linchar, pero por el contexto se lo imaginaba... Aquella noticia le infundía terror. Sí... ¡LINCHADO UN NEGRO!... Debía de ser que también allá el negro era mal mirado por los blancos... La sangre le hervía y el cuerpo le temblaba... ¡Maldito sea!... ¿Cómo diablos le decía a Pastor lo del arroz, los plátanos, la manteca?... Mucha gente allí para exponerse a la vergüenza. ¡Qué fiar, ni qué pan caliente!... «No solo de pan vive el hombre», parecía pensar, allá en el íntimo fondo de su conciencia. Mejor resultaba no decirle nada. Ahora no tenía temperamento de exponerse a soportar vergüenza (A. Palacios 2010, 77).

En contraste con la novela *Hambre*, de Hamsun, *Las estrellas son negras* es una propuesta estética con una tremenda apuesta de denuncia política. Se trata de hacer lo que Collazos (2010, 21) denomina una “poética de la miseria”; del empobrecimiento y la marginación del Chocó debida a ese mismo racismo que ha empujado a los hombres y a las mujeres negras hacia los cordones de miseria que se extienden a lo largo y ancho de la geografía nacional. Dice Collazos que:

La novela del siglo XX conocía, por ejemplo, la expresión literaria del hambre en escritores como Knut Hamsun. Conocía el infierno de las miserias en las novelas de Curzio Malaparte y, por supuesto, las cortes de los milagros que aparecían en las novelas realistas del indigenismo realistas del indigenismo americano: *Huasipungo* de Jorge Icaza, *El mundo es ancho y ajeno* de Ciro Alegría, etcétera. No se conocía la experiencia individual e interiorizada del hambre, convertida en delirio de la conciencia. *El hambre está en el centro de la pobreza, y esta, en el corazón de un mundo de condenados a sufrirla sin que nada se esté haciendo para impedirlo* (Collazos 2010, 22; énfasis añadido).

*Hambre*. La primera palabra de *Las estrellas son negras*, elegida por Palacios para nombrar el capítulo inicial de la novela. “Hambre” se repite treinta y seis veces a lo largo de las ciento treinta y seis páginas que componen la obra de Palacios. Aparece en el texto tras las primeras líneas en las que un narrador en tercera persona introduce al personaje de Irra y al personaje de un viejo, en una imagen donde se describen sus cuerpos famélicos y debilitados navegando por el río Atrato en un intento azaroso de

---

<sup>4</sup> En la obra del escritor Richard Wright (1908-1960) vemos representada esa hambre, la persecución y el empobrecimiento que los negros han vivido en los Estados Unidos. Pienso, particularmente, en *Mi vida de negro*, publicada en 1945 con el título *Black boy*, original del inglés. En el corazón de esta obra, que son las memorias de la vida del escritor afroamericano, de sus años de infancia y juventud en el Sur de los Estados Unidos, también se sitúa el hambre como una constante en la vida de los negros y las negras, discriminados: “Permanecíamos hambrientos y silenciosos, en una esquina de la cocina, mientras la veíamos ir del hornillo a la piletta, de los armarios a la mesa [...] Ver comer a la gente blanca revolvía mi estómago vacío y me ponía incomprensiblemente furioso. ¿Por qué no podía comer cuando tenía hambre? [...] No podía comprender por qué algunas gentes tenían para comer y otras no” (Wright 1951, 36).

pescar algo para alimentarse, y se convierte en la protagonista de la novela de Palacios; en una sombra al acecho en cada uno de los incidentes del relato; en una sombra que envuelve la atmósfera de la toda la narración, desde la primera línea hasta la última.

En esas más de quince horas de la vida de Irra, de la de su familia y de la de Nive, el hambre crece monstruosamente; así, la novela deviene, como bien lo señala Arboleda Quiñonez (2011, 264), una necrografía del hambre, donde ésta deja de ser la sensación normal cotidiana que nos acosa unas cuantas veces al día para ganar un sentido de carencia radical. Si, como sentencia Caparrós, conocemos el hambre y no tenemos la menor idea de lo que ésta, *desgarradoramente*, es, con Palacios nos asomamos al hueco vertiginoso que se extiende desde las entrañas de los cuerpos hambrientos y delirantes hasta el mundo exterior alrededor, consumiéndolo todo.

En sus primeras apariciones la palabra hambre está empleada para ponerle un nombre a la descripción del estado en el que se encuentra Irra, como dando el diagnóstico después de haber descrito los síntomas de la enfermedad. Pero luego reaparece como un caer-en-la-cuenta de Irra sobre la causa de su estado de inanición; toma conciencia de que tiene hambre, igual que su familia:

Le dolía fuerte el estómago... El hambre... Cierto... No había comido... Ni su mamá ni sus hermanos tampoco habían pasado bocado, como no fuera esa saliva amarga, pastosa, que él se estaba tragando ahora trabajosamente... Tuvo entonces la noción clara de que en todo el día solamente había tragado un pocillo de café negro... ¿Y ayer? ¿Qué había comido ayer? (A. Palacios 2010, 34).

Vale la pena reparar en cómo el hambre de Irra aparece rodeada por el hambre de otras personas. Irra no es como el personaje solitario de Hamsun, no es el arquetipo del individuo moderno: desvinculado, sin lazos familiares y sociales, desarraigado, que representa el joven escritor que deambula por las calles de Cristianía en *Hambre*, la novela de Hamsun. Irra toma conciencia de su hambre y también de la de los suyos; no sólo le duele su propia hambre sino también la de su familia y la miseria que ve en cada punto a donde dirige su mirada en su deambular por la ciudad. Ve la miseria en él, pero también la ve en los otros, y la padece además como espejo de su propia condición.

#### **4. Hambre: las estrellas son cuerpos de mujeres negras**

*Hambre*. En *Las estrellas son negras* la figura de la mujer negra está encarnada en la mamá de Irra y en Nive, principalmente. Otras mujeres, aunque aparecen

fugazmente en algunas escenas, también proporcionan duras imágenes de la condición de la mujer negra chocona.

La mamá de Irra es una señora de edad avanzada. Es mencionada por primera vez por el narrador en la escena inicial en la que Irra, mareado en la piragua del viejo boga, se da cuenta de que la razón de su malestar es el hambre, pues desde hacía un par de días ni él “ni su mamá ni sus hermanos tampoco habían pasado bocado [...]” (A. Palacios 2010, 34). Rápidamente el lector se da cuenta, a través de la rememoración afectuosa que hace el viejo acerca de la bondad del padre de Irra, de que ella es una madre viuda. Los pensamientos de Irra dan cuenta de la dolorosa situación de la mujer:

La mamá no llegaba. Raro. Muy temprano se había marchado a la Yesca para lavar un montón de ropa ajena. Unos sí tenían para desayunarse, almorzar, merendar. Los sirios y los antioqueños eran propietarios de grandes almacenes... Los blancos estaban empleados en el gobierno. Esos vestían bien y fumaban cigarrillos finos. Pero los negros nada. ¡Maldita nada! La mamá se mataba trabajando día y noche. Lavaba ropa, planchaba, cocinaba, hacía vendajes... Sin embargo, siempre lo mismo (A. Palacios 2010, 45).

He aquí, entre líneas, el hambre patriarcal. Esa hambre de aquellas mujeres para las cuales no ha habido ni siquiera lugar para la ira. Porque también está presente en la novela la *no-ira*, el murmullo y el silencio de los gritos ahogados de aquellas mujeres que, como Nive, son empujadas al aniquilamiento atropellador del patriarcado. *Unos sí, nosotros no*. Y también *unos sí, nosotras no*. La sociedad se divide entre los que tienen y los que no tienen; entre los que tienen y las que no tienen; entre los que tienen trabajos “mejores” y, a su vez, tienen más, y los que trabajan duro y tienen poco o nada, y entre éstos las que trabajan más y tienen mucho menos; entre los que pueden comer todos los días, tres veces, y los y las que frecuentemente no pueden comer todos los días, ni tres veces. Lo que constata Irra es que la división entre los unos que sí lo tienen y lo pueden todo y los que no lo tienen ni lo pueden todo está sustentada en una ideología étnico-racial, y que, a los negros, y, profundamente, a las negras, históricamente, nos ha tocado no sólo estar en el lugar menos privilegiado, sino que también hemos sido rebajados a la condición de cosas para producir la riqueza y el bienestar de esos unos que lo tienen y lo pueden todo; una cosa explotada y hambreada. La ira es el fruto de esa toma de conciencia provocada por el hambre. Lo que tenemos que marcar nosotras es que entre este compartimento de la opresión étnicoracial la mujer ocupa un lugar inferior; una opresión más radical, para la que hay una ira silenciada.

La madre de Irra es una mujer que para subsistir junto con su familia vende los servicios de aquellos oficios “propios” de las mujeres, de las mujeres negras empobrecidas; aquellos que éstas en su condición genérica y por las imposiciones culturales aprenden a realizar desde muy pequeñas. Históricamente, en Colombia, a la mujer negra con una situación socioeconómica precaria le ha tocado desempeñarse casi siempre como empleada doméstica, pues las opciones han sido demasiado estrechas, y el racismo y la discriminación en el mundo laboral las han arrinconado. En su estudio sobre la situación de la mujer choacoana y su inclusión en el discurso político en el siglo XX, el historiador Pietro Pisano (2010, 71) señala sobre la subordinación de la mujer choacoana que:

[...] era al mismo tiempo de ‘raza’, de género y de clase, siendo las mujeres en cuestión también ‘negras’ y de sectores populares. Es más, justamente las mujeres negras parecían expresar la condición de marginación que toda la gente negra padecía en el Chocó dado que, en falta de instituciones educativas, quedaban en mayor medida relegadas a trabajos humildes y mal remunerados.

En particular, se podría plantear que el hecho de que muchas de ellas trabajaran como empleadas al servicio de la elite fue interpretado como una metáfora de la sumisión padecida históricamente por todo el grupo y que recordaba la esclavitud.

La mamá de Irra vende su fuerza de trabajo en una condición límite. Hace de todo y al mismo tiempo es consumida por esa cantidad de trabajo y por el hambre que los escasos ingresos que obtiene no le permiten satisfacer. Ella es descrita como una mujer paciente. Pero esa paciencia se parece más a una resignación dolorosa adquirida por la creencia cristiana en la redención futura y la aceptación de su rol como madre pobre. A pesar de su vida activa en busca del sustento, su ser, su subjetividad, se encuentra en un estado de pasivo aniquilamiento. Como Irra, también llega a tener un episodio pasajero de rabia: desesperada por el hambre, por no encontrar algo para cocinar, y por la situación propia y la de sus hijos, azota una lámpara contra el suelo. Entonces, se atreve a pedirle a Irra que asuma su papel de hermano mayor aportando para el sustento de la familia en vez de estar perdiendo el tiempo pensando en estudiar. Cansada y enferma no resiste más; ella misma habla de su situación: “Yo ya soy muy vieja ya, y muy enjelma; lo que gano no lo alcanza ni pa la comira... Colmigo no contéi, no, Irraé... Tu mamá ya no resijte... Y tuj helmanitaj mujere necesitan tu apoyo...” (A. Palacios 2010, 52). Una mujer cuya vida ha estado volcada hacia su familia apenas tiene este instante de autoafirmación por vía negativa: “yo ya estoy muy vieja”, “yo ya estoy muy enferma”, “yo ya no resisto más”. La crítica literaria Mariela A. Gutierrez (2000,

23-24) señala al respecto, y sobre la situación de las mujeres negras chocoanas en general que:

Las condiciones de vida para las mujeres de la familia [de Irra] son aún peores que para los hombres; la madre y las tres hijas carecen de la menor educación, los trabajos que hacen no les alcanzan ni para ganar el pan de cada día. A través del ejemplo de la madre nos damos plena cuenta de la tragedia del Chocó, ella pertenece al bando de los explotados [...] Para las mujeres la situación es aún más difícil, como lo ejemplifica la familia de Irra; muchos de los hombres que trabajan en el Chocó, si ahorran un poco, se van del lugar, dejando atrás a la mujer con quien han estado, a veces por años. Esto indica que la mayor parte de las mujeres del Chocó llega a tener a través de sus vidas varios compañeros, los que al partir las dejan solas, con hijos que, al crecer, si son varones también se quieren ir, y las hijas se quedan atrás junto con sus madres, inmóviles víctimas del sistema socio-económico costeño.

El análisis psicoanalítico que Palacios hace del personaje de la madre comprueba todo lo anterior. Ella ni tiene nombre: que este nunca se mencione pone en evidencia la nulidad de su ser, su no-identidad. La pobre mujer es inculta al colmo de no poder pronunciar palabra que suene a español, al igual que sus propias hijas; ¡qué esperanzas de educación puede tener una mujer sola y pobre que debe criar a cinco hijos! Día a día se va a la Yesca a la lavar la ropa de los blancos.

Mujeres como la madre de Irra sufren una “nulidad de su ser” que viene dada por su triple condición de subalternidad: mujer-negra-empobrecida. Víctimas del modelo civilizatorio occidental, cuyo fundamento es lo que la socióloga venezolana Esther Pineda G (2010, párr. 5) llama la triada de la opresión: el capitalismo, el patriarcado y el racismo; no sólo del “sistema socio-económico costeño” *per se*. Así, la vida de la mujer chocoana está atravesada y definida por ser considerada inferior, en su condición de mujer, a lo masculino; en su condición de negra, a lo blanco; y en su condición socioeconómica de clase baja, a la clase media-alta:

La madre se movía encorvada, encendiendo el horno. Su rostro sudoroso traslucía profundo cansancio, acumulado durante una vida entera golpeada por la miseria. Estropeada por la angustia de no haber cumplido con uno solo de sus deseos en bien de sus hijos. Todo el día lavando ropa a pleno sol, sin comer. Y ahora el amasijo, que le embargaría más de media noche. No había otro remedio: trabajar, luchar, no importa que el organismo se abocara a estallar. Para el pobre, ¡luchar! No desfallecer mientras hubiera respiración, y unos hijos necesitados de pan (A. Palacios 2010, 100).

“Se movía encorvada”; la imagen es bastante sugerente. Es el cuerpo oprimido: cuerpo de mujer, “la madre [...] en bien de sus hijos”; cuerpo de mujer negra, “todo el día lavando ropa”; cuerpo de mujer negra pobre, “trabajar, luchar [por] unos hijos necesitados de pan”. Su cuerpo está enfermo y débil a causa de ello:

Irra vio acercarse a la madre, caminando pesadamente, agobiada por el peso de una batea repleta de ropa mojada. Ropa limpia. La mujer traía el ceño fruncido, y su semblante oscuro denotaba debilidad de todo su organismo. Irra la miraba acercarse,

con las piernas frágiles a punto de astillarse por el peso que soportaba. Llegó al extremo del andén y descansó unos segundos para subir a este. Luego encaramó la pierna derecha sobre el andén y, haciendo impulso para subir, apoyó la mano derecha sobre la rodilla. El borde del terraplén de barro se aflojó, y el pie de la mujer se resbaló. Cayó boca arriba, las piernas desparramadas. No gritó, sino que el golpe se le manifestó en las contorsiones de su rostro. Minutos después se incorporó con dificultad, pero sin lograr levantarse. Irra dio cuatro zancadas y estuvo presto a ayudarla (A. Palacios 2010, 49).

He aquí la materialización del hambre en el cuerpo de la mujer: piernas frágiles que sostienen el propio peso y el de la ropa ajena en la batea; debilidad en todo el organismo. Una debilidad que no es biológica sino de origen social. En *Las estrellas son negras*, la difícil situación de las mujeres está ejemplificada también en las imágenes de Crecencia, una mujer negra que vende frito en el mercado, cuyo cuerpo esquelético sostiene una enorme barriga de un embarazo que lleva dolorosamente en medio de las necesidades y del abandono del padre del niño, que se ha ido igual que el padre de los otros hijos que tiene:

—Y qué habís sabiro e tu...

—Maj bié no me igái ná... Dió tiene que cajtigále habé abandonado una podre magre e familia... con siete hijo... Er anda por er patio e oj injielno...

—Y ya táí pa parí, ¿no?... ¿Y éte sí te rá manque pa la pieza?

—¡Mandaya síá la hora que me metí a cogé má hombre!... Ahora nu hay si no sinvelgüenza... plantilleroj... ¿A vé?... Sí... Me parece que la semana dentranete ya voy a parí.

—Lo peó é qu'en lo'jpitale no ran cupo ar podre...

—Y er cualto onde toy viviendo ahora, esa paré tá caíra... y con la cualquiera me moja la camita...

—Dió é mu grande Crecencia... No abandona a suj hijo...

—Puera sé que no me permita tené éta criaturita así —sus ojos navegaron en lagrimones que se desvanecieron, rodando por las mejillas negras, bañadas de amargo sudor (A. Palacios 2010, 66).

Crecencia representa a las más oprimidas entre los oprimidos, a esas madres de múltiples abandonos; abandonadas por el Estado, abandonadas seguramente por sus padres y abandonadas por sus compañeros, padres de sus hijos. Imágenes como esta nos muestran la consciencia que ya Arnoldo Palacios tenía sobre la realidad, mucho más dura, de la mujer en ese Chocó que reconstruye en su obra. Y, tal vez, es el personaje de Nive el que permite apreciar la radicalidad de la triple opresión de la mujer choacoana.

*Hambre*. El tercer libro de *Las estrellas son negras* tiene nombre propio de mujer: “Nive”. No he encontrado en la bibliografía revisada ninguna alusión al origen de ese nombre ni al motivo por el cual Arnoldo Palacios lo eligió para nombrar esa importante personaje. “Nive” es el nombre, en femenino, de un río francés del País Vasco. El personaje de Nive es clave en el desenlace de la novela, y también tiene un

sentido trascendental en tanto que ella y su historia encarnan, como ya indiqué, la discriminación en términos de esa triada de la que he venido hablando. Siendo mulata, Nive padece las consecuencias del racismo, así como también de la pobreza de su familia. Hija de una madre viuda, como la de Irra, su vida está atravesada por la desesperanza en relación a la aspiración a una mejor vida en su condición de mujer mulata pobre, a menos de que lo logre por la vía de un matrimonio con un hombre blanco. Su gran tragedia personal es ser hija de “una mujer negra, pobre analfabeta, de estirpe igual” (A. Palacios 2010, 121), y, para su infortunio, además de una madre viuda de un hombre blanco; tragedia que se magnifica para Nive al enamorarse de Irra, un hombre negro, y entregarle lo último que le quedaba, su “virginidad”. Nive, siendo una adolescente de catorce años, alcanza una consciencia dolorosa de su condición en tanto que mujer pobre hija de una madre negra y de un padre blanco muerto en un momento crítico de su desarrollo. A temprana edad se da cuenta de que su vida está limitada por su condición étnicoracial, de género y de clase social:

He aquí la primera sensación de soledad dentro de Nive. Ahora empezó a comprender cómo jamás había ella pensado en la realidad de su existencia, diferente de la de muchos otros, hijos de padres como los padres de Nive. ¡Ah, la muerte! La muerte había privado a Nive de una vida mejor. Nive vivía, pero en el fondo se sentía muerta, porque: ¿para qué un ser preso en el propio corazón de todas las miserias?... Su madre le había anunciado ya que no podría matricularla en el instituto. Y ahora acababa de entregar lo último. En verdad una dulce ofrenda de amor intenso y puro. Empero, lo decían las gentes, allí terminaba la vida de la mujer. La tiniebla del sepulcro de su padre se abría poderosa a un recóndito deseo de Nive. ¡Si pudiera desaparecer en un instante! Y había oído también que cuando a las muchachas les ocurría esto iban a parar a... ¡Oh, Dios mío!... El cerebro y la experiencia de ella no alcanzaban a comprender que Nive estuviese revoloteando en el abismo. ¿Por qué? ¿Tan grave era todo esto que estaba sucediendo?... «¡A qué horas penetré yo en esto tan abominable!... ¡Maldita sea mi suerte! ¡Y maldito el que me trajo a la vida!... ¡Yo no quiero vivir!... ¿No podríamos casarnos?... ¿Así no quedaría todo arreglado?». ¿No era el deber de Irra casarse con ella?... «¡IRRA!... ¡IRRA!... ¡NO! ¡Imposible todo! Mi madre misma me va a cortar la cabeza... Sí... Es capaz... Ha dicho que para verme casada con un negro preferiría verme tendida en una mesa, con cuatro velas encendidas... ¡Cómo confesarle entonces lo que me ha ocurrido!» (A. Palacios 2010, 128).

Es precisamente su encuentro sexual con Irra el que la lleva al punto límite. Y aquí la radicalidad de la marca de la opresión en el cuerpo de la mujer se hace evidente. La mujer mulata que es Nive ha perdido una primera oportunidad de una vida mejor con la muerte del padre blanco, cuya condición racial podría haberle permitido a su familia no blanca escapar de la miseria. Nive porta la marca de lo negro en su cuerpo y el peso del racismo en su ser. Intentar escalar a través de la educación es otra opción que se cancela por su condición de género, de raza y de clase. En el Chocó, como en otros



lugares de la geografía nacional, el acceso de la mujer a la educación estaba limitado y en el caso de las mujeres negras mucho más por su condición racial. La situación de Nive se vuelve dramática cuando la sexualidad entra en estas relaciones de subordinación, y bien sabemos que es a través de ella que se ha ejercido la mayor dominación, control, violencia, opresión sobre la mujer. En una sociedad machista y racista, Nive vive como una tragedia lo que bien podría ser un ejercicio de su libertad sexual en una sociedad Otra.

El tema del cuerpo virgen es otra de las ideologías de dominación de la mujer que aparece encarnado en el personaje de Nive: “Le gustaría besar a Nive... Acostarse allí, la cabecita de ella sobre su pecho... Embriagarse al calor de una muchacha virgen... —¡Nive!... ¡Nive!... —susurró” (A. Palacios 2010, 122). “Era un hombre. Sí. Hombre. ¿No acababa de poseer una muchacha, ahora mismo? ¡Claro! Irra era un verraco... Porque si no lo fuera, entonces no la habría poseído. No todos podían ufanarse de haber poseído a una muchacha virgen” (A. Palacios 2010, 129). Tener relaciones sexuales con una mujer virgen representa para el hombre una conquista sobre el cuerpo de aquella, una hazaña que la sociedad le celebrara como prueba de su virilidad; pero que le impone también un compromiso de “reparación” a través del matrimonio. Este es el imaginario social que atraviesa las reflexiones del joven Irra sobre su encuentro sexual con Nive.

Para la mujer, sin embargo, si ese acto sexual no se enmarca dentro de los parámetros sociales establecidos, será su condena e implicará una pérdida; la pérdida de algo que le otorga un cierto grado de dignidad en la medida en que la mantiene dentro de las conductas socialmente aceptadas y esperadas por parte de ella. Son estos imperativos del imaginario social sobre la conducta sexual de la mujer que fragmentan a Nive y la empujan, al parecer —porque la narración alcanza tal grado de ambigüedad—, al suicidio. Es la opresión sexual que históricamente se ha ejercido sobre el cuerpo de la mujer lo que se muestra a través de la historia de Nive. Su muerte es el fruto de una amalgama de formas de opresión ejercidas sobre su joven cuerpo de mujer mulata pobre:

—Sí... Mi muchachita... No, no, no, no, Dios mío... —se deshizo al paso del llanto. [...] Me ía iro dende la seisita, a bujcá comira, de cualquier jolma... ¡No íamo comiro dende aye!... Y cuando la ejé me ijo que no m'emoraá polque tenía un doló e barriga mú duro, y se sentía mú rendira... Cuando yo yegué toa empapara po ese aguacerón di anoche... Con uno manano que ar jin topé pu ahí... Eso jué taldísimo polque con la muelte e Ramó me envolaté tambié... ¡Ay!... La ayé pánjila com'una vela, y revolviéndose como si la tuvieran cruzándola con un arjil y se quejaba, y se quería salí de la cama [...] Yo

no sé que jué lo que le pasó a Nive... No sabía yo qui hacía sola... Me dio un sujeto durísimo... que no poría caminá... Salí a bujcá compañía... Y jui a ñamá ar dotó, pero ese maldeciro dotó taba borracho en su baile der Banco... Ya taban cantando loj gayo, cuando veí que mi muchachita, que te quería tanto a vó, Irra, dende que vivíamo de vecino..., se jué querando..., se jué ejtirando... Yo la ñamaba, la tocaba, la ñamaba y yo yoraba. Peo no pure má... ¡Huyyy! ¡Dioj mío!... ¡Yo qui hago! Lájtima que no pórai queráte hajta el entierro... (A. Palacios 2010, 156).

Lozano Lerma (2016), reflexionando sobre el feminismo negro decolonial, retoma las palabras de algunas mujeres negras que consideran que “el problema de las mujeres negras” está marcado por la discriminación sexual fuera y dentro de las mismas comunidades:

El racismo y sexismo como ideología interiorizada en el inconsciente colectivo, que se expresa a través de la discriminación racial y sexual. La discriminación sexual, entendida como las relaciones de subordinación que la sociedad ejerce sobre las mujeres negras, manifestada en la negación del SER persona pensante, racional, con intereses, con capacidad y autonomía sobre su cuerpo, su sexualidad y fertilidad, con potencialidades, visibilizándola únicamente como objeto de placer para el disfrute sexual de los hombres. La discriminación racial, entendida como las relaciones de subordinación que se traducen en: la negación de una identidad propia, en la desigualdad socioeconómica, el no acceso a la igualdad de oportunidades en la toma de decisiones, en el no reconocimiento del territorio como espacio de vida. Estas formas de discriminación se han generado históricamente en la sociedad contra las mujeres negras o afrocolombianas, por las relaciones de poder que se dan en todos los ámbitos y espacios de la vida social tanto al interior como al exterior de las comunidades negras, imposibilitando la construcción de identidades que reafirmen los valores culturales y propicien nuevos desarrollos desde la afirmación del SER, de un espacio para SER y del ejercicio del SER (citado por Lozano Lerma 2016, 78)

El personaje de Nive alcanza, sin embargo, una grandeza que trasciende los límites de su condición de sujeta de esa triple opresión del sistema patriarcal. En una especie de resurrección poética Nive reaparece al final de *Las estrellas son negras* para conducir a Irra a su liberación. Nive deja de ser para el joven la mujer odiada que lo ha empujado hasta el fondo de la desgracia. La misoginia fundada en el mito de la mujer pecadora que extravía al hombre del paraíso es resquebrajada por esa imagen de lo femenino como guía de la humanidad, como soporte de las relaciones afectivas vinculantes:

¿Por qué había temido a la imagen de Nive? «¡Oh, Nive!: estás en las raíces intimísimas de mi ser. Aquí en esta costilla precisamente. En mis gritos. En mi ambición de encontrar algo más allá... ¿Por qué te había temido?». Nive surgió otra vez allanando una vía, como la estrella del boga aparta las nubes pardas en la noche, y brilla reflejándose en las ondas de los ríos, enderezando el camino de la canoa. ¡Nive! Irra derrumbó los muros del presidio, aplastó pensamientos tiznados. Él y Nive no habían hecho nada malo. Habían sido capaces de amar, permaneciendo puros en el alma, cumpliendo el milagro de la creación del hombre por la naturaleza. Irra entrevió claro.

La buscaría y se juntaría con Nive para empezar a fundar él también. El hijo. Sí. Ligado a ella. Fundido su espíritu y carne con el alma y materia de Nive. Si otros habían vivido bien allí, ¿por qué Irra no podría vivir allí? Se quedaría allí. Lucharía... Y el día de hoy sería otro día. Y como el día de mañana lo sorprendería con las simientes en la mano... ¡Nive!... De los montes, del río, del cielo lo saturó la canción de la vida. Y toda aquella fuerza provenía de las entrañas de Nive (A. Palacios 2010, 161).

“Nive surgió otra vez allanando una vía”. Es la vía de lo femenino la que ahora Irra puede percibir. Ese giro en la historia, tan poco analizado, que redime al hombre negro, representado por Irra, y, a la vez, a la mujer negra, representada por Nive, es un giro en clave femenina, anticolonialista. Lozano Lerma (2010, 18) ha señalado la importancia de subvertir ese imaginario de la mujer negra, víctima pasiva del empobrecimiento:

Las mujeres negras o afrodescendientes han sido miradas o construidas, por las ciencias sociales y el Estado como muy pobres, vulnerables, analfabetas, llenas de hijos, en general incapaces para la acción. Puede afirmarse que la *jugada colonialista* se aplica con mayor rigor sobre las mujeres negras a quienes se suele considerar “oprimidas por su propia obstinación y carentes de iniciativa”.

En ese final de la novela, Nive se configura como la fuerza movilizadora de Irra, la que le permite religarse, arraigarse de nuevo a su territorio, reconocerse y refirmarse en la fortaleza de una comunidad que avanza a contracorriente. Se trata de la fuerza de la mujer negra afrocolombiana, que, de ninguna manera, ha sido pasiva, sino que, por el contrario, ha sido su lucha empecinada la que, muchas veces, ha hecho posible la resistencia, la rebeldía y la creatividad, necesarias para que las comunidades hayan logrado defender su cosmoexistencia frente a la arremetida colonial capitalista. La redención de Irra al final de *Las estrellas son negras* está atravesada y determinada por esta dimensión de lo femenino que lo arraiga a su territorio. En las entrañas devoradas por el hambre todavía el amor y el afecto, en tanto formas de vincularidad, tienen un lugar que ensancha el horizonte de lo vivible.

## **5. Hambre: el cuerpo raquíico de la Quibdó de *Las estrellas son negras***

*Hambre.* En la ciudad de Irra muchos tienen hambre; muchos son los hambreados. La sombra del hambre se manifiesta por todas partes: en los mendigos que, como los perros que atraviesan las calles en los meros huesos intentando robarse un pan furtivamente, se arrastran por la ciudad (A. Palacios 2010, 47–49; 59; 79–80); en las ratas y las chinches que permanecen acechantes (A. Palacios 2010, 141); en las moscas,

los moscos, los gatos y las gallinas que rondaban las calles buscando algo para comer (A. Palacios 2010, 46-47, 69); en las hormigas apeñuscadas que se alimentan de pequeñas sobras de panela (A. Palacios 2010, 38). Humanos y animales, porque: “[t]ampoco valía la vida siendo perro o gato o gallina. Hombre o perro era lo mismo, a diferencia de que el perro no tenía conciencia de lo perro que era, y en cambio el hombre padecía la tremenda certeza de ser menos que perro” (A. Palacios 2010, 47). Mujeres hambreadas y hombres hambreados son despojados de su humanidad; “la alimentación es el principal requisito de la dignidad humana; el hambre degrada y deshumaniza al hombre” (Paul Verghese en Johnson 2002, 191). Además del hambre física, los hambreados sufren la conciencia de la pérdida de su dignidad.

El hambre se manifiesta en aquella mujer campesina que se arrastra en el pavimento pidiendo limosna, sin nariz y llena de llagas, con los huesos carcomidos (A. Palacios 2010, 80). También la vemos encarnada en el viejo de estómago desinflado y extremidades huesudas que atraviesa el Atrato en su canoa buscando atrapar unos peces (A. Palacios 2010, 30); en “el cuerpecito color canela flacuchento, el vientre crecido, con un inflado ombligo semejante a una verruga inmensa” de la niña que yace en la cama en la que Irra y Nive tienen aquel encuentro amoroso (A. Palacios 2010, 118); en los niños negros, barrigones, paliduchos, mocosos, con los que le choca a Irra toparse, indigentes que lloran esperando el alimento de mano de sus madres (A. Palacios 2010, 92). Varias generaciones: niñas, niños, jóvenes, ancianas, ancianos; el hambre del pasado, el hambre del presente y el hambre del futuro. Necrografía del hambre, de una comunidad de hambreados, en vez de espectáculo–show–exhibición del hambre. Los hambreados en las antípodas<sup>5</sup> de aquel artista del hambre en el cuento homónimo de Kafka, para quien el hambre es elegido como profesión por la insatisfacción de no encontrar algo que agrade a su gusto.

Necrografía de una ciudad del hambre: “[e]n la orilla derecha veían la ciudad de Quibdó, con una profusión de puntales esqueletudos sosteniendo las cocinas de las casas. Sí, las cocinas destartaladas de las casas de los negros y los blancos” (A. Palacios 2010, 32). “El mundo daba vueltas con las casas misérrimas de paredes de madera destrozada y techos pajizos; la gente hormigueaba envuelta en ropas harapientas y

---

<sup>5</sup> Agradezco a la profesora Cristina Burneo Salazar la sugerencia de que el universo del hambre en el que se mueve el artista de Kafka se sitúa en las antípodas del universo del hambre en el Chocó, donde el hambre nunca podría ser algo elegido; donde las enfermedades de la bulimia y la anorexia, por ejemplo, estarían al margen de ese contexto.

hambre” (A. Palacios 2010, 81). “Casas de blancos. Viejos caserones derruidos, paredes desvencijadas” (A. Palacios 2010, 151). La infraestructura de la ciudad, como la ropa de la gente, delata la miseria; se trata de una ciudad que se va deteriorando o que nunca ha estado bien. Irra se une desde sus entrañas hambreadas a esa ciudad del hambre; parecen formar una sola masa envuelta en ese ambiente enrarecido:

Caminó pesadamente a lo largo de la misma carrera primera, por entre las gentes que iban y venían, el aire enrarecido, hediondo a moño de queso; dominado por el hambre mordiéndole las paredes del estómago; desengañado ante la contemplación del cielo azul brillante cubriéndole su mísera cabeza, apretada entre aquellas calles enfermas, resacas, malolientes, misérrimas” (A. Palacios 2010, 82).

*Hambre.* Estas imágenes nos recuerdan la descripción que en 1961 hiciera Frantz Fanon de la ciudad del colonizado en *Los condenados de la tierra*:

La ciudad del colonizado, o al menos la ciudad indígena, la ciudad negra, la «medina» o barrio árabe, la reserva, es un lugar de mala fama, poblado por hombres de mala fama, allí se nace en cualquier parte, de cualquier manera. Se muere en cualquier parte, de cualquier cosa. *Es un mundo sin intervalos, los hombres están unos sobre otros, las casuchas unas sobre otras. La ciudad del colonizado es una ciudad hambrienta, hambrienta de pan, de carne, de zapatos, de carbón, de luz.* La ciudad del colonizado es una ciudad doblegada, una ciudad a rodillas, una ciudad revolcada en el fango. Es una ciudad de negros, una ciudad de moros. (Fanon 2011, 2; énfasis añadido).

Mientras caminaba por las calles de Quibdó, durante el par de viajes que realicé, miraba la gente, tal vez porque me aguijoneaba la inquietud de si entre los transeúntes podría adivinar el rostro de algún Irra, de alguna Nive, vagando por la ciudad, pobres y con hambre. Conversando con Aura Castro y Rudecindo Castro, chocoanos, sobre la situación del Chocó a partir de la lectura de este tremendo pasaje de *Las estrellas son negras*, que cito abajo, me di cuenta de que el hambre que yo no percibía en los rostros de la gente que veía caminar por las calles de la ciudad, pervive allí, exacerbado en las zonas periféricas.

Contra el rincón, acurrucado en un petate deshilachado, advirtió un cuerpo, cuyo resoplido llenaba el cuarto. Jesús, cuyo porvenir era idéntico al de Irra. Quizá peor. Porque la vida, allí, a todo trance rodaba hacia el aniquilamiento del hombre...

Entonces Irra sintió el aullido del hambre. El hambre aulló en todos los agujeros de la casa. Y en el polvo de las calles. ¡Hambre!...

Escuchaba alrededor y a distancia el llanto de los niños indigentes, amontonados en los umbrales de las puertas.

Porque las madres lavan ropa, bajo el sol quemante a la orilla del río... En cuyo fondo ellas contemplan sus imágenes famélicas, enfermizas, quemadas por el sol a las orillas de las fuentes.

¡Y pensar que la tragedia había sobrevivido siglos!

¡Presentir que el destino de las generaciones venideras era el mismo destino!

Irra tomó la resolución definitiva de marcharse. Viajar. Sí. Viajar. Irse lejos. Allá, más allá. Mucho más allá. Si posible recorrer el mundo y estrellarse contra el horizonte. No detenerse mientras le faltara el pan. Pan para su madre. Pan para sus hermanas. Pan para Jesús. Pan para él... para todas las gentes... PAN...

*El pan nuestro de cada día, dánoslo hoy.*

Parecía ser la plegaria íntima de su corazón.

Irra iba a abandonar el Chocó, aun cuando no lo volviera a cobijar ese cielo. Cielo donde se extasiaron sus ojos infantiles... Aunque nunca más pisara la tierra reseca que había enjugado el vaho de su sangre... (A. Palacios 2010, 144).

Este pasaje se los leí en voz alta a Rudecindo y a doña Aura, él me preguntó por la fecha de publicación de la novela de Arnoldo Palacios, al indicarle que ésta fue escrita en 1948 y que fue publicada en 1949, Rudecindo (comunicación personal, 7 de julio de 2018) comenta extensamente:

Imagínese, es algo parecido o casi igual a lo que está pasando ahora, ¡peor! [...] No es que, acá se podía tener necesidades, pero había paz... no había, muertes, ni asesinatos ni todas esas vainas... entonces, acá no había, por ejemplo, muchachos en la calle pidiendo, [‘ni dormían en la calle’, agrega doña Aura]; no había gamines [...] Entonces, se fue deteriorando la cosa, se fue llenando esto de gente saliéndose de los campos. [‘¿Porque venían desplazados?’, le pregunto yo] Desplazados, y la crisis aquí: no hay empleo, no hay nada, ¡lamentable!... Aquí hay mucha hambre, ¡hambre física! [yo insisto: ‘¿hambre física?’]. Hambre física... hay gente que no come las tres veces al día, y no en un solo día, ni en una sola semana, al mes; pasa comiendo una, dos, al mes, y eso... a la semana, al día pues, una vez, una comida, y eso pues. [‘¿Aquí en la ciudad?’, pregunto yo] En la ciudad, en la zona periférica sobre todo... ¡Muy duro!, donde está la mayoría de la gente, ¿no?... Bueno y están las bandas criminales, las pandillas de niños, jóvenes... ¡Brutal!... Pues, eso nadie se lo imaginaba [...] entonces él [Arnoldo Palacios] está pintando un panorama que en esa época no era tan cruel, pero lo está pintando como si fuera hoy [...] Entonces, sí, Arnoldo tiene mucha razón en eso que plantea, pero, era más que todo lo que iba a venir, porque de todas maneras [en esa época] la gente tenía cómo comer [Me explica Rudecindo, reflexionando sobre el argumento y el pasaje de *Las estrellas son negras*].

Rudecindo me había devuelto a la realidad del hambre física. ¡Sí, hambre allí en Quibdó! Aunque yo no la haya visto de frente, aunque su sombra acechante y permanente se me perdiera algunas veces entre los rostros de los transeúntes que parecían caminar tan tranquilos con sus cuerpos rozagantes. Sí, *hambre física*; estaba pasando por alto que casi siempre entre los marginados *están* los marginados de los marginados, la periferia de la periferia (a donde yo no pude ir por cuestiones de tiempo y seguridad), los excluidos de los excluidos, los más empobrecidos de los empobrecidos, a los que yo no vi en ese par de veces que estuve en el Quibdó. En mi viaje al Chocó también tuve la oportunidad de escuchar una interpretación igual sobre el carácter predictivo de *Las estrellas son negras* en relación con la situación de hambre en Quibdó y en el Chocó en general: don Alcibíades Moreno Palacios, familiar cercano de

Arnoldo Palacios, residente en el pueblo de Cértégui, en comunicación personal, del 6 de julio de 2018, me decía lo siguiente: “es que Arnoldo cuando escribe *Las estrellas son negras*, él predice lo que puede pasar en el Chocó en un futuro [...] Entonces esa novela, sintetizando, toma importancia es, le repito, por la proyección; lo que se está viviendo y lo que él en ese tiempo predijo que podía ser el Chocó”.

La ciudad de Quibdó, el departamento del Chocó en su totalidad, es una de esas zonas marginalizadas, como la Chambacú de Zapata Olivella, como el pueblo de Tomachi y los huasipungos descritos por Icaza. El chocó hace parte de aquellas regiones cuyos márgenes obedecen al trazo de un racismo que ha confinado a la población afro e indígena en zonas sometidas al abandono estatal, como bien lo señala George Palacios (2016, 87):

De modo que la combinación, por lo menos, del ejercicio del poder político cleptómano regional y nacional señalado por Collazos, el racismo estructural aludido por Carlos Rosero —el rostro del hambre es afro e indígena— y el silencio colectivo del Estado-nación resaltado por Rodríguez, hacen de las cuestiones del hambre y la miseria en el Chocó un asunto más complejo que el que los medios y el imaginario social puedan alcanzar a comprender. Todo esto lo que termina generando es dos tipos de racismo distintos que son, en opinión de Rodríguez, por un lado, el “apartheid geográfico” del Chocó que a través de formas “sutiles y no tan sutiles” del espacio segrega a “los afrocolombianos en zonas marginales del país y de las ciudades” (“Del Chocó al Chicó”); la segregación ésta evidente en el racismo de la ciudad de Cali, “con su negrísimo barrio de Aguablanca, tan segregado como los ‘townships’ sudafricanos donde la población negra fue confinada por el Estado en tiempos del apartheid”, e igualmente “Es el racismo [materializado en la segregación] del barrio Nelson Mandela” (“Del Chocó al Chicó) de la ciudad turística de Cartagena. Por otro lado, el racismo cambia de forma en espacios urbanos como en el tradicional barrio bogotano del Chicó, las discotecas cartageneras o los gabinetes de gobierno, “pero es tan profundo como el del apartheid geográfico” (Del Chocó al Chicó).

El apartheid geográfico del que hablan los autores para referirse a la situación del Chocó se corresponde con la división en compartimientos del mundo colonial que plantea Fanon, y en el que la ciudad del colonizado y la ciudad del colono se excluyen mutuamente. Históricamente el departamento del Chocó ha estado sometido al abandono, a la explotación extranjera, a la corrupción..., es por eso que a pesar de sus inmensas riquezas naturales, de la entereza de sus gentes y del esfuerzo político organizado, se ha mantenido en una situación socioeconómica desigual, y se ha visto rezagado en comparación con otros departamentos como el Valle del Cauca y Antioquia, que con el falso argumento de su inviabilidad por la mala administración local han querido repartírselo (G. Palacios 2016, 86).

Don José Merced, líder comunitario, en comunicación personal, del 7 de julio de 2018, cuando visité Tutunendo, corregimiento de Quibdó, donde él ha vivido con su familia, me habla también de ese saqueo y de la violencia armada que han empujado al Chocó al empobrecimiento:

No, ay, esto por aquí es muy tranquilo, los paramilitares fueron que dañaron esto, ¡Ave María, tú no sabes! [Me explica que la madera, que era otra fuente de ingresos, se la acabaron los paisas] Zulia Mena, declaró esto centro turístico y ecológico, pero entonces este muchacho, uno que fue representante aquí, llegó y autorizó que, no, que cortaran madera, y cortaron los paisas madera como les dio la gana.

La ACIA (Asociación Campesina Integral del Atrato), a la que pertenece don José Merced, y la ACABA (Asociación Campesina del Baudó), liderada por Rudecindo Castro, han trabajado de la mano; me explica don José Merced: “hacíamos muchas cosas como líderes, por el bien de nosotros, pensando en la humanidad... nosotros pensábamos en la humanidad ¡Pero los dragones no dejan, no dejan!... ¡Ay home, bendito sea Dios!... Uno quisiera que el Chocó se transformara, pero, ¿cómo?”.

Aún después de haberse convertido en departamento en 1947 por la lucha de importantes líderes sociales y políticos de la región, y contra la oposición de aquellos que en ese entonces quisieron impedir que se abriera esta puerta para permitir al Chocó avanzar a contrapelo de su situación de miseria y abandono estatal, la situación del Chocó no ha mejorado significativamente. Arnoldo Palacios, que dedicó toda su producción literaria y periodística a hablar sobre su Chocó natal, sentenciaba en una publicación que hiciera en el semanario *Sábado*, en 1947, que: “El Chocó no se levantará de la postración económica mientras subsista el abandono en que mantiene a la intendencia [hoy Departamento] la nación. Lo que vemos ahora allá es una especie de colonia, repleta de unos colonos colombianos, puestos al servicio repugnante de los extranjeros explotadores [...]” (A. Palacios 2009b, 39).

En mi segundo viaje al Chocó fui a Condoto. Decidí ir allá porque en mis lecturas había descubierto la importancia histórica de este municipio del Chocó en relación con la minería. En el pequeñísimo parque del pueblo, que se encuentra al pie de la iglesia, contemplé un monumento a la minería: rodeados de una pequeña fuente, sin agua, se levantan dos bloques sobre los cuales están la figura de una mujer agachada, sosteniendo una piedra en la mano, y de otra mujer, sosteniendo una batea en una mano, y en la otra mano, una herramienta, cuyo nombre desconozco, leo la placa impresa en al pie del monumento:



Esta obra escultora de grato recuerdo y meritorio Homenaje al trabajo de los muchos hombres y mujeres del municipio de Condoto dedicados a la Minería y que con ella han engrandecido el nombre de este municipio y cimentado las bases de su progreso; de lo cual nos enorgullecemos hoy y siempre./ Título: HOMENAJE A LA MINERÍA/ Agradecimiento eterno al Doctor: / Carlos Zenón Grueso Rodríguez./ Alcalde Municipal de Condoto – Periodo 2008-2011/ Al pueblo Condoteño por su amor y deferencia. / ESCULTOR: Maestro Misael Nery Perea – U. de la Sabana/ Diciembre de 2011.

Poner este monumento, con su inscripción, al lado de las imágenes de aquel pasaje del libro *Calle caliente. Memorias de un cimarrón contemporáneo*, en el que Rudecindo Castro describe su visita al Central Park y habla de la placa que encontró con la alusión a las grandes donaciones que la compañía minera South American Golden and Platinum Company, de la cual fue subsidiaria la Chocó-Pacífico, había hecho para las obras de construcción y mantenimiento de ese parque y para el estadio de los Yankees (Castro y Meza 2017, 57), me hizo pensar en la infamia del saqueo descarado a estas tierras, en las cuales sólo dejan las miserias que los lugareños exaltan, desconociendo la desproporción entre lo desapropiado y lo apropiado.

La pervivencia del colonialismo externo y también el colonialismo interno explican el por qué de la situación del Chocó. Pues esta región es la que sustenta la existencia de las otras regiones enriquecidas; de las que ubicadas dentro y fuera de la geografía nacional no pertenecen a la periferia sino al centro.

*Hambre*. En la novela de A. Palacios el hambre es una sombra posada sobre toda la ciudad. La ciudad hambreada cobra un relieve importante, a diferencia de lo que sucede en *Hambre* de Hamsum y en el *Coronel no tiene quién le escriba*, que parecen más ancladas en el drama del individuo, del joven escritor hambriento y del viejo coronel que espera pacientemente no morir de hambre, aunque estos sean arquetipos el uno del escritor marginal y el otro de los burlados de la clase política dirigente. En *Las estrellas son negras* el drama no es sólo el hambre de Irra, un joven negro, lo es también, y de manera sobresaliente, el hambre de la ciudad negra, del pueblo negro del Chocó; el drama de los hombres negros hambreados y empobrecidos; el drama de las mujeres negras hambreadas, empobrecidas, y triplemente oprimidas, por su raza, su clase social y su género.



## Capítulo segundo

### ¡Agua, Agua, Agua, ...!

#### 1. Agua: a contracorriente... en contra de la historia única

De donde vengo yo / la cosa no es fácil, pero  
siempre igual sobrevivimos / Vengo yo / de tanto  
luchar siempre con la nuestra nos salimos / Vengo  
yo / de aquí se habla mal, pero todo está mucho  
mejor / Vengo yo / tenemos la lluvia, el frío, el  
calor [...] Característica general, alegría total /  
Invisibilidad nacional e internacional / Auto-  
discriminación sin razón / Racismo inminente,  
mucho corrupción / Monte culebra / Máquina de  
guerra / Desplazamientos por intereses en la tierra/  
Subienda de pescado / Agua por todo lado  
(Chocquibtown 2009, 2:14).

Con estos versos de la canción *De donde vengo yo* en el 2009 el grupo Chocquibtown cantó y contó al Chocó, a su pueblo, aunando las voces de la comunidad, que dice con sus ritmos propios, su habla, sonidos e imágenes, lo que es en medio de esa tensión entre la apuesta por la reafirmación de la vida y de la cultura de la gente en su territorio y el arrinconamiento hacia la muerte a empujones proporcionados por un Estado racista al servicio de los intereses de poderosos grupos económicos y por grupos armados al margen de la ley.

*Agua.* Apenas alcanzo a dimensionar la majestuosidad de la vida en ese Chocó que visité de paso recientemente, viajando por la carretera que de Cali conduce a Quibdó, encontrándome un camino a duras penas con un pavimento fragmentado, surcado por varios ríos y quebradas, y por cascadas cayendo desde altos barrancos, y mucho, mucho, verde... Y Quibdó: lluvia y humedad, y el gran Atrato pasando por la ciudad... Es este otro Chocó que el del hambre; con otra historia que la de la miseria. Si nos quedamos sólo con el Chocó del joven Irra de *Las estrellas son negras*, que hambreado y frustrado quiere huir, corremos el peligro de quedarnos con la representación parcial de “un territorio *vaciado*”, como lo denomina la socióloga chocoana Aurora Vergara Figueroa para referirse al imaginario empobrecido y empobrecedor que se tiene sobre esta región: “un lugar sin historia, sin cultura, sin sociedad, un territorio *vaciado* de cualquier significado distinto al manifestado”

(Vergara Figueroa 2014, 344). Como mostraré más adelante ese vaciamiento del territorio y de los cuerpos chocoanos, que ha tenido perversas consecuencias sobre la realidad social de esa región, hunde sus raíces en la cuestión del poder de la representación del Otro. Y se relaciona con aquello que, en el contexto de las discusiones sobre el discurso colonial sobre África, la escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie (2009, 6:36) describió como *el peligro de una sola historia*:

Pienso que esta historia única de África podría provenir de la literatura occidental. Tengo aquí una cita de un comerciante londinense llamado John Locke que se embarcó hacia África Occidental en 1561 y escribió un fascinante relato sobre su viaje. Después de referirse a los africanos como ‘bestias que no tienen casa’, él escribe: ‘también hay gente que no tiene cabeza, la boca y los ojos los tienen en sus pechos’. Ahora, cada que leo esto me río; habría que admirar la imaginación de John Locke. Pero lo que es importante sobre su escrito es que éste representa el comienzo de una tradición de historias sobre África en Occidente; una tradición que representa el África Subsahariana como un lugar de negatividad, de diferencia, de oscuridad; de personas que, como dijo el gran poeta Rudyard Kipling, ‘son mitad demonios, mitad niños’ [...] *Esta es la forma como creamos la historia única: mostramos a un pueblo como una sola cosa, como solamente una única cosa, una y otra vez, y es esto en lo que ellos se convierten* [Énfasis añadido].

*The single story*, la historia única, está determinada, señala también Adichie, por el poder en tanto que capacidad de contar la historia del Otro y hacer que esa historia sea la definitiva. La historia única implica la reducción del Otro a una imagen deformada, incompleta, empequeñecida. La historia única sobre un pueblo implica en términos simbólicos su representación empobrecedora y abre la puerta a falsas justificaciones para el ejercicio del poder de dominación, bajo la idea de la superioridad de aquel que cuenta la historia de ese pueblo, del que lo construye como Otro inferior. La historia única cancela la posibilidad de interacción con el Otro en términos de igual, porque el Otro no es un interlocutor válido, sino alguien que hay que tratar de manera vertical porque no está a la altura del que se ubica en el lugar privilegiado de poder representarse a sí mismo y desde esa representación construir al otro por negación. La historia única es una imagen espectral de las personas, de los pueblos, de las culturas... que repetida una y otra vez ha llegado a “encubrir” la complejidad de su realidad, de lo que son.

Yo también me vi arrastrada por la corriente de la historia única sobre el Chocó cuando diseñé mi plan de tesis, siguiendo principalmente mi primera lectura de *Las estrellas son negras*, y sin haber leído a cabalidad *Buscando mi madre*. Fue la lectura juiciosa de este relato autobiográfico de A. Palacios y la relectura de la novela a

luz de una nueva mirada lo que me permitió replantear lo que inicialmente tenía pensado desarrollar, que me pareció después bastante parcial y algo “pesimista”. Sólo estaba enfocada en la cuestión del hambre en el Chocó de *Las estrellas son negras* y en la dificultad de crecer en un contexto de extrema pobreza.

Al leer *Buscando mi madre dediós* yo esperaba encontrar el relato de los sufrimientos y los sacrificios que tendría que haber padecido el escritor en el Chocó y sus esfuerzos para salir adelante con las condiciones socioeconómicas del contexto y de su condición física ocasionada por la poliomielitis que padeció desde muy pequeño. Esperaba que en esta obra autobiográfica hablara sobre la miseria que había ficcionalizado en su *opera prima*; encontrar nuevamente imágenes de hambre, de pobreza, de dificultades y carencias... Pero, en tensión con aquello, se trata de un relato sobre la grandeza del pueblo chocoano; la abundancia, no sólo respecto al paisaje natural, a la majestuosidad de ese pedazo de selva bañado por innumerables ríos y con costas en los dos océanos colombianos, sino también en términos culturales, de vínculos sociales y familiares. La lectura de *Buscando mi madre dediós* me permitió descubrir lo que resulta en esa zona de intersección donde se unen esas historias sobre el Chocó que están en tensión; apreciar cómo las gentes y las comunidades han desarrollado su existencia en medio de las fuerzas del hambreamiento y el empobrecimiento, por un lado, y de la resistencia cultural y las relaciones solidarias en y con el territorio, por otro lado.

Y debo enfatizar que las reflexiones teóricas al respecto las hice después de que la misma lectura de *Buscando mi madre dediós* me hiciera caer en cuenta de la visión parcial que había adoptado en mi propuesta de investigación. Señalar esto es importante de cara a la acusación que se le ha hecho a Arnoldo Palacios de hacer parte de lo que Arocha Rodríguez y Moreno Tovar (2007) llaman el “afropesimismo”, que consiste en una visión sobre los pueblos negros de Colombia que, como consecuencia de la adopción del paradigma de la superioridad civilizatoria de las regiones de los Andes, los considera atrasados, pobres y con la única esperanza puesta en el desarrollo económico que vendría por la vía de la superación del abandono estatal y la participación en el proyecto de mestizaje nacional. Así lo exponen en su texto “Andinocentrismo, salvajismo y afro-reparaciones”:

No negamos los dramas que la gente del Afropacífico enfrenta por las enormes deficiencias de la prestación de servicios educativos, de higiene, de salud, de comunicaciones y de asistencia técnica, entre otros. Tampoco, que la manipulación de

ellos ha nutrido una cleptocracia que no es inocente de su marginación y aislamiento. Sin embargo, también opinamos que al afropesimismo lo afianzan las letanías de la desdicha y la reducción de los problemas del Afropacífico al abandono estatal. Esta opción explicativa obra en dos sentidos negativos: primero, dándoles la razón a quienes consideran que el modelo frontera-salvajismo sigue siendo válido, incluyendo los proyectos de redención que se basan en el mestizaje y en que la civilización descienda de los Andes; segundo, impidiendo percibir y apreciar las creaciones autóctonas que los cautivos africanos y sus descendientes forjaron pese a las situaciones objetivas de marginalidad inseparables tanto de la esclavización como de la explotación que involucran las economías extractivas [...] Dentro de este marco nos aproximamos a la obra de Arnoldo Palacios [*Las estrellas son negras*]. Sin desconocer sus valores literarios, la analizaremos *vis-à-vis* de los modelos de formación nacional que estamos enfocando (Arocha Rodríguez y Moreno Tovar 2007, 605).

Arocha Rodríguez y Moreno Tovar (2007, 588) señalan que, en contraposición, el afrooptimismo está “fundamentado en el etnodesarrollo, el cual parte de exploraciones encaminadas al futuro y cimentadas en reflexiones sobre la historia y las potencialidades propias”. El afrooptimismo presupone, entonces, la conciencia étnica por parte de los sujetos y de la comunidad, y una confianza en los conocimientos, prácticas y saberes de la propia cultura para su desarrollo y la superación de las limitaciones socioeconómicas del contexto. Además, cuestiona la idea de progreso y el modelo de desarrollo dominantes en el proyecto de nación blanco-mestiza.

Los autores analizan algunos fragmentos de *Las estrellas son negras* y a partir de ellos critican las imágenes pesimistas que encuentran sobre la ciudad, con casas que A. Palacios desvalora. Imágenes que hacen parecer a Quibdó como un depósito de desechos, con pésimas condiciones de salud e higiene; con unos ciudadanos que también aparecen como harapientos, sucios, enfermos, desnutridos, conviviendo con las moscas y las ratas. Imágenes de ciudadanos que parasen tolerar sin más esas condiciones, en contraste con los quibdoseños blancos, de origen sirio y antioqueño, que aparecen como dignos ejemplos del ciudadano modelo de civilización de la nación desarrollado entre los siglos XIX y XX, cuyas características pasaban por la pulcritud, la limpieza y la buena salud. Después de ese análisis concluyen lo siguiente:

Nuestros lectores quizás argumenten que el novelista se proponía ofrecer un retrato fiel de la realidad del desamparo y la marginalidad. Sin embargo, el que cincuenta años después de haber publicado la novela [*Las estrellas son negras*], a lo largo del conversatorio que la Universidad Central organizó sobre su obra en 1998, él no manifestara una posición crítica frente a las disyuntivas que enfrentaba Irra nos deja la preocupación acerca de la capacidad del modelo que discutimos de colonizar la mente de quienes más bien deberían ser los objetores de las asimetrías que tal modelo ratifica. En este caso, descolonizar quizás equivaldría a asumir el afrooptimismo (Arocha Rodríguez y Moreno Tovar 2007, 609).

Adjudicar sin ninguna salvedad a Arnoldo Palacios un afropesimismo no me parece justo; ni teniendo como referencia únicamente su *opera prima Las estrellas son negras*, y mucho menos si partiendo de la revisión juiciosa del conjunto de toda su obra, literaria y periodística, de las muchas entrevistas en las que participó, hablando del Chocó, de su vida y de su obra, se puede rastrear una perspectiva que va a contracorriente del miserabilismo y del pesimismo en torno al Chocó, y que no desconoce que hay una situación de empobrecimiento e injusticia social ocasionada por el poder del Estado. Además, si, como señalaré más adelante siguiendo a Marina Garcés (2017), vivimos en una época póstuma, el optimismo no tiene porqué ser la alternativa frente al pesimismo; sería mejor moverse en una zona intermedia de tensión.

Algunos estudiosos de la obra de Arnoldo Palacios han criticado los planteamientos de Arocha Rodríguez y Moreno Tovar (2007) señalando también la necesidad de tener en cuenta las diversas interpretaciones de *Las estrellas son negras* y otros textos de Palacios, como la *Selva y la lluvia* y *Buscando mi madrede diós* (G. Palacios 2016). Mi propuesta de lectura de *Buscando mi madrede diós* servirá para sopesar con más elementos las acusaciones hechas a la obra de A. Palacios.

Arocha Rodríguez y Moreno Tovar (2007) analizan la obra de A. Palacios sin tener en cuenta su dimensión ficcional; leen *Las estrellas son negras* como si tratara del registro que un investigador objetivo e imparcial hace como copia fiel de la realidad observada. Terry Eagleton (2009, 24) señala que: “[...] ‘ficción’ no significa exactamente ‘no verdadero’. Viene a significar algo así como ‘una historia (verdadera o falsa) tratada de manera que deje claro que encierra un significado que la trasciende’”. Y agrega más adelante que: “las novelas nos ofrecen lo que parecen ser imágenes objetivas del mundo que nos rodea, pero al mismo tiempo somos conscientes de que dichas imágenes son el resultado de un proceso de construcción subjetivo” (Eagleton 2009, 26)<sup>6</sup>.

Así, la cuestión no debería ser si las imágenes de *Las estrellas son negras* que aluden al Chocó y a los chocoanos son o no verdaderas, si se corresponden o no con la realidad que se podía observar en la ciudad de Quibdó. La cuestión debería ser la del

---

<sup>6</sup> Agradezco a Leonardo Valencia las reflexiones sobre el cuidado que había que tener con aquellas lecturas de las novelas, sobre todo de las catalogados como de realismo social y también de las autobiográficas, que se hacen tomándolas como receptáculos de la realidad y evaluándolas en términos de verdad-falsedad; esto en el marco del curso La Cultura de la Novela: Teoría y Análisis, que dictó en la Universidad Andina Simón Bolívar en el tercer trimestre del ciclo académico 2016-17. Uno de los críticos leídos fue Terry Eagleton.

sentido de esas imágenes tanto en la trama ficcional sobre la que se sostiene la historia en su conjunto, como la del sentido de ésta última en tanto que representación de una situación que se pretende denunciar, y también de la dignidad quebrantada de un pueblo que avanza a pesar de esas condiciones adversas; su sentido trascendental.

La lectura que Arocha Rodríguez y Moreno Tovar (2007) hacen de *Las estrellas son negras* es una lectura en la que se fragmenta la novela y se toman las imágenes de manera aislada y descontextualizada. Es una lectura que además desconoce que la voz del narrador es la voz de un joven adolescente desesperado, hambriento, que habla desde esta situación. La voz del narrador es asimilada por los autores al pensamiento del escritor, y si bien es cierto que —cosa que no tendría por qué justificar el igualar autor y narrador— la novela está escrita en tercera persona, como lo señala G. Palacios (2016, 89), las crudas imágenes de Quibdó corresponden a la forma como ese narrador en tercera persona, que frecuentemente se desdobra y asume la primera persona, habla sobre una atmósfera construida desde la subjetividad de Irra:

Iba Irra caminando por la carrera primera. Casas de blancos. Viejos caserones derruidos, paredes desvencijadas. ¿Por qué eso, si los blancos eran ricos y ganaban sueldo como empleados del gobierno? Lo asaltó la idea de que los blancos eran pobres también. Quizá no tan miserables como los negros. ¿No sería más bien una miseria general? ¿Cómo diablos hacía él para penetrar el fondo de la vida de las gentes, de los blancos, para convencerse de que vivían a duras penas? ¡Qué vaina! Una fuerza brutal lo impulsaba a marcharse. Horror, quedarse allí, aplastarse, ver morir a toda su familia, como morían diariamente, sin con qué pagar las cuatro condenadas tablas del ataúd. ¡Su suerte estaba en la baraja! ¿Y si por allá no encontraba nada? ¿Si su resolución de viaje era el camino del abismo? ¿No era peor perecer lejos, y entonces sí dejar abandonados para siempre a su madre, a sus hermanos? ¿Qué podría hacer por ellos?... (A. Palacios 2010, 151).

## 2. *Aguasangre...* formas de representación aniquilantes

No el agua dolorida de la lágrima, / no el agua  
boquiabierta de la gárgara, / no la gota voraz como  
un océano, / no el agua mansa resignada a poco, /  
no el agua muerta de los ahogados / ni el  
aguasangre de mi pueblo roto  
(Preciado 2011, 58).

La conceptualización que hacen Arocha Rodríguez y Moreno Tovar del afropesimismo y del afrooptimismo es, sin embargo, muy importante, pues la cuestión medular que emerge de sus planteamientos es la de la *representación*, problema éste al que los estudios culturales han dedicado bastante atención. Se trata del mismo problema del que, por citar algunos casos, se ocupa Fanon cuando hace la crítica a las estructuras



socioculturales racistas que se fundamentan en “el mito del *negro-malo*” y que son las que han creado lo que él llama “el complejo de inferioridad del negro”. El mito del negro malo no es otra cosa más que un estereotipo; así como también lo es el mito del martiniqués “comeerres”; del negro que es incapaz de hablar bien francés y al que hay que hablar en *petit-nègre*. Edward W. Said en los años setenta articuló este problema de la representación bajo la idea del orientalismo, mostrando cómo Occidente había creado un tipo de lenguaje, de pensamiento y de visión en torno a Oriente con la pretensión de dominarlo, reestructurarlo y tener autoridad sobre él (Said 2002, 21)<sup>7</sup>. También Stuart Hall estudia el problema de la representación en “El trabajo de la representación” (2013) y en “El espectáculo del ‘Otro’” (2013), concentrándose en los conceptos de “diferencia”, “estereotipos” y “racialización”, entre otros. El ejemplo que propone Hall del cuerpo de Sarah Baartman, o la ‘Venus Hotentote’, una mujer africana que fue llevada a Europa en 1810 para ser exhibida como espectáculo por sus rasgos físicos: por el gran tamaño de sus glúteos y el alargamiento de los labios vaginales, me parece tremendamente potente para comprender no sólo la forma como opera la representación de la diferencia sino también la magnitud de la violencia simbólica ejercida hacia el Otro, a través de la imagen de su cuerpo, que al ser representado es “fragmentado”, “desensamblado” (Hall 2013, 450). Ese pasaje del texto de Hall no deja de causarme un gran escozor:

Sarah Baartman se convirtió en la encarnación de la ‘diferencia’. Lo que es más, su diferencia fue ‘patologizada’: representada como una forma patologizada de ‘otredad’. Simbólicamente no encajaba en la norma etnocéntrica que se aplicaba a las mujeres europeas y, al quedar por fuera del sistema clasificatorio occidental de lo que las ‘mujeres’ son, se debía interpretarla como ‘Otro’. Luego obsérvese su reducción a la naturaleza, cuyo significante era su *cuerpo*. Su cuerpo fue ‘leído’ como un texto, como la evidencia viviente —la prueba, la Verdad— que proporcionaba su absoluta ‘otredad’ y, por consiguiente de una diferencia irreversible entre las ‘razas’.

Además, se llegó a ‘conocerla’, representarla y observarla a través de una serie de oposiciones binarias, polarizadas. ‘Primitiva’, no ‘civilizada’, fue asumida al orden natural —y, por consiguiente, comparada con bestias salvajes, como el orangután o el mono— antes que con la cultura humana. Esta naturalización de la diferencia fue significada, por encima de todo, por su sexualidad. *Fue reducida a su cuerpo y su cuerpo, a su vez, fue reducido a sus órganos sexuales*. Fue ‘fetichizada: convertida en un objeto (Hall 2013, 450; énfasis añadido).

---

<sup>7</sup> “Así, todo el orientalismo pretende reemplazar a Oriente, pero se mantiene distante con respecto a él: que el orientalismo tenga sentido es una cuestión que depende más de Occidente que de Oriente, y este sentido le debe mucho a las técnicas occidentales de representación que hacen que Oriente sea algo visible y claro, que esté «allí» en el discurso que se elabora sobre él. Y estas representaciones, para lograr sus efectos, se apoyan en instituciones, tradiciones, convenciones y códigos de inteligibilidad, y no en un Oriente distante y amorfo” (Said 2002, 46).

Este pasaje me permite retomar el concepto de “cuerpos y territorios vaciados”, de Vergara Figueroa (2014, 352), para entretrejerlo en ese entramado conceptual con el que se ha pensado el problema de la representación; concepto que además surge de la reflexión del lado de alguien que, como chocoana, hace parte de los Otros representados por aquellos que detentan el poder de narrarlos desde un paradigma de ser y de existir que han establecido como verdad para la sociedad colombiana. Ese paradigma es el proyecto de civilización y de nación moderna. Establecido bajo una idea de progreso que supone la superación de todo aquello que se emparente con el primitivismo, excluye las prácticas, costumbres, imaginarios, saberes, formas de existencia de los pueblos ancestrales que no se acomodan a la lógica de tal proyecto:

Hablo de territorios *vaciados* para comprender la configuración de territorios donde la colonización, la explotación, la violencia, el destierro, las políticas para el desarrollo, y las resistencias por la liberación coexisten cubiertos por el manto de las narrativas de subdesarrollo, marginalidad y barbarie. Estos conceptos pueden ser útiles para pensar regiones, como el Chocó, que se han representado económicamente como pobres, racialmente como Negras/ Afrocolombianas e Indígenas, en términos de género como territorio virgen, pendiente de exploración, y socioculturalmente como retrasado. Estas representaciones se extienden a los seres humanos que las habitan y, en ocasiones, no se cuestiona la validez de estas grafías, reproduciendo así prejuicios y estereotipos que impactan las narrativas e imágenes étnico-raciales.

Ejemplo de ese vaciamiento del territorio y los cuerpos chocoanos que Vergara denuncia y que ha imperado en Colombia son las polémicas y repudiables palabras que en el 2012 pronunciara el diputado antioqueño Rodrigo Mesa con su negativa a apoyar la inversión conjunta de las dos administraciones de los departamentos en la zona limítrofe entre Chocó y Antioquia. Dijo el diputado, textualmente, en un debate en la Asamblea de Antioquía que: “la plata que uno le meta al Chocó, eso es como meterle un perfume a un bollo” (Mesa 2012, 0:07). La que era en ese entonces la alcaldesa de Quibdó, Zulia María Mena García (2012), se pronunció al respecto señalando cómo las palabras del diputado eran una materialización de la discriminación, la exclusión y el racismo soterrado que existen en el país, que el diputado Mesa se atrevió a expresar en público. Ese racismo soterrado; ese vaciamiento de los territorios y los cuerpos negros; ese odio a la diferencia imperante en Colombia lo encontré expresado con una indignante y execrable contundencia por una voz que se caracteriza como de ultraderecha en un pasquín que, precisamente, se titula “El diputado tiene razón: meterle plata al Chocó es como perfumar un bollo”. El texto fue publicado en el sitio Web KienyKe Historias:

Hablo, desde luego, del diputado a la Asamblea de Antioquia Rodrigo Mesa Cadavid, quien expresara en estos días una máxima histórica, quien enunciara el nuevo paradigma de la filosofía, la sentencia sublime de quienes decimos las vainas como son: **“la plata que uno le meta al Chocó es como meterle un perfume a un bollo”**. [...]

Su eminencia Mesa Cadavid representa toda la ideología que nos permitió controlar este país a sangre y fuego, todo el pensamiento político-económico-social que nos ofreció la oportunidad de acabar con todos los detritus y heces sin gastar una sola gota de esencias para tratar de desodorizar lo que proviene de la digestión, o más bien indigestión, del populacho enfermo y diarreico. [...]

Me siento en estos instantes lleno de esperanza y optimismo al ser testigo de la eclosión del cuarto huevo, del hombre que llevará a Colombia en el 2014 por el camino del progreso y que echará por el wáter todo lo que huele a feo, todo lo que se asemeje a lo que él señala, paleta en mano como un asco, refiriéndose al Chocó.

Y si el pueblo de allá se chocó, pues qué le vamos a hacer. Qué ofendió a la propia Antioquia dice el Fajardo. Que lo demanden, que lo investiguen, que hagan lo que quieran. Él está limpio. ¡Nos importa un bollo! (“El diputado tiene razón: meterle plata al Chocó es como perfumar un bollo” 2012 párr. 2).

*Agua.* El afropesimismo, la historia única, el orientalismo, el estereotipo, los cuerpos y territorios vaciados, son conceptualizaciones que sirven al propósito de denunciar la reducción, la amputación, el desmembramiento, el “encubrimiento”, la fragmentación..., del ser del Otro, que se ejerce en una relación de poder asimétrica. Tal ejercicio implica una violencia simbólica con consecuencias prácticas de enormes proporciones: estructuras sociales discriminatorias, instituciones diseñadas para perpetuar la dominación; políticas sustentadas en ideologías de exclusión, negación y marginación. Una violencia que puede llegar, y de hecho lo hace con mucha frecuencia, al extremo de la eliminación física del Otro, como bien lo ejemplifica Vergara Figueroa (2014) con el caso de la masacre ocurrida en la comunidad chocoana de Bellavista, Bojayá, el 2 de mayo de 2002, en el que fueron asesinadas más de cien personas, en un enfrentamiento entre los paramilitares (AUC) y las FARC-EP. Esta masacre, obedeció, sostiene la socióloga, a ese vaciamiento del territorio y de los cuerpos chocoanos que circula en las narrativas racializadas del paradigma de nación criollo-mestiza que se inserta en la larga historia de violencia, racismo e injusticia social del país:

Si observamos la masacre ocurrida en Bellavista en el 2002 desconectada de una larga historia de violencia y desposesión de territorios, acompañada por narraciones de “Indios hostiles”, “Negros esclavos” y “tierras lejanas”, quedarían sin comprender los complejos procesos sociales que llevaron a que tal masacre ocurriera (Vergara Figueroa 2014, 355).

Las representaciones, las historias que se cuentan de alguien o de algún lugar, tienen una gran importancia. Hall (2013) se pregunta “¿Cómo representamos gente y lugares que son significativamente diferentes de nosotros?”, y la pregunta apunta a una crítica de esas formas de representación aniquilantes. Adichie enfatiza en que el cómo se cuentan las historias, quién las cuenta, cuándo son contadas y cuántas historias son contadas depende del poder, no sólo de contar la historia del Otro sino también de hacer que esa historia sea la definitiva, con todas las consecuencias perniciosas que esto pueda traer para los individuos o comunidad representados. Tener en cuenta esas preguntas es importante para combatir las representaciones estereotipadas, reduccionistas, empobrecedoras, como el afropesimismo, la historia única, el orientalismo, los cuerpos y territorios vaciados; ellas apuntan a la realización de lo que Homi K. Bhabha (2002) describe como una construcción del régimen de verdad del poder colonial, lo cual implica preguntarse cómo son construidos los sujetos (colonizador y colonizado) en el discurso colonial (92, 96). Bhabha insiste en que una de las tareas que deberíamos llevar a cabo demanda entonces no tanto el reconocimiento de imágenes como positivas o negativas, como sí la develación de su carácter simplificador e incompleto y la forma como fijan al sujeto colonial para facilitar las relaciones coloniales:

Mi lectura del discurso colonial sugiere que el punto de intervención debería pasar del reconocimiento rápido de imágenes como positivas o negativas, a una comprensión de los *procesos de subjetivación* hechos posibles (y plausibles) mediante el discurso estereotípico. Juzgar la imagen estereotípica sobre la base de una normatividad política previa es descartarla, no desplazarla, lo que sólo es posible al comprometerse con su *efectividad*: con el repertorio de posiciones de poder y resistencia, dominación y dependencia que construye al sujeto de la identificación colonial (tanto al colonizador como al colonizado) (Bhabha 2002, 92).

Subvertir el estereotipo demanda hacer, entre otras cosas, un contrapeso de las imágenes; contar otras historias; dejar espacio para esas historias Otras de los históricamente representados por el poder hegemónico. Pesando en mi investigación he de contar esas otras historias del Chocó, no para falsear las imágenes del denominado afropesimismo, aquellas imágenes que representan a un Chocó y a unos chocoanos *vaciados*, como territorios y personas pobres, sometidos a la marginación y al abandono estatal, sino para ampliar, complejizar y subvertir el orden de esas representaciones.

En lo que sigue presentaré un conjunto de elementos culturales, saberes, prácticas, valores, creencias, formas de vida y de organización; unas formas de concebir la naturaleza y de relacionarse con ella, unos vínculos familiares y comunitarios; y unas formas de existencia. Esto con el fin de hacer contrapeso a las imágenes parciales del

hambre y de la miseria que presentadas desde el régimen de verdad del afropesimismo y el paradigma de nación blanco-mestiza han *convertido* al Chocó en una sola cosa: una región pobre y atrasada, inviable administrativamente, necesitado de la tutela y el modelo de las regiones más civilizadas para encausarse por las vías del desarrollo económico y el progreso, como bien lo sostienen Arocha Rodríguez y Moreno Tovar (2007). Para esto me concentraré en *Buscando mi madredeíós*, y previo a ello retomaré el final *Las estrellas son negras* como zona de intersección y punto de tensión de las representaciones del Chocó.

### 3. Agua por todo lado... raíces de agua

Esta es mi tierra Chocó / alegría swing y sabor / su  
gente llena de amor / y orgullosa de su color / [...]  
Paisajes y ríos que seducen, / como el Atrato,  
Baudó, San Juan y Tutunendo / y parques naturales  
que enamoran/ los Katíos, Utría y árboles de  
nuestra selva / especies de animales que  
impresionan / ballenas, tortugas, / tigrillo y  
armadillo / y colores de frutas que provocan /  
Chontaduro, ñame, caimito y marañón / comidas  
tradicionales de nuestra región / y sabor de mi  
tierra igual que el atollado / plato típico de todos  
los sabores / como el bacalao y el tapao / que rico  
hace mi negra ese pescao / No hay nada más rico  
que tomarse un jugo de borajó / Sube sangre por  
mis venas cuando hablan del Chocó / sintiendo la  
dulzura de mi gente respetuosa / y comiendo el  
zapote no hay cosa más sabrosa  
(Alianza Urbana 2015a, 1:28).

La gente del Chocó insiste en narrarse desde una conciencia de autorreconocimiento étnico; de valoración de la grandeza y la belleza de su territorio. El anterior es un fragmento de la canción “Mi tierra Chocó”, de Alianza Urbana, una agrupación musical conformada por chocoanos; desde el 2012 se ha dedicado a componer, interpretar y hacer videos de canciones con ritmos urbanos y ritmos folclóricos que hablan sobre el Chocó, sobre su cultura, sobre los paisajes y la diversidad de su pueblo, y que también denuncian la explotación de los recursos naturales por las multinacionales, la minería a gran escala con sus nefastas consecuencia para la gente y los territorios, la discriminación, la violencia y la corrupción —es de destacar las canciones “Mi tierra Choco”, “Mi esencia” y “El anónimo” —... En la

canción “De donde vengo yo” Chocuibtown también dice que en el Chocó son “reyes en la biodiversidad”.

*Agua.* El departamento del Chocó es una de las regiones con mayor biodiversidad del continente; hace parte del Chocó Biogeográfico, o de la Provincia Biogeográfica del Pacífico o Chobiogeográfico, que se extiende “desde la provincia de Darién al este de Panamá, cruzando por todo el occidente colombiano hasta el noroeste del Ecuador y termina en el extremo norte del Perú. Y en sentido occidente a oriente, comprende desde, la Costa Pacífica hasta la cordillera occidental” (Botero Chica 2010, 2). Respecto al Chocó Biogeográfico se ha afirmado que es la región más diversa del planeta (Botero Chica 2010, 6-7): “Existen comparaciones interesantes que demuestran el alto grado de biodiversidad, por ejemplo, en estudios realizados en Colombia, se ha encontrado que en la selva húmeda tropical del Chocó biogeográfico, en un metro cuadrado, hay más variedad biológica que en un kilómetro cuadrado de un país templado”. En un par de estudios sobre las características geográficas del Chocó realizados por el IGAC en el 2006 y en el 2011 se señalan la gran diversidad en flora y fauna del departamento:

El departamento cuenta con una enorme oferta de recursos naturales, dadas sus características físicas y climáticas que han hecho que éste posea la mayor biodiversidad de flora y fauna en la región del Pacífico; se tienen registros de aproximadamente 9.050 especies de plantas, equivalente casi al 20% de las presentes en Colombia; en cuanto a la flora contiene la mayor riqueza con aproximadamente 8.524 especies (94%) (Instituto Geográfico Agustín Codazzi 2006, 23).

Es este territorio, desbordante de biodiversidad, la cuna de Arnoldo Palacios, que no sólo lo haría sentirse desde niño maravillado por su belleza, sino que además le ofrecería la posibilidad de desarrollar un agudo sentido de la observación como base para su oficio de escritor. En *Buscando mi madre dedios* hay múltiples imágenes que dan cuenta de la riqueza natural del Chocó y de la relación de las gentes con ella; relación que en los tiempos de infancia del escritor no estaba tan marcada por esa mirada ambiciosa que convierte todo en simple mercancía. En el siguiente pasaje el niño Arnoldo habla de su anhelo de salir al encuentro con la naturaleza, monte adentro, que se ha visto impedido por su condición física:

En instantes como estos me lamentaba de no poder caminar; sentía viva admiración hacia los otros. A mí me encantaba andar. Soñaba metiéndome en el monte, restregándome en el fondo de la maraña con mi escopeta. Descubrir todo aquello de que hablaban los viejos, especialmente mi tía Carlota: ver pericos, oso hormiguero, oso caballuno, micos, tigres, tatabros, venados, guagua, guatín, leones, aves-pajuí, paletón,

pavas, gallito, antiguo, loras, papagayos, coger frutas como chanó, leche mil-peso, algarrobo, donpedrito; contemplar flores, *bañarme en fuentes cristalinas, meterme bajo los chorros de los saltos*; oír cantar los pajarillos; darme cuenta yo mismo cómo rugen las fieras. (A. Palacios 2009a, 44; énfasis añadido).

*¡Agua!* Es decir, *abundancia...* La abundancia de los territorios en los que nuestros pueblos negros han logrado perpetuar su existencia, desde la lucha inicial por la libertad hasta los esfuerzos presentes en defensa del territorio y de los derechos ancestrales. “Estos olores de tierra húmeda / mar / ríos / ciénagas / saltos / olores de surcos, nubes, selvas y cocodrilos / olores son de tierra fecundada / por las aguas de la madre Yemayá / después de parir a los Orichas / sus catorce hijos / en un solo y tormentoso parto” (Zapata Olivella 2010, 51). Las aguas de la madre Yemayá: la lluvia, los ríos, los mares, que recorren los territorios como la sangre el cuerpo de sus gentes, infundiéndoles vida. Dicen García Salazar y Walsh (2017, 152) que “[l]os y las mayores tenían la certeza de que el agua, los ríos, los territorios y los pueblos que apropian esos territorios, son creaciones distintas pero complementarias de un gran mundo, y no se pueden partir, ni separar. ‘No hay pueblo sin su río’”. Si la cultura está determinada por la relación de las personas con su entorno, con la naturaleza, en el caso de las comunidades negras su vínculo esencial con el agua es quizá la raíz cultural de mayor raigambre sobre la que se yergue su cosmoexistencia. Retomo este concepto de Guerrero Arias (2012; 208): “lo que para la epistemología es simple cosmovisión, es decir, una forma de ver cognitivamente el mundo, para la sabiduría es cosmoexistencia, cosmovivencia, un conocimiento que se hace en la vivencia concreta de nuestro existir como parte de este infinito cosmos, y se teje en nuestros cotidianos territorios del vivir”.

*Agua.* El agua y la selva; la selva y la lluvia, la selva y los ríos que van al mar; el río y el agua; el río y sus gentes; el río y su pueblo. Chocó y la selva; Chocó y el agua... Chocó y la abundancia; el Chocó que tan hermosamente Arnoldo Palacios retrata al narrar sus años de infancia en *Buscando mi madre dediós...* “El agua... otra vez el agua, siempre el agua en el pensamiento afroamericano del Pacífico colombiano y ecuatoriano” (Friedemann 1997, 100).

*Agua.* ¡Agua por todo lado!... Lo constataba científicamente el IGAC, Instituto Geográfico Agustín Codazzi, de Colombia, en una publicación que hizo en el 2006 sobre las características geográficas del departamento del Chocó. La geografía del Chocó determina su excepcional clima y humedad, y el lugar privilegiado que al respecto tiene en el país y en el mundo:

El Chocó es un departamento con una amplia diversidad de climas. La cercanía al mar Caribe y al océano Pacífico (influencia marítima) las características orográficas como la presencia de la cordillera Occidental y de las serranías del Darién y Baudó y el hecho de que la totalidad de su territorio se ubica en la latitud ecuatorial con influencia directa de la franja de desplazamiento de la zona de convergencia o confluencia intertropical (ZCIT) son algunos de los factores que explican el porqué el Chocó es el territorio más húmedo de Colombia y uno de los más húmedos del mundo (Instituto Geográfico Agustín Codazzi 2006, 44).

La abundancia de sus aguas dulces y saladas:

El departamento ocupa un lugar privilegiado en cuanto a las aguas se refiere, pues es el único que posee costas tanto en el mar Caribe como en el océano Pacífico. Allí el agua que no se escurre hacia los ríos o ciénagas, se evapora o se infiltra a pocos metros de la superficie alimentando los acuíferos. La red hidrográfica está conformada por dos grandes vertientes: la del mar Caribe y la del océano Pacífico. [La vertiente Caribe] está conformada por la gran cuenca del río Atrato y por la cuenca del Darién. [La vertiente Pacífica] tributa sus aguas al océano Pacífico [...] está conformada por la gran cuenca del San Juan, la cuenca del Baudó y por la denominada Cuenca del Litoral Pacífico (Instituto Geográfico Agustín Codazzi 2006, 58).

*Agua...* Utilizo el término “agua” en el lugar del término “abundancia”; “agua” en vez de “abundancia”, para llenar lo inespecífico y abstracto de este último. Agua, porque quería traer a la presencia la atmósfera, la sonoridad y el ritmo de la vida que transcurre, que sigue su curso, en esa parte del Pacífico bañada por múltiples ríos, lluvias, cascadas, mares; aguas a donde van y de donde vienen el agua de las lágrimas y el agua del sudor de sus gentes... Agua de *aguaceros*... Agua de *aguabajo*... Agua de *aguajero*... Agua de *aguardiente*... Agua de la *Madrediagua*... Agua, del Indio de *agua*... Agua de *aguante*... Agua por abundancia, porque no se trata sólo de la cantidad de las cosas y seres que habitan estas tierras, sino de seguir la corriente del espíritu que las sostiene y las enraíza en la cosmoexistencia de estos *territorios mojados*. Agua, porque como lo expresa la poeta chocoana Sayly Duque Palacios en su poema “Feliz día mujeres de la mina”, allí en ese territorio hacen su vida, “mujeres, hijas de abundante agua y de fuertes corrientes / copuladas por finos hilos de agua que acarician sus sexos / y lavan el alma” (Duque 2010, 303); metáfora de una de las tantas labores de la mujer chocoana: además de su trabajo en la mina, el oficio de lavandera; de la mujer que lava la ropa metida en el río, con el agua hasta la cintura.

*Agua...* Arnoldo Palacios hablaba del agua como un elemento profundamente vinculado a la cosmoexistencia de los pueblos negros:



Somos los herederos de los constructores de las pirámides. Yo viví en el agua, en el río, y en mis libros siempre están el agua y la lluvia. Tomamos agua cuando tenemos sed en el cuenco de la mano, eso es algo profundo que va a parar en lo cósmico. Esa comunidad con el sol verdaderamente tropical y esa lluvia constante y los ríos y las fuentes, los chorritos, y los niños como los grandes no necesitábamos juguetes, porque tenemos la naturaleza ahí para inventar casitas con los pedazos de árboles y cubrir con hojas los techos (A. Palacios citado por Carvajal 2015)

Tomar agua en el cuenco de la mano cuando se tiene sed, ¡agua del río, claro! ...Hermosas y esperanzadoras, las últimas imágenes de *Las estrellas son negras* retoman el sentido profundo y cósmico de esta práctica. Imágenes de un final con un significado trascendental que hace del agua, del río y de sus gentes, un canto a la vida que se gana cada vez con la lucha y se le arrebató a la adversidad haciendo de ella una aliada o una enemiga según la oportunidad del momento; como el agua del río que hay que dominar cuando éste crece furibundo y acariciar con el cuenco de la mano para tomar un poco y calmar la sed, y dejar que lave el cuerpo desnudo que se ha introducido en él. Aguas de muerte, de vida y de resurrección, re-nacimiento, re-surgimiento, re-existencia, resiliencia.

Sigo el curso de los últimos acontecimientos de *Las estrellas son negras*: Irra frustrado por la situación de hambreadamiento y miseria, y por la falta de oportunidades para conseguir su *madredediós* decide abandonar el Chocó embarcándose en un barco con destino a la ciudad de Cartagena. El puntapié final se lo da la angustia ocasionada por su encuentro sexual con Nive, pues teme las consecuencias de haber perjudicado a una adolescente virgen (A. Palacios 2010, 130). Pero no alcanza a subir al barco que lo llevaría lejos de su tierra; “su puente entre el porvenir y la nada” (A. Palacios 2010, 158), su oportunidad de huir lejos del hambre, de la miseria y el dolor, se ha ido con ese barco que ve alejarse por el Atrato, *sin él*:

Irra trató de levantarse; sus pies patinaron y cayó de bruces. Probó de nuevo enterrando uñas y dedos de los pies. La tierra estaba demasiado blanda y las piernas se le enterraron casi hasta las rodillas. Respiró el hedor del pantano negruzco, nauseabundo. Se le estremeció el organismo. Impulsó hacia afuera la pierna derecha para sacar la izquierda, pero inútil. Su vestido empantanado, pegado al cuerpo, hedía a cerdo. De reojo advirtió el extremo resquebrajado de un muro de cemento. Dio media vuelta al tronco de su cuerpo y alargando los brazos se agarró al muro. A dos metros sobre su cabeza, en la casa de mercado, se habían agolpado noveleros que risueños observaban a Irra. Este se trepó, logrando desembarazarse del pantanero... ‘¡Maldita sea!... ¡Qué tienen qué mirarme!... ¡Al diablo todos!...’. A oídos del grupo alcanzó a vibrar un murmullo, y del grupo se escapó una carcajada.

Piernas colgantes, flácidas, se sentó Irra en la punta del muro. Sentía la cabeza amarrada. La piel enjuta, quizá por el barro que se le estaba resecaando en el rostro y el cabello. La mochila estaba allí, entre el barro.

*Agua.* Pero... Otra historia es posible... porque lo que no se veía y estaba allí aparece imponente en los espejos del agua; arrastrado por la corriente del río. Por primera vez, y ya despojado de la agitación de su ser volcado hacia la necesidad de separarse de la sombra de la miseria que lo acechaba a cada paso y en cada sitio donde posaba su mirada, el joven alcanzará a ser conmovido por aquellas otras cosas que están allí fluyendo, batiéndose contra el oleaje, las corrientes, saliendo a flote persistentes, manteniéndose firmes, chapuceando, que no se dejan ahogar... ganando la orilla... La otra orilla, la que está del otro lado de la carencia, del sufrimiento, de la muerte; la orilla de la vida, las vidas de las niñas y niños, jóvenes, mujeres y hombres, que bogan, que chapucean, que nadan, que siguen el curso del agua o avanzan a contracorriente. Irra mira fuera de sí, observa sentado, con una distancia que le hará volver a sentir que pertenece, y ya no sólo a la larga historia de la miseria de la vida del hombre negro en su pueblo, sino también, y, sobre todo, a la larga historia de una apuesta y lucha por la vida, por el disfrute y el vínculo esencial con el entorno en que esa vida se yergue con firmeza. Irra ha resituado su mirada:

El río arremetía contra la choza, y la choza se enterraba. ¡Cuán fuerte aquel rancho! Sí. Fuerte. Más fuerte que un hombre. El río podía con una roca y sin embargo no lograba arrastrar aquel rancho. Las olas desarraigaban los árboles gigantescos. Y este rancho palúdico desafiaba su furia. Y allí había vivido una familia pobre, como la de Irra. El viejo de la casita tenía cerca de noventa años y aún podía timonear su piragua, castigar las olas satánicas con su canaleta rebelde. Y el hambre de hoy no lo había doblegado mañana.

Irra se asió con todo el vigor de sus brazos al filo del muro de cemento. E invadió su espíritu un sentimiento puro que brotando de la tierra penetraba por las plantas desnudas de sus pies, ascendiendo hasta el fondo de su corazón para encenderlo. Y en el corazón de Irra ardía una llama. Un fuego que lo anudaba con las hormigas, con el barro, con las hojas, con las campanas, con el viento, con el sol, con la noche sin estrellas, con el lucero encendido que se posaba exacto sobre la desembocadura del río, con las aguas, con las chozas, con los caminos, con las culebras, con los pájaros, el horizonte, el verdeazul del campo terminado en el lomo de la cordillera, la flauta triste llorando en la ribera perdida. Una llama viva, fuego... (A. Palacios 2010, 161).

*Agua.* El arraigo: esos pies que habían intentado alcanzar el barco de huida, ahora, desnudos, después de haberse enterrado en el barro, reciben de la tierra propia la fuerza para permanecer allí, para quedarse. Y la tierra propia, la tierra de Irra, es ese Chocó donde hombres y mujeres han habitado en comunión con la naturaleza. Una vida cultivada en ese entorno debe estar impregnada de cierta nobleza comunicada y transmitida por la presencia de seres y cosas que interpelan lo humano: las hormigas, el barro, las hojas, las campanas, el viento, el sol, la noche, las estrellas, el lucero

encendido, las aguas, las chozas, los caminos, las culebras, los pájaros, el horizonte, el verdeazul del campo terminado en el lomo de la cordillera, la flauta triste llorando en la ribera perdida; las matas de plátano, la yuca, el ñame, los chontaduros, las piñas, las gallinas y los huevos, los cerdos... Seres y cosas que anudan a la gente al territorio, a pesar de ese deseo de irse a buscar su madredeíós a otros lugares que prometen un mejor porvenir. Porque a pesar de que la crecida de las condiciones adversas para una vida digna, como la crecida de los ríos, amenaza con arrastrar la existencia, también la gente, como el viejo boga que castiga las olas satánicas con su canaleta rebelde, las embate con su nobleza y con su grandeza, albergadas en esa relación con el paisaje natural, pero también en los vínculos familiares y comunitarios; en el amor.

*Agua.* La nota final de ese canto a la vida de un pueblo negro que resiste y lucha ligado al río, arraigado al territorio, que constituyen estas últimas páginas de *Las estrellas son negras*, no podía ser de una belleza más conmovedora:

Irra sintió su alma invadida de confianza. Y si alguien hubiera observado de cerca su rostro se hubiera contagiado de una humilde alegría purísima. Se agachó a recoger la talega empantanada y la puso sobre el muro. Se dirigió al borde de la playa. Se arremangó los pantalones y la camisa. Se introdujo en el río, en el agua, hasta las rodillas. Inclinado se lavó la cabeza y la cara. El agua estaba tibia. Hubiera querido desnudarse y meterse un baño completo. Como tantos baños agradables, cantando otras veces allá en la playa, horas antes del amanecer, a la tarde, a medianoche, a todas horas... Bebió agua en el cuenco de la mano. Se enjuagó la boca y arrojó el buche de agua. Volvió a beber y se restregó los dientes con el índice untado de arena. El agua le supo terrosa. Se lavó las piernas, los brazos. Y ensanchando el pecho respiró libre. ¡Libre! (A. Palacios 2010, 164).

No puedo dejar de mencionar el eco que me hace este final de *Las estrellas son negras* con el final de *Hambre*, de Hamsun, que yo sospecho que Arnoldo Palacios debió leer por las similitudes en la trama anecdótica y en la estructura narrativa de las dos novelas. El escritor afrocolombiano apropiaría, entonces, con originalidad y desde una conciencia étnica crítica la trama anecdótica de esa novela del escritor noruego para resituirla en el Chocó, para encarnarla en la vida de un joven chocoano:

Ya no tenía hambre, pero el alimento azucarado que acababa de tomar empezaba a molestarme. En mi cerebro se alborotaban de nuevo las más locas ideas. ¿Y si cortara a escondidas la amarra de uno de estos navíos? ¿Y si de repente empezara a gritar: ¡Fuego!? Seguí avanzando por el muelle, en busca de una caja donde sentarme, crucé las manos y noté que la cabeza se atontaba cada vez más. Y no me moví, no hice absolutamente nada para resistir.

Estaba con los ojos fijos en el *Coperogo*, el tres palos con pabellón ruso. Vi un hombre cerca de la batayola. La linterna roja de babor iluminaba la parte alta de su

cabeza. Me levanté para hablarle sin ninguna idea preconcebida y sin esperar recibir contestación.

—¿Se da usted a la vela esta tarde, capitán? —Sí, dentro de un instante.

Hablaba sueco. Debía ser finlandés. —¿No necesita usted un hombre?

Por el momento me daba lo mismo obtener o no una repulsa; me era indiferente su respuesta. Aguardaba y le miraba.

—¡Oh, no! —contestó—. En todo caso tendría que ser un novato.

¡Un novato! Sentí un estremecimiento, me quité furtivamente mis gafas y las guardé en mi bolsillo, subí la escala y llegué a la batayola.

Yo no soy del oficio —dije—, pero puedo hacer el trabajo que usted quiera. ¿Qué destino lleva usted? Vamos en lastre a Leeds a tomar carbón para Cádiz.

—¡Está bien! —dije imponiéndome al hombre—. Me es indiferente a dónde va. Haré mi trabajo. Permaneció un instante mirándome y reflexionando.

—¿No has navegado nunca? —preguntó.

—No, pero, como le digo, deme un trabajo y lo haré. Estoy acostumbrado a hacer un poco de todo. Meditó de nuevo. Me había hecho ya a la idea de partir, y empezaba a temer que tendría que volver a tierra.

—Vaya, ¿qué piensa usted capitán? De vera; puedo hacer lo que sea. ¿Qué digo? Muy poco hombre sería si me contentara con hacer mi tarea. Puedo hacer más, si es necesario. Me sentará bien esto y puedo soportarlo.

—¡Bah! Podemos ensayar —dijo, sonriendo por mis últimas palabras—. Si la cosa no va bien, siempre podemos separarnos en Inglaterra.

—¡Naturalmente! —contesté con alegría.

Y repetí que podíamos separarnos en Inglaterra si la cosa no iba bien.

Me puse a trabajar...

En el fiordo me incorporé un momento, hundido por la fiebre y el agotamiento; dirigí mi mirada a la tierra y dije ‘adiós’ por entonces a la ciudad; aquella Cristianía en que con toda claridad brillaban las ventanas de todas aquellas viviendas, de todos aquellos hogares (Hamsun 1994, 221).

El giro en el desenlace de la trama de *Las estrellas son negras* le da a esta novela ese trascendental sentido del arraigo, de la conciencia de pertenencia del sujeto a una colectividad. Arnoldo Palacios tiene que dejar a Irra en el Chocó, no puede dejar que se embarque, abandonando su Chocó, porque Irra no es el individuo solitario, hijo de la modernidad, desvinculado y apartado de sus horizontes de sentido familiares, comunitarios, de sus referentes identitarios y de cohesión social, Irra no es como el joven escritor de Hamsun, que puede abandonar su ciudad porque no hay nada que lo amarre a ella; porque la ciudad hostil que ha sido Cristianía para él, como Quibdó para Irra, no le ofrece nada que le permita religarse afectivamente a ella. Los vínculos están rotos, y el joven escritor de *Hambre*, es un hombre radicalmente solo, que no pertenece, desarraigado.

#### **4. Buscando mi madre adiós... un pasado que rueda con el curso del agua**

Miedo propiamente no tenían, pues sabían,  
baquianos todos, hijos de esas selvas, que  
forzosamente saldrían a alguna parte, tan pronto

como se toparan con una quebrada, un riachuelo o aun cuando fuera una cangrejera. La antigua sabiduría aconsejaba rodar con el curso del agua (A. Palacios 2009a, 66).

*Agua.* Ese Irra del final de *Las estrellas son negras* que ha resituado su mirada, el que sentado en el muro ha tomado una distancia para observar con otros ojos el lugar al que pertenece y para ver cómo se mueve y lucha su gente, es el doble del Arnoldo Palacios de *Buscando mi madre*. Un Arnoldo Palacios que aparece vinculado afectiva y espiritualmente a su entorno y a su gente, que desde pequeño observa a su alrededor y siente que pertenece. *Buscando mi madre* es una colección de imágenes, de micro historias, que el escritor Arnoldo Palacios aún, ofreciéndonos la posibilidad de acceder no sólo a una mirada retrospectiva de lo que fueron sus años de infancia sino también, cosa que para mí es lo más valioso, al imaginario cultural y social, al sistema de valores y de creencias mágico-religiosas, al modo de hablar, y a las relaciones entretejidas entre la comunidad y con el entorno geográfico del Chocó.

Estos componentes étnicos y culturales que dan cuenta de un modo de devenir, de existir, de moverse, de la comunidad chocoana, permiten trazar las coordenadas simbólicas que han configurado su identidad cultural — y, más ampliamente, la identidad cultural de los pueblos afrodescendientes de Colombia—, principalmente esos rasgos y referentes que sobresalían en la época en que creció Arnoldo. Cosas que vienen como herencia de los ancestros africanos, de los esclavizados, de los cimarrones que ganaron su libertad e hicieron palenques en regiones como las del Pacífico. Concibo la identidad cultural aquí en el sentido en que la define Hall (1996, 17):

Aunque parecen invocar un origen en un pasado histórico con el cual continúan en correspondencia, en realidad las identidades tienen que ver con las cuestiones referidas al uso de los recursos de la historia, de la lengua y la cultura en el proceso de devenir y no de ser; no ‘quiénes somos’ o ‘de dónde venimos’ sino en qué podríamos convertirnos, cómo nos han representado y cómo atañe ello al modo como podríamos representarnos. Las identidades en consecuencia, se constituyen dentro de la representación y no fuera de ella. Se relacionan tanto con la invención de la tradición como con la tradición misma, y nos obliga a leerla no como una reiteración incesante sino como ‘lo mismo que cambia’ (Gilroy, 199a): no el presunto retorno a las raíces sino una aceptación de nuestros ‘derroteros’.

Hall enlaza pasado presente y futuro desde una concepción dinámica de la identidad cultural. Así la cuestión de cómo se recupera el pasado desde un presente que ya no es el mismo tiene que ser direccionada hacia la forma en que queremos construir un futuro que esté anclado en los horizontes de sentido que la tradición ofrece y que, a

la vez, adopte y rechace críticamente, en diálogo con aquella, los elementos que la actualidad impone. En *Buscando mi madredeíós* está contenida toda la cosmoexistencia de un pueblo, enraizada en un pasado ancestral y encarnada de manera dinámica en la cotidianidad de la vida de los individuos y de la comunidad:

Buscando mi madredeíós trata de mi vida en el Chocó, pero, en realidad, es la vida del Chocó. Se puede llamar autobiografía, pero yo hago una diferencia, ¿qué es una autobiografía? Una autobiografía es la biografía de un hombre que habla de sí mismo, y a mí no me ha gustado hablar de mí, pero cuando concebí ese libro sobre el Chocó, me di cuenta que yo mismo estaba metido ahí, forzosamente [...] Otra cuestión: la autobiografía, en general, es la obra de una persona que escribe sobre sí mismo, porque él se considera ya muy importante, entonces escribe su vida para que los demás vean cómo es él y cómo llegó de embolador a ministro. Veán, ustedes, cómo es posible, “yo soy un individuo, soy un faro”. Pero yo dije, no es eso lo que voy a escribir, yo no soy faro de nadie, yo soy un hombre del Chocó, un ciudadano del Chocó (A. Palacios 2009c, 147).

A. Palacios está poniendo de presente aquí un contraste que el crítico John Beverley (1987) había hecho entre autobiografía y testimonio. En la autobiografía el énfasis está puesto en el carácter individual del sujeto protagonista; el autor narra bajo la idea de articular un relato que dé cuenta de su triunfo personal, de una vida que ha alcanzado su realización y en esa medida puede ser ejemplar. Frente a esto, el testimonio tiende a privilegiar el carácter social y colectivo del relato; se trata más bien de una subjetividad que habla desde la singularidad de su experiencia, pero articulando un relato que ‘recoge’ las voces de una comunidad, de una colectividad.

*Agua.* A. Palacios escribe *Buscando mi madredeíós* en 1989 y, como las obras autobiográficas de Walter Benjamin o Elías Canetti<sup>8</sup>, podemos leer este texto en clave de una tarea de recuperación del pasado por parte del escritor. Lo que nos ofrece *Buscando mi madredeíós* es la posibilidad de encontrar en esas memorias de nuestros mayores más cercanos, en este caso la del chocono, vestigios de los referentes identitarios, de los valores culturales, de las formas de ser y de existir de una comunidad y de su relación con el entorno en una situación y una temporalidad específica. Y esto en un contexto de crisis: si Benjamin y Canetti escriben su obra al filo del nacionalsocialismo, la obra de A. Palacios —se trata de mi interpretación— es escrita al filo tanto de la pérdida de las prácticas, costumbres, creencias y horizontes de sentido

---

<sup>8</sup> Agradezco a Santiago Cevallos González el acercamiento crítico a *Infancia en Berlín hacia el mil novecientos*, de Benjamin, escrita a principio de los años 30 y publicada póstumamente en 1950, y a *La lengua salvada*, de Canetti, publicada en 1977. Las dos obras fueron leídas y discutidas en el curso Mimesis y Representación, dictado por el profesor en el segundo trimestre del ciclo académico 2016-17 de la Maestría de Investigación en Estudios de la Cultura.

culturales —lo que se ha denunciado ya ampliamente— así como también de ese desconocimiento de las presentes generaciones de aquello que nos vincula a unas raíces ancestrales; al filo de la incompreensión y la desvinculación de unos modos de vida amenazados por la vida moderna, por el capitalismo y su idea de progreso y desarrollo económico, que conllevan un marcado individualismo; al borde de la inminente necesidad de recuperar el pasado como recurso para defender el presente y el futuro de las comunidades negras del país.

Si como sostiene Marina Garcés (2017, 16) nuestro tiempo es el de la condición póstuma:

Esta es la que viene después del después y que se caracteriza por la imposibilidad de intervenir con eficacia sobre las condiciones del tiempo *vivable* (del tiempo humano, que es el tiempo de la historia). Lo que queda, entonces, ya no es un tiempo que suma sino un tiempo que resta, un tiempo que no abre sino que cierra posibilidades y formas de vida. Sin futuro, es decir, sin horizonte de progreso y de mejora (Garcés 2017, 74)

Entonces, la amenaza no sólo se dirige hacia la cosmoexistencia de los pueblos ancestrales, sino que se extiende a toda la comunidad humana y al mundo natural, porque de lo que se trata es de aquello que ha sido definido como la crisis del modelo civilizatorio occidental. De tal manera que, asumir una postura *optimista* frente al tiempo humano, frente al futuro, se vuelve insostenible, y mucho más si se sigue creyendo ciegamente que es el Estado quien llevará a cabo la tarea de salvación, porque como he señalado retomando a Mbembe (2011) y como lo ha planteado recientemente Garcés (2017, 24), el Estado contemporáneo ha devenido en un necroestado funcional a un modelo en el que la vida está en permanente y creciente amenaza:

Actualmente, la biopolítica está mostrando su rostro necropolítico: en la gestión de la vida, la producción de la muerte no se ve como un déficit o excepción sino como normatividad. Terrorismo, poblaciones desplazadas, refugiados, feminicidios, ejecuciones masivas, suicidios, hambrunas ambientales... La muerte no natural no es residual o excepcional, no interrumpe el orden político, sino que se ha puesto en el centro de la normalidad democrática y capitalista y de sus guerras no declaradas.

*Agua.* Es en este contexto que la revitalización del pasado, de la tradición, en el sentido que señala Hall, “no el presunto retorno a las raíces sino una aceptación de nuestros ‘derroteros’”, alcanza una importancia decisiva para la vida misma que se encuentra amenazada. Sin ser nostálgica ni optimista frente al futuro como idea de progreso, la vuelta al pasado nos puede permitir seguir haciendo resistencia frente a las distintas formas de imposición de la muerte como destino incontestable. Los pueblos

sólo pueden seguir tejiendo alternativas con los hilos de la tradición, pues es esa la fuente de las formas comunitarias y solidarias de sus cosmoexistencias. De allí, el valor del registro de las memorias... De allí el valor de *Buscando mi madredeídos*.

*Agua*. La narración en esta obra se estructura en torno a la historia de la vida de Arnoldo Palacios, iniciando con el suceso de la aparición de los síntomas de la poliomielitis que lo atacó en sus primeros años de infancia. El texto está dividido en cuatro “Libros” que siguen el recorrido que hace el pequeño Arnoldo junto a su familia, yendo, primero, de Cértegui, su pueblo natal, a Ibordó, una vereda del mismo pueblo; luego, de Ibordó nuevamente a Cértegui; y, finalmente, de regreso, a Ibordó. En ese recorrido la voz en primera persona del narrador nos va adentrando en la vida familiar y comunitaria a través de pequeñas historias en torno a personas, acontecimientos, prácticas creencias, seres y cosas que hacen parte de la cosmoexistencia de la gente en el territorio y que están vinculadas a un pasado ancestral. Al ritmo de ese recorrido el lector se va enterando de cómo Arnoldo se mueve en esa vida y de cómo su interioridad se va alimentando de lo que hay en su entorno a través de una actitud observadora, curiosa y reflexiva. El lector se entera de cómo Arnoldo en situación de discapacidad física se va acomodando a la vida, contando con la solidaridad de sus parientes y demás gente de la comunidad. Arnoldo logra al final moverse por su propia cuenta contando con unas muletas fabricadas por su padre, y, asimismo, influenciado por una de sus hermanas, Elba, por su maestro de escuela, Argemiro, y por los cuentos de sus tíos, llega a interesarse por la educación escolarizada y por el mundo de las letras. El libro termina cuando Arnoldo, ya joven, decide irse a Quibdó, porque quiere buscar su madredeídos a través del estudio. Pero este es sólo el esqueleto de la narración porque allí parecen otras microhistorias que son la carne del relato y en la que otros personajes cobran relevancia.

### **5. Agua: tíos y tías guachupecitos... de los vínculos familiares y comunitarios**

En los ríos del litoral pacífico, / hay un pez / negro  
largo y flaco / llamado guachupé, / a todo negro  
largo y flaco le dicen guachupé / y por cariño lo  
nombran guachupecito, / Todo negro viejo es tío y  
todo negro joven sobrino.  
(Agualimpia 2009, 0:16).

Esta canción popular, cuya letra es del músico, compositor y maestro chocono Antero Agualimpia Mosquera (1914–1979), se llama “Tío guachupecito” —interpretada



bellamente por Leonor Mina González, “la negra grande de Colombia” —; refiere la relación en la que se entreteje la familia extensa en las comunidades del Pacífico.

*Agua*. La primera línea de *Buscando mi madre* inicia con la presencia de un “yo” tácito que desde el presente se traslada al pasado en un acto de recordación, y es la única vez en el transcurso de la novela que ese yo aparece solitario. Desde ese primer párrafo la novela se va poblando de personas, cosas y seres cuya presencia ofrece compañía permanente a ese yo narrador:

No sabría recordar el tiempo ni la impresión de haber caminado niño con mis propias piernas. En cambio no se borrarían de mi memoria las horas en que me desperté en mi camastro sin poderme levantar. [*Entra aquí la presencia de la compañía*] Aún me parece ver a mi mamá Nena, sentada a mi lado, la cabeza inclinada sobre mí. De pronto se arrodilla, me mira. Había momentos en que sus ojos traspasaban mi cuerpo para, luego, quedarse errantes, completamente desconcertados en ese cuarto sombrío, hirviendo de calor (A. Palacios 2009a, 25).

Uno de los subcapítulos siguientes lleva por título “La familia entera”, pues tras la imagen inicial en la que los padres de Arnoldo se dan cuenta de que el niño no se puede levantar, aparecen imágenes que narran cómo la casa se va llenando de familiares, amigos, vecinos; la comunidad entera se reúne en torno a la familia para expresar sentimientos de aflicción por lo acontecido con Arnoldo, pero sobre todo para manifestar su solidaridad y brindar apoyo. La familia extensa se hace presente: hermanas, hermanos, tías, tíos, primas, primos; parientes lejanos y cercanos, todos dispuestos a colaborar, según su condición o talento, en hacer que Arnoldo pueda llevar una vida integrado a la comunidad. La tía Cecilia, por poner un ejemplo, le ofrece a Nena, la madre de Arnoldo, sus hijos para que le colaboren con el cuidado del niño que ahora ya no puede caminar; el tío Juan le entrega a Venancio, el padre de Arnoldo, su hijo Juan Heráclito para que en reemplazo de Arnoldo le colabore en sus labores; ya se cuenta también con que Arnoldo le hará compañía al tío Juan en su oficio de carpintería y éste aprovechará para contarle al niño los muchos cuentos que sabe. Y de allí en adelante se escucharán historias de los tíos, de las tías, de las abuelas y abuelos, de los primos; de los parientes cercanos y lejanos; de personajes destacados y respetados en la comunidad. Si el narrador de *Las estrellas son negras* estaba focalizado en la conciencia solitaria de Irra en medio de los devaneos de su ser hambreado, el narrador de *Buscando mi madre* está volcado a la exterioridad que rodea al personaje Arnoldo. Son pocos los pasajes en los que ese narrador se vuelve hacia la conciencia del personaje, y lo hace para reflexionar sobre cómo su condición física, de no poder caminar, a pesar de

que le impide ciertas cosas, no le hace mella en tanto logra insertarse satisfactoriamente a la vida familiar y comunitaria, y más bien le permite desarrollar una disposición a la observación atenta de todo lo que se mueve, pasa, transcurre y permanece a su alrededor, base para lo que será su oficio de escritor.

*Agua.* En *Buscando mi madre* dediós retrata A. Palacios las características de las familias: se trata de familias extensas que conviven en un mismo hogar y en las que se establecen unas relaciones jerárquicas basadas en el respeto a los mayores en edad. Estas familias extensas unidas por vínculos sanguíneos se ensanchan en una gran familia que está unida no sólo por vínculos sanguíneos sino sobre todo por los vínculos comunitarios que se remontan a un pasado de agrupación y organización desde los tiempos de la esclavización. Así, hay en el relato, imágenes de espacios en los que esa familia extensa se reúne para compartir; imágenes que dan cuenta de las relaciones entre las diferentes generaciones:

Una parte [de la casa] la ocupaban mi tío Tomás Villanueva, mi tía Carlota, mi tío Epifanio y mi abuelita Fidelina, viuda, a quien llamábamos, mama Fide. Mi tío Rey moraba solo, pero venía todas las noches a visitarnos. Mi tío Arcesio se había ido a caminar; yo no lo conocía o no me acordaba de él; se decía que mi tío Arcesio tenía una pluma de oro y hacía versos. Yo no sabía qué cosa era verso y me imaginaba que, efectivamente, él había comprado una pluma de oro.

La otra parte de la casa había sido reservada para nosotros, pues, la familia de mi mamá siempre procuraba distinguir a mi papá, quien además necesitaba un localito completamente independiente para su tienda de víveres y abarrotes.

La cocina quedaba atrás, lindando con la selva; una trocha conducía a los canelones de la mina de oro y platino, donde, generalmente trabajaba mi mamá Fide, mi mamá, y mis tíos. Por el mismo caminito se iba a una fuente denominada la Quebradita, la mejor agua potable; proveerse de ella era tarea confinada a los muchachos (A. Palacios 2009a, 42).

*Agua.* Este pasaje nos remite a lo que señalé arriba sobre la cohabitación de varias familias nucleares como una familia extensa en un mismo espacio y nos permite establecer un contraste con las descripciones de la familia en *Las estrellas son negras*. En esta última la familia de Irra es una familia nuclear, agrupada alrededor de la madre viuda, cabeza de familia, con unos vínculos afectivos muy fuertes, esto se aprecia a lo largo de la novela y es bastante evidente al final, cuando Irra se despide para partir. Pero es una familia solitaria, desamparada; no aparecen, por ejemplo, referencias a parientes que puedan colaborarles cuando la comida escasea, ni brindar consejo. La mamá de Irra tiene que mandar a fiar en las tiendas y sobrelleva sola la angustia de verse a sí mismo y a sus hijos pasando trabajo: “Vó veréi cómo vái a hacé... Yo ya toy mú vieja ya, y mú enjelma; lo que gano no loj arcanza ni pa la comira... Colmigo no contéi, no, Irraé... Tu

mamá ya no resijte... Y tuj helmanitaj mujere necesitan tu apoyo... —¡Pero mamá! —se le hizo un nudo en la garganta” (A. Palacios 2010, 52); es una escena en la que Irra se ve despojado, por la negación de una beca, de su ilusión de estudiar. En otra situación, tras una pelea entre los hermanos: “—Eta casa tá peldira —dijo la madre, llorando, encorvada sobre el amasijo—. Eso é polque yo toy aquí, que se jolman esaj peloteraj... Cuando yo muera queraán tranquiloj...” (A. Palacios 2010, 101). No hay nadie que pueda ayudar a la familia a orientarse en ese mar de penurias; no están los mayores para guiar con sus enseñanzas, para orientar a los muchachos.

En *Buscando mi madre dediós*, al contrario, hay unos apoyos interfamiliares basados en la autoridad y el respeto a los mayores, responsables de mantener la integridad de la familia, como se aprecia en el siguiente pasaje, en el que Arnoldo, junto con sus hermanos, primos y unos amiguitos vecinos, son castigados por haber regresado tarde a la casa, después de haberse ido más allá del sitio que estaban autorizados para recorrer en los alrededores:

‘¡Maunífica animas mea, muchachos! ¿Ustedes de dónde vienen a estas horas? Sea por Dio Señor, yo taba creyendo qu’era argún tigre’.

Evidente: nos repartieron una latiguería como nunca había sucedido.

‘Eso no se hace. Eso no se hace. Y nos tabamos aquí encomendando a Dio pa ir a ver qué era. Y ni siquiera le advirtieron a Eleázar; el pobre ya estaba que se moría del susto. Esa es la cuestión’ comentaba mi tía Carlota.

Y esa era porque no se trataba del mero hecho de habernos aventurado hacia Santa Gertrudis. Era cuestión de desobediencia; de haber causado angustia a los mayores por el temor, la incertidumbre, frente a nuestra ausencia a deshora. Para respetar la jerarquía, fue mi tío Tomás, el mayor, quien impartió el castigo. No se trataba de corregir al hijo de fulano, de zutano o de perencejo. Estaba de por medio integra la familia. Dio un latigazo a cada uno, no más. No lloramos, ni guardamos rencor [...] Mi abuelo materno, Tomás Villanueva Mosquera, había muerto dejando huérfanos, pequeños, a sus hijos. Desde temprano mi tío Tomás asumió el puesto de padre, en reemplazo del difunto. Por esa razón, sin duda, mi tío Tomás nunca se movió del solar paterno, salvo a Tadó, sábados y domingos, en pos del mercado [...] (A. Palacios 2009a, 75).

*Agua.* Y no se trata de una cuestión de obediencia ciega de los niños a los adultos; de una educación severa soportada en el castigo. Hay que enfatizar en que se trata de lo que los mayores representan en la familia y en la comunidad como herederos y guardianes de la tradición y de los valores, lo que los hace dignos de un trato cuidadoso y respetuoso. Hay un pasaje muy bonito en el que Arnoldo reflexiona, desde la mirada del niño de entonces y el adulto de ahora, sobre lo que representan esos viejos de la familia, del pueblo, en un entroncamiento con los mayores en el tiempo de la esclavización. Los mayores son quienes tienen las llaves de toda la tradición, que

alberga las creencias, valores, los vínculos afectivos y solidarios, que les permitió a los pueblos ancestrales resistir y conservar su existencia:

Yo me di cuenta cabal de que a esos viejos había que temerles. Prácticamente, a nuestra manera de ver de muchachos, esos viejos eran malos, es decir violentos. Sin embargo, no los odiábamos, ni los maldecíamos, ni los despreciábamos. En realidad, esos viejos eran intransigentes. Eran los guardianes de la buena educación, lo cual significaba ser respetuoso de las jerarquías, humilde, comedido, solidario hasta la muerte. Esta era la forma de mantener incólume la existencia de la familia, del pueblo, que era una gran familia. Los ancianos eran depositarios de la llave de todo aquello. La habían recibido de sus mayores; estos de los antiguos. Quizá así se había logrado sobrellevar la esclavitud. Fuera de mi tío Andrés contábamos en Cértegui con mi tío Domingo Londoño, con mi tío Lucas Palacios. Personajes sagrados [...] Así, yo llegue al convencimiento de que a esos viejos había de rendírseles pleitesía por ser las personas más importantes del pueblo. Y no eran malos. Fui comprendiéndolo, al contrario, ellos querían mucho a los niños o a todos los muchachos del pueblo, ellos los consideraban como nietos; muchos hasta decían papá André, papá Luca, papá Domingo (A. Palacios 2009a, 152).

*Agua.* También en otros espacios y situaciones se aprecia cómo se desarrolla la vida diaria de estas familias extensas y de la gran familia del pueblo. En las labores que se reparten según las generaciones, las jerarquías familiares y las diferencias de género, hay una idea de participación y colaboración de todos los miembros de acuerdo a sus habilidades, sus roles y sus caracteres. Estas actividades dan lugar al encuentro y al reconocimiento; al aprendizaje; al fortalecimiento de las relaciones; a la orientación del rumbo de la familia, de la comunidad:

Por ahí a las seis, las mujeres se agrupaban en la cocina a preparar el trago de café antes del desayuno. Los hombres bajaban al patio, detrás o, frente a la casa, para rajar la leña. Los muchachos se encargaban de dar de comer maíz a las gallinas; cuando había grano en abundancia se daba también a los puercos, los cuales a la hora de preparar el desayuno se colocaban debajo del fogón, desde donde recibían las cáscaras de plátano. Mi tío Fabián, una vez que se había afeitado con una barbera en el río, subía a nuestra casa a saludar a sus sobrinos, quienes le ofrecían su traguito de café, como a él le gustaba, bien espeso y dulce con el amargo del azúcar, frase esta última de él. El día empezaba, pues; pero como el río había crecido, los muchachos no teníamos aliciente para organizar programa, ir a pescar, ni mucho menos bañarnos. Por otra parte, una lluvia persistente imprimía en nuestro ánimo cierto aburrimiento (A. Palacios 2009a, 76).

Hay varios estudios hechos desde diversas disciplinas —antropología, sociología, etnografía, estadística— sobre la familia en las comunidades negras en Colombia. No voy a abordar aquí los modelos explicativos propuestos en ellos, que, en algunos casos, tienen planteamientos divergentes. Pero, podría decir, de manera general, que la mayoría de ellos coinciden en señalar entre las características de las formas de

organización de las comunidades negras del Pacífico el que están basadas en las relaciones de parentesco sanguíneo, parentesco ritual y espiritual, y vecindad; también de compadrazgo en su relación con la población indígena y mestiza, en las regiones donde hay presencia de estas. En un pasaje del libro *Comunidades negras en el Pacífico colombiano*, el investigador francés Odile Hoffman, describe cómo el uso de cierto lenguaje entre la gente de los pueblos negros da cuenta de una concepción ampliada del parentesco y de la existencia de unos vínculos comunitarios basados en la idea de una gran familia:

Algunos observadores ven en esto la expresión de una concepción del parentesco heredada del periodo esclavista, que negaba el principio de estructura familiar. En una situación en que la filiación paterna no era la referencia, y a menudo era desconocida, la entidad global de referencia pasaba a ser la de las personas de la misma condición: negros descendientes de esclavos y que vivían en la misma región. Los términos primo, familia o sangre para designar al vecino hasta al simple transeúnte (pero siempre negro y del cual se puede pensar que es de la región) expresarían, más allá de un folclor lingüístico, una concepción muy extendida de pertenencia común basada en la idea de parentesco social. Losonzczy (1992) habla a este respecto de ‘lazos familiares indeterminados’ (Hoffmann 2007, 80).

*Agua.* En *Buscando mi madre* dió hay imágenes de los espacios de encuentro en los que esos vínculos familiares y comunitarios se fortalecen. En relación con los menores, por ejemplo, se los ve en situaciones en las que siempre están involucrándose en actividades en las que participan hermanos, primos, vecinos; parientes sanguíneos o no. Van al río en gallada, se reúnen para jugar, para conversar; para colaborar en las labores de las casas, y en las minas algunas veces. Son memorables los pasajes de las reuniones en torno a la narración de cuentos, con narradores orales que cuentan las historias según su carácter. Justiniano, que al contar se apropiaba tanto los personajes que terminaba convertido en ellos, representando la historia completa:

Esa noche hacia las siete comenzó a caer un aguacerito. No había luna. Ese ambiente se prestaba para recogerse cada cual en su casa. Pero como se sabía que allí estaban los plataneros, que estos solían contar cuentos, la gente se reunió en el salón, todos, viejos y muchachos formando círculo, sentados, las mujeres con las piernas cruzadas, estiradas, los hombres en general, cruzadas o no las piernas, los codos descansando en las rodillas paradas. [...]

‘Camina, andar, tira andar... y entre más caminaba le parecía que no andaba... ¡y andando iba!’

De pronto [Justiniano] se desploma como si se sentara sobre una piedra grande. Suspira, se agacha como bebiendo agua. Se levanta. Permanece estático, cierra los ojos, balancea la cabeza y prosigue: ‘tira..., andar; ya me canso, no me canso; ya me canso, no me canso; ya me canso, no me canso... Ya me caigo, no me caigo..., camina andar, tira andar’ (A. Palacios 2009a, 110).

Y también están los cuentos del tío Juan, que les narra a los niños las *Mil y una noches*, adentrándolos en un mundo lejano y desconocido. Arnoldo Palacios reconoció siempre la gran influencia que su tío Juan tuvo en su ejercicio como escritor. Respecto a esos encuentros en los que se narran cuentos, y que hacen parte de la tradición de las comunidades negras del Pacífico, Alfredo Vanín afirma que:

Una de las prácticas que han hecho posible la pervivencia de la tradición oral en el Pacífico como corpus comunicativo, tanto de lo cotidiano como de lo sobrenatural y simbólico, es la capacidad de congregarse en determinados lugares o en torno a ciertos acontecimientos, festivos o de la vida diaria. A esto se unen la gran tradición mítica y la capacidad muy extendida de contar los hechos a viva voz, añadiendo elementos gestuales, hipérbolos y comparaciones fuera de lo común (Vanín Romero 2016, 5).

## 6. Yemayá: hijas del agua, madres del agua... Mujeres de agua

Mujeres, hijas de abundante jagua y de fuertes  
corrientes  
copuladas por finos hilos de agua que acarician sus  
sexos  
y lavan el alma. [...]  
Mujeres que aún sueñan y tejen el mañana,  
frente al sol caníbal que hiere vuestros cuerpos,  
frente a la selva espesa y húmeda  
y a la lluvia copiosa, vuelta lágrimas,  
y vuestros cuerpos, como el mío: temeroso,  
casi desnudo, cansado, agotado y yerto.  
¡Compañeras de lucha y de infortunio!  
Alimentadas con coraje y trabajo rudo [...]  
(Duque Palacios 2010, 303).

En *Buscando mi madre dediós* las mujeres tienen un rol muy activo en la vida comunitaria y en el hogar. Encontramos allí imágenes de madres, abuelas, tías, hermanas. En una sociedad donde la fuente de ingresos económicos y de sostenimiento no está intervenida todavía por el trabajo asalariado, la mujer tiene un grado mayor de autonomía. Se establecen allí, en la comunidad y en el hogar, relaciones más igualitarias, a pesar de que hay unos roles establecidos culturalmente. Al estar los hogares formados por familias extensas las labores domésticas se reparten entre todas las mujeres de la casa; siendo la cocina uno de los lugares de encuentro más importante. La convivencia de la familia ampliada en un solo hogar y la colaboración entre sus miembros permite a las mujeres tener mayor tiempo para participar de otras actividades por fuera de la casa. La minería artesanal es una de aquellas, que, además, les permite tener una fuente de ingresos propia:

Los mayores, salidos de la mina, ya estaban entrando en la casa [...] Mi tío Tomás Villanueva y su mujer, Petronita, mi mamá, mi mamá Fide, según costumbre, colocaron sus utensilios en un rincón. Sin perder tiempo, las mujeres prendieron el fogón, cuya llamarada rojiza iluminaba las caras, pues, en un pris-pras, comeríamos [...] Empezaron a preparar la comida. Esos momentos constituían un goce extraordinario para nosotros, pegados de las faldas de mi mamá, de mama Fide, de la tía Carlota y Petronita (A. Palacios 2009a, 62).

Las mujeres del Chocó de *Buscando mi madre*, ciertamente, son bastante independientes y comparten con los hombres las actividades de la economía familiar:

Las andanzas de mi tía Carlota le habían permitido conocer muchos secretos de esas selvas, lo cual resultó muy útil para toda la familia durante un periodo en que fuimos azotados por el hambre. Se llegó días sin un pedazo de plátano ni un grano de arroz, ni un gajo de primitivo. Los muchachos nos echábamos como animales enfermos en el amplio salón. Mi mamá, mi mama Fide, Petronita activaban las siembras de las zoteas para aumentar la producción de cebolla, tomates. Mi papá, atento a sus gallinitas, hacía largas excursiones para conseguirles maíz [...] Una mañana mi tía Carlota se metió al monte con su machete en una mano y en la otra un costal. Al anochecer regresó agobiada, sosteniéndose con un bordón, bajo el peso de un enorme bulto: el costal repleto de ñame. Mi tía Carlota había descubierto una sementera silvestre de ñame blanco y morado [...] (A. Palacios 2009a, 285).

Es importante la mención que hace Arnoldo sobre cómo las mujeres, en últimas, eran las encargadas de resolver el problema del hambre porque eran ellas las que tenían que enfrentarse directamente con éste en la cocina. Así como lo hace la madre de Irra junto con las hermanas mayores; como también lo hace la mujer en *El coronel no tiene quien le escriba*. Entre las mujeres de *Buscando mi madre* la tía Carlota es todo un personaje: fuma tabaco, bebe aguardiente todas las mañanas y dice palabrotas; conoce el monte con sus plantas y animales bastante bien, y participa de las actividades del hogar con prestancia. Mama Fide, la abuela de Arnoldo, también es una de esas mujeres determinantes en la organización familiar. Siendo viuda, había sostenido a sus hijos con el trabajo en su propio canalón y en la edad avanzada seguía viviendo con ellos y ejerciendo la minería artesanal; cuidaba también de sus nietos y les transmitía sus saberes; dice Arnoldo que les “enseñaba cosas prácticas: nombres de plantas, su uso, sembrarlas, aporcarlas; a trabajar mina [...]” (A. Palacios 2009a, 77). Libia Grueso (citada por Lozano Lerma 2016, 147) señala que:

*La apropiación del territorio*, está relacionada con la matrilinealidad en la conformación familiar. Son las mujeres las que alrededor suyo, en su papel de madres y abuelas concretan y desarrollan el sentido de pertenencia. La pertenencia a un determinado río define la identidad en relación con los otros, al interior de la misma comunidad negra: se es nayera(o), guapiña(o) o micaiceña(o). Ese arraigue se da a través del hogar establecido por la mujer. En esta perspectiva, las mujeres hacen un uso

del territorio en el que asumen tareas de mantenimiento de las tradiciones festivas (patronales y sociales) agrícolas, de producción artesanal, y de identificación y domesticación de plantas para usos medicinales y alimentarios, los cuales constituyen garantía de seguridad alimentaria y afianzamiento cultural.

Dándole voz a ese empoderamiento silencioso, o silenciado, de la mujer negra, la lideresa comunitaria, chocoana, Josefina Klinger, ha reflexionado, a partir de su propia experiencia, sobre ese imaginario del Chocó y de las mujeres negras chocoanas que raya con la victimización, y que encubre y niega su tremenda fuerza como sostenedoras y promotoras de importantes liderazgos comunitarios. Al respecto plantea lo siguiente:

Creces escuchando que eres pobre; que si te quedas en el territorio, estás condenado a la pobreza, al fracaso; que si eres mujer, tienes otro lastre; que si eres madre soltera, no te van a respetar. El tema no es cómo nos ven los demás, el tema es que de tanto escuchar todo eso, terminamos por creerlo por completo. Ese fue el cuento que me tragué en algún momento de la vida y puedo decir que cuando lo descuaderné y mandé todos esos preconceptos pa'l carajo, me liberé. Entendí que la biodiversidad era el elemento que determinaba mi territorio y que mi negrura le agrega valor. Sobre esos elementos sustento mi proceso de vida. Dejé de valorar mi escasez para darles más valor a mis recursos. Es ahí donde está la gran oportunidad de los chocoanos (2017, párr. 10).

Hay, entonces, un proceso liberador femenino que pasa por el reconocimiento del valor de lo propio; de las cosas que se entretajan en la comunidad y con el territorio. Según Segato (2016, 100), “[e]xisten innumerables pruebas en documentos humanos de todo tipo y lugar de que es la posición femenina la que custodia, encarna y representa el arraigo territorial, lo sagrado, la vincularidad y la comunidad”.

*Agua*. Es sobresaliente en *Buscando mi madre dediós* el registro de ese mundo comunitario donde, a pesar de existir unas jerarquías entre hombres y mujeres, éstas no sufren tanto la opresión de género, que se exagera cuando la lógica del capitalismo es introducida en esos territorios. Y esto es así porque, como señala Segato (2016, 167), “[d]onde hay comunidad la mujer está más protegida”; mientras que el mundo capitalista con su correspondiente matriz patriarcal conllevan la instauración de una violencia contra la mujer; contra lo femenino y lo comunitario.

Una lectura ulterior de *Las estrellas son negras* y de *Buscando mi madre dediós* a la luz de la teoría feminista me ha permitido comprender cómo la situación de hambre y miseria en el Chocó que Arnoldo Palacios recrea en la novela obedece a un resquebrajamiento de los vínculos comunitarios que prevalecían en ese otro Chocó de tiempos pasados del que habla el escritor al narrar sus años de infancia. Un resquebrajamiento que surge cuando, al amparo del Estado nación, se impone lo que



Segato (2016, 29-31) llama “el proyecto histórico de las cosas”, que desplaza al “proyecto histórico de los vínculos”. El primero orientado a la acumulación de capital por parte de individuos que desean consumir cosas; mientras que el segundo está orientado por un deseo de arraigo de mantenimiento y fortalecimiento de las relaciones comunitarias. Este último es un proyecto femenino. De allí que el tema de la mujer se desplace del lugar marginal hacia el centro del problema de los fundamentos de la violencia estructural ejercida, en este caso, sobre las comunidades negras por un Estado patriarcal.

Entre ese Chocó del hambre de *Las estrellas son negras* y el otro Chocó del agua de *Buscando mi madredeídos* media la distancia introducida por el tiempo de la economía del capital y el proyecto de acumulación de cosas que fue permeando la vida de las comunidades. Si, como sostiene Segato (2016), la situación de las mujeres en determinada época nos permite hacer el diagnóstico de la sociedad de ese momento, lo que la lectura de los dos textos de Palacios me ha permitido apreciar es esa degradación de la vida que en los últimos años se ha agudizado con las ideologías del progreso y del desarrollo económico, basados sobre todo en una cosificación de la naturaleza y en una economía extractivista. En *Buscando mi madredeídos* se percibe cómo antes la situación de las mujeres era de menor opresión y mayor independencia en un mundo social que estaba organizado en torno a los vínculos afectivos, de parentesco y comunitario; hombres y mujeres, con roles asignados culturalmente, compartían actividades que articulaban la cosmoexistencia de esos pueblos y que estaban atravesadas por relaciones de reciprocidad y de veneración a la naturaleza como fuente de alimentos, de abrigo, de comunicación, de sentido. Este mundo comunitario está cimentado en una matriz femenina que es la que ha sido arrinconada por un modelo de civilización y desarrollo soportado en un patrón patriarcal opresor, en el que las mujeres y los infantes adquieren una condición de mayor vulnerabilidad por no ser funcionales al mundo del capital. De esto tenemos noticia en *Las estrellas son negras*.

## **7. Agua: magia, leyenda, brujería, religión...**

El Chocó es una de las regiones más ricas en direcciones folclóricas. Sus costumbres, producto de tres razas, reunidas por un sino especial, ofrecen varias fuentes de investigación, dignas todas ellas, de una lujosa representación nacional. La vivienda, las danzas, las creencias, las leyendas, la artesanía, los cuentos, las décimas, los decires, los cantores y

los cánticos e himnos religiosos, forman un conjunto bastante meritorio (M. A. Caicedo 1973).

Una muestra de la multitud de creencias y prácticas mágico-religiosas se aprecia en *Buscando mi madre dediós*. Tenemos noticia allí de la religiosidad de los chocoanos y de su devoción a santos de la iglesia católica, pero también hay referencias sobre brujería y seres sobrenaturales; de prácticas de curanderos que sanan con su sabiduría y el empleo de plantas que curaban toda clase de males, fisiológicos y espirituales; de una concepción mágica del lenguaje y de la utilización de ciertas palabras como recurso directo para influir en la realidad; de la resignificación de objetos y de animales a los que se les asigna poderes mágicos.

Así, por ejemplo, cuando la familia y la comunidad se dan cuenta de la enfermedad de Arnoldo, se sugiere que tal vez se trate de brujo o mal de ojo (27-30). Está también la anécdota de la señora que tiene un embarazo permanente; se mantiene con una barriga grande y unos dicen que es porque un brujo le metió tortuga porque ella no quiso amancebarse con él, otros dicen que se trata de cojuelo, es decir, de un niño engendrado pero que no nace (32-33). Arnoldo y sus amigos hablan de oraciones divinas, relacionadas con Dios, y de las oraciones humanas, que se asocian al diablo y que se utilizan para hacer el mal. Hay oraciones para protegerse del mal, para enamorar, para ser más fuerte. En *Buscando mi madre dediós* se habla de varias oraciones, entre ellas, la oración de san Jerónimo, la oración de la piedra de ara, la oración del niño en cruz, la oración del perro negro, la oración de las once mil vírgenes (251- 262). También aparece el duende como un hombrecito malo que se lleva a las niñas bonitas al monte mediante engaños (93-95). Asimismo, Palacios hace alusión a los llamados “familiar” (251) y a los “secretos”. Entre los últimos aparecen el nido de mancuá, la flor de tominejo (305-307), y la flor de yerbabuena. Un pasaje sobre el último:

‘Hay secretos como el de la ‘flor de yerbabuena’; para que sirva se necesita tener muy buen corazón’.

Ernestina me explica: Quien obtenga la flor de la yerbabuena consigue la clave precisa para obtener plata.

Pero dicen, o se observa, que la yerbabuena no florece. Entonces, si la yerbabuena no florece... ¿cómo se adquiere la flor de la yerbabuena?

La yerbabuena florece. Florece a las doce en punto de la noche, el día Viernes Santo. Ni un minuto más, ni un minuto menos. Que no vaya a fallar una fracción de segundo. Hay que estar sentado al pie de la mata, listo a darle el zarpazo a la flor, tan pronto como asome. Ni siquiera se puede despabilar. Si la persona despabila, puede perder su suerte: la yerbabuena pudo haber florecido en ese instante.

Los ancianos en ciertos villorrios, afirman haber conocido a personas, contadísimas, claro está, que poseían la flor de la yerbabuena. Evidentemente, quien posee esa flor, jamás lo dice. Es un secreto. Su dueño debe llevárselo a la tumba. Se invoca el poder de la yerbabuena cuando todo otro esfuerzo ha sido agotado.

¿Cómo se han enterado los ancianos de la existencia de la flor en manos de fulano de tal?

Muy sencillo: a ese fulano lo había lo habían visto, media hora antes, rascándose la cabeza, sin un real; habían presenciado la escena durante la cual el comerciante del pueblo le había negado a dicho fulano, fiada, una libra de arroz para la comida de los niños, quienes no habían pasado bocado en todo el día. Sí, hombre lo habían visto sin un céntimo. Lo habían visto salir de la tienda con las manos vacías, cabizbajo.

Después, habían visto al individuo aquel regresar con un fuerte, esa monedota grandota de plata (A. Palacios 2009a, 176).

*Agua.* Ya en el año 1973 el antropólogo chocoano Miguel A. Caicedo se había ocupado de recoger y comentar en un pequeño libro, que lleva por título *Chocó mágico folclórico*, un amplio conjunto de creencias, costumbres, mitos, leyendas, historias y prácticas, de los grupos étnicos indígenas y negros del Chocó, dando cuenta de lo que podríamos describir ahora como el sincretismo de creencias de origen africano con creencias religiosas de origen cristiano-católico.

A lo largo de toda la obra de A. Palacios se puede apreciar esa especial hibridación cultural encarnada en la cosmoexistencia de la comunidad negra chocoana. Vemos converger allí en la forma más creativa de conservación y asimilación —en una mezcla que bien vale como ejemplo de aquello que Carpentier nombrara en el 1949 como *lo real maravilloso americano*— elementos de herencia africana, elementos de la tradición indígena y elementos de la cultura católica europea. En la cosmoexistencia de estas comunidades negras del Pacífico se hace evidente la capacidad tanto de resistencia como de plasticidad culturales. Motta (1997) lo plantea así:

Desde la perspectiva antropológica, es necesario hacer el reconocimiento al contenido de la producción oral de las comunidades negras que habitan la región de la Costa del Pacífico, así como a las metamorfosis en las que crea nuevos elementos, tanto a partir de elementos de supervivencia africana como en sincretización o en hibridación con elementos indios e hispanos y que han constituido parte de su identidad cultural.

Los indígenas en sus relatos hacen relación al origen del mundo y del grupo humano; los relatos africanos se refieren a los avatares de la vida, a la relación del hombre con la naturaleza y a fuerzas sobrenaturales; los elementos hispanos están generalmente asociadas al enamoramiento y a las relaciones sociales o de pareja y han aportado la forma de los romances, las coplas y las décimas.

La reelaboración y recreación de todos estos elementos pasan a ser parte de la identidad cultural afropacífica y se ha convertido en una estrategia de supervivencia: ha ofrecido resistencia a las influencias foráneas como también ha desarrollado capacidad de adaptación, y todo ello ha sido contado a través de la expresión oral (Motta González 1997, 13).

Nina S. de Friedemann y Alfredo Vanín Romero en esa hermosa publicación del 1991 que titularon *Chocó magia y leyenda*, y en la que a través de fotografías y relatos nos adentran a la cosmoexistencia del pueblo chocoano, señalan también ese entrecruce étnico y cultural que se presenta en el Chocó. Entrecruce que ha convertido a esta región del Pacífico colombiano en un lugar donde a la inmensidad e imponencia del paisaje natural y geográfico, se le aúna esa grandeza de las creencias, tradiciones y prácticas que han surgido de las particularidades de las historias ancestrales de los diferentes grupos étnicos y del proceso de colonización; de las relaciones interétnicas, y de las diferentes formas como las gentes que se han asentados en ese territorio han concebido e interactuado con la naturaleza.

## Capítulo tercero

### ¡Crecer, crecer... crecer en el Chocó entre el hambre y el agua!

#### 1. Entre el hambre y el agua: la maldición de la abundancia

Colores que se pierden / tierras que no son las mismas / ríos afectados culpa de la minería / Un pueblo que empobrece cada día más / nos estamos quedando sin tierra donde habitar / Sin tierra, sin mares, animales sin hogares / Quitan lo artesanal llegan multinacionales / en vía de extinción se encuentran animales / pero no lo afecta a ustedes sino a las comunidades / Fauna, flora, aquí falleciendo, / peces ríos todo desapareciendo / pero como las palabras siempre se las lleva el viento / pongámonos a actuar que el tiempo va corriendo / Tierras explotadas culpa de la minería / familia, ríos han sido destruidos / daños irreparables en esta sociedad / si seguimos así dónde vamos a parar / los que vienen creciendo su futuro cuál será / [...] lastimosamente no hay donde habitar / los peces, la gente, se han ido de acá (Alianza Urbana 2015b, 0:20).

En *Buscando mi madre* dediós el escritor chocoano relata una visita a algunos de sus tíos que viven a la orilla de un río, en otro pueblo. Arnoldo se maravilla frente a la abundancia que se observa en el entorno; frente a la misma generosidad y afecto de sus familiares, que se muestra en ese ofrecimiento de lo que la tierra les ha dado a ellos allí:

La casa rodeada de muchas matas de plátano, banano, primitivo, guineo, piña; maticas comestibles para aumentar y diversificar los sabores y aromas; palmas de chontaduro, caña de azúcar; árboles frutales: guayabos, mangos, zapotes, árbol-del-pan, pacó, guanábanos, chirimoyos, guamos, churimos, borojó, almirajo..., ¡ah..., había qué ver!..., sin contar las frutas silvestres que venían por tiempos: chanó, táparo, algarrobo o una exquisita frutica almibarada que se localizaba por casualidad sea en los huecos de los palos, monte adentro, sea en guayacanes y soleras de viviendas solitarias. *Se le volvía a cualquiera la boca agua* [énfasis añadido].

Al frente, con la luz fresca de la mañana, se veía el río Ibordó más grande; a la derecha de la casa desembocaba la quebrada La Honda, mucho más grande que Agualimpia y de un agua aún más pura, verde intenso. Los pajarillos brincaban con sus diferentes trinos y debajo de la casa roncaban marranos, se removían, se frotaban rascándose contra los soportes del piso; las gallinas cacareaban. No había más moradas por allí; e impávida se extendía la selva, verde oscuro, de lo tupida; hacia arriba y hacia abajo, árboles frondosos.

En la casa de mi tío Zabulón se sentía uno seguro con tanta cosa, tanta comida, tanta abundancia, tanto cariño.

‘Todo lo que ven aquí, también es de ustedes’ —nos repetía mi tío Zabolón.

A la hora de embarcarnos bajamos todos al río cargados de bananos maduros, chontaduros, leche de mil peso, caña de azúcar para apagar la sed durante el viaje, más un pollito obsequio de mi tía Victorina para mí. (A. Palacios 2009a, 135).

Cuando en mis visitas al Chocó hablaba con la gente sobre la abundancia de la que habla Arnoldo Palacios en *Buscando mi madredeídos*, me decían que la riqueza de los recursos en el Chocó era mucho más rebosante antes. En comunicación personal, del 6 de julio de 2018, Rudecindo Castro, por ejemplo, me contaba:

¡No, eso, vea!, este río tenía una subienda que duraba casi... era noviembre, diciembre, enero; subían y después desovaban, y bajaban otra vez en semana santa, hasta abril o hasta mayo... o sea que casi cinco meses con pescado... ¡Pero pescado que usted! Entonces todo mundo se votaba a comer pescado. [‘¿La subienda de pescado era que llegaban los pescados?’ —le pregunté a Rudecindo]. Sí, venía el bocachico, subiendo, el dentón, bagre, todo eso, ¡muchas clases de pescado! Y entonces la gente tenía una proteína por cinco meses, o sea que después pasaba seis meses comiendo no muy bien, pero había acumulado tantas proteínas, y arroz... Otros cuatro meses y estaba la gente otra vez comiendo el pescado... ¡Y se ponía tan barato!... Aquí se come mucho queso, sí ha visto, ¿no?: la gente dejaba caer el queso aquí porque nadie compraba el queso porque el pescado estaba más barato, y aquí se come queso por todo lado [...] entonces hay una despensa aquí en este pueblo. [‘¿Una despensa?’ —interrumpo]. Claro, sí, ese era como el supermercado pa’ ellos, no era sino tirar el anzuelo y sacar ahí [...] Las que vivían de eso, es que era que cogían, por ejemplo, una arroba; una arroba de pescado son cincuenta bocachicos, te podían salir a 50 centavos [...] en términos de hoy, te podría salir a \$ 50, \$100... Entonces, claro, todo el mundo tenía cómo comer pescado [...] Ahí se encarecía un poquito el plátano, y la sal se escaseaba mucho, porque el que no vendían lo abrían y le echaban la sal, el pescado seco, ¡y eso eran arrobas!... Mi papá como era comerciante, él se iba allá y traía, veinte, treinta arrobas, y las mandaba para el Baudó, cincuenta, cien arrobas de pescado, y una arroba son cincuenta, o sea, que eso era, pero ¡lanchas enteras!

La paradoja: ¿cómo es posible la miseria en medio de la abundancia?, ¿cómo es posible el hambre cuando hay tantos recursos en el territorio? Una respuesta preliminar: *la maldición de la abundancia*. Maldición que hace de ese Chocó que Arnoldo Palacios llamara *país exótico* también *un paraíso del demonio*— como lleva por título una investigación de Orián Jiménez sobre el Chocó del siglo XVIII. Acosta (2009, 22; énfasis añadido) define la maldición de la abundancia así:

Aunque resulte poco creíble a primera vista, la evidencia reciente y muchas experiencias acumuladas permiten afirmar que esa pobreza está relacionada con dicha riqueza. Esto permite sostener que los países ricos en recursos naturales, cuya economía se sustenta prioritariamente en su extracción y exportación, encuentran mayores dificultades para desarrollarse. Sobre todo, parecen estar condenados al subdesarrollo aquellos que disponen de una sustancial dotación de uno o unos pocos productos primarios. Estos países estarían atrapados en una lógica perversa conocida en la literatura especializada como “la paradoja de la abundancia”, “la maldición de la

abundancia de recursos naturales”, o simplemente, como la define Joseph Stiglitz (2006), “la maldición de los recursos”.

La gran disponibilidad de recursos naturales que caracteriza a estos países, particularmente si se trata de minerales o petróleo, tiende a distorsionar la estructura económica y la asignación de los factores productivos del país; redistribuye regresivamente el ingreso nacional y concentra la riqueza en pocas manos. Esta situación se agudiza por una serie de procesos endógenos de carácter “patológico” que acompañan a la abundancia de estos recursos naturales. En realidad esta abundancia se ha transformado, muchas veces, en una maldición. *Una maldición que, vale decirlo desde el inicio, sí puede ser superada, no es inevitable.*

Indudablemente una de las fuentes de riqueza más importantes del Chocó es la minería; actividad que al irse industrializando y al ser concedida por el Estado a multinacionales ha causado un impacto altamente negativo sobre el territorio y la vida de la gente. En *Buscando mi madre* la actividad de la minería artesanal como parte de la cotidianidad de la vida de la comunidad y como medio de sustento y cohesión familiar aparece recogida en varios pasajes. Hay un pasaje en el que Arnoldo describe al grupo familiar en una jornada de minería y en el que además se da a entender que el fin de esta actividad no es la acumulación de grandes cantidades de dinero sino solamente el tener un medio para subsistir, para obtener los bienes necesarios para la vida modesta que el contexto permite:

Elba y Ana Beiba se colocaron, la una a cierta distancia de la otra, es decir, Elba donde mi mamá Fide amontonaba el cascajo, Ana Beiba en el sitio donde se arrojaba; ambas, dispuestas a actuar más rápida y coordinadamente, tal como lo habían observado en las cuadrillas de guaches y hoyaderos. O sea, Elba se inclinaba, llenaba su batea, se erguía, girando medio cuerpo, y la lanzaba a Ana Beiba, la cual la recibía, a la vez que remitía por el aire a Elba la otra batea vacía; Ana Beiba hacía girar medio cuerpo y descargaba el cascajo; cuando daba la vuelta, ya regresaba, llena, la batea de Elba. Evelio alzaba y enterraba la barra. Mi mamá Fide, con sus cachos, hecha una draga, botaba piedra atrás y acumulaba la tierra con metal.

Una vez el ritmo adquirido, yo los contemplaba ejecutar una danza, acompañada por el murmullo de la Quebradita, la batería de cachos, barra y descargue de las piedras contra la pared del canalón. Observaba yo ese espectáculo, desde lo alto. Mi ser ardía, deseoso de participar en la faena.

Batea va, batea viene, batea viene, batea va, Evelio dele que dele a la barra, aviente barra, aviente barra, sale cascajo, chispea barro, batea va, batea viene [...].

‘Mamá Fide: ¿a usted le gustaría ser rica? ¿Usted tiene oro o platino guardado?’

Ella torció la boca aflojando y pasando la pipa contra una de las comisuras de sus labios, sosteniéndola con los dientes, mientras hablaba:

‘¿Rica para qué, m’hijo? Rico no va a ser cielo. Con tal de tener uno su comida y su rancho para echar su sueño, no necesita mucha plata’.

‘El rico puede comprar más carne y más plátano, mamá Fide, y más pan y zapatos y ropa’.

‘Así es; pero uno que se mantiene aquí en el monte... ¿pa qué tanta cosa? Er que tiene plata no tiene la conciencia tranquila y el diablo lo tienta’.

‘Yo no quiero ser rico mama Fide. Yo quiero irme al cielo’ (A. Palacios 2009a, 83-84).

Esa minería artesanal, que Arnoldo Palacios recoge en *Buscando mi madre diós*, que se practicaba en grupos familiares, ha sido desplazada por la minería industrial, que se ha convertido para el pueblo chocoano en un sinónimo de explotación y muerte; una minería que, como lo expresara el sociólogo y antropólogo Aquiles Escalante en los años 70, devino para la gente una *minería del hambre*. Escalante mostró en su estudio de 1971, que es el resultado de las investigaciones realizadas en la comunidad chocoana de Condoto donde operó la extranjera Compañía Minera Chocó Pacífico, los tremendos estragos de la explotación de la población y la devastación del territorio causado por los monopolios extranjeros en una de las regiones con los mayores recursos mineros del país. Refiriéndose a las condiciones alimentarias y educativas de las familias chocoanas de Condoto, señala:

Muy dolorosas lecciones se desprenden del análisis de la situación educativa. El paisaje cultural exhibe una serie de locales escolares carcomidos por la ruina. A diario desfilan los niños descalzos para asistir a la escuela, donde se ven obligados a escuchar las clases sentados en el suelo, porque no hay pupitres; además, además las clases las imparten sin el concurso de material de enseñanza. Y, como si fuera poco, desde el jueves se observan las aulas vacías, porque en los hogares se acabó el mercado de la semana y los muchachos deben desplegar alguna actividad para autoalimentarse.

En verdad, son motivos que nos permiten hablar de una minería del hambre. Una de las maestras de la localidad nos ofrece un cuadro patético de la miseria: “A veces me da indignación y dolor ver dormidos a los niños en la clase. Ya ni se les pregunta por qué duermen, porque siempre escuchamos la misma respuesta: Señor, es que no he desayunado...!”.

Al relatarnos la historia de su triste vida, nos contaba una minera: “todos los días, menos los domingos, me voy para la mina a las seis o siete de la mañana, generalmente sin desayuno. Como a las tres de la tarde ya se le ha llenado a una la tripa de aire. Entonces salimos y comemos chontaduro, árbol del pan o un pedazo de panela. Algunas veces traemos plátanos, pero cada día se van poniendo más caros”.

[...]

El único minero rico en la región es la Chocó Pacífico, filial de un monopolio norteamericano domiciliado en New York. El campo de operaciones lo centraliza el campamento minero de Andagoya, hasta donde se proyecta la conciencia comunitaria del condoteño.

Admira encontrar plasmada en Condoto la manera como los Estados Unidos fueron desplazando a Inglaterra como potencia de primer orden. Además, con la complicidad de las oligarquías colombianas, los capitalistas victoriosos se adueñaron por las buenas o por las malas, de lo mejor del territorio chocoano. La Chocó Pacífico se dice dueña de las tres cuartas partes de la tierra del Municipio de Condoto. En cambio, las arcas municipales perciben anualmente la insignificante suma de \$13.752,00 por concepto de participación en el impuesto del oro (Escalante 1972, 11-12).



Ya en el año 1947 Arnoldo Palacios denunciaba en la revista *Sábado* ese saqueo del territorio chocoano que estaba empujando a la gente a la miseria, al hambre; a la muerte. La megaminería del hambre:

El resto de los chocoanos se mantienen de la minería. El laboreo rudimentario de las minas. Por lo cual hoy día la miseria de esos pueblos es de lo más desconcertante: familias enteras trabajando durante la semana el día sábado no han conseguido para comprar el mercado, es decir: los plátanos. A veces creemos que la tierra se ha cansado de producir y no recibir. Que ya no hay oro ni platino en el cauce de los ríos. Pero tal vez no es eso. La tierra es aún fecunda. Porque los técnicos norteamericanos si continúan extrayendo arrobas de metal. Ellos siguen enriqueciéndose a costa del sudor de los trabajadores colombianos, a quienes pagan miserablemente, explotan con sangre y todo, más los dejan desnudos como Dios los echó al mundo, cuando pasan sus dragas por los terrenos. ¡Qué pesar contemplar asolado el San Juan! No nace una semilla por las montoneras de piedra que ha dejado la draga. Ni nace el hombre tampoco. Porque ellos lo han matado vivo (A. Palacios 2009b, 38).

En esa misma comunicación personal, Rudecindo Castro me habló sobre cómo, a pesar de los esfuerzos de crear proyectos colectivos de desarrollo comunitario desde lo local, la minería y la explotación de la naturaleza han sido casi que indetenibles, y han ido acabando con todo en el Chocó:

Había *demasiado*, y eso se fue acabando... por la minería, se fue acabando por la deforestación, y el conflicto. Y entonces la minería echó mucho sedimento y las lagunas se secaron, las ciénagas donde ellos viven y permanecen, entonces ya no... Ellos cuando viene el verano, a penas llueve, ellos salen porque la tierra se calienta, es su época de salir y ellos se van, ¡pero eso es... era una cosa *impresionante*, le digo! Entonces toda la gente... cientos de personas en el río atalayando, y subiendo pescado día y noche, y de allá se iba para el San Juan o para el Baudó... Y todo eso se acabó [...] Después vino el problema de la minería... el mercurio, que ahora sí pues, no los mata, pero contamina tanto que... Aquí muchos jóvenes no comen pescado [...] El mercurio se acumula en el organismo, te puede hacer daño en 20, 30, años, pero si tú vas a tener hijos, te lo pasa allá y ese hijo va a salir deforme [...] Y eso la gente vive asustada, y tampoco hay, el agua está muy contaminada

## 2. Hambre y crecimiento

*Crecer*. La imagen de Crecencia en *Las estrellas son negras*, con su enorme barriga de embarazo, vendiendo frito en el mercado me hace pensar en un comienzo doloroso de la vida en ese mundo del hambre y la miseria. El cuerpo “delgaducho” de Crecencia advierte sobre su nutrición deficiente; su vida en esa ciudad del hambre lo refuerza. Crecencia como la familia de Irra y de Nive también debe carecer de alimentos necesarios, suficientes y variados para ser una madre gestante en condiciones saludables, que pueda garantizarle al bebe los nutrientes indispensables para su buen

desarrollo. Además el ambiente y las condiciones de su trabajo dejan ver la negatividad de su disposición anímica:

La mujer empapada de sudor ejecutaba esa labor con desgano, desazón, desespero. Ella dejó caer la cabeza pesadamente sobre el pecho. Rascándose despaciosamente el hombro izquierdo por debajo del vestido, movió la cabeza, y durante unos instantes sus ojos febriles se encontraron con los de Irra, el cual bajó sus párpados. No resistió la fuerza de aquellos ojos vidriosos, en la cara mantecosa, tiznada, enfermiza. ¿Qué le ocurría a la mujer esa? Seguramente la azotaba un paludismo crónico... ¿Por qué no se iba a acostar? La mujer movió su cuerpo de fideo, caminando dos pasos, parándose frente a una mesita tosca, delante del extremo de una vieja banca de madera. Mirándola de frente, Irra pudo observarle el vientre inflado. «Por lo menos parirá dos hijos», pensó Irra, moviendo la cabeza afirmativamente. La mujer se desplomó perezosamente, asentando sus caderas sobre el extremo de la banca, que tambaleó en sus patas desiguales. La gran barriga redondeada reposó encima de los muslos. Miró a todas partes y se mordió los labios resecos, resquebrajados, mientras se sobaba las rodillas y los muslos (A. Palacios 2010, 64).

El vientre de Crecencia es ya una “cuna del hambre” para su bebe. El paludismo que padece Crecencia es una de las enfermedades del hambre de la que se alimenta el nonato; el cansancio y la desazón que le ocasionan a ella su situación de pobreza y el abandono del padre están siendo comunicados al niño. Su cuerpo enfermo y débil por el hambre es un cuerpo que se consume a sí mismo y que ahora tiene que proporcionar alimento a otro cuerpo, pero lo único que puede transmitir es la carencia, la falta, el hambre. Crecencia es el prototipo de la madre empobrecida y su hijo el prototipo de los hijos e hijas gestados en el hambre, cuya vida estará definida por esta circunstancia. Caparrós (2014, 33) explica esa relación determinante entre el hambre de las madres gestantes y el desarrollo deficiente de sus hijos:

El hambre de los más chicos suele ser un efecto del hambre de sus madres. Las mujeres, la mitad de la población mundial, representa el 60% de los hambrientos: hay muchas culturas donde la poca comida se reparte de forma tal que los hombres reciben más que las mujeres: hambre de género. Cada día, 300 mujeres mueren en el parto a causa de anemia. Y mil parturientas más se mueren cada día por otras deficiencias nutricionales.

Por eso, cada año nacen esos 20 millones de chicos que no se han formado plenamente y empiezan su vida con un peso menor del que debieran y vivirán así, porque los cuerpos mal alimentados de sus madres no producen la leche necesaria. Es el más vicioso de los círculos: madres mal alimentadas criando hijos subdesarrollados. Por su nacimiento, por sus primeros meses, muchos de esos chicos nunca crecerán como debieran. Sus cerebros no terminarán de desarrollarse, sus cuerpos serán débiles, fáciles para cualquier enfermedad. El hambre de los primeros 1000 días de vida no termina nunca.

“Hambre de género”: las mujeres, los niños y niñas son los sujetos que mayor sufren las consecuencias de un orden social patriarcal con un sistema político y económico que hambrea pueblos. En ese vínculo maternal que se establece de cuerpo a

cuerpo, el cuerpo de la madre oprimida, pobre y hambreada engendra, gesta y cría hijas e hijos cuyo desarrollo biológico, cognitivo y emocional estará atravesado por esa condición de sus progenitoras. El cuerpo de estos hijos e hijas sufre un angostamiento y un debilitamiento de sus capacidades, su misma vida se empobrece en posibilidades de realización en forma tal que es muy difícil que puedan escapar de ese círculo del hambre en el que fueron concebidos.

*Crecer.* En *Las estrellas son negras* estos cuerpos del hambre de los pequeños, desnutridos, se hacen visibles en las imágenes de “los niños negros, barrigones, paliduchos, mocosos” (A. Palacios 2010, 92) que deambulan por aquellas calles por las que camina Irra; esos niños con los cuales le choca al joven encontrarse porque son una mimetización de su situación, de la miseria individual y colectiva en ese Chocó; en la niña de unos tres años que duerme en la cama donde está acostada Nive el día de su encuentro sexual con Irra: “[...] La niña estaba desnuda, descobijada, la carita sucia, mocosa, el cuerpecito color canela flacuchento, el vientre crecido, con un inflado ombligo semejante a una verruga inmensa” (A. Palacios 2010, 118). Estas imágenes que A. Palacios creó en su novela en 1948 tienen el peso del cuerpo que le falta a las cifras descarnadas del hambre y de la muerte que en los últimos años se han registrado sobre la situación de las niñas y los niños en el Chocó:

En el departamento de Chocó el 40,8% de la población es menor de 15 años y el 14,2 % es menor de 5 años de edad, lo cual conlleva a que sea el Departamento de Colombia donde se presenta la mayor proporción de niños y niñas del país.

[...] Por ejemplo, de 978 NNA atendidos por medio de las Unidades Móviles del ICBF, el 14% presentan desnutrición global y un 8% presentan desnutrición global severa. El 14% se encuentran en riesgo de bajo peso para la edad y el 64% presentan una relación entre el peso y la edad adecuada.

De otra parte, la mortalidad infantil de este departamento es elevada en comparación con los promedios del resto del país, ya que en la región este índice es de 76 niños y niñas por cada mil nacidos, mientras que el promedio general es de 19,9 por 1000, lo que significa que de cada 100 niños y niñas que nacen, 7,6 pueden morir en la primera infancia en el Chocó. Según cifras del ICBF, del 01 de enero al 30 de junio de 2014, se registra un total de 968 casos en proceso administrativo de restablecimiento de derechos, de los cuales 220 casos corresponden a desnutrición, 168 a casos de maltrato, 93 a violencia sexual y 41 por abandono y peligro, entre otras afectaciones (Defensoría del Pueblo de Colombia 2014, 83).

Cifras del hambre y de la muerte de las niñas y los niños —cifras que a la fecha no han variado mucho— en el departamento con la mayor proporción de población infantil del país y con los mayores índices de pobreza en Colombia; según el DANE (2018, 4) en el 2017 la pobreza en el Chocó alcanzó una incidencia del 58,7 % frente a

la del país que fue 26,9 %. Estas cifras hablan del alto grado de desigualdad de la sociedad colombiana. Muestran que esa desigualdad, como he sostenido, está atravesada por el elemento étnicoracial y agregan el elemento de género, porque son las mujeres y los infantes, las hijas e hijos de éstas, las que en mayor grado sufren el empobrecimiento. En un informe del Equipo Local de Coordinación Chocó, elaborado por la Unidad de Manejo y Análisis de la Información Colombia se señala que:

Según la Secretaría de Salud departamental (2015), las niñas entre los 10 y 15 años son las más afectadas por violencia sexual. Entre 2005 y 2013 la tasa de fecundidad para el Chocó en niñas de 10 a 14 años de edad aumentó de 2.71 a 3.14 niños por mujer. [...] Los hogares en Chocó con jefatura femenina corresponden al 40.4% en comparación con el 36.4% a nivel nacional; en un departamento en que el desempleo en mujeres es 10 puntos porcentuales mayor al de los hombres, esta situación las deja en mayor estado de vulnerabilidad frente a la explotación, abuso y discriminación por género (UMAIC y ELC 2017, 7).

Allí hay niñas y niños que nacen a la intemperie, en casuchas o en cuartos del hambre, como el hijo de Crecencia: “Y er cualto onde toy viviendo ahora, esa paré tá caíra... y con la cualquíé yublijna me moja la camita...” (A. Palacios 2010, 66). Allí hay niñas y niños que pasan todo el día solos, con hambre y expuestos a abusos de diferente índole. La pequeña Elena, la hermana menor de Irra, y la niña que se encuentra acostada en la cama de Nive representan a esos niños creciendo sin el cuidado de un adulto. La pequeña Elena aguarda sola en la casa la llegada de su madre o de alguno de sus hermanos con algo para comer, mientras tanto despega el pañete de las paredes para calmar su hambre, también come barro y excrementos de perro. No tiene ni muñecas para jugar, quizá menos ánimo; en el umbral de la casa observa, hambrienta, las calles y los transeúntes deseando que llegue alguien de la familia. Un día en que Irra la descubre comiendo pañete le pega una patada. Elena y Aurora, otra de las hermanas, a quien Irra le estrella un plato en la frente mientras comen, son víctimas de actos de violencia infantil y de género (A. Palacios 2010, 46-49, 101-103, 148). Esa violencia que ahora se nombra como “intrafamiliar”, esa violencia entre oprimidos, esas microviolencias, están articuladas a la violencia estructural y política de un orden social patriarcal y de un Estado que no cuida de los infantes ni mucho menos de las mujeres. Arnoldo Palacios sabe captar esta verdad y situar a Irra en esa tensión dolorosa entre ser víctima y a la vez victimario en ese entrecruce de violencias:

Irra gruñó, haciendo un gesto temerario. Le fastidiaba que le hablaran. Que se preocuparan de él. Él no debía importarles nada a ellos. Debían de irse a la m... Quería ser libre. ¡Libérrimo!

—No me hagái sufrí tanto —asintió, adolorida, la madre.

—Pero ¡qué fue!... —gritó Irra, disparando encima de todo una mirada de odio.

—Es que... —habló Clarita. Y sus ojazos negros, húmedos de ternura, se inundaron.

—¡Que no me vea así, Elena! —profirió Irra—. Si quiere mi comida, jártesela!...

Elena gruñó retorciéndose, y se escurrió temerosa, debajo de la mesa. Tenía el rasguño de cuando Irra la pateó, por la tarde. Ahora él querría azotarla de nuevo.

—¿Por qué soj así con tuj hermanita, hombre? —murmuró la madre, angustiada.

—Es el Patas —asintió, chillona, Aurora.

—¡Que no me jodan más, carajo!... ¡Váyanse a la porra! —gritó Irra, descargando el plato sobre la frente de Aurora.

Los vidrios se desperdigaron, y llovió arroz en la cocina. Irra se levantó azotando el asiento contra la pared. El asiento maltrecho se desarmó (A. Palacios 2010, 100).

Irra sufre al verse preso de la ira por la violencia estructural ejercida contra él y su familia que les impone el hambre y la miseria, y en un ejercicio autorreflexivo sufre también porque preso de esa ira maltrata a sus hermanas y a su mamá, por quienes siente un gran amor. Irra desprecia a Nive porque después de haber tenido relaciones sexuales con ella siente el peso de tener que quedarse para responder por ese acto y sufre cuando decide abandonarla queriendo escapar de la pobreza. Y estas mujeres que sufren el maltrato lo sitúan en el marco de esa violencia más amplia que, a la vez que las arrincona a ellas y a sus familias hacia la miseria, permea los vínculos afectivos y crea otras violencias y opresiones sobre ellas. La madre y las hermanas de Irra se dan cuenta que la ira de Irra es frustración acumulada por los años de hambre y miseria, y por la cancelación de las posibilidades e ilusiones que Irra tiene de una vida mejor para él y para ellas. Es por eso que, siendo víctimas de esa ira, compadecen al hijo y al hermano; ellas tienen la conciencia del sufrimiento y los esfuerzos compartidos durante toda su vida y se sienten todos aunados por estos. Sin embargo, esto no aminora el hecho de que contra ellas se ejerce una violencia de género e infantil que es consecuencia de unos marcos contextuales de violencia más amplios que permean lo individual, lo doméstico en este caso.

*Creecer.* La adolescencia que es la etapa en la que el ser humano pasa por un proceso configurado por cambios significativos tendientes a la estabilización del desarrollo biológico, psicológico, sexual y emocional; ese periodo de crisis, bisagra entre la infancia y la adultez, está atravesada por el influjo determinante del contexto en el que se crece. Y cuando el crecimiento se da en medio del hambre y de las necesidades en esta etapa se va adquiriendo una consciencia dolida de la vida miserable que se lleva,

y en medio de esa tremenda crisis que ocasiona el aparecer de la pregunta “¿qué es lo que quiero para mí?” surge ese rechazo tremendo de la pobreza como destino y el deseo ferviente de escapar de la condena a la vida indigna que aquella supone. La primera respuesta entonces a esa pregunta es por vía negativa: “no quiero esta vida miserable que tengo”, que se extiende cuando los vínculos familiares y comunitarios son fuertes a “ni tampoco quiero esta misma vida miserable para mi familia, para mis amigos, para mi pueblo”. Y el cuerpo se impone con mucha más fuerza como materialidad del hambre, como territorio de violencia; como movilizador de deseos.

*Crecer.* En *Las estrellas son negras*, además de Irra y Nive, hay otros personajes adolescentes: Jesús, el único hermano hombre de Irra, igual que Nive, tiene catorce años. Ana Clara y Aurora, hermanas de Irra; en la novela no aparece su edad exacta, pero se sabe que son mayores que Jesús y menores que Irra, quien tiene dieciocho años.

En la descripción que hace A. Palacios de Jesús se combina la materialización del hambre y el empobrecimiento en su cuerpo, delgado y descuidado, con su determinación y responsabilidad precoz. Como si fuera ya un adulto Jesús gestiona la consecución de alimentos para la familia, hace negocios y ayuda a la madre vendiendo algunas cosas:

Tendría él [Jesús] unos catorce años. Era delgaducho, escuálido, las piernas secas descansando sobre los pies anchos, rucios; uñas largas, repletas de mugre; nariz chata, labios gruesos; frente ancha, brillante; orejas paradas; el cabello bastante crecido, cabellos cual mota de carne molida. Jesús hablaba poco, pero era un muchacho activo, preocupado por salir temprano a vender los panes y demás mecatos. Además, por propia iniciativa, solía hacer pequeños negocitos, cuyo producto en ocasiones habían salvado del naufragio el mercado. Vestía viejos calzones de dril caqui con un notable remiendo atrás; su camisa manguicorta había sido hecha mediante añadidura de talegas de harina; magnífica tela para camisas [...] (A. Palacios 2010, 104).

Me imagino a Jesús más allá de esta descripción: como si no le hicieran mella los andrajos y la delgadez de su cuerpo hambreado, Jesús comparte la practicidad de su madre y la pone al servicio de su ingenio. Él no anda con devaneos, se preocupa por lo que hay que resolver en lo inmediato, y así se va moviendo por la vida en esa ciudad del hambre. Incluso va adquiriendo una cierta disciplina: se levanta temprano para cumplir con su jornada, saliendo a buscar su madredeíós. Jesús va abandonando rápidamente su niñez al ritmo de las exigencias del contexto en el que crece.

Clarita, que debe tener dieciséis o diecisiete años, comparte con Jesús ese sentido de responsabilidad frente a la familia. Ella ha asumido el rol de hermana mayor mujer, un rol de género, y se ocupa de las cosas de Irra: “[...] lo adoraba y veía en él la

más firme esperanza de la familia. Ana Clara se preocupaba por mantener la ropa limpia; le almidonaba y planchaba decentemente las camisas y pantalones de dril blanco” (A. Palacios 2010, 99). Incluso piensa en pagarle una carrera a Irra si logra conseguir un trabajo como profesora cuando termine sus estudios; “¡Maldito gobierno que le había negado la beca a su hermano!” (A. Palacios 2010, 101). Clarita borda y arregla ropa, y le ayuda a su madre con las labores del hogar. Ella “era la más pura, el corazón más tierno de la casa... Sí” (A. Palacios 2010, 150); Clara representa el valor femenino del cuidado, es el polo afectivo de la familia.

Clarita es la imagen de muchas hijas de hogares con carencias, que adquieren desde temprana edad esa determinación de salir adelante junto con sus familias, y que se apropian decididamente de esa figura de la mujer sostenedora del hogar, como apoyo de la madre. Me recuerda a Yoselín, una niña de unos siete años que encontrábamos en la vereda cuidando de su hermano más pequeño o barriendo, y que hablaba como una adulta de las responsabilidades que tenía pendiente por hacer en la casa con tal propiedad que causaba una mezcla de admiración, compasión y gracia. Su madre permanecía durante toda la semana en Cali trabajando como empleada doméstica.

A Clarita la veo mimetizada en doña Aura Castro, hermana mayor de Rudecindo Castro, quien tiene una presencia constante y determinante en su historia de vida personal y como líder. Cuenta Rudecindo que su papá siempre pensó que los hermanos mayores tenían que estudiar para abrirle lugar al resto de la familia, y ella desde muy temprano se hizo cargo de él cuando dejaron el hogar, ella primero, para ir a trabajar y a estudiar en Quibdó (Castro y Meza 2017, 33). “Mujer discreta, de amabilidad y generosidad excepcionales, quien nunca le ha negado apoyo [...] pese a sus desacuerdos ella le ha ayudado a salir de las peores crisis, económicas o emocionales. [E]s como una especie de polo afectivo a tierra” (Castro y Meza 2017, 16-17). Y Clarita tiene su doble en *Buscando mi madre dedió*s, en la figura de Ernestina, hermanastra mayor de Arnoldo, quien vive con la familia de éste:

Llegó el momento en que nos quedamos solos en Cértegui. Quiero decir, mi papá se mantenía en Ibordó ocupado en su negocio. Mi mamá también pasaba allá con él largas temporadas en sus quehaceres. Elba y Rosa habían entrado a la escuela y por eso no íbamos a Ibordó. Ernestina hacía de mamá, se levantaba temprano [...] Frente a nosotros Ernestina no ejercía ni sombra de autoridad, no emanaba de ella el menor sentido de mando. Pese a que mi mamá y mi papá le daban plenos poderes. No puedo decir que sí ni que no le obedecíamos, pues ella no daba órdenes ni nosotros dejábamos de cumplir con nuestras obligaciones [...] Activa, desde las cinco de la mañana, cuando prendía su

cigarro, casi no se sentaba. Lo primero que hacía era prender el fogón [...] (A. Palacios 2009a, 172-173).

En la cultura afro el lugar de las hermanas y los hermanos mayores en la familia es bien importante. Tradicionalmente, la autoridad de los padres se comparte, o se delega, con ellas y ellos, especialmente cuando aquellos están ausentes. Hermanas y hermanos mayores adquieren desde muy temprana edad la responsabilidad de colaborar con el cuidado y sostenimiento del hogar. Esto además es una forma de aprendizaje para sus vidas futuras como madres y padres; porque suelen haber unas actividades y tareas asignadas de acuerdo al género.

Y en Clarita veo reflejada a mis hermanas y me veo reflejada yo. Desde muy pequeñas nuestra mamá nos enseñó a hacer “los oficios de la casa”: las mayores lavábamos la ropa nuestra y la de las menores, cocinábamos, íbamos al pueblo a hacer el mercado, planchábamos, barríamos y trapeábamos, aprendíamos a trenzarnos el pelo. Mi mamá establecía turnos de una semana para las actividades principales; era estricta con la realización adecuada de cada cosa, nos ponía a repetir lo que no habíamos hecho bien, y nos castiga doblándonos los turnos; a veces nos levantaba tarde en la noche porque no habíamos ordenado las cosas de la cocina correctamente. Logró establecer tal disciplina y sentido de responsabilidad, que a su fallecimiento, siendo siete hermanas, mujeres todas, y teniendo las mayores, Vilma, Yuri y yo, apenas dieciocho, diecisiete y catorce años, respectivamente, Yuri y yo logramos hacernos cargo con diligencia de la casa, de la crianza de las menores, Karolina, Gloriet, Victoria y Claudia, con trece, diez, siete y dos años, y de las cosas de mi papá; a la vez, que también le colaborábamos y contábamos con el apoyo de Vilma, la mayor, que vivía muy cerca, con una familia recién conformada y un bebe de dos años también. Siempre digo que nos criamos mutuamente, siendo, al mismo tiempo, hermanas y madres las unas de las otras; pasando todo el día entre las actividades del estudio y las de la casa. Con la compañía y el apoyo de nuestro papá y de otros familiares a la distancia, pero volcadas hacia nosotras mismas y nuestro vínculo afectivo de hermanas. Esa disciplina de “mujercitas” —que ahora mis hermanas y yo evaluamos con ojos críticos desde nuestras experiencias de vida, indagaciones teóricas y ampliación de referentes y horizontes de ser mujer—, acompañada de una interiorización de los valores de la hermandad, de la unidad y solidaridad, nos permitió a cada una crecer e ir desarrollando nuestros proyectos personales a contracorriente de las dificultades del contexto y de la ausencia temprana



de nuestra madre. Ahora la tarea que permanece para cada una es la identificar y sanar las afectaciones que, quizá, ese salto brusco hacia la adultez nos haya dejado.

*Crecer.* Volviendo a los adolescentes de *Las estrellas son negras*, en Aurora, quien sigue a Ana Clara, con unos quince o dieciséis años, se ve más bien el cuerpo adolescente atravesado por el deseo de disfrutar de las cosas que suelen hacer las muchachas y los muchachos de esa edad. Aurora, consiente de su pobreza, desprecia la vida de carencias que no le permite acceder a las cosas materiales que ella quisiera. Ella está anclada en el presente inmediato, pero no está pensando en soluciones para la situación de su familia, sino en lo personal, en su condición individual de adolescente empobrecida, lo que es fácilmente perceptible por su facha. Aurora no quiere para ella esa vida de miseria que se muestra en su presencia expuesta ante la mirada de los demás:

A Aurora le chocaba la miseria. Ver ella a un pobre era como el rechazo de algo contrario a la naturaleza. La mantenía de mal humor no estrenar un vestido, sino al cabo de meses, a costa de sacrificios ingentes; solía ser grosera, especialmente con la madre. Hoy Aurora estaba terriblemente desesperada. No podría asistir al baile del domingo, y no sabía cómo arreglárselas con esos zapatos viejos, de trabilla reventada, tacones gastados (A. Palacios 2010, 99).

*Crecer.* En Nive e Irra tenemos imágenes de cuerpos adolescentes que así como experimentan y conocen el mundo a través del hambre y la carencia, se movilizan también por el ímpetu del deseo sexual, de la ira y la frustración. Son cuerpos atravesados, también, por el afecto y el amor. Pero, asimismo, cuerpos vulnerables, expuestos a las violencias del contexto en el que crecen. A. Palacios describe el cuerpo adolescente de Nive desde la mirada de deseo de Irra hacia ella. Se trata de un cuerpo biológico en tránsito de niña a mujer adulta:

Irra clavó los ojos en Nive. Ya se estaba desarrollando. Tenía catorce años. Ahora no tenía puesta sino la combinación. Estaba como se había levantado de la cama. Además, tenía arrollada una sábana, que se le había rodado del hombro. Ella no lo había notado. ¿O había fingido no notarlo? Las piernas de Nive, desnudas hasta los pies, estaban recubiertas de vellos finos. El pelo castaño oscuro llovía chorros de bucles sobre sus hombros. Su mirada sombría bajo largas pestañas; labios húmedos con ímpetu de dejarse besar. Su cara pálida se veía más pálida a la pálida luz. Pero Nive no tenía grandes, redondos senos llenos, todavía. Sobre su pecho asomaban apenas dos limoncillos. Como los verdes limoncillos que los niños arrancan del limonero (A. Palacios 2010, 119).

Nive es la única mujer cuyo cuerpo es descrito desde la diferencia de sexo. No sabemos a ciencia cierta, por la ambigüedad de la narración, si Nive muere o no;

pareciera que sí. Y si muere tampoco se sabe si es a causa del fuerte dolor de estómago que padece, ocasionado por el hambre física o si se trata de un suicidio tras su encuentro sexual con Irra. Lo que sí es indiscutible es que el cuerpo adolescente de Nive, como he señalado ya, sufre con radicalidad la opresión y la desigualdad de raza, de género y de clase, a tal punto que termina siendo aniquilado por ellas.

El cuerpo de Irra está atravesado y se moviliza por el hambre, por la ira, por los deseos biológicos y materiales, y sobre todo por el anhelo de una vida mejor para él y para su familia. Como ninguno de los otros adolescentes, Irra es consciente de la dureza de su realidad social; se sabe con piel negra, hambreado y excluido: “¡Oh, Dios! ¿En cuál estrella pusiste mi llave? Algunos nacemos para morir sin tregua... Otros nacen para la alegría. Son estrellas diferentes. Las de ellos titilan eternamente y tienen el precio del diamante. Y la mía, Señor, es una estrella negra... ¡Negra como mi cara, Señor!” (A. Palacios 2010, 91). Este cuerpo negro es el que se consume en el hambre a causa de su condición racial y étnica. El cuerpo adolescente de Irra es un cuerpo que crece bajo la asechanza del hambreadamiento; un cuerpo que se torna con frecuencia en puro hambre; en pura sensación de carencia, de falta. El hambre dice Caparrós es un cuerpo que se consume a sí mismo, Irra la mayor parte de su tiempo no es más que hambre física, un cuerpo consumiéndose:

Irra se sentía magullado, ardiente, quemado por un fuego atizado en su sangre; el ardor subía a través de sus nervios y sus huesos, desde la punta de las uñas de los pies y de las manos, hasta la última célula de la cabeza; y las llamas luego se diseminaban por todo el organismo, para confluír en el corazón, del cual arrancaban devorándole el pecho, convertidas en lava y materias inflamables... Le dolía fuerte el estómago... El hambre... Cierto... No había comido... (A. Palacios 2010, 34).

*Crece*. Y en la ciudad del hambre los cuerpos crecen amenazados también por la violencia y la explotación sexual, como he señalado antes. Las mujeres empobrecidas, las menores y los menores empobrecidos son por antonomasia las víctimas de los abusos sexuales. En *Las estrellas son negras* Irra es una de esas víctimas. No alcanzamos a saber si efectivamente el tendero turco, a quien Irra busca para pedirle dinero prestado, lo viola o no, sabemos sí de la tremenda desazón, frustración e ira que le provoca al joven Irra esa vulneración de su cuerpo. Se siente rebajado en su dignidad e integridad:

Irra, arrellanado pesadamente sobre la banca, sobrellevaba el humillante escozor en el trasero, y el calor de la banca soleada [...] Tenía Irra la cara bañada de sudor y se enjugaba con la palma de la mano... «Maldito turco», increpaba mentalmente. «¿Nadie

habría visto?.. ¿No se habría enterado alguien a través de la ranuras del piso de arriba?...». Irra se mordía los labios y quería arrancárselos para arrancar el beso malnacido del turco, beso vivo aún en su boca... «¡Maldita sea!», exclamó abofeteándose la mejilla... Se estrujó la cabeza entre las manos ardientes, y tirándose los motosos cabellos, motas enmarañadas, Irra empezó a llorar de rabia; lloraba de desesperación; lloraba de ansiedad; lloraba al sentirse tan miserable, tan empequeñecido, estropeado por la vida a cada paso. ¿Qué había hecho él para sufrir tanto?

*Irra se iba haciendo hombre. ¡Cuánto había deseado él, impaciente, por llegar a ser hombre! Y pensar —sin saberlo él— que apenas estaba empezando...* (A. Palacios 2010, 85; añadido).

Se trata de un cuerpo humillado; vulnerado en su integridad moral y física. Bajo una idea de masculinidad adquirida, ese abuso lo vive el adolescente con el peso de la idea de una destrucción de su virilidad, en la que volverá a creer después del acto sexual con Nive: “¡Maldito turco!... Pero no. Irra no debía recriminarse nada. Era un hombre. Sí. Hombre. ¿No acababa de poseer una muchacha, ahora mismo? ¡Claro! Irra era un verraco... Porque si no lo fuera, entonces no la habría poseído. No todos podían ufanarse de haber poseído a una muchacha virgen” (A. Palacios 2010, 129). Sin restarle gravedad y sin aminorar el rechazo terminante a ese acto execrable de abuso sexual del que es víctima el adolescente en la novela de A. Palacios, hay que señalar la dimensión del machismo involucrada en los pensamientos y sentimientos de Irra asociados con ese abuso y su posterior encuentro sexual con Nive. Lo cual es evidente en las líneas que he citado, donde se manifiesta esa idea de raigambre colonial del cuerpo de la mujer como objeto de reafirmación de lo masculino a través de la posesión y el dominio. Segato (2016, 40) ha afirmado sobre la forma como se ha producido a lo largo de la historia en las diferentes culturas la masculinidad que:

Evidencias en una perspectiva transcultural indican que la masculinidad es un estatus condicionado a su obtención —que debe ser reconfirmada con una cierta regularidad a lo largo de la vida— mediante un proceso de aprobación o conquista y, sobre todo, supeditado a la exacción de tributos de otro que, por su posición naturalizada en este orden de estatus, es percibido como el proveedor del repertorio de gestos que alimentan la virilidad. Ese otro, en el mismo acto en que hace entrega del tributo instaurador, produce su propia exclusión de la casta que consagra. En otras palabras, para que un sujeto adquiera su estatus masculino, como un título, como un grado, es necesario que otro sujeto no lo tenga pero que se lo otorgue a lo largo de un proceso persuasivo o impositivo que puede ser eficientemente descrito como tributación. En condiciones sociopolíticas «normales» del orden de estatus, nosotras, las mujeres, somos las dadoras del tributo; ellos, los receptores y beneficiarios.

La humillación que siente el joven Irra se explica porque a través de ese acto de abuso sexual perpetuado por un sujeto que no es un proveedor idóneo, todo lo contrario,

porque se trata de un hombre, su masculinidad es invalidada tanto como es su cuerpo violentado. Mientras que el acto sexual con Nive constituye para él una restauración de su masculinidad desvirtuada, puesto que una mujer, que además no ha sido poseída por otro hombre, le da ese tributo. También se entiende a partir de lo que señala Segato por qué Nive vive esa experiencia sexual como una pérdida de enormes y determinantes proporciones; como sujeto femenino ella entrega un tributo a la vez que se despoja de su integridad de mujer no poseída por un hombre. Irra y Nive crecen en una sociedad machista soportada en un imaginario patriarcal colonial-moderno (Segato 2016).

*Crecer.* En las primeras líneas de *Las estrellas son negras* aparece Irra contemplando a un viejo boga esquelético que A. Palacios describe como si tratara de la predicción del destino que le espera a Irra; aquello en lo que su cuerpo se convertirá con el pasar de los años allí en el lugar donde ha nacido. “Su rostro descarnado, aliviado de arrugas, traslucía profunda conformidad, cierto desprecio por lo pasajero y fútil, recia responsabilidad ante la vida larga que lo había fustigado desde el momento en que le regaló el primer rayo de luz” (A. Palacios 2010, 29). El viejo tiene más de ochenta años. Desde estas primeras imágenes se plantea el tema del crecimiento con la descripción de un cuerpo envejecido; pero además la descripción de ese cuerpo da cuenta de un devenir no sólo cuerpo viejo, sino también un cuerpo frágil, escuálido, a causa de una vida atravesada y marcada por el hambre. Ese viejo es también la encarnación de una actitud de entereza que le ha permitido llegar a una edad tan avanzada en contra de una situación que ha sido de constante amenaza.

Al final de la novela Irra se sitúa como espectador de otra escena: “Volvió a mirar el río. En la playita observó un grupo de muchachos negros, sin camisa, con pantalones deshilachados. Jugaban y parecían contentos sobre la arena húmeda. Se tiraban de las calzonarias, gritaban riéndose y lanzaban agudos silbidos” (A. Palacios 2010, 162). Otra vez aparece el crecimiento atravesando el ciclo de la vida. Irra fue y sigue siendo un cuerpo lleno de vida, posibilidad de arrebatarse al tiempo un porvenir mejor; un cuerpo creciendo en un presente cruel, pero en el que todavía caben humildes alegrías, como la de esos niños en el río: “[s]e introdujo en el río, en el agua, hasta las rodillas. Inclinado se lavó la cabeza y la cara. El agua estaba tibia. Hubiera querido desnudarse y meterse un baño completo. Como tantos baños agradables, cantando otras veces allá en la playa, horas antes del amanecer, a la tarde, a medianoche, a todas horas... Bebió agua en el cuenco de la mano” (A. Palacios 2010, 164). Infancia,

juventud y vejez situadas en el mismo espacio para dar cuenta de la totalidad de la vida transcurriendo en el Chocó, de lo que significa crecer allí.

Nive, sin embargo, fue aniquilada; no hubo posibilidad de un futuro, igual, mejor ni peor, para ella. Tal vez su destino hubiese sido el mismo de su madre, de la madre de Irra, de Crecencia, mujeres empobrecidas criando hijas e hijos del hambre. Quizá el final de su vida se predecía en la imagen de aquella mujer que contempla Irra en una calle de Quibdó:

Y una mujer negra, tambaleante, iba aferrándose a la pared con las uñas frágiles pegadas como unas gomas a los dedos flacuchentos del brazo esquelético. Se detenía extendiendo la mano a los transeúntes, sin hablar con su boca blanqueada de baba espumosa; semidesnuda, las tetas enjutas, despachurradas, colgaban descubiertas; y a través del rasgado vestido asomaba la carne arrugada, pellejuda, de la nalga. Temblaba. La espuma de la boca se le resbalaba hacia el cuello, esparciéndose sobre el pecho (A. Palacios 2010, 79).

Tal vez en esa cama que se convertiría en su lecho de muerte Nive contempló el cuerpo desnutrido de la niña que cuidaba mientras sus madres buscaban comida y se negó a parir hijas del hambre; se negó a vivir el resto de su vida en la miseria. No vio otra opción más que la muerte inmediata. Sin embargo, el escritor también se niega a dejarla del lado de la muerte; Nive tiene que ser devuelta a la vida porque es ella la posibilidad de salvación; una estrella brillando en la noche, reflejada en el río, orientadora del boga cuya canoa había extraviado el camino (A. Palacios 2010, 161). Mucho se ha insistido en la liberación del joven Irra cuando al final alcanza esa luz interior, esa reconciliación con la vida y la determinación de quedarse en su tierra y luchar allí, en contra de la opresión. Habría que insistir también en que Nive es determinante en ello; la presencia de Nive no es incidental en el desenlace, ella no es sólo la muchacha mulata, el amor de infancia de Irra, con quien este tuvo un encuentro sexual que lo puso en un aprieto mayor al arriesgar sus planes de escapar de esa ciudad del hambre; no es un mero recurso literario para incrementar la tensión de la trama anecdótica de la novela. Yo creo que Arnoldo Palacios tuvo la suficiente sensibilidad para darse cuenta de que cualquier proyecto de resistencia tenía que articularse en torno a lo femenino y fundamentarse en la mujer como sujeto por excelencia de la cohesión y solidaridad comunitaria, de los vínculos afectivos, del cuidado y el amor. De allí esa invocación insistente, y casi que delirante, que de Nive hace Irra en el último libro de *Las estrellas son negras*. El joven Irra, sujeto masculino, crece al recuperar un sentido de arraigo y de resistencia más allá de la consciencia de la opresión étnico racial que lo

ha empobrecido y hambreado, y lo hace al amparo de Nive, de una mujer, o de lo femenino. La estrategia de A. Palacios es la estrategia femenina por la que aboga Segato (2016, 106):

*El camino de los afectos y el camino de las cosas* constituyen dos proyectos históricos orientados a metas de felicidad diferentes e incompatibles, y nuestra tarea como profesionales de la palabra es dotar de una retórica de valor, un vocabulario de defensa al camino relacional, a las formas de felicidad comunales, que pueda contraponerse a la poderosa retórica del proyecto de las cosas, meritocrático, productivista, desarrollista y concentrador. La estrategia a partir de ahora es femenina.

### 3. Agua y crecimiento

*Crecer*. La voz narrativa en *Buscando mi madre* es la voz de un niño en situación de discapacidad de origen físico que crece en el Chocó de principios del siglo XX. A través de esa voz en primera persona accedemos a unas imágenes sobre las formas de vida que se establecen allí en comunión con la naturaleza; atravesadas por creencias y prácticas ancestrales. Desde la mirada infantil de Arnoldo nos vamos dando cuenta de lo que significa crecer en ese Chocó del agua, el Chocó de la abundancia.

En las primeras líneas del relato dice esa voz: “No sabría recordar el tiempo ni la impresión de haber caminado niño con mis propias piernas” (A. Palacios 2009a, 25). A muy temprana edad Arnoldo se enferma de poliomielitis parálitica. La poliomielitis es una infección aguda causada por un poliovirus que cuando ataca el sistema nervioso central puede producir parálisis muscular temporal o permanente y deformidades en los huesos. Según la OMS, afecta principalmente a los niños menores de cinco años y no tiene cura; sólo puede prevenirse mediante vacunación. Esta enfermedad le produce a Arnoldo parálisis muscular permanente y deformación de los huesos de sus piernas:

[S]e me había encogido la pierna derecha, doblada en la rodilla, el pie bailando; atrofiados los músculos, estaba delgadita, semejante al brazo de un niño menor que yo. En cambio, la izquierda sí me quedó recta, pero el pie torcido, la planta mirando ligeramente hacia afuera, de suerte que puesto en la tierra la piel del tobillo interno rozaba contra el suelo; un poco menos flaca que la derecha, los músculos también habían sufrido; la rodilla se me echaba demasiado hacia atrás. Una nalga más gorda que la otra. A ese estado me había reducido la fiebre-mala: no caminaría (Arnoldo Palacios 2009a, 35).

Así pues, en *Buscando mi madre* A. Palacios habla sobre el Chocó y sobre los años de su vida transcurridos allí, y lo hace desde una mirada de curiosidad, observación atenta, descubrimiento y asombro, que abarca y cuenta todo desde adentro y desde abajo; la mira del niño que va creciendo allí sin poder caminar por su propia

cuenta, pero tan activo como los demás. El pequeño Arnoldo estaba rodeado del afecto y el amor de toda su familia extensa y de la comunidad. Es el cuidado de las personas con las que convive lo que le permite integrarse satisfactoriamente a la vida familiar y comunitaria y participar como los demás niños y niñas en las actividades cotidianas que tienen lugar en ese territorio selvático de innumerables ríos. En donde predomina la vida doméstica en el campo en torno al cultivo de la tierra, la crianza de animales, la minería artesanal y lo que ofrece las andanzas en el monte y los ríos. En ese Chocó de los años de infancia del pequeño Arnoldo no hay cabida para el aislamiento, todo lo contrario. Niños, niñas, muchachos y muchachas; hermanos, primos, vecinos..., todos crecen en gallada, por eso la voz narrativa habla siempre en plural, de un “nosotros”: íbamos, jugábamos, nadamos. Crecían todos como hermanos. Y lo hacían bajo el cobijo de los y las mayores, la familia extensa y la familia grande que es la comunidad. Diferente a lo que sucede en esa ciudad del hambre en la que crece la pequeña Elena que espera sola en la casa llegada de algún familiar.

*Crecer.* Es desbordante la riqueza espiritual, afectiva, natural, material... del crecimiento que se nos presenta en ese bellísimo relato de infancia en el Chocó. Enfocada en las preguntas ¿qué hacen las niñas y los niños, que hacen los muchachos y las muchachas?, ¿qué aprenden?, ¿cómo lo aprenden?, ¿de quién aprenden?; ¿qué hacía el pequeño Arnoldo?, ¿qué aprendía mientras iba creciendo?, ¿cómo y de quién?, las cosas que como respuesta a ellas se han ido acumulando lectura tras lectura son admirables como imágenes de lo que significa crecer en ese pueblo negro, cuya historia ancestral permeaba determinadamente el presente de la vida. Un territorio que aún no había sufrido tan duramente las consecuencias del saqueo de los recursos y el empobrecimiento de sus gentes, que posteriormente harían del hambre una sombra en acecho permanente que convertiría pueblos y ciudades en lugares de miseria y violencias. Cuando antes habían sido lugares en los que quizá todavía no había vidas, tantas vidas, tocando “el límite de lo invivable” (Garcés 2017).

Participando de las actividades de la casa, del trabajo artesanal y colaborativo en las minas, yéndose a jugar y a pescar en los ríos, subiéndose a lo árboles, escuchando cuentos de los mayores o canciones de las muchachas y los muchachos en las noches de luna llena, participando de las fiestas patronales, de los entierros y de velorios, iban niños, niñas, muchachos y muchachas, creciendo y aprendiendo las cosas necesarias para la vida adulta, formas de relacionarse con la naturaleza, con lo espiritual y lo

comunitario. Quizá en un contexto tan hostil como el Chocó de *Las estrellas son negras* la vida de un niño afectado, además del hambre, por la poliomielitis hubiese sido demasiado difícil; otra es la situación para el pequeño Arnoldo.

No puede caminar, pero su madre, su padre, sus parientes y vecinos se ocupan de él. Cargado lo sacan a la calle; cargado en la espalda de cualquiera de los muchachos o de las muchachas se va con ellos a los ríos y cuando no puede jugar entonces lo ponen de jurado, con ellos empieza a hacerse preguntas sobre el desarrollo biológico de sus cuerpos, sobre las cosas que escuchan de los mayores referidos a creencias espirituales y brujería; con la mamá Fide, su abuela, aprende sobre plantas medicinales y va a la mina, aprendiendo a su ritmo el oficio. Con Justiniano aprende a nadar y recibe un potrico que le proporciona a su cuerpo enfermo la primera oportunidad de caminar:

Ahora sí era verdad que yo no salía del agua. Yo me embarcaba con mi palanquita y apenas intentaba dar el palancazo el potro se volteaba, yo me iba al agua agarrado de él, que flotaba como una espuma gigante [...] Al cabo de varios días vine a percatarme de que podía desprender mis manos del potro y seguir flotando sosteniéndome en el agua con los meros brazos [...] Dejé el potro quieto y, de nalgas, a rastras, me introduje en el agua, en lo manso, avanzando; me sumergí hasta el pescuezo, entonces, me dejé flotar, braceando para no alejarme demasiado de la orilla. Perdido el contacto con la tierra me quedé quieto medio chapuceando, para descansar y de nuevo braceé. Traté de adoptar la posición vertical, de pie, y me fui bogando hacia la orilla; pisé tierra con la pierna izquierda: ¡Me paré! ¡Camine! Apoyado en el pie izquierdo, sosteniéndome, agarrándome del agua. En el agua me sentía libre [...] (A. Palacios 2009a, 118).

Es un cuerpo limitado para moverse que, sin embargo, crece en un contexto en el que hay y le crean condiciones materiales y afectivas para poder desarrollar una vida digna y con posibilidades de realización personal en el marco de lo colectivo. Justiniano le proporcionaba, sin saberlo, un elemento para hacerle terapia a sus piernas, pero también para ir ganando mayor independencia y confianza en sí mismo. A la vez que le permite vincularse con mayor fuerza al agua, al río, elemento determinante en la cosmoexistencia de la comunidad. El agua, siempre el agua. Más tarde es su papá quien con el consentimiento de la mamá le fabrica unas muletas para que pueda andar ese mundo que se le va ensanchando al pequeño Arnoldo. Otra cosa implicaría pensar la cuestión desde la ausencia de lo que son ahora políticas públicas de inclusión social de las personas en situación de discapacidad. Allanándole el camino a Arnoldo, la familia y la comunidad, se amplían para él otros horizontes, como la posibilidad de asistir a la escuela:

‘Arnoldo de los Santos: ¿te nace ir a la escuela? [lo interroga su maestro Argemiro] O quieres prepararte desde ahora para otra cosa en la vida [...] ¿Hacia qué se inclina tu



corazón? Ha habido grandes hombres con defectos físicos: a Cervantes le faltaba un brazo; Lord Byron era cojo; Milton, ciego, Demóstenes, el orador, tartamudo; Marco Fidel Suárez, más pobre que nosotros, fue presidente de Colombia [...]

Mi mamá:

‘Ese es el inconveniente que yo sigo viendo, que cómo va a trasladarse a la escuela, de mañanita y de tarde, volver a la casa..., y si le coge una necesidad estando en clase, pedir permiso, salir rápido y regresar. No es fácil, compadre; no es lo mismo que tener uno sus dos pies. ¿No, compa?’

Convenido. Me llevarían cargado a la escuela, a la entrada, y me traerían a la casa, a la salida.

‘Yo me encargaré dél, madrastra’ —se apresuró a coger la tarea mi hermana Ernestina; y agregó, sonriendo: ‘A como lo llevo al río a que me ayude a traer agua...’ (A. Palacios 2009a, 223).

*Crecer.* Y también crecen los otros cuerpos de niños y niñas que no están enfermos; Arnoldo los ve crecer junto a él a la vez que van aprendiendo aquellas cosas que los aproximan a la adultez. Una inquietud por el desarrollo biológico del cuerpo adolescente está presente en el relato de A. Palacios; el escritor sabe, o recuerda su propia experiencia, que el cuerpo es una preocupación en la adolescencia por los cambios tan significativos que se dan; porque los niños y niñas que antes compartían juntos sin atender demasiado a las diferencias de sexo, y también de género, ahora empiezan a reparar en ellas desde su identidad personal en construcción. El tema del crecimiento como desarrollo biológico y emocional aparece recurrentemente:

Las muchachas con las cuales habíamos jugado, sin poner cuidado en que al fin y al cabo eran mujeres, sencillamente consideradas amigas como los amigos varones, también habían crecido, y como decía la gente, se estaban desarrollando. Esto del desarrollo entrañaba un misterio. La palabra desarrollo, desarrollarse significaba algo profundo, que nosotros no alcanzábamos a entender completamente. En primer lugar, las muchachas, cuando se desarrollaban, botaban sangre y desde ese momento, se decía, caían en casa [*sic*, seguramente por cama], cada mes. Pero, ¿acaso esa sangre no era una enfermedad? Forzosamente, donde había sangre existía algo grave. Entonces cada mes la muchacha que se había desarrollado se veía en peligro de muerte al botar sangre. ¿Qué era eso? ¿Por qué las muchachas botaban sangre y los hombres no? ¿En eso consistía la diferencia entre el hombre y la mujer? La mujer es débil, se decía. Quizá la causa de esa fragilidad residía en esa sangre [...] La primera vez en que le salía sangre los viejos decían: «Fulana se hizo señorita». Y señorita en realidad quería decir: puede tener marido e hijos. ¡Qué complicación! Pues había muchas todavía muy chiquitas, así como nosotros, ya señoritas [...] Preguntar semejante cosa a un mayor era malo. Si uno, muchacho, hacía esa pregunta a un viejo, lo castigaban por corrompido (A. Palacios 2009a, 301)

Con el lenguaje de la infancia A. Palacios habla de temas que, culturalmente, eran tabú, expresando el imaginario cultural sobre el sexo, el género, la sexualidad. En el pasaje de arriba nos comunica cómo la menstruación era considerada una enfermedad, y a la mujer más débil que el hombre; asimismo la vinculación esencial

entre el desarrollo biológico de la mujer con su rol de género como madre y esposa. Con esa misma transparencia del lenguaje hay pasajes en los que el pequeño Arnoldo habla de que se masturba porque un amigo hace lo mismo para mostrarle “cómo le sale leche a un hombre” (A. Palacios 2009a, 304), y lo asumen con la espontaneidad de niños experimentando su propio cuerpo y sin ninguna “malicia”.

Niños y niñas van creciendo y van aprendiendo actividades según los roles de género establecidos culturalmente:

La vida, las circunstancias, el deambular sueltos, nos iban enseñando a nosotros los muchachos a ser adultos: bastaba oír nuestro lenguaje; el vocabulario nuestro no difería del empleado por los viejos. Las muchachitas sabían hacer comida, lavar ropa, cuidar a los recién nacidos. Todos conocíamos el arte de la mina, el precio de los metales. Yo mismo, aun sentado, era capaz de manejar una batea, los cachos, el almocafre, la barra; podía amolar un machete y utilizarlo si era el caso, claro, no para pelear ni matar.

Sin embargo, había muchachos y muchachas que llegados a mayor edad se iban abriendo otros caminos como el de la educación. Adquiriendo una conciencia de las desiguales étnico raciales y de género, una conciencia política de las injusticias y de la situación de la gente negra, particularmente de la gente del Chocó, que, aunque no era la de la miseria que predecía A. Palacios en *Las estrellas son negras*, si era la misma de opresión y exclusión. Pequeño Arnoldo se da cuenta de cómo la condición racial es un impedimento para que los negros pueden participar de la vida pública, para acceder a la educación, ante la ley siempre estaban en desventaja; se da cuenta de la importancia de la organización política, participa con su padre, primero, de las ideas y el movimiento del liberalismo, y después del cordobismo. La joven Elba, una de las hermanas de Arnoldo, es una figura importante en la toma de consciencia y la lucha por la igualdad no sólo racial sino también de género:

Elba no estaba declamando una recitación. Por otra parte, me extrañó que mi hermana Elba no aprovechaba de su retentiva prodigiosa, no se había aprendido de memoria lo que estaba hablando: lo estaba leyendo. Y no eran versos ni frases de libros, sino sus propios pensamientos, escritos por ella misma en ese papel que, de la emoción, le estaba temblando en las manos. Otra cosa: aquí, Elba no estaba hablando de mariposa vagarosa, rica en tintes y donaire; tampoco de tú niño, tan bonito; ni mucho menos de espumas de la fuente, con sol resplandeciente.

Nada de eso. Elba estaba hablando de opresión, de injusticia; exigía colegio para las muchas negras. Y hasta amenazaba con que un día de estos la paciencia del pueblo se agotaría (A. Palacios 2009a, 322).

Elba logra estudiar gracias a que con el impulso del movimiento político del cordobismo se fundan en el Chocó el Colegio Intendecial, en Quibdó, y la Normal de

Señoritas, en Itsmina, para la educación de las mujeres negras (A. Palacios 2009a, 322). Su viaje a Itsmina, dejando su pueblo natal, dice Arnoldo que fue todo un acontecimiento; años después es él quien, buscando su madredeíós, abandona Cértegui para ir a estudiar en Quibdó. Sabemos que posteriormente se iría a Bogotá a continuar sus estudios, y después de publicar *Las estrellas son negras*, a Francia donde se quedaría viviendo hasta el final de su vida, regresando siempre a su pueblo. Arnoldo señala que la influencia de Elba en su vida intelectual fue decisiva.

*Crecer*. Entre el hambre y el agua: construidas desde dos temporalidades opuestas y ancladas a un mismo territorio *Las estrellas son negras* y *Buscando mi madredeíós*, en conjunto, trazan los contornos de la tensión entre dos fuerzas que atraviesan y definen el crecimiento y la vida del pueblo negro del Chocó: por un lado, el empobrecimiento y el hambre derivados de la violencia estructural impuesta por un Estado patriarcal, racista y capitalista; un necroestado que funciona de acuerdo a la lógica del desarrollo económico basado en el extractivismo y la acumulación de cosas, y la ideología del progreso económico como forma de felicidad individual. Por otro lado, la riqueza espiritual y afectiva de una comunidad en cuya cosmoexistencia la historia de un pasado ancestral permanece, la abundancia de un territorio en el que la naturaleza no es sólo fuente de recursos sino también fuente de sabiduría, siendo venerada y cuidada. Al final de *Las estrellas son negras* se tensan el crecer y la vida cuando se reafirma la otra fuerza que tira del lado opuesto al hambre y a la miseria. Una vez liberado Irra, a través de la recuperación del arraigo, de la prisión interna constituida por la ira, la frustración, el desespero y anhelo de irse, la prisión del hambre física y de la miseria permanece firme; cuando la novela finaliza no hay nada resuelto en relación con el hambre del joven adolescente y de su familia. Sin embargo, en esa determinación de quedarse, de luchar y de vivir allí *como otros lo han hecho* se despliega la vía de las formas de existencia solidaria y de resistencia que han hecho posible a las comunidades ancestrales perdurar en el tiempo y a los pueblos oprimidos no sucumbir al aniquilamiento; se trata del pasado ancestral que sigue fluyendo en el presente, alimentando la vida. Es el espíritu y la sustancia en la que se origina esta otra fuerza lo que *Buscando mi madredeíós* nos comunica.



## Conclusiones

Crecer en el Chocó significa desplegar la vida entre esas dos fuerzas, la del hambre y la del agua. La obra de Palacios, considerada en su conjunto, permite trazar, como lo he hecho en el desarrollo de este trabajo, los extremos opuestos y el punto de intersección-tensión del devenir de la vida en el Chocó. En *Las estrellas son negras* tenemos el rostro negro del crecimiento; y allí “lo negro” arrastra toda la carga de racismo, discriminación e injusticia social de la que se llenó con la esclavización, la colonización y los proyectos de nación, civilización y blanqueamiento en América. En contrapunteo, *Buscando mi madre* nos ofrece otro rostro negro del crecimiento, en donde “lo negro” alberga lo étnico-cultural: el conjunto de elementos culturales, saberes, prácticas, valores, creencias, formas de vida y de organización, formas de concebir la naturaleza y de relacionarse con ella, vínculos familiares y comunitarios de afecto y solidaridad, que atraviesan y definen la existencia de las comunidades negras.

*Hambre-Agua-Crecer. Sensación-Elemento-Cambio.* He querido presentar el devenir de la vida del Chocó desde la materialidad de tres cuatro categorías de análisis para dar cuenta de la complejidad de las fuerzas que atraviesan y definen a los cuerpos, al territorio y a su cosmoexistencia. He querido capturar con ellas los grandes tópicos de la obra de Arnoldo Palacios.

Hambre: el hambre de las esclavizadas y de los esclavizados, el hambre de la diáspora africana, el hambre de los africanos en África, el hambre de las africanas y los africanos que mueren en el desierto del Níger en su viaje de huida hacia Europa. El hambre de las mujeres, de las niñas, de los niños, de los hombres en el Chocó. La historia de hambre de los pueblos negros africanos y afrodescendientes esparcidos por todo el mundo está sustentada en la ideología del racismo. Desde su lugar de enunciación como negro chocoano, Arnoldo Palacios supo capturar en su narrativa, especialmente en *Las estrellas son negras*, la realidad y la materialidad del hambre negra en este pueblo afrocolombiano. Supo mostrar cómo esa hambre está vinculada esencialmente al racismo que ha atravesado y definido la historia de la colonización y la esclavización, y que siguió presente en la formación de los Estados nación en América y sus proyectos de nación blanco-mestiza. Hoy el Estado sigue causando hambre y muerte en el Chocó.

Siendo fines esenciales del Estado colombiano, según se expresa en la Constitución Política de 1991, servir a la comunidad, reconocer y proteger la diversidad étnica y cultural de la Nación, así como también las riquezas culturales y naturales, históricamente el poder del Estado ha residido en las manos de una clase política que alineada con los intereses del capital de los grandes grupos económicos nacionales y extranjeros ha invisibilizado la diversidad étnica y cultural, atropellando la cosmoexistencia de los pueblos, saqueando los territorios, explotando los cuerpos de sus gentes. El Chocó del hambre es el Chocó que ha creado el abandono de un Estado que no garantiza la vida; que no garantiza el acceso a los derechos de salud, alimentación, educación, vivienda, a las necesidades básicas; que ha mantenido a los pueblos y al departamento aislado por la falta de vías. El Chocó del hambre es un Chocó que ha creado la megaminería impulsada por un Estado que ha defendido he impulsado una economía extractivista; un Chocó con ríos devastados y contaminados, ríos que atraviesan el territorio y que permean la vida y las actividades de la gente, y que ahora contaminados son una amenaza para los cuerpos humanos, para la vida animal y vegetal.

Crecer con hambre, crecer hambreado; crecer en el Chocó del hambre, crecer siendo negro, crecer siendo negra. ¿Cuerpos y territorio creciendo o muriendo de apoco? *Las estrellas son negras* ya expresaba lo que era crecer en un Chocó hambreado por el necroestado. Cuerpos debilitados, ciudad que se deteriora, y ahora además paisaje natural destruido. Mujeres que sufren en mayor grado las consecuencias del hambreamiento; cuerpos femeninos vulnerados, relaciones de género que ponen a las mujeres en condiciones más desfavorables para el desarrollo de sus vidas en ese lugar. Niños y niñas cuyo crecimiento está atravesado y definido por el desarrollo de su vida en ese Chocó del hambre; cuerpos pequeños desnutridos y malnutridos; cuerpos pequeños expuestos a la violencia; cuerpos pequeños que no cuentan con las condiciones para una infancia en la que puedan desarrollarse de manera integral. En *Las estrellas son negras* los cuerpos de las mujeres, de los niños y niñas, y de los jóvenes son mostrados en su situación de mayor vulnerabilidad; son sujetos para los cuales su existencia en ese lugar hambreado es mucho más difícil. El hambreamiento es una tremenda forma de vulnerar la existencia de ese pueblo como comunidad étnica que habita y está unida a un territorio.

Agua: este elemento material tan presente en la vida de las comunidades negras. A la orilla de los ríos los negros y las negras formaron pueblos, y en esos territorios

apartados salvaguardaron prácticas, costumbres, creencias, formas de relación entre la gente y con la naturaleza. El agua fue culturizada: los ríos se volvieron lugares que permiten el desplazamiento de la gente en canoas, piraguas, champas; el río se volvió el sitio en el que las mujeres lavan la ropa y se encuentran para conversar; en el río se desarrollaba la minería artesanal; en el río se jugaba y se aprendía; del río se obtenía el agua para la casa, para los cultivos, para los animales; el río proveía alimentos, igual que el mar.

El agua es también aquí metáfora de la riqueza natural y de la resistencia cultural. *Buscando mi madre dediós* nos devuelve el otro lado del Chocó; este libro sobre la selva, el agua y la vida de la comunidad que allí habita es tal vez de las creaciones más completas sobre la cosmoexistencia de ese pueblo afrodescendiente asentado en el territorio del Pacífico colombiano. Arnoldo Palacios que conocía el hambre de su pueblo también conocía su majestuosidad; sabía que la vida allí se erguía entre la miseria y la riqueza natural y cultural. *Buscando mi madre dediós* es un documento valioso no sólo como memorias de un pasado ancestral, sino también como fuente para trazar los derroteros de proyectos vitales para encarar la vida que está amenazada por una concepción patriarcal y capitalista del desarrollo. Pienso que en esa última gran obra del escritor chocoano tenemos potentes imágenes de lo que podría ser ese camino de las formas de vida que privilegian lo comunitario, los vínculos afectivos, el cuidado de los cuerpos unidos al territorio, las relaciones de género equitativas; aquello que la teoría y el movimiento feminista defienden como estrategia: el camino de los afectos, el de lo relacional, el de las formas de felicidad comunales (Segato 2016). Lozano Lerma ha mostrado en varios de sus trabajos cómo las mujeres afrocolombianas, sin apelar a los preceptos y categorías del feminismo occidental, han abierto y sostenido esos caminos como una forma de lucha y de resistencia. Esto es expresión lo que ella caracteriza como un feminismo de corte decolonial:

Mujeres negras que, en el contexto colombiano, padecen de inequidad de género, empobrecimiento histórico, desplazamiento forzado, discriminación y racismo. Es en este contexto de violencias, exclusión, marginación y racismo, pero también de luchas y resistencias desde las cuales las mujeres negras, afrocolombianas, palenqueras y raizales se están inventando nuevas condiciones de vida, de saber y de ser distintas (Lozano Lerma 2010, 8).

Esta investigación queda con una deuda en relación a mostrar cómo desde la literatura, desde la tradición oral de los cantos, desde la poesía, también las mujeres

afrocolombianas, y entre ellas mujeres chocoanas, han hecho un trabajo análogo al de los intelectuales negros que ocupan un lugar preponderante en los estudios sobre la literatura afrocolombiana de pensar políticamente y sentir comunitariamente las dolencias y luchas de las comunidades negras; de nombrar poéticamente el racismo, la discriminación sexogénica, la opresión de las mujeres negras, el hambre de los niños y niñas que nacen en medio del empobrecimiento de estas comunidades. Y, asimismo, han hecho de sus trabajos en reflejo de la sabiduría espiritual y cultural del pueblo negro, de la riqueza y belleza del territorio y de las prácticas de vida comunitaria que allí florecen. Mujeres como Zully Murillo, en su bella composición “Dormite”, Elisa Posada de Pupo, en su poema “Pobre cuna”, Mary Grueso Romero, en su poema “Pobreza negra”, entre otras, poetas afrocolombianas versifican esa hambre de las madres y de sus hijas negras e hijos negros, doblemente desamparados. La chocoana Amalia Lú Posso, con su poesía y sus cuentos alegres, eróticos, con el ritmo del Pacífico, ha hablado del Chocó, mostrando la cultura chocoana, las historias de las vidas de la gente, que transcurren entroncadas a las creencias, al lenguaje, a las tradiciones.

Crecer en el agua, crecer en el Chocó del agua. Cuerpos fortalecidos; cuerpos que crecen alimentados por la abundancia del territorio y por el espíritu de un pasado ancestral que nutre de sentido las prácticas comunitarias. Cuerpos vinculados afectivamente, cuerpos que se cuidan entre sí. Vidas que resisten, que se arraigan al territorio y que desde allí apuestan contra el arrinconamiento contra la imposición del hambre, la pobreza y la muerte; cuerpos comunitarios, unidos en relaciones de solidaridad.

Entre el hambre y el agua se crece en el Chocó; entre el hambre y el agua deviene la existencia del Chocó; el Chocó de Arnoldo Palacios, de su vida y de su obra. Entre el hambre y el agua se tensa la vida de un pueblo y su gente; de un pueblo que llorando y riendo vive y resiste a la muerte. En esta investigación he tratado de mostrar esto con mi propuesta de lectura de *Las estrellas son negras* y *Buscando mi madre dediós*.

En el transcurso de esta investigación, hubo una cuestión que me asaltó: cómo hacer la crítica del abandono estatal defendiendo a la vez el autogobierno y el poder de y sobre los territorios que asiste a los pueblos ancestrales. La denuncia de *Las estrellas son negras* es que hay un Estado cuya función se ha pervertido en lo que respecta a la igualdad y al aseguramiento de una vida digna para todos, porque es un Estado patriarcal, racista, que margina, empobrece y hambrea. *Buscando mi madre dediós* trae



noticias de prácticas comunitarias de autocuidado de las vidas humanas y del territorio. La lectura de la obra de Arnoldo Palacios me lleva hacia la cuestión de cómo repensar la relación del Estado con el autogobierno de los pueblos, sus formas de vida y los proyectos de desarrollo que han trazado para sí en esa disputa del poder sobre los territorios. La búsqueda de una respuesta a esta inquietud me hace mirar hacia los diferentes movimientos de mujeres negras afrocolombianas, hacia el movimiento negro en Colombia, que permitió el planteamiento de la Ley 70 de 1993, y hacia los muchos proyectos comunitarios que han surgido de la organización de las comunidades, y que hoy, con una tremenda conciencia del territorio, de reconocimiento y fortalecimiento de comunitario y lo cultural, siguen defendiendo nuestra cosmoexistencia.



## Referencias

- Acosta, Alberto. 2009. *La maldición de la abundancia*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Adichie, Chimamanda N. 2009. “The danger of a single story”. Video de TEDTalks. [https://www.ted.com/talks/chimamanda\\_adichie\\_the\\_danger\\_of\\_a\\_single\\_story](https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story).
- Alianza Urbana. 2015a. “Mi tierra Chocó”. Video de la canción en YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=7TxMJrVCyv8>.
- . 2015b. “Que viva mi esencia”. Video de la canción en YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=Ng1LG1t7Ths>.
- Arboleda Quiñonez, Santiago. 2011. “Le han florecido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano”. Tesis doctoral, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, <http://hdl.handle.net/10644/2816>.
- Arocha Rodríguez, Jaime, y Lina del Mar Moreno Tovar. 2007. “Andinocentrismo, salvajismo y afro-reparaciones”. En *Afro-Reparaciones: Memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*, 587-616. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Arocha, Jaime, y Nina S. de Friedemann. 1986. *De sol a sol: génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*. Bogotá: Planeta.
- Auster, Paul. 1992. *El Arte del hambre. Ensayos*. Barcelona: Edhasa.
- Beverley, John. 1987. “Anatomía del testimonio”. En *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 25: 7-16. doi: 10.2307/4530303.
- Bhabha, Homi K. 2002. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Botero Chica, Carlos Alberto. 2010. “El Chocó biogeográfico un tesoro de la naturaleza”. [http://www.saebogota.unal.edu.co/DIRACAD/catedras/2018\\_I/gaitan/documentos/sesion2/lectura1.pdf](http://www.saebogota.unal.edu.co/DIRACAD/catedras/2018_I/gaitan/documentos/sesion2/lectura1.pdf).
- Caicedo Ortiz, Jose Antonio. 201. *A mano alzada... Memoria escrita de la diáspora intelectual afrocolombiana*. Popayán: Sentipensar Editores.
- Caicedo, Miguel A. 1973. *Chocó mágico folclórico*. Quibdó: Fondo Mixto para la Cultura del Chocó.
- Caparrós, Martín. 2014. *Hambre*. Bogotá: Planeta.

- Carvajal, Alfonso. 2015. “‘Algunos nacemos para morir sin tregua’: Arnold Palacios” *El Tiempo*, (Bogotá), 13 de noviembre. <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16430693>.
- Castro, Rudecindo, y Carlos Andrés Meza. 2017. *Calle caliente. Memorias de un cimarrón contemporáneo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Cervantes, Miguel de. 2015. *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha dQ1*. Editado por Enrique Suárez Figaredo. Barcelona: Lemir 19.
- . 2015. *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha dQ2*. Editado por Enrique Suárez Figaredo. Barcelona: Lemir 19.
- CO Departamento Administrativo Nacional de Estadística-DANE. 2018. *Boletín técnico. Pobreza Monetaria Chocó. Año 2017*. Bogotá: DANE.
- CO Defensoría del Pueblo. 2014. *Crisis humanitaria en el Chocó, 2014. Diagnóstico, valoración y acción de la Defensoría del Pueblo*. Bogotá: Defensoría del Pueblo.
- CO Instituto Geográfico Agustín Codazzi. 2006. *Chocó Características Geográficas*. Bogotá: IGAC.
- Collazos, Oscar. 2010. “Un clásico afroamericano”. En *Las estrellas son negras*, de Arnoldo Palacios, 13-24. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Chocquibtown. 2009. “De donde vengo yo”. Vídeo de la canción en YouTube. [https://www.youtube.com/watch?v=yb\\_jD--Yfp4](https://www.youtube.com/watch?v=yb_jD--Yfp4).
- Duque Palacios. 2010. “Feliz día mujeres de la mina”. En *Antología de mujeres poetas afrocolombianas*. Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia.
- Eagleton, Terry. 2009. *La novela inglesa*. Madrid: Akal.
- “El diputado tiene razón: meterle plata al Chocó es como perfumar un bollo”. *Kienyke Historias*, 14 de mayo de 2012. <https://www.kienyke.com/historias/defecar-defecar-y-defecar>.
- Escalante, Aquiles. 1972. *Minería del hambre. Conduto y la Chocó Pacífico*. Ediciones: Universidades Medellín, Córdoba y Simón Bolívar.
- Friedemann, Nina S. De. 1997. “Poesía del agua en el pacífico colombiano y ecuatoriano”. En *Etnopoesía del agua, amazonía y litoral pacífico*, 89-102. Bogotá: Instituto de Genética Humana. Facultad de Medicina. Pontificia Universidad Javeriana.

- Friedemann, Nina S. de, y Alfredo Vanín. 1991. "Hombres y héroes en territorios de magia y leyenda". En *Chocó magia y leyenda*. Bogotá: Departamento de Publicidad Eternit. Litografía Arco.
- Fanon, Frantz. 2011. *Los condenados de la tierra*. Matxingune taldea. [https://matxingunea.org/media/pdf/Fanon\\_Los\\_condenados\\_de\\_la\\_tierra\\_def\\_w eb\\_2.pdf](https://matxingunea.org/media/pdf/Fanon_Los_condenados_de_la_tierra_def_w eb_2.pdf).
- Garcés, Marina. 2017. *Nueva ilustración radical*. Barcelona: Anagrama.
- García Márquez, Gabriel. 1997. *Obra periodística: de Europa y América*. Bogotá: Norma.
- . 2014a. *El coronel no tiene quién le escriba*. Bogotá: Penguin Random House Grupo Editorial.
- . 2014b. "Dos o tres cosas sobre 'La novela de la violencia'". *Revista Arcadia*. 3 de abril. <https://www.revistaarcadia.com/agenda/articulo/dos-tres-cosas-sobre-la-novela-de-la-violencia/36312>.
- García Salazar, Juan, y Catherine Walsh. 2017. *Pensar sembrando/sembrar pensando con el Abuelo Zenón*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Ediciones Abya-Yala.
- Graves, Robert. 1985. *Los Mitos Griegos II*, traducido por Luis Echávarri, vol. 2. Madrid: Alianza Editorial.
- Guerrero Arias, Patricio. 2012. "Corazonar desde el calor de las sabidurías insurgentes, la frialdad de la teoría y la metodología". *Sophia, Colección de Filosofía de la Educación* (13): 119-228. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=441846102009>.
- Gutiérrez, Mariela A. 2000. "Arnoldo Palacios y el despertar psicosocial del negro chocoano". En *Literatura y cultura: narrativa colombiana del siglo XX*, editado por M. M. Jaramillo, 9 -34. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Hamsun, Knut. 1994. *Hambre*. Barcelona: Planeta.
- Heno Restrepo, Darío. 2010. "Los hijos de Changó. La epopeya de la negritud en América". En *Changó, el gran putas*, de Manuel Zapata Olivella, 11-29. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Hall, Stuart. 1996. "1. Introducción: ¿quién necesita 'identidad'?". En *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu editores.

- . 2013. “El espectáculo del ‘Otro’” En *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, 430-57. Quito: Corporación Editora Nacional. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
- Hoffmann, Odile. 2007. *Comunidades negras en el Pacífico colombiano*. Traducido por Camila Pascal. Quito: Instituto Francés de Estudios Andinos, IFEA / Institut de Recherche Pour le Développement (IRD) / Ediciones Abya-Yala / CIESAS / CEMCA.
- Icaza, Jorge. 1968. *Huasipungo*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Johnson, Lemuel A. 2002. “The Dilemma of Presence in Black Diaspora Literature: A Comparativist Reading of Arnoldo Palacios’ *Las estrellas son negras*”. En *Afro-Hispanic Review*, 190-99. <https://www.jstor.org/stable/23054500>.
- Klinger, Josefina. 2018. “Josefina Klinger: “El Chocó no solo es víctima; también es cómplice”
- Lamus Canavete, Doris. 2009. “Mujeres negras/afrocolombianas en los procesos organizativos en Colombia: Un aporte al estado del debate”. En *Reflexión política*, 108-25. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=11011851008>.
- Lozano Lerma, Betty Ruth. 2010. “El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano”. En *La manzana de la discordia* V, No 2 (julio – diciembre): 7-24.
- . 2016. “Tejiendo con retazos de memorias insurgencias epistémicas de mujeres negras/afrocolombianas. Aportes a un feminismo negro decolonial”. Tesis doctoral, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, <http://hdl.handle.net/10644/4895>
- Mbembe, Achille. 2011. *Necropolítica. Seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*. España: Melusina.
- Mena García, Zulia María. 2012. “Alcaldesa de Quibdó rechaza declaraciones de diputado antioqueño”. Vídeo de YouTube, a partir de una noticia del canal Cosmovisión. <https://www.youtube.com/watch?v=fJRX5qFbZ5A>.
- Mesa, Rodrigo. 2012. “Diputado antioqueño cuestiona alianza Antioquia – Chocó”. Vídeo de YouTube, a partir de una noticia del canal Teleantioquia. <https://www.youtube.com/watch?v=mnOacy7vi-k>.
- Miranda, Álvaro. 2012. “*Las estrellas son negras*. Una novela más allá de la marginalidad” *Hojas Universitarias*, 67: 132-33.

- Motta González, Nancy. 1997. *Hablas de selva y agua. La oralidad afropacífico desde una perspectiva de género*. Cali: Universidad del Valle.
- Ongone, Mathurin. 2007. “‘Las estrellas son negras’: diatriba de la condición socioeconómica de los afro-colombianos”. En *Oráfrica*, 125-137. <http://www.raco.cat/index.php/Orafrica/article/download/136773/186962>.
- Palacios, Arnoldo. 2009a. *Buscando mi madredediós*. Cali: Universidad del Valle.
- . 2009b. “Chocó, País Exótico” En *Cuando yo empezaba*. Arnoldo Palacios, de Álvaro Castillo Granada, 35-40. Bogotá: Ediciones San Librario.
- . 2009c. “Arnoldo Palacios, Escritor”. En *Cuando yo empezaba*. Arnoldo Palacios, de Álvaro Castillo Granada, 138-49. Bogotá: Ediciones San Librario.
- . 2010. *Las estrellas son negras*. Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia.
- . 2013. *La selva y la lluvia*. Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia.
- Palacios, George. 2016. “Las estrellas son negras o los rostros afrocolombianos a mediados del siglo XX en Colombia”. En *Revista de Estudios Colombianos*, 47: 86-95.
- Pineda G., Esther. 2010. “Feminismo negro/Feminismo afrodescendiente”. *Ester Pineda G.* 18 de agosto. <https://estherpinedag.wordpress.com/page/22/>.
- Pisano, Pietro. “La condición de las mujeres en el discurso político chocoano. ‘Raza’, género y clase en un contexto discriminatorio a mediados del siglo XX.”. En *La manzana de la discordia*, 5, (2): 65-76. <https://doi.org/10.25100/lamanzanadeladiscordia.v5i2.1519>.
- Preciado, Antonio. 2011. “Tal como el agua”. En *Afro Di Sí Aca. Visiones afirmativas del pueblo afroecuatoriano*, 56-8. Quito: Centro Cultural Benjamín Carrión.
- Prescott, Laurence E. 1999. “Evaluando el pasado, forjando el futuro: estado y necesidad de la literatura afro-colombiana”. En *Revista Iberoamericana*, 553-565. doi: <https://doi.org/10.5195/reviberoamer.1999.6043>.
- Scholler-Díaz, David Alejandro, y Arnault Serra-Horguelin. 2014. “Chocó: entre la extracción y el olvido”. *Instituto de Estudios del Pacífico de la Fundación Universitaria Claretiana-UNICLARETIANA*. <https://pacificocolombia.org/choco-la-extraccion-olvido/>.
- Segato, Rita Laura. 2016. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños.

- Terao, Ryukichi. 2003. "El coronel no tiene quien le escriba: la simbolización y el vivir de una realidad violenta". En *Estudios de Literatura Colombiana*, 12, 71-86. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4808344.pdf>.
- UMAIC, y Equipo Local de Coordinación Chocó. 2017. "Chocó. Abril 2017". *Unidad de Manejo y Análisis de Información Colombia*. [https://umaic.org/briefings/2017/Choco\\_2017.pdf](https://umaic.org/briefings/2017/Choco_2017.pdf).
- Valderrama Rentería, Carlos Alberto. 2016. "Intelectualidad crítica afrocolombiana: la negrumbre en el pensamiento intelectual de Rogerio Velásquez Murillo". En *Nómadas*, 215-27. <http://www.redalyc.org/pdf/1051/105149483015.pdf>.
- Vergara Figueroa, Aurora. 2014. "Cuerpos y territorios vaciados. ¿En qué consiste el paradigma de la diferencia? ¿Cómo pensamos la diferencia?". En *Revista CS*, 13: 339-59. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=476347225011>.
- Wright, Richard. *Mi vida de negro*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Zapata Olivella, Manuel. 1990. *Chambacú, corral de negros*. Bogotá: Rei Andes Ltda.
- . 2010. *Changó, el gran putas*. Bogotá: Ministerio de Cultura.