

A mano alzada...  
Memoria escrita de la diáspora intelectual afrocolombiana



**A mano alzada...**

**Memoria escrita de la diáspora  
intelectual afrocolombiana**



**A mano alzada...**

**Memoria escrita de la diáspora  
intelectual afrocolombiana**

Jose Antonio Caicedo Ortiz



Sentipensar Editores  
2013

© Del autor  
Jose Antonio Caicedo Ortiz

Primera edición  
Junio de 2013

Sentipensar Editores  
e-mail: sentipensareditores@gmail.com

Diseño de carátula y diagramación:  
María Fernanda Martínez Paredes  
Foto carátula:  
Luis Antonio Rosas

© Copy Left.  
Esta publicación puede ser reproducida total o parcialmente, siempre  
y cuando se cite fuente y sea utilizada con fines académicos y no  
lucrativos. Las opiniones expresadas son responsabilidad del autor.

ISBN: 978-958-46-2650-9

Impreso en:



E-mail: samava@samava.net  
Celular: 315-5786204  
Popayán, Colombia.

*A Tana Ortiz, mi madre,  
por transmitirme su sentido de dignidad,  
por su risa eterna que ha vencido pesares*



*...este poema no estará entre las grandes obras literarias  
no será recitado por entusiastas de la poesía  
no será citado por políticos ni religiosos  
este poema es cuchillos bombas pistolas sangre fuego  
ardiendo por libertad  
sí este poema es un tambor...*

MUTABARUKA

*Este poema*



## Tabla de contenido

|                                                                                                                                   | Pag. |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------|
| <b>Agradecimientos</b> .....                                                                                                      | 15   |
| <b>Presentación</b> .....                                                                                                         | 17   |
| Memorias intelectuales de la <i>diáspora afrocolombiana</i><br>José Rafael Rosero Morales .....                                   | 17   |
| Abrebocas. Biografía de la dignidad<br>Santiago Arboleda Quiñones .....                                                           | 21   |
| Colombia en la diáspora africana: sobre la lucha<br>intelectual de los afrodescendientes<br>Prólogo de Laurence E. Prescott ..... | 25   |
| <b>Introducción</b> .....                                                                                                         | 31   |
| El pensamiento diaspórico afrocolombiano .....                                                                                    | 31   |
| En memoria de la intelectualidad diaspórica<br>negra y afrocolombiana .....                                                       | 37   |
| La invisibilidad afrodescendiente en la memoria nacional .....                                                                    | 41   |
| Memorias afrodescendientes <i>a mano alzada</i> .....                                                                             | 46   |
| <b>Capítulo 1</b>                                                                                                                 |      |
| <b>La diáspora africana como acontecimiento histórico</b> ....                                                                    | 51   |
| América y África: dos caras de un acontecimiento .....                                                                            | 55   |
| Los rasgos constitutivos de la dialéctica diaspórica .....                                                                        | 62   |
| I. Exilio y desterritorialización de<br>las culturas africanas .....                                                              | 64   |

|                                                                                                        |    |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| II. La afroespiritualidad como reinención de las culturas africanas en las geografías del exilio ..... | 68 |
| III. Africanización de América, la negritud en el nuevo continente .....                               | 72 |
| IV. La razón diaspórica como condición histórico-ontológica de los sujetos .....                       | 73 |
| V. La diáspora africana: una experiencia subjetiva de la negritud inmanente .....                      | 79 |
| De las huellas y ausencias de la africanidad.<br>A manera de conclusión .....                          | 83 |

## **Capítulo 2**

### **Repensar lo africano. El surgimiento**

#### **del pensamiento diaspórico global .....**

|                                                                                       |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Pensamiento antiesclavista. Los primeros pensadores de la diáspora africana .....     | 90  |
| El Etiopismo como expresión profética de la diáspora .....                            | 114 |
| La literatura diaspórica en los inicios del siglo xx .....                            | 121 |
| El panafricanismo: política del pensamiento diaspórico mundial .....                  | 135 |
| La perspectiva africana sobre el pensamiento diaspórico: Cabral, Diop y Mandela ..... | 149 |
| De la militancia intelectual diaspórica a la teoría de la diáspora .....              | 160 |
| Diásporas políticas y epistemologías diaspóricas .....                                | 163 |
| La irreductibilidad del pensamiento diaspórico .....                                  | 172 |

## **Capítulo 3**

### **La diáspora africana**

#### **en el pensamiento afrocolombiano .....**

|                                                                               |     |
|-------------------------------------------------------------------------------|-----|
| El pensamiento diaspórico afrocolombiano.<br>La batalla por la historia ..... | 183 |
| Literatura y política como superficies de emergencia .....                    | 188 |
| Luchas y movimientos sociales como escenarios de producción epistémica .....  | 195 |

## Capítulo 4

### La intelectualidad política de la diáspora.

|                                                                                                                    |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Los parlamentarios negros en Colombia</b> .....                                                                 | 213 |
| Las primeras figuras políticas de la negritud en Colombia .....                                                    | 214 |
| Una visión del “progreso” para el Pacífico Colombiano:<br>el pensamiento político de Sofonías Yacup Carabalí ..... | 226 |
| Educación como ascenso a la libertad: el pensamiento<br>político de Diego Luis Córdoba .....                       | 235 |
| Natanael Díaz, El editorialista de un pensamiento<br>anti-racista .....                                            | 256 |
| A propósito de la generación de los parlamentarios negros .....                                                    | 267 |

## Capítulo 5

### El humanismo diaspórico: poetas y escritores

|                                                                                                             |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>del río y la mar</b> .....                                                                               | 273 |
| El humanismo diaspórico afrocaribeño: cultura<br>anfibia, cantos de murallas y estallidos de tambores ..... | 278 |
| Candelario Obeso (1849-1884). La herencia diaspórica<br>en los cantos populares .....                       | 278 |
| Jorge Artel (1909-1994). El poeta de la diáspora<br>“sin odios, ni temores” .....                           | 289 |
| Manuel Zapata Olivella (1920-2004) El “gran putas”<br>de la diáspora africana .....                         | 302 |
| Juan Zapata Olivella (1922-2008) El caminante de ébano .....                                                | 321 |
| El humanismo diaspórico del Pacífico: las voces<br>recónditas de minas, ríos y selva húmeda .....           | 338 |
| Arnoldo Palacios (1924). El buscador<br>de las estrellas negras .....                                       | 338 |
| Miguel A. Caicedo Mena. (1919-1995). El cronista<br>de la diáspora chochoana .....                          | 367 |
| Hugo Salazar Valdés (1926-1977). El cultivador<br>de la poesía negra en Colombia .....                      | 385 |
| Helcías Martán Góngora (1920-1984).<br>Un poeta de la espiritualidad afropacífica .....                     | 396 |

|                                                                          |     |
|--------------------------------------------------------------------------|-----|
| Lino Sevillano (1928). Cantos de sangre y evangelios negros .....        | 407 |
| Alfredo Vanín Romero (1950). El heredero de la “civilización oral” ..... | 411 |
| Reflexiones finales .....                                                | 430 |

## **Capítulo 6**

### **La intelectualidad académica.**

|                                                  |            |
|--------------------------------------------------|------------|
| <b>Etnología y “sociología diaspórica” .....</b> | <b>435</b> |
|--------------------------------------------------|------------|

|                                                                       |     |
|-----------------------------------------------------------------------|-----|
| El etnólogo de las culturas afropacíficas:<br>Rogerio Velásquez ..... | 437 |
|-----------------------------------------------------------------------|-----|

|                                                                     |     |
|---------------------------------------------------------------------|-----|
| El antropólogo de la cultura palenquera:<br>Aquiles Escalante ..... | 466 |
|---------------------------------------------------------------------|-----|

|                                                                          |     |
|--------------------------------------------------------------------------|-----|
| La radicalidad “sociológica de la negritud”:<br>Amir Smith Córdoba ..... | 482 |
|--------------------------------------------------------------------------|-----|

|                           |     |
|---------------------------|-----|
| Reflexiones finales ..... | 506 |
|---------------------------|-----|

|                                                                                                 |            |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>A manera de conclusiones. El pensamiento moderno de una intelectualidad diaspórica .....</b> | <b>511</b> |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|

|                           |            |
|---------------------------|------------|
| <b>Bibliografía .....</b> | <b>523</b> |
|---------------------------|------------|

|                                |            |
|--------------------------------|------------|
| <b>Índice de autores .....</b> | <b>555</b> |
|--------------------------------|------------|

## Agradecimientos

Estas páginas vieron el punto final en el año 2011, luego de meses y noches de búsquedas y lecturas tras la huella de los intelectuales afrodescendientes, siguiendo su rastro en un intento por comprender las razones últimas de sus eventos biográficos. El trajín por publicarlo contiene episodios muy cercanos a algunas piezas biográficas que configuran este texto. Luego de ires y venires, y ante la necesidad apremiante con mis lectores y prologuistas acepté la generosa invitación del grupo *Cultura y Política de la Universidad del Cauca* para publicar mi trabajo. Agradezco enormemente a José Rafael Rosero, su director, por permitir que estas páginas no quedaran en el anonimato.

A Santiago Arboleda y al maestro Laurence Prescott, dos intelectuales afrodescendientes que desde el sur y el norte batallan por la dignificación de la intelectualidad diaspórica, quiero agradecerles su pluma comprometida y profunda sobre mi trabajo.

A mis colegas y amigos afrocolombianos cuyo gesto solidario hizo posible mi continuidad en la Universidad del Cauca: Milton Arango, William Mina, Raúl Cortés y Constanza Bonilla, gracias por aparecer en momentos de sombras.

A Matilde Eljach por la hermandad solidaria.

Quiero agradecer a Sor Ines Larrahondo, Hermes Elías Carabalí, Danilo Reyes y Liliana Carabalí del Norte del Cauca con quienes inicié mi paso por la etnoeducación, por haber creído en mis letras.

A Catherine Arboleda por su colaboración en parte del trabajo de archivo.

A mis hermanos de la Universidad del Valle, Jhon Henry Arboleda, Vladimir Angulo, Oscar Larrahondo y Alexander Ortiz por compartir siempre un lugar para la palabra diásporica. Y a Julio Rubio Gallardo, por la amistad y por los momentos en que compartimos el “golpe salsero” y la teoría crítica.

A mi familia en Cali y Tumaco por toda su grandiosa experiencia de vida que me hizo ser quien soy.

A Luis Antonio Rosas y Yadi Carolina Gómez por su amistad a prueba de tempestades.

A Elizabeth Castillo, mi compañera de razones y emociones. Este libro se acompañó de su juicio afectuoso y crítico.

Al Palenque de la Universidad del Cauca, por el contagio irreverente de su juventud

A todos y a todas gracias porque pusieron un poco de razón y mucho sentimiento para que este libro viera la luz.

## **Presentación**

### **Memorias intelectuales de la *diáspora afrocolombiana***

Si bien es cierto, los estudios sobre los afrodescendientes en Colombia propiamente dichos datan de mediados del siglo XX con los primeros aportes del padre Arboleda (1950) y el historiador Jaime Jaramillo (1963), las últimas décadas de esta centuria trajeron consigo importantes cambios en la mirada y la intención con que estas realidades se constituyen en problemas de la academia nacional. El surgimiento de la antropología de la negritud en cabeza de Aquiles Escalante y Rogerio Velásquez hacia los años cincuenta, y posteriormente el proyecto de Nina S de Fridemman, dieron lugar a un hito en la historia de esta disciplina: la emergencia del negro como sujeto cultural.

A la par, la formación de los propios intelectuales de origen afrodescendiente y su emergencia en la arena política y académica de la Colombia de los años veinte, produjo cambios en el tratamiento de los asuntos de la raza en nuestro país. Con las obras de algunos de los más destacados escritores y la agencia pública de parlamentarios y políticos negros, el siglo XX presencié la emergencia de una diáspora africana

con voz y letra. La consecuencia en el ámbito académico ha sido compleja y dispar, pues si por un lado la antropología avanzó de modo importante en sus estudios sobre las culturas de la gente negra en Colombia, de otra parte los sujetos de dicha condición étnico-racial se forjaron como productores de saber de su propia historia y memoria cultural, eso es lo que el autor de este importante libro denomina la existencia de una diáspora intelectual afrocolombiana.

Paulatinamente la vida política, jurídica e intelectual que gravita en torno a lo afrocolombiano ha venido tornándose en un complejo e interesante campo que demanda un conocimiento capaz de articular las largas memorias de la esclavitud y la república, con las experiencias recientes del multiculturalismo colombiano. En ese sentido las preguntas y los problemas se han tensionado en el terreno de las ciencias sociales, los estudios literarios, los estudios culturales y la investigación de la jurisprudencia colombiana.

De manera decidida la Universidad del Cauca a través de algunos de sus grupos de investigación ha ingresado recientemente al ámbito de los estudios sobre la memoria, la cultura y la historia de los pueblos afrocolombianos. De manera particular, el Grupo de Investigación Cultura y Política a través de su proyecto “Rituales para la Memoria”, entrega a la comunidad académica y al público lector un nuevo título de la Colección Cultura y Política, cuyo horizonte de reflexión se inscribe en la línea de estudios descrita. Se trata del trabajo *A mano alzada. Memoria escrita de la diáspora intelectual afrocolombiana* del profesor Jose Antonio Caicedo Ortiz, en cuyas páginas los lectores encontrarán una perspectiva novedosa y renovada de las memorias intelectuales afrodescendientes en Colombia.

Con este aporte editorial, buscamos promover esfuerzos investigativos que rastrean huellas más profundas que en la larga duración dan cuenta del pensamiento producido por hombres y mujeres afrocolombianas a los largo del siglo XX.

Expreso el agradecimiento a la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad del Cauca, por el invaluable apoyo institucional y la financiación que le brindó al proyecto de investigación “Rituales para la Memoria” y en consecuencia, a los productos derivados o que se articulan con dicho proceso investigativo.

Esperamos que con este y los posteriores títulos de nuestro proyecto editorial, contribuyamos a nutrir la producción de conocimiento en este campo tan importante de la cultura y la historia colombiana. Igualmente, que nuestro esfuerzo redunde en un mayor reconocimiento y valoración de los aportes que desde el pensamiento político y la literatura, ha hecho esta generación centenaria afrocolombiana que muy bien presentan las páginas de la obra de Jose Antonio Caicedo Ortiz.

Jose Rafael Rosero Morales

*Director Grupo de Investigación Cultura y Política  
Universidad del Cauca, Colombia  
Popayán, junio de 2013*



# **Abrebocas**

## **Biografía de la dignidad**

**Santiago Arboleda Quiñonez**

La reconstrucción de los itinerarios y trayectorias intelectuales de los afrocolombianos es un proyecto urgente, para avanzar de manera más segura en la exigencia de sus derechos y en la continuidad de acciones encaminadas al logro de justicia social para este grupo humano. Negadas sus elaboraciones y construcciones consustanciales a la sociedad y a la nación colombiana, a través de un complejo entramado de presencia/ausencia, exclusión/inclusión y estigmatización que se puede constatar en la larga duración, esta tarea valorativa de su pensamiento se hace indispensable; colocando en el centro, como lo evidencian las páginas que tenemos entre manos, la conexión indisoluble entre saber, acción y vida cotidiana; superando con ello la falsa dicotomía que supone un mundo del pensamiento y las ideas alejado de las urgencias diarias más elementales.

A mano alzada es un caudaloso, raudo e incisivo trazo de agitación e invitación en esta larga y ardua labor que seguimos abonando: caudaloso porque las ideas fluyen en tono esclarecedor indicándonos articulaciones insospechadas,

con un fragor anticipatorio que durará por mucho tiempo en la conciencia del lector y resonará en el pensamiento social; rauda porque con suma sutileza y perspicacia nos va llevando de la mano en su propósito ilustrativo y analítico, de manera directa a los nudos que entretejen la experiencia afrodiaspórica; incisivo por la profundidad, por la hondura de sus apreciaciones y el andamiaje conceptual que propone, sugestivo, como toda la narrativa que despliega.

El resultado que logra José Antonio Caicedo, actualmente profesor de la Universidad del Cauca, es un sólido trabajo que contextualiza los avatares de la diáspora africana en Colombia en el marco de la diáspora global desde el siglo XVIII, sustentando un pensamiento de acción, que testimonia las suficiencias íntimas de estos grupos, que han entretejido sus sentidos de humanidad plena en condiciones adversas. Búsqueda inquebrantable por la afirmación del ser y la existencia sin aplazamientos.

Con renovadas fuentes, a lo largo de sus capítulos y en un debate sostenido que se intensifica de un tramo al otro, nos convoca a diálogo con una juiciosa y afortunada selección de pensadores nacionales: Luis Antonio Robles, Candelario Obeso, Sofonías Yacup, Rogerio Velásquez, Hugo Salazar Valdés, Arnoldo Palacios, Manuel Zapata Olivella entre otros. Asistimos a la edificación de una biografía de la dignidad; central preocupación del autor, sustentada y defendida con solvencia y autenticidad intelectual.

Apreciado Lector(a), estamos frente a un libro indispensable para acercarnos a un panorama más adecuado y justo de la construcción del pensamiento social en Colombia y el mundo, por ello no sólo importante para los hijos de la diáspora africana, sino para todo aquel preocupado y comprometido con nuevos proyectos de sociedad en que primen la justicia epistémica, clave en la transformación integral que requieren nuestras naciones.

Las aves parecen dibujar la primigenia danza de la seducción en la alborada, atrapadas en la música de las olas que se arrebatan y el viento que deambula entre ronquidos, los pescadores preparan la partida, con brazos y manos alzadas en regocijo; anunciándome promisorias y perennes faenas para este libro.

Santiago Arboleda Quiñonez

*Isla del Morro, Tumaco*

*Febrero 6 de 2011*



# **Colombia en la diáspora africana: sobre la lucha intelectual de los afrodescendientes**

*Prólogo de Laurence E. Prescott*

Catedrático de Español y Estudios Afroamericanos  
en la Penn State University

Como bien se sabe, junto con la población indígena y la europea, las personas de ascendencia africana constituyen los principales pilares demográficos de la nación colombiana. Sin embargo, a diferencia de los indígenas, cuyos antepasados eran los que habitaban el área que hoy es Colombia y las otras tierras que recibirían el nombre de “Nuevo Mundo” y “América”; y a diferencia de los ciudadanos de origen europeo, descendientes de los que llegaron como “descubridores” y conquistadores de las tierras ocupadas por los indígenas, la gran mayoría de los afro-colombianos son descendientes de cautivos africanos que fueron desarraigados de sus tierras maternas y llevados involuntariamente en barcos negreros a las Américas. Allí fueron vendidos como mercancía y convertidos en esclavos destinados a llevar a cabo las faenas y labores de la agricultura, la minería, la pesca, la ganadería, las casas y otros sectores de la economía y la sociedad, primero en la época colonial y, con posteridad durante el período de la independencia y de la República.

A través de los siglos, historiadores, sociólogos, economistas, políticos, escritores y otros intelectuales nacionales y extranjeros han tomado nota de la presencia africana en Colombia y el papel que han ejercido los afrodescendientes en la sociedad y la cultura. Mientras algunos han constatado la existencia de elementos positivos en el grupo africano y reconocido que su situación de desventaja se debe a su historia de esclavitud y privación, otros, haciendo caso omiso de esa historia, han visto en la vida y las tradiciones de los negros, atraso, falta de cultura y superstición; en fin, un estorbo al desarrollo de la nación y una mancha en el rostro que la clase que gobernaba el país deseaba proyectar al mundo.

En su informativo, ambicioso y bastante documentado libro *A mano alzada... memoria escrita de la diáspora intelectual afrocolombiana*, el profesor José Antonio Caicedo Ortiz arguye de modo concluyente que desde los primeros años de la República -y aún antes- los afrodescendientes no han dejado de percibir y enfrentarse a las fuerzas y entidades que intentaban mantenerlos subordinados, marginados y silenciados. Algunos, como Luis Antonio Robles, Sofonías Yacup, Diego Luis Córdoba, Adán Arriaga Andrade y Natanael Díaz desarrollaron su lucha principalmente en el campo político, desde curules y diversos puestos de responsabilidad política. Otros, como Candelario Obeso, Jorge Artel, Manuel Zapata Olivella, Helcías Martán Góngora, Teresa Martínez de Varela Restrepo, Arnoldo Palacios, Juan Zapata Olivella, Hugo Salazar Valdés, Miguel A. Caicedo y Lino Antonio Sevillano Quiñones, lo han hecho mediante la poesía, la novela, el drama, el cuento y el ensayo, entre otros géneros literarios. Y otros -como Rogerio Velásquez, Aquiles Escalante y Delia Zapata Olivella- en su calidad de antropólogos y estudiosos e intérpretes de las tradiciones populares, han contribuido a un mayor aprecio de los aportes africanos a la cultura y al folklore nacionales. Todos, a través de la palabra escrita y hablada -sea para obtener igualdad política para un departamento, sea para mejorar el comercio de un cultivo en una comarca, sea para expresar los valores

y las costumbres de los negros desde una perspectiva interna y no externa, sea para refutar la representación negativa de los negros que otros autores habían creado o perpetuado- han utilizado su voz y su pluma para exponer la problemática de los afrodescendientes en Colombia y dar testimonio de sus aportes literarios, musicales, culturales, económicos, políticos a su país y de su lucha a favor de la democracia y en contra de la discriminación racial, de clase y de género.

Emprender un proyecto que abarca el estudio no sólo de asuntos históricos sino también de cuestiones generalmente pertenecientes a otros campos o disciplinas (como la literatura, la crítica literaria, la antropología) y realizarlo bien, es, vuelvo a repetir, ambicioso y requiere mucha investigación, constancia, y diligencia. El profesor Caicedo ha demostrado que posee estas cualidades.

El libro del profesor Caicedo no trata, sin embargo, de presentar un catálogo de intelectuales y sus publicaciones. Aprovechando el trabajo de otros investigadores, Caicedo busca analizar y comentar minuciosamente la palabra escrita de políticos, antropólogos, sociólogos y literatos que él ha identificado como figuras claves en la larga lucha intelectual de los afrocolombianos por la justicia, la dignidad y la concientización, para poder demostrar cómo ellos y sus escritos se relacionan con la tesis que expone. Refiriéndose a los literatos, Caicedo afirma: “. . . estos intelectuales de la diáspora hicieron de su poética un género de reivindicación política de la negritud en nuestro país.”

El autor quiere mostrar la historia de las luchas llevadas a cabo no sólo por las masas populares sino especialmente por los individuos y élites intelectuales -los “Talented Tenth”- que tenía en mente W. E. B. Du Bois en *The Souls of Black Folk* (1903). Además, quiere que el lector vea y entienda la situación de los afrocolombianos en general y de los intelectuales afrodescendientes en particular, pero dentro del contexto más amplio de la diáspora africana y sus

repercusiones. Dicho de otra manera, desea señalar y conectar las luchas reivindicatorias de la diáspora africana mundial y de la diáspora africana en Colombia. En ese sentido, logra recoger textos, movimientos, nombres e individuos de la diáspora afrocolombiana y relacionarlos con los movimientos artísticos, literarios, intelectuales de lucha y concientización de la diáspora de africanos y sus descendientes en otras partes geográficas y en varios períodos de la historia humana (por ejemplo, las actividades del jamaicano Marcus Garvey, el Renacimiento de Harlem en los Estados Unidos, y la négritude franco-antillana de Aimé Césaire, Leopoldo Sédar Senghor y León G. Damas).

El libro del profesor Caicedo es una útil contribución a la investigación y el estudio de la problemática histórica afrocolombiana de invisibilidad y racismo destacando el importante papel de políticos, de escritores y poetas, y de científicos y estudiosos negros en crear una oposición a los discursos nacionales que normalizaban y exaltaban lo hispánico y excluían y denigraban lo afrodescendiente. Además, el libro de Caicedo busca superar los límites del regionalismo al estudiar textos, experiencias y valores negros y mulatos de la región del Pacífico y del Atlántico (o Caribe). Tomando en cuenta las diferencias regionales, insiste en enfatizar y demostrar lo que los afrodescendientes colombianos tienen en común, lo que los une, por ser partícipes en la diáspora africana.

Permite, asimismo, conocer muchos estudios recientes sobre los afrodescendientes en Colombia y repasar otros textos, como los de Manuel Zapata Olivella que ilustran décadas pasadas como los sesenta y a su vez revelan el pensamiento perspicaz y la perspectiva penetrante de este escritor que todavía no ha recibido el reconocimiento que se merece.

Con este libro el profesor Caicedo se establece como un *scholar* emergente. Es un investigador serio cuyo trabajo está moldeado por la sensibilidad étnica, el compromiso académico

y la voluntad de comunicar una multitud de ideas y de revelar la relación que hay entre ellas. Hay mucho que digerir en este libro y el lector interesado podrá aprender mucho sobre la vida individual y la preparación profesional de destacados afrodescendientes en Colombia, quienes levantaron la pluma y la voz en contra de la opresión y la hegemonía iniciadas en la trata de esclavos, continuadas bajo el régimen esclavista y mantenidas desde la época republicana. Presenta ideas y conceptos estimulantes que animarán a otros estudiosos a seguir explorando los desafíos a los que se han enfrentado los intelectuales afrocolombianos y sus conexiones con la diáspora africana a nivel mundial.

Como el poema “I, Too” (“Yo también”) del gran poeta estadounidense Langston Hughes, a quien cita, el profesor Caicedo enfatiza mediante su libro que los afrodescendientes en Colombia también son colombianos, también son americanos y también moldearon la gran experiencia histórica, intelectual, humana que fue y sigue siendo la diáspora africana.

Febrero de 2011  
Ottawa, Canadá



# Introducción

## El pensamiento diaspórico afrocolombiano

Hace varios años he venido reflexionando sobre lo que a mi modo de ver, constituye un aspecto central de la experiencia intelectual de los escritores negros y afroamericanos<sup>1</sup>: *su pensamiento diaspórico*, aquel que contiene la memoria prolongada del destierro, con sus añoranzas de retorno y con sus imágenes de llegada. Considero que la manera de tratar esta amplia, dispersa y compleja producción académica, política, folclórica, poética y literaria de la diáspora afroamericana, debería considerar las memorias del hecho fundante de la travesía diaspórica en todos los territorios del exilio. Me refiero concretamente al ámbito de la *tradición escrita del pensamiento afrocolombiano* que contiene textos, discursos y representaciones metaforizadas de africanía y criollismo negro, con sus modos disimiles, en los que se ciernen las experiencias esencialistas e híbridas de larga duración, expresadas en las trayectorias subjetivas de los intelectuales

---

<sup>1</sup> El uso de los términos es genérico, y será usado así a lo largo del texto. Obedecen a una posición de inclusión de las distintas formas de autoreconocimiento. Así mismo se utilizan opciones como negritud, africanía y afrodescendencia, negro, afrocolombiano como descriptores y no necesariamente sujetas a las definiciones teóricas

negros<sup>2</sup>. En ese sentido, el pensamiento diaspórico representa el legado de hombres y mujeres afrodescendientes, que enunciaron la realidad histórica de la esclavitud en cantos de dolor y esperanza, dejándonos sus lamentos, tonadas y voces elocuentes en la palabra impresa. Se trata de seres que hicieron de la cruda realidad una metáfora sonora, melancólica y alegre para sublimar el dolor con la poesía, el verso, la novela, los discursos políticos y la investigación social.

Por esta razón, el pensamiento diaspórico no se puede comprender si se le despoja de estas memorias africanas en América, de la experiencia trágica de la esclavización y el colonialismo y de las secuelas que esta historia de poder racial-cultural ha dejado en las mentalidades de los descendientes de africanos y en el resto de la sociedad. Secuelas como el racismo, la invisibilidad en sus múltiples formas, la tragedia de la negación y la visibilidad reductiva o la estereotipia, son los problemas comunes que ha enfrentado todo pensador de la diáspora africana. Así por lo menos lo apalabró la escritora de origen haitiano Marie-Célie Agnant en su novela “El libro de Emma”, para referirse a la experiencia de una escritora africana en Francia, a quien el canon académico le negó el derecho de escribir su propia historia. Una novela autobiográfica donde el pasado atraviesa la propia existencia de la narradora.

Todo este pasado solo tiene de pasado el nombre,  
Flore. Se empeña en permanecer siempre,  
acechándonos tras la pantalla oscura del olvido.  
Por eso tomé la decisión de estudiar la historia de  
la esclavitud. Pero ya sabes lo que me hicieron. Se  
negaron a escuchar mi voz. Yo quería escribir un libro  
que, cuando alguien lo abriera nunca pudiera volverlo

---

<sup>2</sup> Es claro que el pensamiento diaspórico no se expresa solamente a través de la escritura, pues la oralidad en sus múltiples manifestaciones de coplas, decimas, cantares, decires, la religiosidad y la música, entre otras, representan el amplio acervo del pensamiento de los escritores negros y afrodescendientes. Este trabajo se concentra en la especificidad de la tradición escrita, y es esa expresión la que en este libro denominé como pensamiento diaspórico.

a cerrar. Pero ya sabes todo.... Nuestra historia está escrita con sangre y chapotaremos en la sangre durante toda la eternidad (Agnant 2003:139).

Sin embargo, este es solo un rostro de lo acontecido, porque si bien es cierto que los intelectuales negros y afroamericanos han tomado el lenguaje para denunciar los horrores con la belleza de la palabra, para recordarnos que “nuestra historia está escrita con sangre”, para hacernos notar el terrible lado de las penurias, también han alzado sus manos para narrar las gestas, las hazañas y el heroísmo de la gente de la diáspora africana, lo cual ha sido posible en medio de la adversidad de los acontecimientos y las condiciones estructurales, con la capacidad creativa de las descendencias africanas por medio de las resistencias, las adaptaciones, las mimesis, en fin, todas sus tácticas, aquellas que hacen posible *la inmanente* africanía en estas tierras, ya sea con las huellas evidentes de los objetos y las prácticas culturales, o con las sombras que la espiritualidad y la memoria proveen. Me refiero a ese otro lado de la diáspora africana que ha desbordado todos los límites de la sujeción con su inconmensurable capacidad creativa, que por ejemplo, se expresa bellamente en la voz de la poetiza nortecaucana María Teresa Ramírez, en su poema Addis Ababa:

“Yo soy Addis Ababa/la nueva flor de América/gestada en el palenque de la revolución.../La fuerza del negrero,/en cada latigazo,/ me dio más fortaleza para luchar contra él./Y fueron esas marcas/del látigo y el hierro,/las que le dieron vida/a mis pétalos líricos/para dar el salto/hacia la tigritud” (Ramírez 2008:39-40).

Por consiguiente, esta experiencia demasiado compleja no puede reducirse solo a la esclavitud y sus secuelas más ignominiosas, pues cuentan también las formas solventes y astutas de asaltar el curso de la historia. Por ello, es posible ver los múltiples rostros de la presencia diaspórica, con sus versiones esencialistas que reclaman la continuidad transcontinental con un África reificada en las tierras del exilio, o con sus imágenes

*creolizadas* que refundan el origen colectivo a través de las metáforas de las nuevas formas de ser por fuera del *continente madre*. Esencialismo de origen, hibridación de traslado, retorno a la tierra originaria, construcción en la tierra re-originalizada, la historia está ahí, presente en el recuerdo y el olvido.

Por lo tanto, las manifestaciones políticas, literarias, poéticas, narrativas, ensayísticas y etnológicas del pensamiento diaspórico, contienen la doble naturaleza de la diáspora, constituida en la experiencia dialéctica que liga los sometimientos y los vencimientos. Memorias de sufrimientos y remembranzas libertarias representan la imagen sustancial de “*las voces de negritud*” en el pensamiento diaspórico, una imagen perpetua de lucha y reinención en los interminables exilios de los esclavizados y sus hijos en las tierras reapropiadas. Al acercarme a las biografías y a las escrituras de los pensadores diaspóricos del mundo y de Colombia, todos estos elementos se me fueron revelando, entre discursos, ensayos, artículos, versos, décimas, coplas, crónicas, cuentos y novelas, en cada uno de los cuales subyacen las voces y los rostros de una africanía hecha memoria y persona, con las voces de selva húmeda, con los olores del río, el mar y la selva que recrean las geografías de las negritudes, con el folclor hecho letra, la sonoridad del tambor, la alegoría mestiza y las cadencias de la raza. Esta estética de la escritura diaspórica, ha tenido en el caso de los autores afrocolombianos de los mares y los ríos su mayor grandeza.

Se manifiesta en las voces caribes de Jorge Artel, Candelario Obeso, los hermanos Zapata Olivella; en las voces del “litoral recóndito” de Martán Góngora, Arnoldo Palacios, Lino Sevillano, Miguel A. Caicedo, Alfredo Vanín, Rogerio Velásquez, Amir Smith Córdoba y Hugo Salazar Valdés. En las denuncias epistolares de Natanael Díaz, Diego Luis Córdoba y Sofonías Yacup, entre muchos otros. Todos ellos han hecho de la palabra un tributo a la memoria diaspórica, una *memoria impresa*, desde diversas posiciones de sujeto negro, en las cuales, a pesar de sus diferentes orígenes regionales y

los tiempos en que se escribieron, están presentes las formas y los contenidos de la negritud renovada. A estos humanistas de las memorias diaspóricas en Colombia, fundamentalmente los une la conciencia de un pensamiento hecho contra el olvido afrodescendiente de la nación mestiza en el siglo xx.

Por ejemplo, en la literatura esta definición de pensamiento diaspórico se acerca a lo que el escritor haitiano René Depestre (1995) denominó una *literatura de la identificación*, aludiendo a la experiencia de los escritores afrocaribeños, según la cual, en sus obras estaba impregnado el acontecimiento de la esclavitud y el colonialismo. En el ámbito de la prosa me apoyo en lo que Prescott (1983) define como poesía negra, en tanto “expresión poética de un individuo que se ve y se identifica como miembro del grupo o pueblo sin dejar de mantener y afirmar su propia individualidad. Es poesía que comunica los sentimientos, los valores y la situación peculiar del ser de origen africano desde su propia perspectiva y con su propia voz auténtica” (Prescott 1983:2-3). En una línea similar, Kamau Brathwaite (2006), denomina a esta marcación histórica, *literatura de expresión africana*, la cual tiene sus raíces en los pueblos de origen africano y se expresa en material literario y *literatura de reconexión*, producida por escritores caribeños que han vivido en África y que intentan conectar puentes entre la tierra madre y sus expresiones en el Nuevo Mundo.<sup>3</sup>

No obstante, lo que denomino como pensamiento diaspórico incluye además de la literatura, otras esferas de pronunciamiento público de las ideas como la política y las ciencias sociales, ámbitos de memoria impresa y discursiva

---

<sup>3</sup> Kamau Brathwaite, identifica dos tipos más de expresión literaria donde el África está presente: 1) *Literatura Retórica*, en la cual la imagen de lo africano solo aparece como recurso semántico, pero sin develar rasgos identitarios, 2) *literatura de supervivencia*, en la que se trata conscientemente los temas africanos, pero sin reconectarlos e interpretarlos con relación a tradiciones africanas. Estas dos expresiones se asemejan más a la corriente del negrismo literario donde lo africano y lo negro se reduce a la alusión metafórica, producida por escritores no africanos, ni negros.

donde la experiencia intelectual diversifica la amplia gama de esta tradición. Este pensamiento está articulado en muchos casos con las experiencias transcontinentales y transhistóricas de la diáspora africana, por lo que la condición del intelectual diaspórico se construye como rasgo de identificación primordial e ideológica. En ese sentido, para el caso de la política, coincido con la definición de “liderazgo negro” del historiador Pietro Pisano (2010), refiriéndose a los políticos que relacionaron su condición parlamentaria con los asuntos del racismo en Colombia. Este autor señala que:

Por esta razón, restringí la definición a algunos personajes cuyos discursos y programas, tanto a nivel local como en el Congreso, fueron directa o indirectamente relacionados con las problemáticas raciales: el chocoano Diego Luis Córdoba y los nortecaucanos Natanael Díaz, Arquímedes Viveros y Marino Viveros”. Esta definición tiene entonces como punto de partida la pertenencia de los personajes estudiados con un grupo históricamente marginado, pero conjugado con un discurso político que se propuso representar las instancias y los problemas de la gente negra (Pisano 2012:19).

En síntesis, el pensamiento diaspórico es la manera de nombrar la tradición intelectual de negros y afroamericanos, quienes apropiaron la escritura alfabética como un medio para narrar sus biografías autoafirmadas en la condición étnica y racial de la afrodescendencia, y para contar la historia del destierro africano del cual se sienten parte a pesar del peso de los siglos, definición que abarca a intelectuales inmersos en el ámbito de la literatura, la política y las ciencias sociales.

En este horizonte del debate requiero plantear tres salvedades metodológicas. Una referida al hecho de que no incluyo en este análisis los aportes de las poetisas, ensayistas y humanistas afrocolombianas y/o negras, fundamentalmente por restricciones en el acceso a material documental, apenas visibles en los últimos años a través de proyectos editoriales,

y de otra parte, por mi falta de formación para abarcar un tratamiento desde la especificidad histórica de raza y género. Esta es una tarea indispensable que pienso adelantar mas adelante. La segunda salvedad se refiere a la restricción de esta obra al pensamiento impreso, que básicamente es una determinación metodológica y no un recorte en el campo, pues reconozco que las tradiciones de la oralidad afrocolombiana, son la veta intelectual doblemente silenciada por el racismo epistémico y letrado, pero parte constitutiva de este pensamiento, pues los intelectuales negros y afrodescendientes han sido socializados sobre todo en la experiencia de la palabra viva de las culturas a las cuales pertenecen. En tercer lugar, en este trabajo analizo parte de las obras que están relacionadas directamente con la negritud, la africanía, la afroamericanidad y la afrocolombianidad, pues es claro que las obras de los autores con los que dialogo no se limitan solo a este ámbito.

## **En memoria de la intelectualidad diaspórica negra y afrocolombiana**

Hacia mediados del siglo xx, los primeros dos científicos sociales de la diáspora afrocolombiana iniciaron la empresa intelectual de producir conocimiento sobre las culturas negras de nuestro país. Los estudios etnográficos del chocoano Rogerio Velásquez a finales de los años cuarenta y los trabajos del atlanticense Aquiles Escalante sobre la lingüística en el Palenque de San Basilio, trabajo publicado en 1954, abrieron desde la periferia de la antropología (De Friedmann 1984), un campo poco explorado hasta entonces, respecto a las comunidades negras en las costas Pacífica y Caribe, lo que dió lugar a la valorización de la cultura y la lengua palenquera, en oposición a las valoraciones negativas y estandarizadas sobre “el mal hablar de los negros”, como un imaginario racista legitimado socialmente.

Por la misma época, a finales de los años cuarenta aparecen las obras literarias del chocoano Arnoldo Palacios, del guapiense

Helcías Martán Góngora y el cartagenero Jorge Artel, ellos desde las dos orillas de los océanos evocaron en su narrativa y poética las metáforas de la gente negra en Colombia, recreando las vivencias de la identidad, la exclusión, la marginalidad y la religiosidad que caracterizaban al hombre y a las culturas negras en los dos extremos costeros del país. De igual manera, la figura emblemática de Manuel Zapata Olivella, entró en la escena intelectual, poética, literaria y etnográfica a finales de la primera mitad del xx con una obra vasta y prolija sobre la africanidad, el mestizaje, la religiosidad, la multiculturalidad y la identidad negra, una infinidad de problemas, que bien le merecen el epíteto del *escriba de los “humillados y ofendidos”*, como lo señala Mina Aragón (2006).

No obstante, la producción de estos intelectuales diaspóricos alcanzó realmente su mayor circulación en Colombia, al final del siglo xx, cuando algunos de ellos estaban en el epílogo de sus vidas. Solo para nombrar las figuras más reconocidas de esta tradición intelectual y política, que en gran parte reflejan la expresión de una lucha profunda iniciada por el poeta momposino Candelario Obeso a finales del siglo xix y el político chocoano Manuel Saturio Valencia, último fusilado en Colombia en 1907. Sobre el poeta momposino, Jorge Artel en uno de sus tantos escritos periodísticos, describió en 1984 la triste realidad de su olvido literario, ni siquiera paliada por la edición de su obra en el centenario de su muerte.

Transitó por la novela y el drama, y sobre todo ahondó en las inquietudes del folclore habiendo sido el primero que dio a Colombia una obra maciza en este campo. Su canción del boga ausente es algo inmortal.

El gobierno nacional editó hace algunos años parte de la obra de Obeso. No creemos que haya recibido la merecida divulgación. Pero este centenario de su muerte que se celebra ahora debe ser una buena oportunidad para aclarar y arrojar más luz sobre la imagen de quien fuera honra y prez de la costa y de toda Colombia (Artel 2008: 262).

Candelario y Saturio representan dos personalidades de la poesía y la política respectivamente, quienes ubicados en lugares y experiencias distintas, dejaron huella de su paso irreverente como descendientes de la diáspora africana, ya fuera por la evidencia escrita de su pensamiento, como en el caso de Obeso, o por los trabajos sobre su memoria, como en el caso de Valencia, cuya biografía ha sido abordada por intelectuales chocoanos, y que ha permitido su vigencia a través de obras como “*Memorias del odio*” de Rogerio Velásquez (1953), “*Mi cristo negro*” de Teresa Martínez de Varela (1983) y “*Manuel Saturio Valencia. El hombre*” de Miguel A. Caicedo (1992); todos productores de diversas narrativas de la memoria diaspórica que afirman “la identidad regional negra” chocoana (Leal 2007).

Pero la diáspora intelectual ha estado precedida por el discurso político de personajes que entre mediados del siglo xix y la primera mitad del xx, denunciaron la marginalidad que padecían las regiones con presencia negra. Los primeros “negros republicanos” (Robles y Obeso), hombres de la primera generación del abolicionismo, representan la expresión fundante de la intelectualidad política afrodescendiente en Colombia. Medio siglo después, figuras como Diego Luís Córdoba, Natanael Díaz y Sofonías Yacup, entre otros, iniciaron el debate sobre la marginalidad de regiones con población negra del Pacífico y el norte del Cauca. Córdoba retomó en parte los legados de Saturio, denunciando el racismo regional e institucional de la época en el Chocó, aspecto que según las biografías sobre Saturio Valencia, constituyó la razón de su fusilamiento, y que Arriaga (2007) describe como la tensa vivencia de “un apóstol de la igualdad, perseguido por la fatalidad” para referirse a la triste paradoja de su condena a muerte por desafiar las estructuras del poder de los blancos a inicios del siglo xx en Quibdó.

De esta manera, existe un acumulado muy importante que ha servido para el reconocimiento simbólico de políticos e intelectuales diaspóricos del siglo xx, cuyo registro de existencia reposa en las memorias colectivas de las regiones,

pues se trata de hombres situados en la diáspora africana en Colombia, quienes desde las fronteras espaciales y temporales de la geografía nacional, incorporaron imágenes y retratos de África y/o de negritud en sus obras y en sus biografías, ya fuera de forma explícita como en el caso de la literatura, o denunciando las condiciones de marginalidad económica como en el caso de los políticos negros.

A estos hombres y mujeres que alcanzaron alguna dimensión pública por sus aportes al campo de las letras, la antropología, la educación, la historia, la literatura y la poesía, entre tantas otras manifestaciones del pensamiento, se suman la cantidad de narradores orales, cuenteros, decimeros y trovadores quienes en su anónima dignidad han logrado mantener y actualizar la riqueza mística, crítica y propositiva de la tradición afrodescendiente. Los vestigios de este pensamiento en los archivos de las memorias escritas constituyen la expresión del pensamiento diaspórico político e intelectual afrocolombiano del cual me ocuparé en este trabajo. Una de las expresiones más importantes de este horizonte epistemológico lo constituye la obra pionera de Candelario Obeso, quien hizo de su poética una *condición sentipensante*, para nombrar la cosmogonía de los bogas del río Magdalena. Esta noción que desarrolló Fals Borda en los años sesenta, permite entender la profunda singularidad del pensamiento negro de las riberas del Sinú, el Magdalena y el San Jorge (Fals Borda 1979B).

Por todo lo anterior, este libro, más que presentar un análisis detallado de las obras de los pensadores diaspóricos afrocolombianos, pretende evidenciar vínculos y articulaciones entre las luchas que en el campo epistémico han librado los políticos e intelectuales negros de las geografías diaspóricas en el mundo con los intelectuales afrocolombianos, especialmente en los primeros setenta años del siglo xx, mostrando que a pesar de sus diferencias contextuales y cronológicas, subyace una preocupación permanente: *la dignificación del negro* como forma de enfrentar el racismo, la marginalidad, la exclusión y la invisibilidad histórica.

## La invisibilidad afrodescendiente en la memoria nacional

La invisibilidad histórica del negro en Colombia fue uno de los asuntos centrales que la antropóloga Nina S. de Friedemann combatió a través de sus investigaciones desde los años ochenta del siglo pasado, haciendo un llamado al silencio de la antropología colombiana por haber dejado por fuera de su horizonte investigativo los aportes de la africanía en la construcción de nación. De modo general, la invisibilidad se refiere fundamentalmente al patrón ideológico desde el cual se ha negado sistemáticamente la presencia e impacto de las poblaciones negras y afrodescendientes en la configuración política, cultural, económica e intelectual de la nacionalidad colombiana, a la vez, que ha sido un mecanismo desde el que se han desdibujado los antecedentes de las poblaciones negras como pueblos originariamente africanos, y por tanto portadores de trayectorias que incidieron de manera central en la configuración de lo que hoy conocemos como América.

Me interesa aportar un nuevo elemento a esta perspectiva de la *invisibilidad*, originalmente planteada para el campo de la antropología. Se trata de la invisibilidad de los intelectuales negros y/o afrocolombianos. Cuando se revisan las investigaciones producidas sobre el negro y las culturas negras y/o afrocolombianas a lo largo del siglo xx<sup>4</sup> es posible detectar cuatro tendencias de aproximación; una centrada en los aspectos historiográficos del periodo colonial (esclavitud, vida cotidiana, economía, cimarronismo); otra referida a los eventos asociados al proceso independentista del siglo xix (abolicionismo, manumisión); una tercera que se ocupa de las presencias culturales en el siglo xx; y una cuarta tendencia, ocupada de los estudios sobre la afrocolombianidad y los movimientos sociales, centrada en las dinámicas

---

<sup>4</sup> Para mayor información véase fundamentalmente al balance presentado por Restrepo y Rojas (2008) en su obra *Afrodescendientes en Colombia: Compilación Bibliográfica*, que abarca los estudios y materiales producidos desde los años cincuenta del siglo xx hasta la primera década del siglo xxi.

organizativas producidas entre finales de los años ochenta y la última década del siglo pasado. Este panorama deja por fuera el análisis de la presencia política de las poblaciones negras durante la primera mitad del siglo xx, período sobre el cual hay suficiente evidencia para mostrar su incidencia en los eventos más significativos de la nación. En ese sentido la historiografía académica hasta la década del noventa del siglo xx invisibilizó el capítulo de los parlamentarios negros de los años treinta, quienes fueron figuras importantes en la política y en la vida intelectual de las regiones y del país.

Otro aspecto que quiero abordar se refiere a la visión fragmentada y coyuntural que prima en muchos de los estudios sobre los movimientos sociales afrocolombianos, los cuales producen la idea de eventos y sucesos separados en el tiempo y desconectados unos de otros. Se trata de una historia lineal, que no destaca las articulaciones de orden ideológico que subyacen a los acontecimientos de finales del xix y el siglo xx. En esta perspectiva la década de los noventa y la promulgación de la Ley 70 de 1993 se muestran como el hito fundacional de las luchas reivindicatorias de los derechos de los afrodescendientes en Colombia, y se deja de lado las luchas del pasado, que en muchos casos quedan reducidas como antecedentes inconexos o simples anécdotas desprovistas de continuidad<sup>5</sup>.

De esta manera, el enfoque de la diáspora africana implica ir más allá del tiempo de las narrativas del nacionalismo que se hegemonizó en el país desde el siglo xix, y que ha operado como uno de los mecanismos centrales de invisibilización, al otorgar a los descendientes de africanos un lugar de seres pasivos en la construcción de la nacionalidad. En ese sentido, la noción de invisibilidad requiere ser llenada de contenido, pues se corre el riesgo de que termine siendo una noción vacía, que enunciada en su generalización, no contribuye a

---

<sup>5</sup> Esta ausencia, en parte ha sido llenada por los Estudios Afrocolombianos. Análisis sobre el proceso histórico del movimiento afrocolombiano se encuentran en Wade (1993); Agudelo (1999); Escobar (2001); Duncan (2003); Restrepo (2005); Wabgou, *et. al.*, (2012).

comprender de manera concreta el modo cómo ha operado este dispositivo y las consecuencias que ha tenido para los afrodescendientes. A mi modo de ver, cuatro mecanismos han incidido en la incapacidad para aceptar y/o comprender este legado diaspórico invisibilizado.

El primero se asocia con *la ausencia afrodescendiente en la memoria nacional*. Es importante diferenciar las nociones de historia y memoria. Siguiendo los argumentos de Gnécoco (2000), la historia como relato oficial de la nación es un dispositivo estratégico para la domesticación de la memoria. Ha sido un mecanismo concreto a través del cual se nos ha enseñado qué y cómo recordar. Como dispositivo hegemónico se institucionalizó para legitimar el proyecto nacional como una unidad imaginada, homogénea y proveedora de una sola identidad, produciendo una memoria hegemónica.

Por fuera de este relato se han producido otras historias de rebeldías, cimarronajes y levantamientos negros que nunca fueron objeto de la narrativa nacional, pero que configuraron las memorias disidentes (Gnécoco 2000), y que para la especificidad de lo afrodescendiente, yo denominó *memorias de la diáspora afrocolombiana*, las cuales han estado silenciadas por el paradigma mestizo de la nacionalidad, o en otro sentido, como lo sugiere Gómez (2004), han sido borradas por la pretensión de la historia de rechazar la relación afectiva con el pasado, es decir, la memoria. A través de los dispositivos disciplinares como la arqueología, la antropología y la historia, las culturas afrocolombianas han estado ausentes de la “narrativa nacional”, al menos hasta la primera mitad del siglo xx, ya que al ser reconocidas como culturas y gente “no originarias” del territorio americano, quedaron por fuera del patrón andinocéntrico<sup>6</sup> que

---

<sup>6</sup> Retomo la noción de Arocha y Moreno, para quienes el andinocentrismo constituye el modelo de nación diseñado por las elites mestizas del siglo xix, en el cual, la idea de civilización se focaliza en las zonas templadas de los andes y que ha creado por antonomasia las zonas del “trópico-salvaje” localizadas en contextos tórridos imaginados en territorios de barbarie por su presencia histórica y mayoritariamente no mestiza, considerada inferior en lo racial y cultural (Arocha y Moreno 2007).

configuró la síntesis de la hibridación cultural, la civilización y la memoria patria. Es por esta razón que la memoria domesticada de la nación, negó el protagonismo afrodescendiente.

El segundo mecanismo de la invisibilidad tiene que ver con *la despolitización de los sujetos negros en la narrativa histórica*, hecho que resulta de regímenes de representación que operan bajo una inferiorización racial, así como estereotipada, la cual ha configurado valoraciones e imágenes negativas de la alteridad negra. Esto tiene que ver con lo que Quijano (2000), ha denominado la colonialidad del poder, una estructura piramidal de larga duración creada desde el siglo xv, mediante la cual la sociedad estableció jerarquías en todas las dimensiones de la vida como la sexualidad, la autoridad, el conocimiento, la subjetividad y el trabajo con base en la clasificación racial, localizando a los africanos y sus descendientes al final de esta estructura, y que persistió en el periodo republicano e incluso hasta nuestros días, independientemente de los nuevos idearios de sociedad. Esta mentalidad ha servido de fundamento para mantener las visiones racistas que otorgan una condición de *fijeza* a la población negra (Fanon 1974), básicamente reducida al tiempo colonial como esclavos, animalizados, inferiorizados y por tanto gente “sin historia, sin memoria”. Me refiero a representaciones legitimadas posteriormente por las elites intelectuales del centro del país a comienzos del siglo xx, para quienes los indios y los negros “eran sobre todo el espíritu perdido o el pasado que se debía superar” (Herrera 2001: 136).

El tercer modo de invisibilización que ha operado en esta compleja experiencia del racismo en Colombia, y que ha llevado a producir las fronteras de la nación visible del centro y la nación invisible de los márgenes -o en su defecto visiblemente “salvaje”-, que en este caso concreto corresponde a las culturas y las geografías de las poblaciones negras asociadas al atraso y lo distante, es lo que denomino la *representación periférica de lo afrodescendiente*. Un mecanismo que opera por asociación simbólica, mediante el cual, los otrora territorios nacionales

quedaron por fuera del mapa de la moderna nación colombiana del siglo xx, lo que ha contribuido a desconocer y subvalorar la participación de regiones y poblaciones como las del Pacífico, vistas históricamente como territorios de extracción, desconociendo sus aportes en la construcción política e intelectual de la nación. Este fenómeno de la representación periférica de lo afrodescendiente, que resulta de la mentalidad del blanqueamiento cultural internalizada en la memoria colectiva nacional, trajo como consecuencia el reduccionismo de los negros a la *condición* de seres bucólicos, inmorales, y sin ninguna aptitud psicológica e intelectual para obrar con autonomía; imaginario con el cual se estableció un régimen de representación racista para pensar a la gente negra, sus territorios y sus culturas con la barbarie y el atraso, invisibilizando su capacidad intelectual para pensarse a sí mismos.

El cuarto mecanismo se relaciona con la *fragmentación del tiempo histórico* mediante el cual se ha analizado la presencia afrodescendiente en el país. Esta visión fragmentada de la historia ha llevado a que la presencia de las comunidades negras en Colombia sea vista como retazos de una temporalidad discontinua, apareciendo anclados a periodos específicos y dependientes de las posiciones en las estructuras de poder vigentes en cada época; como por ejemplo, “propiedades” en el régimen hacendatario o minero del periodo colonial; o como “negros libertos sin ciudadanía” en la fase republicana. Me refiero a una fragmentación de los acontecimientos, inscrita en el contextualismo microhistórico, que si bien ha sido importante para la comprensión profunda de los ámbitos sociales de los africanos y sus descendientes en periodos y contextos específicos, ha carecido de una mayor perspectiva de larga duración, que permita dar cuenta de la historicidad de la negritud en Colombia, no sólo en sus rupturas y sus cambios, sino también en sus persistencias y continuidades.

Esta falta de inteligibilidad sobre la temporalidad de lo afrodescendiente, explica, en parte el ocultamiento de sus voces y pensamientos. De ahí que la invisibilidad también

se pueda comprender como un dispositivo de *visibilidad invisible* (Bourdieu 2000), no porque no hayan sido vistos, sino porque en las formaciones discursivas institucionalizadas en las disciplinas que legitimaron la identidad nacional, su singularidad histórica no se amoldaba a los marcos de referencia legitimados, y por tanto quedaron por fuera del tiempo y el espacio de la historia nacional.

## **Memorias afrodescendientes a *Mano Alzada***

Las memorias intelectuales afrodescendientes son un hecho diaspórico que se relaciona con la *lógica de lo impensado*, es decir, aquello que no ha estado manifiesto en las superficies de los discursos y las narrativas oficiales de la nación. Estas memorias no se inscriben en los códigos simbólicos de las memorias domesticadas, tampoco en las formas de movilización convencionales que han servido para el análisis e interpretación de los movimientos sociales, pues sus *formas de lucha* -las memorias del pensamiento diaspórico afrodescendiente-, no siempre coinciden con las tomas de tierra, las marchas en las calles o los mártires de los panteones. Se trata en este caso de memorias registradas en otras estrategias de posición con relación al poder y la conquista de derechos. Básicamente, estas estrategias se localizan en el plano de las ideas políticas, por ello sus vestigios reposan en la memoria impresa y escrita del pensamiento diaspórico, en este modo singular de resistir propositivamente se manifiesta su batalla, su sentido más íntimo de luchar por la libertad sin tregua.

Los acontecimientos que se referencian en estas memorias afrodescendientes no se reducen a eventos públicos o a fenómenos de masas, pues por su carácter de suficiencia/resistencia/persistencia<sup>7</sup> dan cuenta de procesos latentes,

---

<sup>7</sup> Comparto la perspectiva de Arboleda, en el sentido que no es posible resistir, sin tener repertorios subjetivos y colectivos en la larga duración, mediante lo cual se establece una relación intrínseca entre la acción y el pensamiento, que el autor denomina *suficiencias íntimas*, como

aquellos que se mantienen muchas veces en medio del anonimato o salvaguardado en los archivos y documentos escritos.

En consecuencia, un recorrido histórico sobre el pensamiento diaspórico en Colombia hace posible identificar al menos tres tendencias, *la de los parlamentarios, la de los humanistas, y la de los científicos sociales negros*; reconocidas cada una, por el tipo de reivindicaciones asumidas con mayor prioridad en cada caso. Esta distinción no implica una linealidad histórica, por el contrario, supone articulaciones y vínculos que expresan coexistencias, continuidades y discontinuidades. En el mejor de los casos, su contextualización corresponde a un ejercicio metodológico con el objetivo de graficar la especificidad de cada momento preciso en la trayectoria de la diáspora intelectual y política negra y afrocolombiana, configurada a lo largo de más de cien años. Estas tendencias revelan las prioridades de cada tiempo y lugar, no obstante, como se mencionó anteriormente; al igual que lo acontecido con los intelectuales de la diáspora en el mundo, trasiegan con una preocupación continua: *la dignificación del negro y/o afrocolombiano*.

Esta permanencia de razones también ha dado lugar a las luchas por los derechos de los descendientes de africanos, sean estos raciales o étnicos, negados jurídicamente hasta finales del siglo xx, cuando se les reconoció como comunidad negra en la Ley 70 de 1993. Cada uno de los planos que

---

materia prima de las resistencias. “La relación entre las suficiencias/resistencias se debe puntualizar; las suficiencias íntimas se entienden como orientaciones mentales, claves epistémicas y prácticas sociales, no necesariamente reactivas que despliega un grupo concretando y afirmando su existencia. Tener en cuenta esta dimensión de suficiencia resulta indispensable para entender las resistencias, ya que sin esta, siempre anterior y primaria no se puede pensar la articulación de resistencias. En cierto sentido se puede plantear que las suficiencias son el insumo, el recurso indispensable para avanzar en actitud de resistencia; estando vinculadas a las experiencias y elaboraciones espirituales y religiosas, a las cosmogonías festivas de los grupos en la larga duración, la mayoría de veces, que redundan en instituciones sociales muchas veces imperceptibles. Se trata de una dimensión esencial en que el sentido de humanidad es impostergerable” (Arboleda 2011: 11).

señalaré expresa singularidades en los discursos políticos, las influencias ideológicas, los tipos de luchas étnicas a nivel mundial y la influencia de diferentes actores y circunstancias en las reivindicaciones de la diáspora mundial africana en el mundo y en Colombia.

Por lo tanto, *A mano alzada... memoria escrita de la diáspora intelectual afrocolombiana*, pretende ser una obra de convergencia entre la historia y la memoria de las luchas de intelectuales negros, afrodescendientes y afrocolombianos, protagonistas de una larga disputa epistémica, desde la cual se fue configurando un campo de saber que inicia con las denuncias tempranas de africanos en tierras del exilio en contra de la esclavitud en el siglo xviii en Europa y América, pasando a las luchas por la libertad del siglo xix, el fortalecimiento comunitario, la inclusión y el reconocimiento en el siglo xx. Por ello, este libro rinde tributo al pensamiento escrito diaspórico global y afrocolombiano, el de las memorias silenciadas, que aun hoy, en la “nación multicultural” no encuentran la posición que merecen en estas sociedades.

En lo que corresponde a Colombia, este trabajo incluye de manera selectiva a una generación nacida entre finales del siglo xix y los albores del siglo xx, en el tiempo del post-abolicionismo, entre quienes se encuentran poetas, escritores, políticos y académicos. Este período es esencial por las condiciones que favorecieron el florecimiento de pensadores negros como un acontecimiento anterior a los procesos del multiculturalismo, que hoy reconocen la existencia de la afrocolombianidad y le otorgan derechos de orden cultural, territorial y político a las poblaciones de origen africano.

*A mano alzada*, fue la mejor manera que encontré para nombrar un acontecimiento que reúne de modo extraordinario dos dimensiones del pensamiento político e intelectual de la diáspora africana en Colombia, **la escritura y la acción política**. *A mano alzada* connota la escritura inicialmente forjada en los pliegues de pergaminos decimonónicos y que luego perpetuó en las

viejas máquinas de escribir, las tecnologías de la palabra para decir y para condensar la existencia de la negritud en este país. Por otra parte, la *mano alzada* que surgió en las protestas, las denuncias, las proclamas y las primeras reuniones de los negros inconformes con el lugar socialmente asignado a su raza, a sus regiones y a sus culturas. A *mano alzada* fueron escritos los poemas de Obeso y Artel, los cuadernos de Miguel A. Caicedo y las notas de Manuel Zapata Olivella en sus viajes por el mundo; las crónicas del racismo de Arnoldo Palacios en la fría capital, posteriormente incineradas en el fatídico 9 de abril de 1948. A *mano alzada* hablaron Yacup, Díaz y Córdoba en el Parlamento colombiano reclamando por la pobreza y la marginalidad de sus territorios. A *mano alzada* se escribieron desde los rincones de Tumaco, Sipí, Guapi y Condoto, algunas de las innumerables obras que hoy figuran bajos los nombres de Sevillano, Velásquez, Martán Góngora y Salazar Valdés. A *mano alzada* se produjeron las memorias de los primeros congresos de negritud en Colombia, la primera marcha de negros en Bogotá en 1943, los encuentros de poetas y la candidatura presidencial de Juan Zapata Olivella en 1978.

Por las anteriores razones, este texto se sostiene en relatos y testimonios dispersos en la historia, la literatura, la política, la etnología y la geografía, cuyos contenidos expresan las gestas de la diáspora africana en Colombia y el mundo, en un intento por dejar atrás las narrativas de la derrota producidas por las voces oficiales de la “memoria patria” y porque no develar un mecanismo más de la justicia reparativa o de las *afroreparaciones* como apuesta ético-política (Mosquera 2009) contra el olvido de la memoria intelectual de la diáspora africana. Finalmente puedo decir que en sentido estricto, este no es un ejercicio original, pues más bien lo que hace es juntar las piezas dispersas y refundidas del pensamiento y la ideología negra desde finales del siglo xviii y afrocolombiana desde finales del xix. En ese sentido, este trabajo es diaspórico de principio a fin, no porque hable de la africanidad o la negritud en sí misma, sino porque la junta, la articula y la pone a dialogar en tiempos y lugares distintos, como una manera de entretrejer los viejos

problemas de la colonialidad con las luchas contemporáneas de la afrocolombianidad.

Precisamente, como una forma de testimoniar la existencia continua de la negritud y la afrocolombianidad, el libro está estructurado en seis capítulos, los cuales pretenden mostrar un cuerpo articulado y continuo del pensamiento diaspórico. El primero es un intento por conceptualizar la diáspora africana como acontecimiento histórico y como proceso de reinención social en las geografías del exilio. El segundo capítulo recoge el surgimiento de la intelectualidad diaspórica global desde el siglo xviii, cuando los primeros africanos alzaron su mano para denunciar la esclavitud, hasta los escritores y políticos del siglo xx, quienes escribieron para denunciar las secuelas de la esclavitud y el colonialismo en África y América. El tercer capítulo analiza las condiciones de emergencia, articulación y desenvolvimiento del pensamiento diaspórico afrocolombiano, principalmente en el siglo xx. En los tres siguientes capítulos, se ofrece un plano profundo y detallado respecto a las tres tendencias del pensamiento afrocolombiano: los parlamentarios negros, los humanistas del Pacífico y del Caribe y los investigadores sociales. Por último, en las conclusiones expongo un rasgo fundamental del pensamiento diaspórico como es también su carácter moderno, pues es innegable este aspecto en la intelectualidad negra y afrocolombiana.

En definitiva, este libro recoge los fragmentos dispersos del pensamiento diaspórico mundial y afrocolombiano, es un “inventario” de “palabras para lavar oscuridades” como alguna vez lo dijo el maestro Manuel Zapata Olivella (2002), porque la diáspora está en lo que subyace en el tiempo, en la geografía, en la memoria, en la cultura, en la historia.....

# Capítulo 1

## La diáspora africana como acontecimiento histórico

Hablar de la diáspora africana obliga inevitablemente a retomar la historia de la esclavización de los pueblos africanos por parte de los europeos, específicamente en lo que significó la trata negrera, en cuanto proceso que produjo uno de los mayores genocidios padecidos por hombres y mujeres en la historia de la humanidad. El destierro de pueblos y culturas africanas traídas por la fuerza al continente americano entre los siglos xvi y xix, período del tráfico legal e ilegal de africanos marca el inicio de un nuevo momento de la historia mundial, sin precedente alguno.

La trata negrera como parte del sistema colonial mundial<sup>1</sup> es fundamental para comprender dos rasgos esenciales de la diáspora africana. En primer lugar el que se refiere a la diáspora como acontecimiento histórico, concretamente por las implicaciones que para la historia de la humanidad

---

<sup>1</sup> Como lo ha planteado I. Wallerstein (1992), para referirse al fenómeno de formación del *sistema mundo moderno* que se produjo mediante la colonización de pueblos y territorios como el continente africano y que conllevó a la expansión de un régimen capitalista global como antecedente indiscutible de la formación del capitalismo moderno a nivel mundial.

conlleva el proceso de la esclavización, en términos de la configuración de un orden mundial; en segundo lugar, por los procesos de reinención de África y los africanos que tuvieron lugar por fuera de las “geografías de origen”, dando lugar a la historia afrodescendiente en tierras del exilio<sup>2</sup>. Este segundo rasgo contiene la otra cara de la diáspora, es decir, el proceso de reinención, adaptación y transformación de la condición africana en el contexto de la esclavización. Los planteamientos de Patterson y Kelley complementan la comprensión de esta doble perspectiva de la diáspora africana:

Como proceso se está reelaborando constantemente mediante el movimiento, la migración, y re-imaginada por medio del pensamiento, la producción cultural y el debate político. Sin embargo, como condición está directamente ligada al proceso por el cual es construido y reconstruido... la diáspora africana existe en el contexto de las jerarquías globales de raza y de género (Patterson y Kelley, citados por Laos-Montes 2007: 51).

---

<sup>2</sup> La diáspora como acontecimiento histórico aparece por primera vez en el siglo III A.C., en el texto *Septuagint*, que corresponde a la traducción griega de las escrituras hebreas dirigidas a la comunidad de Alejandría, y se usa de modo concreto para describir la vida de los judíos por fuera de Palestina, considerado su lugar de origen. Desde entonces, el término diáspora ha sido utilizado para dar cuenta de los pueblos y comunidades que se han visto enfrentados a reconstruir su existencia por fuera de sus territorios originarios (Izard 2005). Desde la perspectiva de los estudios culturales la diáspora refiere a un “Término tradicionalmente asociado con el exilio judío, pero ahora utilizado en Teoría Cultural para cubrir un abanico de desplazamientos territoriales, tanto los involuntarios (por ejemplo, el trabajo forzado y la esclavitud) como la emigración voluntaria. Las definiciones recientes no sólo han destacado los vínculos complejos de la memoria, la nostalgia y la política que unen al exiliado con una patria de origen; también buscan iluminar los ejes laterales que relacionan las comunidades en la diáspora con otras múltiples comunidades de población dispersa” (Payne 2006: 141).

De este modo, mientras la primera perspectiva de la diáspora africana alude esencialmente al hecho histórico como tal, en el cual se inscriben las relaciones de poder racial, geocultural, epistémico y subjetivo que originaron la esclavización y la colonización europea; la segunda está en la reconfiguración de lo africano surgido en el marco de las sociedades esclavistas y coloniales, que resultaron en estrategias de insurrección en lógica de suficiencias-resistencias (Arboleda 2011) de cimarronismo como la formación de territorios de palenques (Colombia), quilombos (Brasil) y maroons (Estados Unidos), además de acciones de inserción táctica en el sistema colonial por la vía de la adaptación, creando dinámicas de sincretismo cultural y religioso, así como la apropiación de las “tecnologías del poder”, como por ejemplo la escritura. Todos estos mecanismos permitieron a los sujetos esclavizados irrumpir con sus acciones rebeldes y adaptativas en medio de la *noche colonial* como lo enuncia la metáfora del maestro Manuel Zapata Olivella (1989), para referirse al oscuro capítulo de la esclavitud; y de este modo iniciar la existencia de un *pensamiento diaspórico* que cuestiona el carácter inhumano de este sistema. Esta otra cara de la diáspora, menos visible, permite reconocer la genealogía epistémica de la diáspora africana, es decir, aquella que se produjo entre las geografías del exilio y las estructuras del poder racial-colonial.

Por consiguiente, puedo señalar al menos cinco rasgos fundantes de este proceso diaspórico, que en el devenir histórico han configurado los horizontes de interpretación de la africanidad por fuera de África, y que han conducido a teorizaciones sobre las afrodescendencias. Por esta razón, inicio este abordaje con una descripción de la diáspora africana como condición histórica mundial que llevó a la invención de América como *acontecimiento* y que se expresa en los territorios específicos del exilio, en términos de las trayectorias de las poblaciones negras en este continente. Mi visión de la diáspora, corresponde entonces a su análisis como proceso de larga duración que contiene fenómenos de los pueblos africanos en la reconstrucción de sus vidas en América. En

este sentido, la noción de trayectorias afrodescendientes que utilizo, se refiere exclusivamente a la existencia de un campo de acciones intelectuales y políticas, las cuales no pueden ser pensadas por fuera de su condición diaspórica.

En su sentido histórico, la diáspora africana permite pensar de una manera distinta el pasado y el presente de los africanos y sus descendientes en América y en Colombia, con el propósito de entender y reconocer críticamente las presencias y las trayectorias de los diferentes pueblos de descendencia africana en los múltiples puntos geográficos del continente. Por esta razón, conocer las trayectorias afrodescendientes permite relacionar los tiempos de la historia con los espacios donde esta acontece, insistiendo en los entramados del poder colonial que han determinado la posición de los sujetos en dichas relaciones. Esto permite vislumbrar las travesías diaspóricas como una historia afectada por las marcas del poder colonial, al igual que por las suficiencias/resistencias o puntos de fuga ha dicho poder. Se revela entonces, un saber histórico que da cuenta de las continuidades y discontinuidades del pasado colonial en los procesos contemporáneos de las comunidades negras, afrocolombianas y raizales.

La condición histórica de la diáspora africana articula tiempos y espacios históricos distintos, como planos convergentes en el escenario África-América-Europa, y enfatiza que el desplazamiento forzado de africanos al “Nuevo Mundo” fue sobre todo un desplazamiento de culturas con sus respectivas cosmovisiones y prácticas de existencia que se han prolongado de modos cambiantes hasta el presente. En este sentido, la perspectiva de la diáspora que asumo en este trabajo, destaca sobre todo el protagonismo de los sujetos de las culturas de origen africano a lo largo del continente americano y durante cuatro siglos. Así mismo, como tronco común, contiene las múltiples expresiones que los afrodescendientes han producido y asumido en esta larga historia; sus dispersiones, sus fracturas, sus diversas formas

de existencia<sup>3</sup> y especialmente, su *pensamiento diaspórico*, al punto de constituir hoy en día un campo de producción intelectual que da cuenta de dicha historicidad.

## **América y África: dos caras de un acontecimiento**

Empezaré por afirmar que la historia de los africanos y sus descendientes en el llamado “Nuevo Mundo” no inicia con el denominado “descubrimiento”. Hacia el siglo xiv lo que hoy conocemos como el continente Africano, estaba constituido por una compleja y diversa red de sociedades y pueblos, con diferentes formas de vida, de organización política, con diversos sistemas religiosos, formas lingüísticas y estructuras de organización social. En ese sentido, 1492 como un tiempo histórico se va a relacionar con tres lugares: América, Europa y posteriormente África. Por esta razón, estos territorios como espacios de poder político tendrán posiciones diferenciadas en la narración histórica producida por los colonizadores en relación con el denominado “descubrimiento de América”.

Esta narración colonial de la historia funda un tiempo y una manera de pensar la temporalidad de los pueblos, según la cual, antes de los procesos colonizadores no hay historia, no hay civilización. Mirada que limita la historia africana a las relaciones impuestas por Europa a partir del siglo xv, y con ello dará lugar a lo que Nina S. de Friedmann (2009) ha denominado la invisibilización de África en la historia. Una de las consecuencias del saber histórico colonial, es la reducción de la existencia de los africanos a los episodios de la esclavización y la colonización de su continente. Se trata entonces de una *historia colonial* sobre África y sus

---

<sup>3</sup> Me refiero por ejemplo, a la existencia de distintas formas de reconocimiento y autoreconocimiento de los afrodescendientes a lo largo del tiempo, manifiesta en identificaciones históricas como esclavos, bozales, cimarrones, negros, afrocolombianos, morenos, palenqueros y raizales, maneras distintas de nombrar y de sentir la “negritud”, pero todas originadas en la experiencia común de la diáspora africana.

descendientes, no de la historia africana. En otras palabras asistimos al imperativo de lo que Trouillot denomina los “universales noratlánticos”, entendido como la hegemonía del Atlántico Norte como geografía de administración y de imaginación, delineada por los discursos modernos del renacimiento y la ilustración y sus procesos modernizadores, que siendo locales, adquirieron estatus de universales, dejando por fuera la historicidad africana (Trouillot 2011).

A finales del siglo xv, lo que entendemos como comercio internacional estaba restringido al Mar Mediterráneo y el Océano Indico, y se encontraba monopolizado por mercaderes árabes que habían explorado, mucho antes que los europeos, las costas africanas, estableciendo intercambios de telas, especies y algunos esclavos. Este intercambio comercial y cultural también supuso relaciones de dominio que no aplicaron formas similares a las de la esclavización europea (Inskeep 1959; Tamsir 1979). Respecto a la situación de África para este mismo período, existen estudios históricos que refieren la existencia de relaciones de dominio. Un texto clásico sobre este asunto es el de Walter Rodney, “De cómo Europa subdesarrolló a África” de 1972, quien apoyado en la teoría marxista explica el proceso de “atraso” económico de los africanos como resultado de la colonización y la injerencia europea en este continente a lo largo de cuatro siglos.

El trabajo de Rodney es sugerente porque muestra entre otras cosas, el modo de desarrollo existente en África antes de la esclavitud, evidenciando que el sometimiento del hombre por el hombre, no fue el medio más utilizado de acumulación en esta parte de la tierra. Por el contrario, argumenta que el comunismo fue el modelo de organización social paralelo al feudalismo europeo, lo cual estableció relaciones jerárquicas diferentes al sistema esclavista a partir del siglo xv.

En gran parte de Europa, cuando el comunismo se desintegró, dio origen a la esclavitud generalizada como la nueva forma de movilizar fuerza de trabajo.

Duró a lo largo de toda la Edad Media, época en que las cruzadas entre cristianos y musulmanes fueron una excusa adicional para esclavizar...En África hubo pocos esclavos y ciertamente no hubo una época de esclavismo. La mayoría de los esclavos se encontraban en África del Norte, y en otras ciudades musulmanas, en la que un hombre y una mujer mantenían su condición de esclavos durante generaciones, aunque dentro de una estructura social predominantemente feudal. En el resto de África las sociedades comunales conocieron el concepto de apropiarse de seres humanos extraños cuando se les capturaba en la guerra. Aunque al principio tales prisioneros se encontraban en posición muy desventajosa, comparable a la de los esclavos, posteriormente ellos o su progenie se iban incorporando como miembros ordinarios de la sociedad porque no existía la perspectiva de perpetuar la explotación del hombre por el hombre en un contexto que no era ni feudal ni capitalista (Rodney 1982: 49-50).

Desde esta perspectiva, el acontecimiento de la trata fue definitivo en la configuración de un modo de producción basado en esclavización, sistema desconocido por los africanos, quienes habían implementado formas de dominio de unos seres humanos sobre otros, pero sin alcances, siquiera parecidos, al que se instituyó después del siglo xvi. Como lo señala Wabgou (2008), las relaciones jerárquicas entre los africanos eran sobre todo de cautiverio:

En este contexto, se desarrolló la esclavitud mediante la cual el mundo islámico se abasteció de esclavos negros, oriundos del sur del Sahara, quienes contribuyeron en el desarrollo económico de Egipto, de países del Oriente Medio y de varios países asiáticos, principalmente del Suroeste asiático. En este punto, es necesario precisar que, excepto el caso egipcio, la esclavitud no era una práctica común en África antes de la llegada de los europeos: en general, tras conflictos de invasión de tierras, los grupos

victoriosos se llevaban a los “cautivos”; son estos últimos quienes son considerados erróneamente por algunos historiadores europeos como “esclavos”, en el sentido estricto del término (Wabgou 2008: 101).<sup>4</sup>

De acuerdo a lo planteado por Wabgou, la vida en África entre los siglos vii al xiv estuvo marcada por la influencia musulmana, especialmente por guerreros nómadas quienes por varios siglos cimentaron relaciones comerciales con el propósito de difundir el islam, por lo que la influencia árabe, berebere e islámica consolidó un modelo comercial dominante, y a la vez propició afectaciones en el orden de la cultura, el pensamiento y el arte de los diferentes pueblos africanos antes del periodo de la esclavización (Mauny 1959).

Develar estos hechos es esencial para comprender la historia de los pueblos africanos antes del siglo xv, como un fenómeno rico y potente en términos culturales, económicos y sociales, que después de la invención de América será afectada de forma radical, dando paso a la diáspora africana como nuevo acontecimiento que generó las condiciones de posibilidad, para que a partir del siglo xvi se configurara el triángulo de la trata negrera -África-Europa-América-, y por tanto la emergencia de las nuevas geografías continentales en

---

<sup>4</sup> Refiriéndose a la situación de los africanos en el sistema de plantación en el Caribe, especialmente en Haití, Jean Casimir establece una diferencia entre el esclavo y el cautivo, el primero como aquel que no se rebela contra la ignominia y el segundo como sujeto de rebelión. En ese sentido afirma que: “Un esclavo es un cautivo domado. Todo lo que produce en tanto tal pertenece a su amo. Un cautivo está encadenado porque se niega a bajar la cabeza. Cuando obedece al amo, de buena o de mala gana, actúa como esclavo. Cuando consigue defender sus intereses, aun disimulando o comportándose como un cimarrón, adopta la actitud de un cautivo. La vida de un esclavo que trabaja en la plantación se despliega en una dirección opuesta a la del cautivo, incluso si se confina en su fuero interno” (Casimir 2004:62-63). Esta distinción es clave porque permite asumir la diferencia entre el esclavo y el esclavizado, asumiendo el análisis de Casimir. Por consiguiente, los intelectuales diaspóricos de la etapa colonial se ubican en un ámbito de la suficiencia-resistencia como esclavizados o cautivos.

la lógica de centro-periferia<sup>5</sup>. De este modo inicia el tráfico de esclavos a través del comercio esclavista, como práctica constitutiva del régimen colonial en su relacionamiento con África, y que produjo la expatriación de millones de africanos, la configuración del sistema mundial moderno y la emergencia del fenómeno de larga duración de la diáspora africana en América.

Este hecho es central para comprender la diáspora en sus trayectorias afrodescendientes de suficiencia/resistencia, adaptación social, producción de pensamiento y acción política, agenciadas desde el siglo xvi hasta la actualidad. Para el siglo xiii en Europa se presentaba una situación compleja, su condición de atraso con relación a los califatos árabes y a los imperios chinos en la edad media, hizo vulnerable su sistema feudal, y produjo desventajas para su sostenimiento económico, dando paso a lo que Wallerstein (1992) denomina el triple colapso: el de los señores feudales, el de los Estados y el de la Iglesia. Entre 1250 y 1450, tuvieron lugar una serie de hechos que llevaron al derrumbamiento del sistema feudal y la paulatina emergencia de un nuevo sistema social a nivel global: el sistema mundo moderno.

De otro lado, situaciones como el enfriamiento del clima, las enfermedades producidas por la llamada “peste negra”, la invasión de los mongoles en Europa oriental, contribuyeron al abandono de las aldeas agrícolas, las cuales condujeron a guerras internas como la de los Cien Años. Wallerstein (1992) señala que estos acontecimientos anuncian el derrumbamiento

---

<sup>5</sup> A partir del siglo XV se empieza a establecer contactos entre las tres partes del mundo que configuraron el triángulo de comercio de esclavizados. Antes de este siglo solo existían relaciones comerciales entre África y los comerciantes árabes y algunos portugueses que habían penetrado las costas occidentales del continente africano extrayendo marfil, piles preciosas, maderas y la extracción de oro, que desde 1481 hacía parte de una práctica económica de explotación. Para los africanos, América como continente no existía, a la vez que los imperios aborígenes no tenían el mínimo conocimiento, ni de los africanos, ni de los europeos colonizadores desde una perspectiva continental.

de los tres poderes de la sociedad feudal, debido a que con la peste y las guerras mermó la servidumbre disponible, permitiendo a los siervos capacidad de negociación debido a la escasez de fuerza de trabajo, lo que les permitió mayor maniobra para exigir a los señores feudales participación en la producción, llevando con ello al debilitamiento de las relaciones serviles. De otra parte, esto desestabilizó las estructuras estatales sostenidas en las economías feudales, por lo cual los propietarios de este sistema perdieron poder frente a los siervos, a la vez que se desplomaban los aportes a los estados, por lo que se fueron desmantelando las pequeñas burocracias. Finalmente la Iglesia, tercer pilar del feudalismo, comenzó su desplome debido a que los cambios en la explotación de la tierra propiciaron su crisis financiera dado su carácter terrateniente.

En esta encrucijada, las clases dominantes encontraron el terreno abonado para “reordenar la casa” y es a finales del siglo xv cuando se inicia la era de los descubrimientos, los grandes cambios a nivel científico, político y económico que impactaron de modo trascendental. Por un lado, en Europa, especialmente España y Portugal se despertó el afán expansionista, por lo cual estas regiones a partir del siglo xv amplían sus fronteras hacia el norte y occidente de África. Este tiempo de los *descubrimientos*, es resultado de las nuevas rutas comerciales hacia estos territorios, y se convierte en la salvación a la crisis económica, social y política del estado feudal y el sistema político de las monarquías. Con los descubrimientos se expandieron las tecnologías de la navegación que incidieron profundamente en la aceleración de los procesos de colonización.

Con la expansión europea se produce el “descubrimiento de América” y por primera vez se establece una relación entre las sociedades de Europa y lo que ellos llamaron América. Este hecho marca un nuevo rumbo en la historia de las civilizaciones aborígenes, de las sociedades europeas

y las africanas, debido a que este encuentro se caracterizó por el saqueo, la dominación y el sometimiento violento que los europeos ejercieron sobre los “indios americanos” y la esclavización de los africanos, quienes empezaron a ser exiliados para su explotación en el “nuevo mundo”. En consecuencia, con lo señalado anteriormente, debo reiterar que después de este hecho se establece por primera vez en la historia el contacto colonial entre América, Europa y África. Un contacto que va dar paso a la formación del sistema de dominación de las sociedades europeas sobre las no europeas y con ello la génesis de lo que conocemos como capitalismo mundial, para el que la explotación de los pueblos aborígenes y la esclavización de los africanos y sus descendientes, se constituyó en uno de sus principales pilares.

Debido a las riquezas encontradas en las tierras de América, se desarrolla un sistema de explotación de los recursos naturales y minerales, así como de las poblaciones. En este sentido, las sociedades aborígenes enfrentaron una dramática transformación histórica que les desplazó de su condición de civilizaciones, a la de poblaciones sometidas a la servidumbre por parte de los europeos<sup>6</sup>. Hay que añadir que estos cambios implicaron también el doble extrañamiento con el poder físico y cultural impuesto por seres portadores de rasgos fenotípicos arios. La eliminación física de los aborígenes, sumado a la voracidad de los europeos por explotar el oro, el azúcar, el algodón, el cacao, entre otros recursos naturales, impulsó a los colonizadores para acelerar los procesos de esclavización de los africanos iniciados por los portugueses en el siglo xiv. A partir de la trata esclavista, como ya lo mencioné, se inaugura una nueva geografía económica y cultural entre Europa, África y América.

---

<sup>6</sup> Esto no significa que por fuera de Europa no existieran conflictos, jerarquías de poder, “cautivos” por guerras, es decir, que las comunidades africanas vivieran en absoluta armonía, lo que intento destacar es la diferencia radical que significó la esclavitud europea en el sentido de la condición humana.

El proceso de la trata esclavista y el régimen colonial incidieron en el fenómeno diaspórico, pues sus formas de expresión y materialización en la vida cotidiana, a través de las relaciones de sometimiento, evangelización, castigo, explotación e incorporación a los ámbitos de producción material y cultural del sistema, produjeron igualmente hechos de suficiencia/resistencia, rebelión, adaptación y apropiación de dichos rasgos.

En consecuencia, con lo anteriormente expuesto, se debe reconocer como un hecho histórico incuestionable que las sociedades africanas después del siglo xvi fundamentalmente, enfrentaron un cambio radical en su condición de existencia y pasaron a ser objetos de la triada colonial, convertidos en bienes de compra y venta. Estas condiciones influyeron profundamente en la diada esclavización-colonización que determina la doble historia de África, la de su sometimiento y la de su diaporización en América, dos caras del mismo acontecimiento.

### **Los rasgos constitutivos de la diáspora africana en América**

El modelo de esclavización europea se sostuvo en la concepción de deshumanización de los africanos, pues así era posible hacer legítimo y moralmente aceptable las relaciones de sometimiento y dominio impuestas. A pesar del poder totalitario de este régimen, los africanos y sus descendientes mantuvieron, reprodujeron y/o adaptaron de distintos modos y en diferentes condiciones aspectos esenciales de sus tradiciones culturales (gastronómicas, lingüísticas, espirituales, artísticas, intelectuales, etc.). De este modo, el mundo de los africanos con sus saberes y sus prácticas se hizo parte esencial de la historia cultural del nuevo continente, y un ámbito central en la configuración de hibridaciones con tradiciones indígenas y europeas. Este plano de la historia

diaspórica contiene las trayectorias de adaptación, dispersión e hibridación que dieron existencia a la afroamericanidad y a la afrocolombianidad<sup>7</sup>.

Lo que me interesa resaltar es que, si bien es cierto, los africanos y sus descendientes fueron inferiorizados en el marco de las relaciones coloniales y sus culturas instrumentalizadas para beneficio del sistema, muchas de sus concepciones sobre el mundo y sus prácticas de vida lograron desplegarse por diferentes puntos del continente americano. Obviamente por efectos del desplazamiento, algunos de estos legados desaparecieron, pero otros encontraron formas de conservación. Esta posibilidad generada por los africanos y sus descendientes en la adversidad de la esclavización, es la que nos permite ver la condición dialéctica de la diáspora africana, en tanto experiencia de dolor y sufrimiento, a la vez que de existencia y reinención de la vida. Por esta razón fue posible la existencia de la libertad en la esclavitud (Díaz 2002) a través de la automanipulación, las fugas, el cimarronismo, entre otras estrategias de adaptabilidad. Esta tensión diaspórica es fundamental para comprender la complejidad contenida en las trayectorias afrodescendientes en América y en Colombia.

Me refiero concretamente a la posibilidad de reconocer en las expresiones de lo africano, no solo la continuidad cultural, las marcas de ancestralidad, sino sobre todo la historicidad de estos fenómenos, es decir sus continuidades y discontinuidades en materia simbólica, política, territorial

---

<sup>7</sup> Un ejemplo concreto fue la música que al llegar con los barcos negreros dejó un sello de africanía que está presente en los ritmos musicales afrolatinos contemporáneos, como lo señala De Carvalho: “En barcos negreros llegados África se escuchaba música africana, incluyendo la *mbaqanga*, el *soweto*, el *juju* y el *sukus* -muy popular en Francia. La versión distorsionada de estos ritmos africanos condujo a la creación de la champeta, género que permitió expresar nuevos contenidos y hablar de la experiencia de la discriminación racial de los jóvenes negros marginados, de un modo análogo a lo que pasa con el funk, rap, hip-hop y reggae” (De Carvalho 2005:35-36).

y epistémica. Por consiguiente, la diáspora nos permite entender las ausencias, las presencias y las reconstrucciones de los legados africanos en esta parte del mundo, ligando los tiempos de la historia con los espacios de esa historia en la larga duración. A continuación describo los rasgos que a mi modo de ver son inherentes a la diáspora africana.<sup>8</sup>

### ***I. Exilio y desterritorialización de las culturas africanas***

*“Todo pueblo que camina  
deja rastros evidentes, aunque  
la selva sea muy densa y los  
senderos apenas visibles”*

Agnés Agboton  
Na Mitón (2004)<sup>9</sup>

Lo primero que habría que decir es que la noción de *exilio africano* no se puede reducir al desplazamiento físico al cual fueron sometidos los africanos, pues se trata de la desterritorialización de sujetos portadores de culturas, legados ancestrales, memorias y prácticas; en ese sentido, el exilio diaspórico es un fenómeno que afecta a las culturas africanas y sus miembros, así como a los procesos que acontecen en los territorios originarios y en los lugares de llegada. El exilio produce en primer término una ruptura con

---

<sup>8</sup> En este apartado retomo la estructura tipológica que desarrollé en el artículo “Diáspora africana. Claves para comprender las trayectorias afrodescendientes” publicado en el libro “Cátedra de Estudios Afrocolombianos. Aporte para Maestros” (2008), en el cual formulo una perspectiva descriptiva para entender el fenómeno de la afrodescendencia en Colombia. Una caracterización similar de los rasgos constitutivos de la diáspora la desarrolla Martha Maffia al analizar la diáspora cavoverdana en Argentina, para quien los rasgos esenciales o “marcadores” como los denomina serían cinco: “dispersión (por varios puntos), alejamiento (con relación al origen), identificación (con el origen ancestral), tiempo (mas allá de las generaciones) y adopción de referencias (las de la cultura de origen)” (Maffia 240: 2003).

<sup>9</sup> Según Agboton, escritora africana originaria de Burkina Fasso, *Na Mitón* significa “Nuestra Madre,” un vocablo utilizado también para denominar al *vodún*, la diosa de la fertilidad femenina.

el lugar de referencia, por esta razón, el primer rasgo de la diáspora africana es el *desplazamiento del lugar originario*, lo que nos remite a la condición de expatriación como resultado de un violento proceso de movilidad forzada al que fueron sometidos millones de seres humanos por más de cuatrocientos años. Este rasgo da cuenta de pueblos africanos que fueron convertidos en comunidades desterradas y culturas exiliadas. De esto se trata el exilio y la desterritorialización de las culturas africanas en el marco del *desplazamiento geográfico forzado*, inherente a todo proceso diaspórico.

Hablamos de pueblos y culturas desarraigados de su continente ancestral, por ello los hombres, mujeres y niños africanos perdieron sus vínculos familiares primarios y parte de sus tradiciones culturales, debido a que la trata esclavista cambió dramáticamente sus condiciones de existencia, en el sentido de que nunca más volvieron a ser lo que fueron. Desde el momento en que dejaron de ser comunidades libres, con familias constituidas, con formas lingüísticas, creencias religiosas y estilos de vida propios a sus cosmovisiones y pasaron a ser esclavizados, se afectó radicalmente su sentido colectivo presente y se instauró un vínculo colectivo con el pasado que se expresa en las memorias del retorno, sea físico o simbólico.

Por ello, los africanos y sus descendientes, quienes nacían también esclavizados en tierras americanas, fueron convertidos por los europeos en exiliados, tratados como mercancía y fuerza de trabajo para la explotación en las minas de oro y en las plantaciones de azúcar en el Caribe, de algodón en Norteamérica y el trabajo servil en las haciendas y plantaciones del resto de América, a través de un sistema que los creó como esclavos (Casimir 2007). En este sentido la diáspora africana como desplazamiento geográfico marcó la vida de pueblos enteros que tuvieron que soportar la tragedia de perder su condición de pueblos originarios y asumir una nueva territorialidad: la diaspórica. Esta dramática situación de los africanos y sus descendientes se produce, como ya lo mencioné, por un

complejo proceso de esclavización y colonización cultural, que definió de modo trascendental la vida de los africanos y sus descendientes en América. Según Tuttolomondo:

Una vez llegados a destino los esclavos solían ser cebados o incluso drogados para que lucieran saludables, eran sometidos nuevamente a un examen anatómico pormenorizado y luego, eran comprados por algún plantador o minero ávido de explotarlos. Su calvario comenzaba un nuevo capítulo. En las plantaciones o en las minas, el hambre, la falta de sueño, las condiciones de trabajo inhumanas y los malos tratos, terminaban por agotar el vigor del esclavo, y una vez sin fuerzas, el amo prefería comprar uno nuevo que cuidar de su esclavo enfermo. El círculo mortal comenzaba de nuevo (Tuttolomondo 2005: *s.p*).

Los planteamientos de este historiador africano nos ayudan a complementar la descripción del primer rasgo de la diáspora africana como exilio y desterritorialización hacia las tierras de la esclavitud, que expresa no sólo un desplazamiento de lugar sino de posición ontológica, es decir, dejar de ser pueblos libres para convertirse en esclavizados. Esta experiencia constituye un hecho trascendental en las narrativas del pensamiento diaspórico contemporáneo, toda vez que contiene el significado político de las memorias del exilio, la huella de los eventos más emblemáticos del desprendimiento.

Estas memorias serán reconstruidas e incluso mitificadas por los descendientes de los africanos expatriados en América, en versiones que incluyen la pervivencia de las voces antiguas, las imágenes producidas en la distancia y los lazos de pertenencia tejidos en medio de las nacionalidades impuestas como marco de referenciación poscolonial a los sujetos y las comunidades diaspóricas. Representan la batalla persistente contra el recuerdo del “crimen huérfano” del que nos habla Kalulambi (2002), mediante el cual se intenta mantener en

silencio el genocidio de la esclavitud africana en la memoria historiográfica. Por lo tanto, las memorias del exilio solo son posibles en las vivencias de la desterritorialización de la africanidad en la americanidad, y en ese sentido contienen emblemas concretos de libertad en la vida colonial, de igualdad en la vida republicana y de reconocimiento en la nación multicultural, como una manera de recuperar la dignidad robada por los efectos de la experiencia esclavista. Por ello, en la conciencia diaspórica reposa la esperanza de la dignificación de los afrodescendientes en América.

Cabe anotar que el proceso de dignificación del hombre negro en las tierras del exilio inicia en el momento de la expatriación y se puede constatar en las tradiciones orales que evocan, rememoran y añoran el tiempo de la libertad en África. Sin embargo, las memorias de la africanidad van a ser reconstruidas en medio de la sujeción esclavista, del cimarronaje colonial, de la esperanza republicana y de la afroamericanidad contemporánea, todos estos periodos contienen fragmentos dispersos de una geografía “ancestral” que sirve como vínculo simbólico para miles de hombres y mujeres nacidos en lugares distintos de sus pueblos tribales.

En el caso colombiano, el exilio enfrentó una dimensión profundamente colonial continuada en su fundamento ideológico en la república liberal y conservadora, o lo que Antonio García llamó la “República Señorial” (García citado por Jaramillo Uribe 1989), lo cual devela las exclusiones concretas que tuvieron los descendientes de africanos en la “nueva sociedad” que operó bajo concepciones neocoloniales, donde los hijos de la diáspora mantuvieron el emblema del exilio histórico. Este largo camino evidencia una *dispersa continuidad*, apenas visible, tal como lo sugiere la escritora africana Agnés Agboton. Es precisamente esta condición de exilio la que en el siglo xx será razón y palabra en las posturas epistémicas de los intelectuales diaspóricos de la América postcolonial.

Para cerrar este apartado, quiero dejar planteado que la experiencia de los africanos en América, surge como un suceso triste y doloroso, como una experiencia violenta de desterritorialización, que con el tiempo, llevó a que los territorios apropiados en el nuevo mundo, se transformaran en territorios de identidad. Para los afroamericanos y afrocolombianos, América como lugar de esclavización se convirtió con el tiempo en metáfora de libertad. Aquello que hizo sufrir tanto, se fue transformando por los hijos de la diáspora en símbolos de sus sueños y mayores aspiraciones políticas.

## ***II. La afroespiritualidad como reinención de las culturas africanas en las geografías del exilio***

*Hoy enterramos el mijo  
la semilla sagrada  
en el ombligo de la madre África  
para que muera  
se pudra en su seno  
y renazca en la sangre de América  
caiga tu maldición sobre nuestras espaldas  
renazca en cada herida nueva llama  
pero revélanos, Changó, tu rostrosmañana  
hacia donde corre el desconocido río del exilio*

Manuel Zapata Olivella  
Changó el gran putas (1983)

Entendida la complejidad del exilio como un fenómeno estructural que transformó radicalmente las formas de existencia de los africanos y sus culturas, es importante ahora centrar la mirada en los mecanismos de reinención que se produjeron en las diferentes geografías de llegada. En este sentido, el segundo rasgo de la diáspora se refiere a las capacidades que los africanos exiliados y sus descendientes tuvieron para rehacer sus prácticas culturales tradicionales y sus referentes simbólicos, como colectivos y personas en territorios de exilio y en condiciones impuestas por el sistema esclavista.

Los africanos traídos a América provenían de distintos lugares del continente originario, y en esa medida estaban vinculados a los diversos pueblos existentes, por ello sus rasgos de identidad cultural (lenguas, pertenencia territorial, religiones, formas de organización social, hábitos alimenticios, modos de producción agrícola y artística, entre muchos otros) hicieron más compleja las dinámicas de adaptación en el nuevo mundo, y por supuesto en la Nueva Granada (Palacios 1973; De Friedemann 1993; Gutiérrez 2000). Esta complejidad se refiere básicamente a dos asuntos, en primer lugar, porque la mirada de los esclavistas no consideró en ningún momento la pluralidad de culturas africanas, más bien se fundamentó en el referente totalizador africano como sinónimo de “esclavos” y/o “negros”. En otras palabras, la diversidad misma de África, quedó reducida a la categoría supraétnica<sup>10</sup> de *lo negro*, con lo que se borraron las identidades culturales bajo la noción racial. En segundo lugar, el modo como procedió la trata esclavista desintegró a muchas familias y comunidades, con lo cual se produjo una reconfiguración de los vínculos primarios en el exilio. Esto llevó a situaciones en las cuales miembros de diferentes étnias, como Bantúes, Congos, Carabalíes, Mina, Arará entre otros, dejaron de ser parte de comunidades “tribales” para pasar a ser piezas del mercado esclavista y trasladados a diferentes lugares del mundo colonial. De acuerdo con varios investigadores:

Esta experiencia, históricamente traumatizante contribuyó, querámoslo o no, a perfilar el inconcluso proyecto cultural americano. Quedando atrás la tierra de los sueños, vino el exilio nostálgico, obligado, con presagios de muerte, pero también de encendidas esperanzas... Se trataba, también, de una diáspora cultural, que desde el mismo momento en que fue

---

<sup>10</sup> Esa categoría fue planteada por Guillermo Bonfil Batalla en 1972, para referirse a la invención del indio como un concepto genérico creado por los colonizadores, cuyo sentido histórico corresponde a la necesidad de clasificar la mulietnicidad indígena bajo una noción colonial. En ese sentido, hago uso de esta categoría, para extrapolarlo al fenómeno similar africano. Ver Bonfil, Obras Escogidas, Tomo I. 1995.

embarcada en las costas africanas, fue descalificada, racializada, llamada atrasada, salvaje y sometida a trampas ideológicas, en las que siguen cayendo los llamados expertos de las culturas negras americanas (Mendoza *et. al.* 2008: 107-108).

En las condiciones descriptas, la reinención de las culturas africanas en las geografías del exilio procedió como un largo proceso en el que se fundaron modos de vida comunitaria en condiciones de desterritorialización, se configuraron nuevas identidades africanas y se produjeron las bases de nuevos patrones culturales de origen africano. De otra parte es necesario recordar que esta reinención aconteció en medio de condiciones de vida dramáticas, en las cuales la esclavitud implicaba no sólo prácticas de sometimiento físico y maltrato, sino también violentos mecanismos de colonización, con los cuales se buscaba extinguir de la vida cotidiana las expresiones africanas consideradas como amenazantes al régimen católico y señorial de la época. Por las anteriores razones, las poblaciones debieron en muchos casos, mimetizar y ocultar sus culturas, lo que a mi modo de ver corresponde a un esquema de *adaptación cultural* en medio del sometimiento.

Es en el plano de la espiritualidad donde se concentran de modo importante estas prácticas de reinención cultural, como un proceso simbólico que conlleva a radicalizar en la esfera emocional y de la conciencia, la pervivencia de creencias y vínculos de identificación con las culturas africanas originarias. Debido a las desventajas objetivas en las que se encontraban los esclavizados, sin continente originario, ni mecanismos societales de aceptación, más bien inmersos en un régimen religioso y cultural que los satanizaba y subordinaba, fueron las corporalidades de hombres y mujeres africanos sus territorios de reinención de las espiritualidades originarias, es decir un ámbito central de su ancestralidad, o parafraseando a Arboleda (2011), un reservorio espiritual de suficiencias íntimas o como lo señala García (2006) un encuentro con el yo interior.

La afroespiritualidad en el espacio Caribe, es uno de los aspectos distintivos y complementarios de todas las civilizaciones que convergieron en este espacio. Aferrarse a la fe, es aferrarse a la vida para poder combatir todas las formas de opresión. Cuando decimos afroespiritualidad estamos diciendo lo que algunos introyectan como religión, otros como culto. Para nosotros la afroespiritualidad es lo más profundo, ya que es la decisión por la que optamos para el encuentro de uno mismo donde las energías ancestrales nos sirven como guía. El espíritu es quien puede resistir a los maltratos físicos, morales, materiales... como decimos, te podrán destruir parte de tu cuerpo, flagelarlo pero cómo pueden reprimir los espíritus ancestrales, cómo pueden encarcelar los espíritus. Por eso, es que la mayoría de las expresiones de origen africano en el espacio Caribe, se mantuvieron después de medio siglo de opresión continua (Jesús García 2006: 45).

Desde la perspectiva de “Chucho” García, la dimensión espiritual en tanto encuentro de sí y para sí con la africanía, constituye una dimensión trascendental de la caracterización diaspórica. La importancia de la espiritualidad en esta larga historia de la diáspora es que representa un universo simbólico, emocional e identitario, el cual se constituyó en una especie de depositario de la fuerza africana para resistir las épocas más duras de la esclavización, pero también para emprender las experiencias emocionales que acontecen a partir del siglo xix, porque la espiritualidad es un rasgo transhistórico y transcultural, independientemente de las pertenencias étnicas y en el escenario de las nuevas territorialidades, es ahí donde se ha sostenido la imagen de la africanidad, como noción que se superpone a la categoría supra étnica del poder colonial y se sitúa en el escenario de las culturas africanas, es decir, de culturas profundamente espirituales y reinventadas en América. Es en este sentido que argumento que la diáspora africana significó también la posibilidad de reinventar las vidas en el exilio, haciendo renacer la sangre africana en

América como lo muestra la narrativa mítico-histórica de Manuel Zapata Olivella en *Changó el gran pútas*.

### ***III. Africanización de América, la negritud en el nuevo continente***

*Me contaba mi abuelita que su abuelo le contó  
que su abuelo le contaba que su abuelo le contó  
que a Santa María de la Antigua del Darién un día llegó  
cargada una carabela con gente de mi color  
que en las selvas del río Atrato con el nativo compartió  
vejámenes y maltratos como pago a su labor.  
La epopeya de una era de ignominias y maldad  
la que ayer vivió mi raza allá en su África ancestral  
Cuando esos barcos malditos, malditos barcos negreros  
sus aldeas asolaron con sadismo criminal  
llevándose en sus entrañas al otro lado del mar  
a esos de mi sangre y raza a tierras del nunca jamás*

“Oda Raizal”

Alfonso Córdoba “El Brujo”<sup>11</sup>

Sobrevivientes en la América señorial, los africanos debieron enfrentar a lo largo de los siglos xvii y xviii un sistema administrativo y político que se había perfeccionado e institucionalizado en la vida cotidiana de la colonia. De cierto modo el acontecimiento diaspórico iniciado sistemáticamente desde el siglo xvi, propició su inserción en el mundo americano como seres esclavizados para las economías de las minas, las plantaciones y las haciendas. Pasados dos siglos de vida colonial se produjo un cambio importante por cuenta de la vinculación de hombres y mujeres descendientes de esclavos en los oficios y funciones de la vida cotidiana de ciudades como Santa fe de Bogotá, La Habana, Saint Domingue, Cartagena y Popayán entre otras, que devino con su participación en el escenario cultural de la colonia. Ello dio lugar a nuevas formas de adaptación diaspórica por cuenta

---

<sup>11</sup> Cantautor chocoano. Tomado del trabajo discográfico “El Brujo y su timba. Música del viejo Chocó”

de un sistema sostenido entre el mundo del catolicismo y el feudalismo, una combinación de piedad y sometimiento, un binomio emocional profundamente útil y necesario para este proceso de incorporación de quienes habían estado hasta entonces ubicados en las fronteras de la esclavitud.

La necesidad de especializarlos para nuevos trabajos, así como la inserción en ámbitos como los talleres de artesanos y las casas de familia, configuró otro escenario de adaptación de los esclavos a la vida colonial con lo cual se completó el sistema colonial y su institucionalización. El fenómeno de la evangelización, planteado inicialmente como un asunto de obligaciones para los esclavistas se convirtió en un dispositivo de cristianización de los esclavos en las colonias americanas, con lo que los legados de la afroespiritualidad enfrentaron igualmente una importante transformación por parte de los cautivos (Akomo 2008).

Su función en la vida colonial les llevó entonces a ocupar nuevos lugares en la configuración del orden cotidiano, tanto en la esfera económica como en la esfera simbólica, pues su presencia no sólo fue física, también se trató de una presencia que comporta prácticas, actitudes y significados que actualizan la idea de África en América. Presencias que vistas como trayectorias culturales van a complejizar el campo de las adaptaciones y las suficiencias/resistencias diaspóricas, en un movimiento que va de las rebeldías cimarronas a las resistencias tácticas. Se trató de un mundo colonial que contenía en su interior la crudeza de la trata esclavista y la incorporación estratégica de sus descendientes en el sistema, razón por la cual las formas de racialización que sustentó este modelo no sufrieron modificaciones estructurales en su ideología, aunque los mecanismos de tratamiento a la población negra expresaran ciertos cambios de forma.

Una dimensión importante en este proceso de institucionalización de la vida colonial tiene que ver con la ampliación en las relaciones e intercambios. Quiero decir con

esto, que se presentó una afectación de las fronteras raciales, con lo que se produjeron dinámicas de mestizaje, que ya para el siglo xvii, reportaban la existencia de mulatos en todos los virreinos de la América española y portuguesa.<sup>12</sup> De este modo, se enfrenta la emergencia de un nuevo tipo de población mestiza y la necesidad de adecuar las regulaciones propias de una empresa colonizadora en clave de orden societal colonial, por ello fue la iglesia un actor central en esta nueva etapa de sometimiento del cuerpo y el alma de los descendientes de África. Es un período en el cual la sociedad colonial ya no vería africanos, sino negros, es decir, la racialialidad adquirió un nuevo sentido, en la medida que los hijos de los antiguos esclavos, se convirtieron en *los negros* de la colonia.

Para el fenómeno diaspórico estos acontecimientos implican un escenario central de incidencia africana en la historia cultural de América, pues la presencia de sus descendientes en la vida colonial es sobre todo una presencia cultural que actualiza en los oficios de artesanos y roles domésticos, los rasgos de africanidad que sobrevivieron al sometimiento físico y que se expresan en formas variadas como la gastronomía, la oralidad, la corporalidad, la estética y el pensamiento. En esta configuración de las sociedades coloniales en América, los legados africanos, asumidos como resistencias y adaptaciones en la vida cotidiana, pasaron a constituirse en parte de una nueva matriz cultural. Fue un tiempo en que el funcionamiento de la trata esclavista no terminó, y por cuenta de ello, siguieron arribando esclavos bozales, quienes con su presencia revitalizaron las marcas ancestrales de africanidad.

Por ello, lo diaspórico se funda en lo americano, en un contexto profundamente jerarquizado en términos de racialidad, pero que no logra blindarse al efecto cultural africano, porque justamente los saberes y las prácticas culturales venidas

---

<sup>12</sup> Para ver el caso de Nueva España (Fracchia 2009); para la Nueva Granada (Díaz 2005; Tardieu 2006); para el virreinato del Perú (Fisher 2000); para el virreinato del Río de la Plata (Díaz 1998).

de este continente, se convirtieron lentamente en parte constitutiva de su vida cotidiana. Es a este complejo proceso al que denomino *la africanización de América*, como un rasgo de la diáspora africana que nos permite ver la forma como África se impuso sigilosamente en el “Nuevo Mundo”, a través de los afrodescendientes que con sus disímiles modos de enfrentar la esclavitud, lograron permear con la fuerza de la cultura, la espiritualidad, la inteligencia y la corporalidad un mundo al que no decidieron llegar, pero que finalmente apropiaron como suyo.

#### ***IV. La razón diaspórica como condición histórico-ontológica de los sujetos***

*Nunca me había dado cuenta de las terribles  
desventajas de un ambiente de escorias,  
hasta el día en que la pandilla a la que yo pertenecía  
se encontró en guerra con los chicos blancos que vivían  
al otro lado de las vías...*

Richard Wright  
Los hijos del tío Tom (1952)

La historia de los afroamericanos, las comunidades negras, los afrocolombianos, palenqueros y los raizales, es también la historia política del sometimiento y la liberación en el continente. En ese sentido, desde el poder colonial instaurado en el siglo xvi, hasta los nacionalismos mestizos del siglo xx, las luchas diaspóricas han enfrentado con sus distintos matices ideológicos, el racismo, la exclusión y la marginalidad. También han tenido en todos los casos y episodios de la historia un elemento común compartido, la lucha por recuperar la condición de libertad que África otorgaba y que Occidente nunca podrá devolver, aun en medio de sus ofrendas de igualdad. Me refiero a una lucha histórica que no sólo es política, es también ontológica, pues apela a una condición de existencia arrebatada por cuenta del proceso colonizador ya referido.

La diáspora entendida como un acontecimiento histórico, entraña también las propias elaboraciones e interpretaciones que los africanos y sus descendientes han hecho a posteriori, de un episodio que para muchos se localiza en un pasado lejano, pero que por los significados que contiene, siempre se torna en objeto de evocaciones y motivos para no olvidar, y para enfrentar acciones políticas de reclamación y demanda en relación con la libertad robada. En ese sentido, toda existencia de la diáspora negra encarna esta historia africana, sus ideales y sus nuevas reconfiguraciones, ya sea en relación con el pasado más lejano o con el presente inminente. Por ello, toda lucha diaspórica, es decir, la de los sujetos autoafirmados en su existencia afrodescendiente, contiene la razón histórica ontológica primaria, asunto que es demostrable en los siguientes capítulos del libro.

En la medida que se han ido esclareciendo los distintos impactos que el fenómeno diaspórico ha tenido para la historia de los afrodescendientes, especialmente en el continente americano, es irrefutable que junto a la pérdida de la libertad y la dignidad a causa de la esclavización, se suman las condiciones de marginalidad y exclusión que desde el siglo xvi hasta el xxi, condujeron a una condición estructural de pobreza material que padecen gran parte de las poblaciones de origen diaspórico. Me refiero al fenómeno de la pobreza que resulta de esta historia de larga duración que se puede reconocer en la metáfora de Fanón, “los condenados de la tierra”, que no ha desaparecido, ni siquiera con el desmonte del sistema esclavista, ni de las administraciones coloniales. Una marca imborrable que Cèsaire, poetizó en su “Cuaderno de un retorno a la tierra natal”, mediante el cual mostraba la huella de la esclavitud en el cuerpo, la biología y la geografía, con sus secuelas perennes en los siglos posteriores.

Y mi original geografía también; el mapa del mundo trazado para mi uso, iluminado, no con los colores arbitrarios de los sabios, si conforme con la geometría

de mi sangre derramada, acepto...y la determinación de mi biología, sin ser la prisionera de un ángulo facial, de una nariz suficientemente chata, de un tinte suficientemente melánico, y la negritud, ya no es índice cefálico, o plasma, o soma, se mide con el compas del sufrimiento (Césaire 2008:69).

En la medida que estos acontecimientos se condensan de formas disímiles en las biografías de hombres y mujeres afrodescendientes, es posible afirmar que la condición diaspórica de los sujetos, es sobre todo una condición política que se localiza en las formas de poder que actualizan muchos de estos aspectos y que se expresan en las relaciones más contemporáneas, así como las más coloniales de racismo, estereotipia e invisibilidad. Por ello, es poco probable que exista una persona negra en el mundo, que no haya enfrentado en algún nivel del registro simbólico, lingüístico y/o material las secuelas de estos modos como el mundo no africano asumió su relación con lo diaspórico. Esto ocurre incluso, para quienes ubicados en mejores posiciones del orden social, consideran que estos son asuntos superados con el paso de la historia. La prueba más contundente de este fenómeno es que todavía, pasados cinco siglos, es necesario escribir sobre lo negro como un una manera de dignificar su existencia y no sólo como un motivo académico.

Si bien la experiencia diaspórica es asumida de maneras distintas por los sujetos de la afrodescendencia, y en ello cuenta de modo determinante las esferas de localización política e ideológica de las poblaciones, si podemos reconocer que este asunto ha oscilado entre el ocultamiento o la afirmación del ser negro como condición constitutiva de las personas en su condición racial-diaspórica. El ocultamiento ha llevado a fenómenos tan complicados como el endoracismo; mientras que la afirmación a experiencias tan trascendentales como las luchas por la dignificación de “la negritud”, en cabeza de políticos e intelectuales negros y afrodescendientes.

De ahí que todo asunto relacionado con la afrodescendencia es un asunto político, está inscrito en el problema histórico del poder que se manifiesta en relaciones racistas, de exclusión, de marginalidad, y aun de inclusión, sostenidas a la largo del tiempo, dado que permiten constatar que no hemos resuelto del todo el estatus de *dignidad* de los hijos de África. En el fondo, la negritud es un hecho inevitable en las relaciones de aquellos que portan esta condición, independientemente del grado de concienciación o enajenación asumida, pues está atravesado por la ideología histórica de la “superioridad racial”.

Los anteriores planteamientos permiten señalar entonces un rasgo central en la experiencia de la diáspora africana, la existencia de una *razonabilidad diaspórica* que se fundamenta en los acontecimientos histórico-ontológicos que transformaron de manera irreversible la posición, la condición y la dignidad de los africanos en la historia de la humanidad, sostenidas a lo largo del tiempo como un motivo central para las luchas y las batallas que los descendientes de africanos han librado en los distintos lugares de las geografías del exilio, en donde esta dinámica se ha producido con matices distintos, pero con un común denominador: *la subalternización étnico-racial*. Para los propios sujetos de la diáspora, este rasgo se manifiesta en la tensión dialéctica de la negación y/o afirmación de la negritud, con todo el contenido simbólico y político que esto tiene para los hombres y mujeres negros localizados en democracias incompletas del continente americano. Para cerrar este apartado, las palabras de la poetiza afrobonaverense Mary Grueso Romero, logran recoger de modo profundo la razón ontológica de la diáspora en un fragmento de su poema “Orishas”:

En un reino africano/Entregándome los poderes  
Para convertirme en una diosa más/Y en medio de ese ceremonial  
Me dieron el poder de la palabra,/Para viajar en el tiempo  
Y así convertirme/ Por siempre y para siempre,  
En una fiel exponente/De la cultura negra  
(Grueso: 2008:81).

***V. La diáspora africana como experiencia subjetiva  
de la negritud immanente***

*Siento lo que vivo  
porque no vivo de espaldas  
a las cosas que me aluden,  
por las razones de mis siglos  
que eran las edades  
cuando yo no me encontraba  
y sin querer,  
los míos ya hacían...  
largas travesías*

Sancy Mosquera  
Vivencias (1981)

Las razones centrales que me permiten hablar de la diáspora como una experiencia subjetiva, residen en el reconocimiento que debemos hacer de ésta como un acontecimiento de los sujetos y para los sujetos de la negritud; en tanto que contiene, sobre todo, elementos de dignificación que se han sedimentado a lo largo de la historia, para llevar a la existencia de una condición étnica que hoy se reivindica positivamente por su capacidad de resistir y reinventar en medio de la adversidad y la opresión del poder racial. En este sentido, este apartado pretende hacer entendible la razón por la cual, a pesar del peso implacable de la esclavización, la subjetividad diaspórica se mantiene como un deseo existencial en quienes se siguen reconociendo como negros, afroamericanos, afrocolombianos, palenqueros o raizales. Las razones esenciales, íntimas, que explican este acto de afirmación, hacen parte del propio hecho diaspórico y su expresión en las diferentes geografías del exilio.

La diáspora africana es también la historia del poder de pueblos y culturas sometidas, que revirtieron los mecanismos de subalternización como posibilidades de su perennidad, así los procesos diaspóricos han sido a la vez el paso y la huella que marca los caminos recorridos por hombres y

mujeres esclavizados, que guardaron el poder para sí, para la perpetuidad de su existencia como herederos de un motivo de liberación. La condición diaspórica en su sentido más literal: *la negritud*, contiene también una historia continua de reinenciones personales y colectivas que trazada desde muchas orillas fue dando poder a las *subjetividades de la negritud*, una terquedad del alma negra, que se mantuvo en secreto, pero vigente en formas intangibles como la conciencia, la memoria y la palabra antigua.

Este último rasgo al cual me refiero, entraña la pregunta por la existencia de la experiencia del exilio, luego de tantos años de dominio colonial, por eso requiere ser pensada desde los linderos de la subjetividad, en esas gestas secretas y anónimas de quienes mantuvieron para sus hijos y sus descendientes, una dosis suficiente de dignidad a través de los actos simbólicos de la africanidad, esto es, de las trayectorias diaspóricas como experiencias de formación identitaria y moral.

De otra parte, la diáspora como experiencia de afectación subjetiva ha sido una importante vivencia de autoreconocimiento que ha permitido que muchos hombres y mujeres asuman su existencia en la negritud como un triunfo, como una forma de renunciar a claudicar ante las presiones de un sistema que durante mucho tiempo y de muchas maneras ha buscado el blanqueamiento de las sociedades y sus gentes. Por ello puedo afirmar que la existencia diaspórica, es ante todo un hecho de continuidad, seguramente ampliado y transformado, de una conciencia de la negritud “originaria”, que con el tiempo ha aprendido a cargarse de nuevos recursos simbólicos y culturales para su sostenimiento.

El contexto histórico que he descrito, ha hecho de la experiencia de la travesía del exilio una victoria para quienes en un momento dado estuvieron condenados a desaparecer de forma definitiva, pero que lograron a través de múltiples estrategias de rebelión, suficiencia/resistencia y adaptación, mantener su vigencia cultural y racial. Tal vez en ello reside

el poder simbólico que hoy evoca el fenómeno diaspórico como un hecho global que trasciende las geografías locales y recuerda la historia de un drama compartido por millones en América, África y Europa.

La negritud como la experiencia subjetiva que sostiene la existencia de la diáspora, es un acontecimiento que contiene importantes rasgos de emocionalidad, tenacidad y conciencia, que de otro modo, no hubiera hecho posible impactar lentamente las condiciones objetivas de existencia para miles de generaciones posteriores. En esta dimensión, lo diaspórico es un proceso en el cual los afrodescendientes trascendieron en sus acciones y pensamientos más inmediatos dando lugar a la emergencia de intelectuales, artistas, políticos y militantes que a lo largo y ancho del mundo hicieron visible la historia y el pensamiento de origen africano como una experiencia política y no sólo cultural.

Aunque sobresalen las voces y nombres de algunos y no de todos, es importante en justicia a la verdad, reconocer que este entramado de posibilidades se conjugó magistralmente en la labor de muchas personas, quienes desde Nueva Orleans hasta Uruguay, desde la cocina familiar y el culto de domingo, hasta las manifestaciones multitudinarias, tejieron cada pieza de este mapa de dignificación que recorrió a la América desde el sur hasta el norte, muy a pesar de los poderosos, hasta entonces convencidos de su carácter invencible. Con la mirada puesta en los hijos segregados, asumieron una tarea sin precedente en la historia: *encarar el poder de la raza blanca desde el poder de la gente negra*.

Por estas razones al hablar de la diáspora como acontecimiento de la subjetividad, es obligado referirme a los efectos que su trasegar tiene y tendrá en la conciencia de los afrodescendientes, pues representa un capítulo valeroso que transmite esperanza. Se trata de una memoria colectiva que ha permitido en este siglo revivir los rostros y las palabras de Zapata Olivella, Artel y Martán, en la valentía ejemplar

de Rosa Parker, en el sueño de Martin Luther King, la irreverencia furiosa de Malcom X, los cantos populares de la tierra de Candelario Obeso, lo cantado y evocado en el soul, la música del alma, en los redoblantes de la chirimía chocona, en los encantos de la marimba del Pacífico, en la asombrosa espiritualidad de la santería cubana, en el enigma del Vudú haitiano, en la corporalidad de Delia Zapata, en la negritude de Senghor y Césaire, en la rebeldía anticolonial de Fanón, Cabral y Lumumba, para nombrar solo algunos; pero también en todos los rostros anónimos de la diáspora afrolatina que impregna de tenacidad la vida de todos los días.

Esto también es un triunfo en la historia, una disputa contra el olvido y la amnesia que por ejemplo la escuela ha promovido por muchos años, a sabiendas que colonizar los recuerdos es también una manera de someter el respeto hacia unos en detrimento de *otros*. Pero como en el acto de memoria la lucha contra el olvido es innegable, según nos dice Vergès (2010), puesto que si bien es cierto, la esclavitud fue abolida, los recuerdos no, sentimiento palpable que acude al pasado desde el presente, manifiesto en muchas de las obras de los escritores de la diáspora africana

La diáspora africana como conciencia histórica de los sujetos, es depositaria de profundas rebeliones y revelaciones. En primer término porque sin ellas no hubiese sido posible enfrentar las lógicas del blanqueamiento y el mestizaje en el siglo xix y xx. En segundo término porque éstas dieron lugar a los motivos para conocer, para dar vuelta a las páginas del pasado y encontrar los puentes entre el aquí y el ahora de la africanidad ancestral. En ese sentido preciso, la diáspora ha sido también una batalla por conquistar una historia de las subjetividades, a partir de las memorias de la dignificación y no sólo de la dolorabilidad. Allí reside su movilidad en el tiempo, en la capacidad de juntar las complejas y dispersas experiencias de la negritud en relatos que convergen como parte de una misma *utopía*.

En ello reposa su capacidad articuladora, en la inmensa necesidad de los afrodescendientes de contar con un horizonte compartido, un sueño común que funde razón y deseo de la gente negra. Porque la diáspora es también la historia de quienes han hecho del dolor una resignificación histórica de dignidad y libertad, y sobre todo porque el poder de la diáspora reposa en las trayectorias individuales y colectivas de la gente negra de este continente, cuya fortaleza ha salvaguardado lo esencial de una condición ontológica: la negritud, debe entenderse como una trayectoria epistémica producida en la invisibilidad del racismo y con la capacidad insospechada de quienes en la posición subalternizada de la racialidad, han levantado la voz y la mano para decir y para escribir sobre sí y sobre sus hermanos.

Para finalizar este apartado quiero plantear que la diáspora representa para mí una importante experiencia de reconciliación, que sin abandonar el pasado, es capaz de mirar el presente en una aspiración colectiva para que nunca más se repita lo acontecido en la oscuridad colonial. Por ello, la diáspora africana va en este siglo de multiculturalismo neoliberal como una experiencia sostenida en el orden simbólico, político y espiritual, avanzando en las batallas jurídicas del reconocimiento, pero sobre todo en la contundencia que celebra la perpetuidad de lo africano en América.

## **De huellas y ausencias de la africanidad. A manera de conclusión**

*El bisabuelo francés y el bisabuelo de Sudán, en alas de libertad  
coincidieron alguna vez, en la trocha de Chanzará  
por el camino de Iscuandé  
El bisabuelo de Sudán apodaba el blanco Mesié,  
pero él decíale Ñor Juan y a su nieto negro bebe  
y a su hermana negra mamá en la trocha de Chanzará  
por el camino de Iscuandé*

*Hizose así la integración racial en nuestro litoral  
entre la hermanita de Ñor Juan y el intrépido francés,  
en la trocha de Chazará por el camino de Iscuandé  
Así el Martín se hizo Martán y en señor trocase mesié  
y recordándolo bisnieto que vino aquí desde Chanzará  
por el camino de Iscuandé*

Helcías Martán Góngora  
Los Ancestros (2008)

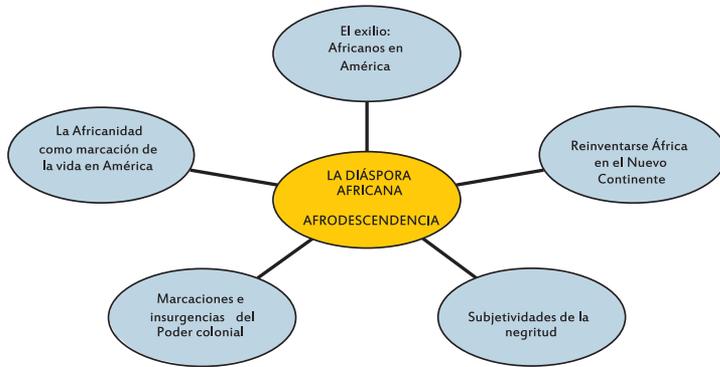
Los rasgos diaspóricos que he expuesto hasta aquí, nos sugieren pensar la historia de la diáspora como un fenómeno de larga duración de las poblaciones afrodescendientes. La idea de larga duración implica una temporalidad de más de quinientos años, que evidencia la tensión entre lo que los descendientes de africanos han logrado mantener y reconstruir de sus ancestros, así como lo que se perdió definitivamente, lo que conduce a reconocer los rastros de las rupturas y las continuidades en este largo camino. Por consiguiente, entender la diáspora africana como proceso de rupturas y continuidades implica comprender las condiciones históricas que la hicieron posible y los procesos de adaptación, reinención y reificación de las tradiciones africanas en América.

Como rupturas podemos identificar especialmente dos hechos: en primer lugar que los africanos esclavizados perdieron el *vínculo físico con su territorio originario*, puesto que el exilio los ubicó en lugares distintos a los de su origen, a los cuales jamás regresaron físicamente. Un segundo hecho es que esta experiencia, *cambió profundamente su condición de existencia*, al perder su posición de personas libres y pasar a la condición de objetos de propiedad del poder colonial. En este sentido hablamos de las *rupturas existenciales y territoriales*. Estas son las rupturas más visibles, aunque podríamos hablar de aquellas que se expresan en prácticas culturales, formas organizativas, saberes que con el paso del tiempo y la procreación de los esclavizados, sobre todo en los territorios andinos, no lograron mantenerse.

Las rupturas producidas con el fenómeno diaspórico, por lo tanto dan cuenta de aquello que se fragmentó en la extensa temporalidad, debido a diversos sucesos históricos, culturales, políticos y económicos que afectaron las culturas africanas en los diferentes territorios del exilio. De otra parte, es necesario señalar que la historia de la diáspora en América implica fenómenos de pérdida de legados ancestrales, pues dadas las dramáticas características que contuvo el proceso esclavista-colonial, fue imposible el mantenimiento de prácticas culturales, como por ejemplo las referidas al uso de las lenguas africanas. En otras palabras, la diáspora como acontecimiento histórico-cultural contiene un lado oculto, que todavía no es del todo legible, el referido a los legados que se perdieron en la larga travesía de África al mundo colonial, es decir aquellos rasgos de las culturas africanas que no lograron sobrevivir. Este punto es central para comprender la ruptura en el doble plano de lo que significó para quienes fueron exiliados, pero igualmente para las poblaciones africanas que se quedaron en el continente originario, para quienes la historia también cambió de forma definitiva.

De otro lado, cuando me refiero a *continuidades legibles* estoy enunciando aquellas expresiones culturales que dan cuenta del mantenimiento de significados y simbologías contenidos en objetos y el uso de éstos en prácticas concretas, como el tambor y los instrumentos de percusión, que han logrado sobrevivir, mantenerse e incluso impactar las tradiciones musicales continentales; del mismo modo, podemos incluir prácticas y saberes ligados a las tradiciones gastronómicas, medicinales y artísticas, que en muchas ocasiones se hibridaron con otros saberes y prácticas indígenas y europeas, dando paso a manifestaciones culturales renovadas. Están también las *continuidades imperceptibles* que se refieren a los rasgos de lo africano que lograron perdurar en el orden simbólico de la palabra, la corporalidad, la memoria, la conciencia y la espiritualidad, todas éstas localizadas en la esfera de las subjetividades de la negritud, y que pudieron mantenerse y reelaborarse por la fuerza de la transmisión intergeneracional.

En esta perspectiva la diáspora como fenómeno de rupturas y continuidades de larga duración, me refiero a una categoría que nos permite vislumbrar lo que los afrodescendientes dejaron atrás, lo que mantuvieron de sus ancestros y lo que lograron reconstruir en las nuevas tierras. Por estas razones, la Diáspora tiene una marca histórica para todos los grupos comprometidos en ella, pero no puede verse como algo fijo en el tiempo, sino como un proceso en constante movimiento.



Para acotar los planteamientos centrales expuestos hasta aquí, quiero recoger tres planos transversales que permiten pensar de forma dinámica e interdependiente las trayectorias afrodescendientes diaspóricas. El primero es el referido a la diáspora africana como un fenómeno global que ha afectado la historia del mundo, y por lo tanto representa un acontecimiento universal que contiene la historia de la humanidad. En segundo lugar, está el plano de la historia de América en general y de Colombia en particular, los cuales se encuentran determinadas en su propia constitución como continente y nación respectivamente, y por lo tanto no pueden ser comprendidas al margen de la historia de la diáspora africana.

La forma en que en estos cinco siglos nos hemos constituido en continente y sus respectivas naciones, “es también la historia de los africanos y sus descendientes, quienes

han forjado, no solo desde el dolor, sino también con la esperanza, la posibilidad de estar siempre reinventando la vida, contribuyendo con ello a la riqueza de nuestro país, lo que se expresa en la diversidad que nos constituye” (Caicedo 2008:96). Pues si bien es cierto muchas de esas presencias son visibles en los objetos materiales de las culturas africanas dispersas por las geografías del mundo, me interesa resaltar en este trabajo, sobre todo, las formas que han permanecido en el pensamiento y la reinención que se produce con la palabra, que de modo perenne contiene “esencialidades” diaspóricas, manifiestas en las producciones de poetas, escritores, políticos y académicos, que surgen para romper la invisibilidad epistémica.

Finalmente, el tercer plano se refiere a la producción en la larga duración de un pensamiento y una intelectualidad diaspórica, hechos que se actualizan de distintos modos, y contienen en sus distintas versiones, las complejas formas de existencia de la diáspora africana como condición y como proceso epistémico y político. En ese sentido, la escritura, la oralidad y las ideas de los intelectuales afrocolombianos de quienes me ocuparé en las siguientes páginas, es sobre todo las voces y los testimonios de la experiencia existencial de la diáspora africana en Colombia, que aun estando por fuera de África se resisten a perder el vínculo ancestral, su marca originalmente negra.



## **Capítulo 2**

### **Repensar lo africano**

### **El surgimiento del pensamiento**

### **diaspórico global**

En el primer capítulo argüí que para comprender la diáspora africana desde una perspectiva histórica, se requiere acercarse a ella desde una doble implicación que articula su sentido como movimiento, dinámica y/o reconfiguración permanente y su condición como un hecho histórico presente en las subjetividades afrodescendientes. Por estas razones se debe comprender la doble experiencia diaspórica, esto es, un proceso y una condición, un hecho de la historia y la reinención de ese acontecimiento por los sujetos de esa historia. En este sentido, el presente capítulo abordará la diáspora africana en la segunda acepción señalada, es decir, como proceso, enfatizando los desarrollos que en el campo intelectual dieron lugar a la emergencia de un *pensamiento diaspórico transcontinental*, que en el marco de la esclavitud en el siglo xviii y el colonialismo del xix y xx repensó el lugar de África en la historia y en las relaciones coloniales. Al igual que reflexionar sobre la vida y la historia de los afrodescendientes en distintos lugares del mundo, especialmente en la América del siglo pasado. No obstante,

a lo largo del libro argumentaré que la misma producción de pensamiento diaspórico debe ser entendida como parte de las dinámicas derivadas de la experiencia histórica de la diáspora africana, ligada a las relaciones de explotación étnico-raciales en el contexto del surgimiento del capitalismo occidental a partir del siglo xvi.

En este apartado haré referencia a dos procesos centrales en el acontecimiento de la diáspora. En primer lugar su emergencia como pensamiento político, que desde distintos lugares del mundo, y a partir del siglo xviii tendrá una incidencia importante en la forma de pensar y nombrar lo referido a los africanos y sus condiciones de esclavización por fuera del continente originario. En segundo lugar, me referiré a la emergencia de un campo teórico en relación con la diáspora, agenciado por intelectuales diaspóricos del siglo xx. De esta manera propongo entender que las luchas políticas provenientes de las diásporas han generado al tiempo, corrientes de movilización, de pensamiento y de categorización que posteriormente fueron la base de los trabajos de teorización. Es decir, como hecho histórico, la diáspora es originariamente un proceso político y epistémico. Esto no implica una separación sustancial entre política y epistemología, sino más bien el reconocimiento de aspectos que en un momento determinado constituyen el eje de las acciones de la intelectualidad diaspórica.

## **Pensamiento antiesclavista. Los primeros pensadores de la diáspora africana**

Los pueblos africanos y sus descendientes en América y Europa, no solo fueron víctimas de la esclavización, sino que en medio de estas condiciones adoptaron estrategias que la mayoría de veces resultaban ajenas a sus cosmovisiones. Este es el caso de la adopción de la escritura eurocéntrica y las lenguas coloniales, que se transformó en el mediano plazo de una táctica de dominación a una estrategia antiesclavista.

Durante los siglos xvii y xviii, tiene lugar un proceso de adaptación del poder colonial a las particularidades culturales de los africanos esclavizados; cuando el sistema esclavista estaba institucionalizado y demandaba estrategias más eficientes para la gobernabilidad de estas poblaciones. Por lo tanto, fue necesario para los esclavistas vincular africanos a la administración y el control del sistema. Como se describió en el apartado referido a los rasgos diaspóricos, la institucionalización del modelo colonial durante el siglo xviii implicó importantes dinámicas adaptativas para los descendientes de africanos; así como los ajustes del sistema cultural, económico y político en las colonias. En este contexto, parte de la población esclavizada asume una nueva funcionalidad en el régimen, especialmente en los ámbitos de la vida cotidiana, por lo cual se hace necesario “instruirlos” en unos casos, y en otros aprovecharse de sus capacidades y conocimientos para su desempeño en el comercio, los oficios domésticos, la producción artesanal e inclusive, tareas de control y supervisión en las plantaciones. La inserción de esclavizados en planos distintos a los roles habituales del sistema esclavista, con los cuales fue posible un manejo más efectivo de la población dominada, permitió con el paso del tiempo importantes apropiaciones en el campo lingüístico, contable y cultural para un número significativo de esclavos y libres. Sin embargo, esta misma situación produjo casos inesperados, pues algunos de ellos aprovecharon este privilegio y su condición “letrada” para denunciar las dramáticas e inhumanas circunstancias de la esclavización, e incluso para atreverse a interpelarla desde su reinterpretación bíblica.

Una expresión de este complejo proceso se encuentra en las narraciones de esclavos que desde el siglo xviii dan cuenta de un plano autobiográfico y subjetivo que permite ahondar en las dimensiones emocionales de la experiencia de la esclavitud, contada de “viva voz” por sus protagonistas. Una de las obras con mayor relevancia es la producida por Gustavus Vasa (*Equiano*), un africano liberto que libró a lo largo de su vida una batalla a favor de los esclavizados.

... nació en África, quizás en 1742; había sido esclavo desde niño, según sus propias declaraciones, y lo habían llamado Olaudah Equiano. Parece que en 1753 fue llevado primero a Barbados y luego a Virginia. Allí, un oficial naval británico lo había comprado y llevado a Londres, donde lo bautizaron, en el año de 1759. Obtuvo su libertad en 1766, en principio como resultado de su éxito comercial en el Caribe y en América del Norte, donde se le permitió negociar por cuenta propia y de esa manera adquirió el dinero para comprar su libertad. Posteriormente, en Gran Bretaña, se involucró de tal forma con el abolicionismo que algunos lo consideraron “la vanguardia del movimiento abolicionista en Inglaterra”, como lo relata Shyllon (154) (Lovejoy 2009: 211).

Este caso, temprano para la época, constituye un ejemplo de los primeros escritores africanos<sup>1</sup> que pidieron suprimir las

---

<sup>1</sup> Asumo a Olaudah Equiano y Ottobah Cugoano, ambos africanos y contemporáneos como los primeros escritores de la diáspora africana en la concepción que he venido exponiendo, para tomar distancia de escritores “negros” anteriores, que no pensaron los problemas de la esclavitud y/o su condición “étnica/racial” como por ejemplo Alfonso Alvares, más conocido como Juan Latino, presumiblemente de origen guineano. Según Janheinz Jahn (1971), el primer escritor negro, quien llegó a España a los doce años en 1528, estableciéndose como profesor, luego de ser educado por una familia aristócrata. Ni su condición de africano, ni la esclavitud fueron objeto de sus reflexiones. A Juan Latino se suman otros escritores educados por blancos como experimento civilizatorio, entre los que se destacan Francis Williams, de origen jamaicano, nacido en 1700, Ibrahim Petrovich Hannibal, de origen etíope, educado por EL Zar Pedro el Grande, el filósofo Antonio Guillermo Amo y James Eliza Jhon Capitein, quien escribió en defensa de la esclavitud. También cuentan en este antecedente la “niña prodigio”, la poeta Phillis Wheatly, oriunda de Senegal, quien arribó a Inglaterra en 1761, transformándose en una poeta reconocida que exaltaba a los personajes de la realeza. Janheinz Jahn considera que estos escritores fueron producto de la experimentación aristócrata por convertir a un africano esclavo en un hombre civilizado, demostrando la capacidad humana por encima de la cultura. No obstante, habría que considerar que algunos de ellos dieron un giro al utilizar la educación para denunciar la esclavitud como fueron Sancho, Equiano y Ottobah, por lo cual la perspectiva de la intelectualidad diaspórica le da relevancia a la agencia del esclavizado y no a la del esclavizador como lo hace este autor.

prácticas esclavistas a través de demandas escritas, abriendo un capítulo inédito en el contexto de la situación colonial, tal como se ha registrado para G. Vassa, quien “el día 21 de marzo de 1788 presentaba a la reina de Inglaterra una petición de supresión de la esclavitud en las Indias Occidentales” (Burgos 2007:76). Este dato referenciado por el misionero español Bartolomé Burgos es tomado del texto publicado en Londres en 1789 bajo el título “*The interesting narrative of the live of Oloudah Equiano*”, el cual da cuenta de un fenómeno poco conocido en nuestro medio, y que sin lugar a dudas, refleja la emergencia de un pensamiento antiesclavista por parte de africanos y afrodescendientes, lo que constituye un embrión del pensamiento político de la diáspora africana en los primeros siglos de su expatriación forzada.

Equiano representa uno de los capítulos inaugurales del pensamiento diaspórico mundial, con el cual se pone de manifiesto la capacidad que muchos africanos tuvieron para romper con las practicas esclavistas desde dentro del sistema que los sometía, ya fuera fugándose como lo hicieron muchos esclavizados, o apropiando los medios de las sociedades dominantes, como la denuncia pública, opción por la cual optó Equiano, un hombre que tuvo una infancia de lujo al nacer en el seno de la aristocracia Ibo, de donde provenía, la cual fue diametralmente opuesta a su etapa adulta en la que fue esclavizado.

Sin embargo, la vida de Olaudah no fue igual a la del resto de sus compatriotas. Secuestrado a los once años junto a su hermana, llegó a la Costa de Guinea donde unos traficantes blancos lo compraron para embarcarlo en un buque esclavista. Paradójicamente, este hecho marcó un rumbo singular en la vida de este africano, pues en medio de viajes que lo llevaron hasta América, Equiano aprendió a hablar, a leer y a escribir en inglés<sup>2</sup>, igualmente aprendió

---

<sup>2</sup> Los esclavos que sabían leer en inglés se les destinaba a trabajos que requerían más comunicación con los amos, como la carpintería, la herrería o incluso marineros. A diferencia de los que no apropiaron el

a tocar el cuerno francés, desarrolló habilidades para las matemáticas y todos los oficios propios de la navegación, hasta que en 1776 a la edad de 32 años, compró su libertad al cuáquero Robert King. Su experiencia en los barcos le permitió “adiestrarse” en el mundo de la vida de los blancos, pues su condición de “esclavo de mar” y no de plantación, hizo posible su complejo proceso formativo. Esto explica, en parte, las diferencias existentes entre en el mundo de ultramar y el mundo continental, donde las estructuras jerárquicas tendían a ser menos que en las plantaciones y las haciendas debido a que las difíciles circunstancias de sobrevivencia que enfrentaban a diario las tripulaciones, propiciaban un contexto de mayor integración, en donde las destrezas de los marineros determinaba sus posiciones en las redes de poder y control. En estas circunstancias Equiano pudo conocer muchos lugares y presenciar las formas de esclavitud, incluso formar parte del sistema esclavista como capataz de plantación en la costa de los Miskitos o conducir un barco negrero cuando el comandante a bordo murió en el trayecto.

Su obra surge en el contexto de la intensificación de la trata esclavista, la supremacía ideológica del blanco, la fuerte influencia del movimiento revivalista del Primer Gran Despertar entre 1740 y 1770, la cual atrajo a muchos desterrados de la esclavitud por sus ideas espirituales a favor de “los condenados de la tierra”. De igual modo, en el contexto en que escribe Equiano, África estaba en el centro de los debates, no solo por el despojo de sus gentes, sino porque la literatura de viajes había contribuido a producir imágenes de ella como salvaje, primitiva e idílica, imaginario que ha repercutido en la concepción inferiorizante de los mismos africanos. Sin lugar a dudas, el lugar de privilegio de Vasa, del que él mismo era consciente, le permitió adentrarse en el mundo de los blancos para cuestionar su propia moral.

---

inglés, a quienes les tocaba los trabajos que precisaban fuerza física. Esto explica parcialmente que los esclavizados más asimilados ampliaran sus posibilidades de libertad debido a que realizaban tareas lejos de casa, aprovechando el distanciamiento para fugarse.

La narrativa nace cuando Gustavus es libre, se ha hecho a un lugar en la Gran Bretaña, en donde decidió establecerse definitivamente y a partir del momento en que adopta el nombre africano, “Equiano”, que en su lengua propia significa “el que habla bien”, en contraposición al impuesto por los esclavistas, Vassa, como se llamó un rey libertador sueco del siglo xvi, nombre de héroe europeo que acostumbraban los amos poner a sus esclavos. La oratoria era un elemento importante en los círculos ilustrados abolicionistas, mejor dicho, el hablar bien -el habla culta-, constituía un sello de buen modal, situación que no fue difícil para Olaudah, quien provenía de una cultura donde el buen hablar representaba estatus; de igual modo, la escritura significaba un medio para reflejar la inteligencia de los hombres. Equiano se apropia de estos recursos, así como de los fundamentos teológicos de la biblia, libro del cual retoma su crítica contra la trata negrera y posteriormente contra la institución esclavista. Cecilia Montolío, en la introducción que hace a la edición en español de la autobiografía de Equiano, plantea la afirmación de la africanidad de Olaudah en los siguientes términos:

Para sobrevivir física y moralmente en los viajes por mar que fue obligado hacer en sus años de esclavitud, se había adiestrado en los modos y maneras de sus opresores y había accedido a su mismo nivel de conocimientos. Sólo después, ya libre y fortalecido por la propia destreza, es cuando puede volver a su pasado para apropiárselo con dignidad: en ese momento, que es también el de la redacción de este libro, reivindica su nombre africano de hombre libre. El acto simbólico de despojar al esclavo de su antigua identidad asignándole un nuevo nombre no aniquiló su identidad africana. Y no sólo eso: entre los diversos pueblos ibo tradicionales, “hablar bien” es uno de los requisitos fundamentales para ejercer el liderazgo, y Equiano, “el que habla bien”, termina cumpliendo en Inglaterra, como voz potente en la actividad abolicionista, aquello que la esclavitud le había impedido desarrollar entre los suyos (Montolío 1999: 12).

Interesa del análisis anterior, destacar la capacidad de Equiano para apropiarse de elementos de la cultura blanca y reafirmar su identidad africana, para ello se provee de los instrumentos fundamentales de la sociedad esclavista, *dinero, teología, razón y escritura*, cuatro aspectos esenciales en los círculos abolicionistas y de los cuales el africano ganará la admiración de los blancos, convirtiéndose en el primer africano que escribió una autobiografía de su puño y letra sin la tutela de blancos, y en ese sentido, se transformó en un símbolo del antiesclavismo, “Un hombre negro que, además, se adueñaba con maestría de algo en lo que gran parte de la opinión pública, colonos, políticos y eruditos de la época cifraban la superioridad del blanco sobre el negro: la escritura, la demostración más patente del uso de una facultad que se consideraba por antonomasia, la razón” (Montolío 1999: 12). En ese sentido, Equiano hace de la escritura un medio de denuncia, e inspirará a muchos otros a utilizar este recurso para relatar la ignominia de la esclavitud, colocándola en el centro de la opinión pública. Este sentido de denuncia se refleja en la primera parte de su obra:

Así pues, la siguiente narración no resulta lo bastante interesante como para atraer la atención general, valga este motivo como excusa para que se publique. No soy tan insensatamente vanidoso que espere de ella la inmortalidad ni la fama literaria. Si complace en algo mis muchos amigos, a cuya petición ha sido escrita, o promueve aun en un grado mínimo el provecho de la humanidad, se habrán logrado los fines por los que se emprendió y mi corazón habrá satisfecho todos sus deseos. Recuérdese, pues que mi deseo de evitar la censura no aspira al elogio (Equiano 1999: 37-38).

La obra escrita por Equiano ofrece una perspectiva de segundo nivel en relación con el fenómeno esclavista, pues su condición de esclavizado de ultramar de navegantes ingleses, hizo posible un amplio conocimiento de las geografías de la trata de las llamadas Indias Occidentales, donde él pudo constatar de modo permanente el dramatismo que contenía la

relación amos-esclavos y que se constituyó en el foco central de su crítica al sistema esclavista de la trata y especialmente en lo referido a sus impactos en el trato ignominioso a los africanos. En un apartado de su texto describe de modo completo este fenómeno:

Un pobre negro criollo a quien conocía bien, después de haber sido transportado de esta manera de isla en isla, terminó residiendo en Montserrat. Este hombre solía contarme muchas melancólicas historias sobre sí mismo. Por lo general, cuando terminaba de trabajar para su amo empleaba sus escasos momentos de ocio en ir a pescar. Si pescaba algún pez, a menudo su amo se lo quitaba sin pagarle, y en ocasiones recibía este mismo trato de otros blancos. Un día me lo expuso en estos conmovedores términos: “A veces cuando un hombre blanco me quita mis peces acudo a mi amo y me hace justicia; pero cuando mi amo me quita mis peces a las fuerza, ¿qué debo hacer? No puedo acudir nadie para que me haga justicia”. Y siguió el pobre hombre alzando la vista: “Debo mirar a Dios Todopoderoso en las alturas para que se haga justicia”. Este tosco relato me conmovió mucho y no pude dejar de sentir la justa causa de Moisés cuando desagravó su hermano antes el egipcio. Exhorte al hombre para que no dejase de mirar a Dios en las alturas, a falta de ningún tipo de resarcimiento en tierra. Pero no se me ocurrió entonces que yo mismo habría de sufrir tales abusos, y que en lo sucesivo necesitaría idéntica exhortación al realizar mis propias transacciones en las islas; ni tampoco que este pobre hombre y yo habríamos de sufrir juntos algún tiempo después en estos mismos términos, como contaré más adelante. Más no se reducía este tipo de trato a lugares o individuos concretos, pues en todas las islas (y he visitado no menos de quince) el trato a los esclavos era prácticamente el mismo; tanto, de hecho, que la historia de una isla y hasta de una plantación con pocas excepciones como las que he citado, podría servir como historia de la totalidad (Equiano 1999: 118-120).

Por otra parte, la descripción que nos ofrece Equiano expresa muy bien su lugar y su posición como esclavo inglés y posteriormente como abolicionista. Por un lado deja ver su versión de los hechos referidos a la esclavitud en su condición privilegiada, por lo que puede localizarse en un “afuera” desde el cual analiza y cuestiona la compleja estructura de la trata. De otra parte, es evidente que su conversión al metodismo le otorga una visión crítica sobre la trata, más que sobre la institución esclavista, fundamentalmente por las implicaciones éticas que ésta contenía en relación con el derecho natural entendido como igualdad de los hombres ante Dios.

¡Tal es la tendencia del comercio de esclavos a corromper los espíritus de los hombre y a endurecerlos ante todo sentimiento de humanidad; Porque no voy a suponer que los traficantes de esclavos han nacido peores que otros hombres -¡No! es la fatalidad de la avaricia humana la que corrompe la leche de la bondad humana y la convierte en hiel. De haber sido distintas las actividades de aquellos hombres, podrían haber sido tan generosos, tiernos de corazón y justos como insensibles, codiciosos y crueles son. ¡Sin duda, este comercio que se expande como una peste y mancha todo lo que toca no puede ser bueno; ¡Que viola el primer derecho natural de la humanidad, que es el de la igualdad y la independencia y le concede a un hombre un dominio sobre sus semejantes que Dios nunca pudo desear; Pues tanto eleva al dueño un estado por encima del hombre como hunde al esclavo que está debajo; y, con toda la presunción del orgullo humano, establece una diferencia entre ellos que es inconmensurable en su alcance e infinita en su duración. ¡Cuán errada es la avaricia de los dueños de las plantaciones; ¿Son más útiles los esclavos si se los humilla a la condición de bestias en vez de permitirles que disfruten de los privilegios de los hombres? La libertad que esparce salud y prosperidad por Gran Bretaña aporta la respuesta: no. Cuando convertís a un hombre en esclavo le priváis de la mitad de su virtud, le dais, con vuestra propia conducta, un ejemplo

de estafa, rapiña y crueldad y le forzáis a vivir con vosotros en un estado de guerra; ¡y aun así os quejáis de que no son honestos ni fieles; Le aturdís con azotes y consideráis necesario mantenerle en un estado de ignorancia, ¡y sin embargo afirmáis que son incapaces de aprender, que sus mentes son un terreno o un páramo tan baldíos que la cultura se desaprovecharía en ellas; y que vinieron de un clima en el que la naturaleza (aun siendo prodiga en obsequios hasta extremos que desconocéis) ha dejado al hombre ilimitado e incompleto, incapaz de disfrutar de los tesoros que ha vertido para él; Afirmación a la vez impía y absurda ¿Por qué utilizáis esos instrumentos de tortura? ¿Son dignos de que un ser racional se los aplique a otro? ¿Y no os mortifica la vergüenza y la humillación cuando veis que acotas tan bajas se reducen los que participan de vuestra misma naturaleza? Pero, por encima de todo, ¿no acompañan peligros a este tipo de trato? ¿No vivís en constante temor a una insurrección? No sería sorprendente, pues “¿Qué paz se nos concedería, a nosotros esclavos, sino duros calabozos y azotes y castigos arbitrariamente impuestos? ¿Y qué paz podríamos nosotros dar, en cambio, sino la que está en nuestro poder, esto es, hostilidad y odio, repugnancia invencible, venganza aunque tardía y conspiración continua? ¿Qué otros podrían ser nuestros deseos, sino buscar como el conquistador pueda aprovechar menos su conquista, cómo pueda menos regocijarse de los tormentos a que estamos condenados y más sentimos? Pero si cambiaseis vuestra conducta y trataseis a vuestros esclavos como hombres desaparecería todo motivo de temor. Serían fieles, honestos, inteligentes y vigorosos; a vosotros, la paz, la prosperidad y la felicidad os acompañaría (Equiano 1999: 118-120).

En el ámbito del pensamiento antiesclavista existe una tendencia relacionada con las biografías de esclavos en las que la referencia bíblica tiene un lugar central, en un esfuerzo por reinterpretar los textos y sus profecías con el objeto de cuestionar la esclavitud africana como una verdad teológica. Esta tendencia presente en Equiano adquiere un énfasis más

radical en el pensamiento de Quobna Ottobah Cugoano, un esclavizado nacido en la actual Ghana, quien en 1787 entraba en la escena colonial con una crítica acérrima a la esclavitud y el tráfico de esclavos, como hechos que habían sido justificados con base en el mito católico del hijo “ilégitimo” de Noe, llamado Cam, según el cual, este habría sido condenado a la esclavitud por sus rasgos negros y por ver a su padre desnudo. Pero además de su crítica cristiana al cristianismo, Cugoano fue un intelectual abolicionista que inspirado en las ideas filosóficas de la época cuestionó la ilegitimidad del sistema esclavista en base a su defensa del derecho natural, el derecho común y el derecho a la libertad.

En un relato contra la hegemonía epistémica del catolicismo bíblico de la colonia, Ottobah argumentaba que la maldición no había sido para Cam, sino para Canaán. Lo anterior se enmarca en las primeras manifestaciones de restauración de la imagen de África y de los africanos, inspiradas en la reinterpretación bíblica y cristiana con propósitos políticos, que Paget identifica “como parte de la tradición afrocrisiana a la esclavitud” (Paget 2011:110).

Pero por otro lado, Cugoano no se limitó solo a hacer de la narrativa de esclavo un relato de su propia experiencia como esclavizado, sino que utilizó el pensamiento de la época para cuestionar el sistema de la filosofía, la moral y la religión que legitimaban la esclavitud como un derecho que debían ejercer quienes eran colonizadores. Bagues (2003) considera que Quobna Ottobah fue un pensador que produjo un discurso político y no solo una narrativa autobiográfica, puesto que su cuestionamiento a la esclavitud tomó la noción de justicia e igualdad humana liberales adaptándolas al cristianismo y soportar desde esa base los derechos de libertad del esclavo y el colonizado.

Lo que intento avanzar es contra el terrible y criminal mal de la esclavitud del hombre, pues aunque son solo Pensamientos y Sentimiento que se me ocurren,

también es obvio que son argumentos deducidos de la Verdad de las Divinas Escrituras principalmente, con otras observaciones que he sido capaz de recoger. Algunas de estas observaciones podrían servir al largo campo de consideraciones sobre el tratado de la esclavitud africana (Cugoano citado por Bogues 2003:33).

De este modo, Ottobah apeló a la filosofía moderna junto a las bases del catolicismo para crear una “teoría” abolicionista con unas bases filosóficas que apelaban al derecho natural, a los derechos de los hombres y a la inmoralidad de la esclavitud, condenada según su punto de vista por la misma biblia, por lo que argumentó que la esclavitud era contraria a los fundamentos de la razón cristiana, la moral y la filosófica pregonada en su tiempo. Por ello Quobna sentó las bases del abolicionismo filosófico-teológico.

La oscuridad externa de los Etiopes, es tan inocente y natural, como las manchas en los leopardos; y las diferencias de color y tez, son complacencia de Dios para designar a los hombres, no son inapropiadas para cualquiera de ellos, al igual que las diferentes sombras del arco iris...Esto no cambia la naturaleza y la calidad de un hombre, así él lleve un abrigo negro o blanco, así se lo ponga o se lo quite, él todavía sigue siendo el mismo hombre (Cugoano citado por Bogues 2003:39).

La perspectiva intelectual diaspórica de Ottobah Cugoano responde a la visión de un liberal cristiano, quien consciente de la predominancia de los discursos teológicos y del papel que la filosofía iba adquiriendo como productora de la realidad a finales del siglo xviii, los retomó de modo estratégico para elaborar una de las críticas más radicales a la esclavitud, a la trata africana y la negación de la libertad del hombre africano, develando las propias contradicciones del discurso hegemónico. Utilizando el pensamiento político radical de la época consideró la esclavitud una práctica contraria al

derecho común como una condición natural, y acudiendo a las nociones de justicia, razón y humanidad estableció la relación entre derecho natural y libertad natural (Bogues 2003) para mostrar que la libertad era un derecho que estaba en la esencia misma de la filosofía, de la religión y de la condición humana.

Es importante destacar que esta condición de “bisagra” que asumieron algunos esclavizados autoliberados, les permitió ocupar una posición de puente entre el mundo de los esclavistas y el mundo de los sometidos, lo que hizo posible el surgimiento de los primeros *africanos negros letrados*. Esta situación les permitió acceder a un “capital cultural” que les sirvió para la defensa de la libertad, una noción que desde el siglo xviii cuando en Europa y el resto del mundo las ideas abolicionistas ganaban terreno ideológico, permitieran el surgimiento de las primeras manifestaciones de esclavizados en el sistema, pero libres en el pensamiento, quienes por medio de la escritura en lenguas coloniales (como el inglés), plantearon sus reclamaciones en consonancia con los valores modernos de igualdad y libertad. Podríamos decir, que con este pensamiento antiesclavista, surge el *rostro africanizado de la modernidad*.

Los primeros negros escritores críticos de la trata esclavista y la esclavitud del siglo xviii, aprovecharon el ambiente del abolicionismo liberal para denunciar el sistema que los sometía; al mismo tiempo, pretendieron construir una nueva imagen de África y los africanos en oposición a la de inferioridad construida por la Europa colonial. En el siglo xviii, además de Equiano y Coguanó, sobresalió Ignatius Sancho (1729-1780), otro esclavo liberto, quien es considerado el primer africano que accedió al voto en las elecciones británicas. En 1782 aparecieron publicadas un gran número de sus cartas, dos años antes de su muerte, en las cuales consignó reflexiones críticas sobre la esclavización, que le valieron el epíteto del “negro extraordinario”, convirtiéndose para los abolicionistas en un símbolo de la humanidad de los esclavos, debido a que

exigía la igualdad ante los europeos, manifestando con fervor “primitivo” su orgullo de ser negro.

Distinto a los episodios ocurridos en los territorios de la Europa Imperial, los procesos de colonización que tuvieron lugar en la América señorial y esclavista, como ya señalé, produjeron al tiempo relaciones de sometimiento y de adaptación. Este aspecto es especialmente importante para entender el suceso emblemático de la independencia de Saint Domingue (Haití), cuyo proceso representa un capítulo esencial en la historia de la diáspora en América, pues se trata de la primera revolución de negros y mulatos en el continente, encabezada por políticos, intelectuales, militares y esclavos de plantación, a quienes James (2003) denominó los *jacobinos negros*, para referirse a un liderazgo ejercido fundamentalmente por los descendientes de antiguos esclavos, quienes en su condición de criollos en la etapa colonial, conocieron y apropiaron aspectos centrales de la ideología francesa del siglo xviii, y emprendieron la difusión de los ideales de libertad e igualdad, en cabeza de Toussaint L’Ouverture, Dessalines y Alejandro Petión,<sup>3</sup> dando lugar al primer grito de libertad en América a favor de la igualdad racial, la abolición esclavista y el nacimiento de la primera nación soberana en sus ideales. Juan Zapata Olivella afirma que este acontecimiento, diaspórico a mi modo de ver, inaugura un cambio de época en las tierras del exilio:

Haití no lleva a cabo una revolución descuadrada, y de envergadura de fusiles, y pólvora, sino toda una empresa social de cambios sustanciales que otorga derechos inalienables a negros y mulatos en el proceso más profundo cumplido en el continente en materia

---

<sup>3</sup> No obstante, debe mencionarse que C.L.R. James, retoma la imagen de los jacobinos franceses como una crítica a independentistas haitianos, que como L’Ouverture, no pudieron eliminar el sistema de plantación y transformar radicalmente la colonia en un territorio libre. Otros autores más contemporáneos como Trouillot (1995) y Casimir (2004), coinciden con la crítica de James. Sin embargo, para efectos del argumento que he venido desarrollando, el hito de la revolución haitiana representa un antecedente excepcional en la trayectoria de la diáspora mundial.

de justicia social, y reconocimiento explícito de leyes reivindicadoras de los oprimidos y discriminados...El feudalismo ancestral, el colonialismo vergonzante, y la tiranía de la servidumbre se ven caer como escombros de un edificio que ha perdido sus cimientos de primitivas arazones de infamia (Olivella J. 1986: 136).

La radicalidad de la revolución de los *jacobinos negros* reside en la posición que adquirió este acontecimiento, al estar protagonizado por miles de esclavos haitianos, quienes marcaron de modo definitivo el primer episodio de independencia en América, en 1804. Por esta razón la conformación de la república de Haití representa un evento político de la diáspora con doble impacto, por un lado, respecto al papel que los negros y mulatos tuvieron en la conducción de esta gesta independentista, que en ningún otro caso del continente tiene un correlato siquiera parecido, y dos, por el carácter radical en el cual se asumieron los íconos de su revolución: *libertad e igualdad negra*, al localizarse primordialmente, en una lucha anticolonial y antiesclavista y antirracista, organizada en primer lugar por la figura de L'Ouverture, líder antiesclavista basado en principios constitucionalistas (Rojas 2011). En sentido estricto, la primera independencia en América fue negra, afectada de modo estructural por un pensamiento político de corte diaspórico desde una perspectiva de adaptación ideológica a las ideas liberales francesas<sup>4</sup>.

Por su parte, en la Unión Americana la realidad de los esclavizados no era muy distinta a la del resto de América.

---

<sup>4</sup> En un plano ideológico distinto, se debe resaltar también la participación en los procesos independentistas de mulatos criollos como Manuel Piar en Venezuela y Jose Prudencia Padilla en Colombia, quienes al contar con los privilegios de quienes portaban descendencia europea, lograron escalar posiciones en las filas de los ejércitos libertarios como comandantes de tropas. Piar, Petión y Padilla, contemporáneos en distintas geografías del exilio, componen una *trilogía diaspórica*, parafraseando a Juan Zapata Olivella (1986), entregada a la libertad y la igualdad racial.

Si bien es cierto, los procesos de colonización no fueron iguales desde el punto de vista del origen del colonizador, de las relaciones establecidas entre amos y esclavos y las concepciones teológicas sobre el hombre africano, es claro que la condición de esclavo igualaba a todos los exiliados de cuerpo y alma a las penurias de la esclavitud como el objeto de redención y castigo. En la primera mitad del siglo XIX, las ideas abolicionistas constituían un asunto protagónico en la Unión Americana, especialmente en los estados del norte, las críticas a la vigencia de la esclavitud en los estados del sur con sus prácticas de castigos, violaciones y abusos de toda índole. Por supuesto que la tendencia abolicionista del norte se explica no solamente por cuestiones humanitarias, sino por las disputas políticas y económicas entre el sur y el norte. No obstante, vale la pena resaltar que en ese contexto de agitación ideológica, la presencia de esclavos autolibertos significó uno de los aspectos más sobresalientes de la lucha por la libertad, agenciada por negros en el mundo, en una época marcada por la inexistencia de derechos reconocidos para ellos.

En el importante recorrido por la autonarrativa esclavista inaugurada por Equiano, al otro lado del Atlántico, casi medio siglo después, surge la voz de Frederick Douglass, quien dejó tres autobiografías acerca de su experiencia como esclavo (*My Bondage and My Freedom*, *The Life and Times of Frederick Douglass*, and *Narrative of Life of Frederick Douglass. An American Slave*), esta última su primer escrito realizado en 1825. Pero además de Douglass, aparecieron las narrativas de la experiencia esclava de Nat Turner (*Confessions*), Moses Grandy (*Narrative of Life of Moses Grandy*), Henry Box Brown (*Late a Slave in the United State of America. Narrative of Henry Box Brown, Who Escaped from Slavery Enclosed in a Box 3 Feet Long and 2 Wide*) y Booker T. Washington (*Up From Slavery*). Es importante señalar la presencia de dos mujeres que dejaron constancia de sus experiencias como esclavizadas. Me refiero a las autobiografías de Sojourner Truth (*Narrative*) y Harriet Jacobs (*Incidents in the Life of a*

*Slave Girl*), textos donde se devela también la negación de la humanidad hacia las mujeres esclavas.

Podrá notarse en esta corriente del pensamiento diaspórico, la preeminencia de la narrativa de vida, debido a que sus escritos dieron cuenta de sus propias experiencias como hombres y mujeres víctimas del sistema esclavista, siendo estos testimonios los primeros antecedentes de seres que se resarcieron de su condición para denunciar a través de sus propias letras las injusticias sufridas por miles de hombres y mujeres condenados al flagelo esclavista y producir un pensamiento vivencial sobre la experiencia de la esclavitud.

En ese sentido, los primeros pensadores de la diáspora no solo adquieren importancia por sus obras autobiográficas, sino porque contribuyeron en la reflexión moral y política de la esclavitud, y de manera esencial, porque forjaron en las soledades de los condenados de la tierra, la movilización de las ideas y las acciones abolicionistas contra “La puerta manchada de sangre, la entrada al infierno de la esclavitud” como el propio Douglas se refería al episodio de los castigos contra los esclavos que tuvo que soportar desde niño y que narra trágicamente en su relato autobiográfico “*Vida de un esclavo*” de 1825. Uno de los pasajes más reveladores donde se demuestra esta compleja trama de dolorabilidad se desenvuelve en un episodio referido a la selección de los esclavos para el trabajo en las granjas y una de las maneras como intentaban resarcir la tragedia de la esclavitud, a través de los cantos religiosos hechos de expresiones y sentimientos de dolor. Así registraba Douglas cómo los pensamientos se hacían palabra cantada en las plantaciones.

En todas sus canciones hacían siempre para urdir algún tema relacionado con la Granja de la Gran Casa. Lo hacían sobre todo cuando partían hacia ella. Cantaban entonces con la mayor euforia la siguiente canción:

“¡ Voy de camino de la granja de la Gran Casa ;

¡oh, si; ¡oh, si; ¡oh, oh;”

Cantaban a coro, con palabras que muchos verían como de una jerga sin sentido pero que, sin embargo, estaban para ellos cargadas del mismo. A veces he pensado que la sola escucha de estas canciones le haría a una mente comprender el horrible carácter de la esclavitud con mayor claridad que la lectura de toscos volúmenes de filosofía escritos sobre el tema.

No entendía cuando era esclavo, el sentido profundo de estas toscas y aparentemente incoherentes canciones. Estaba dentro del círculo; de manera que no podía ver ni oír, como no ven ni ponen aquellos que están incapacitados. Esas canciones contaban una historia que por aquel entonces estaban más allá de mi pobre entendimiento; eran tonos altos, largos y profundos; expresaban la oración y la denuncia de almas desbordantes con amargas angustias. Cada tono era un testimonio contra la esclavitud y una invitación a Dios para que le liberara de la cadenas. La escucha de estas notas salvajes siempre abatía mi espíritu y me llenaba de una tristeza inefable. Con frecuencia me sorprendía a mí mismo llorando mientras las escuchaba. La mera repetición de estas canciones todavía ahora, me causa aflicción; y mientras escribo estas líneas, una expresión de tristeza ha encontrado su lugar bajando por mis mejillas. A través de estas canciones vislumbré mi primera idea del carácter deshumanizador de la esclavitud (Douglas 2010: 58-59).

Las memorias escritas de Douglas contienen sus reflexiones sobre el dolor de la esclavitud, que con el paso del tiempo se vuelven denuncia, una vez trascienden el dolor y que posteriormente se transforma en memoria de la diáspora. Esta dorabilidad hecha reflexión se convierte en un espejo en el que pueden ser vistos muchos otros que sufren penurias similares. De esta manera, quienes vivieron la experiencia de la esclavitud dejaron su registro histórico. Memorias que confrontan la idea de lo anacrónico, al traer al presente la intensidad del pasado, haciendo posible la idea de que lo que

está lejano se puede actualizar, que los hechos de siglos pasados siguen vigentes en la memoria colectiva y emocional que produce un pensamiento diaspórico cuyo punto cero de ida y vuelta es la esclavitud.

Por su parte, en la América española la voz del *yo esclavizado* no se hizo esperar, aunque su difusión no fue tan amplia como en las colonias de habla inglesa, ya que al colonialismo español no le interesó recopilar testimonios de esclavos y en su tardío proceso abolicionista no se preocupó de impulsar la redacción y edición de la literatura de los esclavos (Arnalte 1990). Sin embargo en el siglo xix, exactamente en 1839<sup>5</sup> aparece en Londres el testimonio escrito de Juan Francisco Manzano, “*Autobiografía de un esclavo*”, el cual solo apareció publicado en Cuba hasta 1937 (Jackson 1979) y de quien se sabe, servía como esclavo doméstico en una hacienda de las plantaciones azucareras. Manzano, al igual que sus hermanos de penuria aprendió el arte de la escritura hurgando en las tertulias de los amos y en los libros que circulaban en los escenarios de los blancos.

En la primera mitad del siglo xix, las ideas abolicionistas habían ganado protagonismo en la isla, producto de la presencia británica con sus fines de acabar con el tráfico de esclavos, pero de manera especial, se debe destacar que los antecedentes de la revolución haitiana habían generado un ambiente emancipador, mediante el cual fue posible la eliminación de la esclavitud en Santo Domingo. Aunque en Cuba, los ingleses y las revueltas de esclavos sometidos al trabajo forzado en las plantaciones, constituían coyunturas que forzaban a la abolición de la esclavitud, la producción de azúcar y otros ámbitos de la economía que requería de la participación activa los esclavos, conllevaba al tráfico ilegal de africanos. A pesar del tratado suscrito por los gobiernos de Madrid y Londres en 1817 y pese a la abolición legal de

---

<sup>5</sup> Para Coulthard (1958) y Jackson (1979), el libro se publicó en Londres en 1840.

la trata de esclavos en Cuba en 1821, la llegada de africanos no cesó.

Fue en este contexto de tráfico ilegal, pero socialmente aceptado por la clase dominante cubana, donde surge la voz crítica de Juan Francisco Manzano, quien con su autobiografía y sus poemas contribuyó significativamente a promover las ideas abolicionistas en la isla. La obra, que va a ser impulsada por Domingo Del Monte y Richard Robert Madden, miembros del movimiento abolicionista en Cuba, narra la vida de un esclavo y su relación con los amos blancos, sentando las bases del relato autobiográfico de la experiencia del esclavo en lengua castellana, convirtiéndose en un texto de viva voz sobre la injusticia de la esclavitud.

Del Monte estaba consciente de estos males, y de la urgencia de ir encontrando soluciones viables a ellos. Fue un hombre de nobleza moral, al menos, en la medida en que un patricio de la época concebía la posibilidad de ir haciendo reformas sin violar los intereses de la clase terrateniente. Es a él, sin embargo, a quien debemos la iniciativa de la libertad de Manzano y, además la existencia de obras antiesclavistas como **Francisco**, de Anselmo Suárez y Romero. Y, como ya hemos visto, sin su insistencia y estímulo, Manzano nunca nos hubiera dejado el mejor testimonio personal de la tiranía de la esclavitud cubana (Schulman 1975:31-32).

La autobiografía de Juan Francisco surge pues, en el contexto de las ideas antiabolicionistas y encontró en el mecenazgo de Del Monte, el estímulo y las condiciones objetivas para salir a la luz pública. De hecho, la autobiografía de Manzano apareció reeditada en el periódico *La Revolución* en 1886, en una obra titulada “poetas de color”, que tuvo dos impresiones más en 1878 y 1879, en la que además del testimonio de Juan Francisco, aparecieron los relatos de Gabriel de la Concepción Valdés, conocido como Plácido, ejecutado por “conspirador” por el gobierno español, al igual que Agustín Baldomero

Rodríguez y Antonio Medina, todos poetas que habían nacido esclavos. Sin embargo, como lo afirma Coulthard, la parte más interesante en términos de testimonio antiesclavista fue la de Manzano, a pesar de que el más conocido de estos cuatro escritores fue Plácido (Coulthard 1958; Jackson 1979).

Manzano era un esclavo urbano, que tuvo una infancia privilegiada por su condición de mulato, lo que le sirvió para tener algunos privilegios en medio de la esclavitud. Su madre formaba parte de la servidumbre, lo que le daba un estatuto dentro del grupo de las mujeres negras que se consideraban diferentes al resto de esclavos, pues por ser *negra de razón*, como Manzano la llamaba, le permitió tener cerca a su hijo y ser el preferido de la ama blanca. En ese sentido, su padre lo estimulaba para que no se juntara con el resto de negros, pues desde muy niño, Manzano mostró cualidades intelectuales excepcionales y esto lo llevó a interiorizar un rasgo de superioridad que será definitivo en su relato, especialmente cuando fue llevado en su adolescencia a otra ama, quien no lo trató con los privilegios de su antecesora, y por el contrario le hizo sentir los rigores de vivir como un *ser muerto*, expresión con la que Manzano denominaba al esclavo.

A través de una narración compleja de la vida del esclavo, ofrece una radiografía estructural del sistema esclavista desde su propia trayectoria biográfica, dando cuenta de manera cronológica de sus vivencias, trágicas la mayoría, como los castigos, azotes, padecimientos, pero también de algunos momentos apacibles, como cuando tuvo amos quienes le permitieron leer y dedicarse a las labores intelectuales, tan apreciadas por Juan Francisco. Su autobiografía representa un ícono de la lucha por la liberación de los esclavos, y aunque él mismo se identificaba como un *mulato entre los negros*, poseedor de la facultad de la escritura, su voz apalabró la experiencia de sus hermanos de sangre, pues su condición de letrado no lo eximió de los terribles tratos a los que estaban sometidos los esclavos.

Se que. nunca pr. mas que. me esfuerze con la verdad en los lavios ocupare el lugar de un hombre perfecto o de vien pero a lo menos ante el juicio sensato del hombre imparcial se verá hasta que. punto llega la preocupación del mayor numero de los hombres contra el infeliz que. ha incurrido en alguna flaqueza (Manzano citado por Cosme 2008:17)

De esta manera, Manzano describía en parte sus sensaciones como un hombre que vivía entre el mundo de los esclavizados y el de los blancos, consciente que a pesar de las habilidades que demostraba como escritor, poeta y ejemplo de la lucha por la igualdad, nunca fue visto como un hombre pensante, cultivador del juicio de la razón, cualidades que según la mentalidad imperante, solo era de uso exclusivo de los blancos.

Si se tratara de hacer un exacto resumen de la historia de mi vida, sería una repetición de sucesos todos semejantes entre sí. Desde mi edad de trece o catorce años, mi vida ha sido una consecución de penitencia, encierro, azotes y aflicciones. Así determino describir los sucesos más notables que me han acarreado una opinión tan terrible como nociva. Sé que nunca, por más que me esfuerze con la verdad en los labios, ocuparé el lugar de un hombre perfecto o de bien. Pero a lo menos ante el juicio sensato del hombre imparcial, se verá hasta qué punto llega la preocupación del mayor número de los hombres contra el infeliz que ha incurrido en alguna flaqueza (Manzano 1975: 82)<sup>6</sup>

Por ello se explica que la autobiografía de Manzano tuvo como objetivo no solo combatir la esclavitud en cuanto sistema que deshumanizaba su condición humana, sino también producir la imagen de que los negros tenían las facultades necesarias para ser considerados como intelectuales. En ese sentido Juan

---

<sup>6</sup> Esta es la versión del texto original editado por Ivan A.Schulman, que la corrigió con el fin de hacerla mas legible. Como se ve, es distinto al que cita Cosme. He introducido los dos estilos con el fin de que el lector observe las dos formas de escritura.

Francisco combate desde la escritura las visiones racistas de la sociedad cubana, según las cuales, ser negro era sinónimo de irracional y de esta forma construye un relato donde sobresale su capacidad intelectual, es decir de *pensarse así mismo*.

Manzano afirma con su texto que el esclavo puede aprender a ser erudito como cualquier blanco criollo o europeo. Su texto es histórico, ya que nos presenta la realidad social cubana en el siglo XIX. Asimismo, muestra la crueldad de los españoles criollos al tiempo que la obra es en sí misma un claro ejemplo de la inteligencia y el desarrollo intelectual de Manzano. Su inteligencia se evidencia al final de la *Autobiografía* cuando muestra su capacidad como escritor (Cosme 2008:19).

Sin embargo, el testimonio de Juan Francisco asume un lugar del sujeto individual que busca incesantemente su libertad personal, debido a que sus facultades intelectuales deberían ser consideradas como un rasgo de superioridad frente al resto de esclavos. De ahí que Manzano deja constancia de las dramáticas situaciones a las que se vio enfrentado, aun considerándose un ser excepcional, *un negro de intelecto*, situación incomprensible para él, que siendo tan brillante no era aceptado por la sociedad blanca, a la que aspiraba pertenecer una vez obtuviera su libertad.

En Manzano descubrimos momentos de rebeldía... pero lo que en Manzano predomina sobre todo es el deseo de conseguir el rescate para incorporarse así a la sociedad blanca cuyas normas y costumbres guiaron su existencia. Esta actitud no tenía nada de extraño, pues en el siglo XIX «entre la gente de color existía con carácter muy general la aspiración a blanquear a sus descendientes en lo posible y alejarse de la esclavitud lo más posible» (Schulman 1975:21).

De este modo, la autobiografía de Juan Francisco Manzano muestra reiterativamente los flagelos sufridos por la esclavitud,

pues en su texto se manifiesta el deseo de ser un hombre libre y de esa forma involucrarse en el mundo de los blancos. Esto explica por qué en su testimonio pocas veces hace referencia al sistema esclavista como tal; por el contrario, el relato expresa el drama personal a través de una voz intimista, lo que no significa que su autobiografía no haya servido como evidencia palpable de la situación esclavista cubana, pues como la plantea Schulman, la autobiografía como memoria personal revela desde el sujeto que narra la relación amo-esclavo y en esa medida da cuenta del universo externo. Por ello, el texto se constituye en una radiografía de la totalidad del sistema, evidenciando no solo el drama del esclavo, sino fundamentalmente la inmoralidad de la esclavitud (Schulman 1975).

Desde la perspectiva diaspórica que he venido proponiendo, la narrativa autobiográfica del cubano Juan Francisco Manzano muestra el impacto de la voz y la mano alzada de los esclavos, entendidos como narrativas existenciales de la diáspora africana en los espacios de la vida de sus descendientes. De este modo, en diversos idiomas y lenguajes, la narrativa del esclavo representa uno de los primeros antecedentes de la intelectualidad diaspórica que produjo un paralelismo histórico en el mundo, debido a que en las colonias inglesas, francesas y españolas las voces de protesta contra la esclavitud no se hicieron esperar, por lo que los descendientes de africanos dejaron una huella imborrable en la memoria emocional de la esclavitud.

Equiano produce con su escritura una *memoria de la esclavitud* que razona su experiencia personal como esclavizado de ultramar, en condiciones que no lo localizan propiamente como víctima directa de la violencia esclavista, pero que le permiten reconocer y reflexionar las geografías de la trata con sus eventos más tormentosos y execrables hacia los esclavos. Por ello, su aporte contiene un relato que denomino *crónicas experienciales de la esclavitud*. De otra parte, el caso de Douglas se condensa en una obra autobiográfica que contiene las memorias de la esclavitud en sus dimensiones de dolorabilidad y padecimiento, y que por

esta razón contribuyen a la producción de *relatos corporales y emocionales del esclavismo* para quienes no perdieron a pesar de los tormentos, la capacidad reflexiva y la trascendencia. Finalmente, Manzano provee los testimonios de la experiencia de vivir entre dos mundos, por la cual se refleja la tensión de *la raza en la esclavitud*, entre saber y sumisión.

En el caso de las “memorias de los esclavos” se produce un género literario esencial que logra trascender en la larga duración, configurando un tipo de escritura diaspórica, cuyo punto de partida es la experiencia concreta de la esclavitud, que da paso a las expresiones más variadas sobre los modos como se han producido a lo largo del tiempo y de las geografías las formas de existencia de los afrodescendientes. En esta trayectoria de los inicios del pensamiento diaspórico, las memorias que dejaron algunos esclavos adquieren un valor fundamental en la línea histórica de la intelectualidad negra en distintos territorios del dominio colonial. El capítulo del pensamiento antiesclavista constituye un hito de la diáspora intelectual en el mundo y en ese sentido, provee lecturas e interpretaciones en torno a las articulaciones y las dispersiones, así como la continuidad de una lucha llevada al terreno intelectual y a las acciones políticas que las guiaron.

## **El Etiopismo como expresión profética de la diáspora**

Al igual que Ottobah Cugoano en el siglo xviii, a finales del siglo xix surge en América un embrión romántico del panafricanismo que se expresaba en un movimiento religioso de corte espiritual, sostenido en la reinterpretación de la Biblia que reclamaba por la vía teológica la igualdad de los negros como hijos de Dios, anunciando por la vía profética el arribo de un rey que los liberaría y les juntaría en la tierra prometida que corresponde a Etiopía (Burgos 2007). Trescientos años de esclavitud y colonialismo habían permitido a los

afroamericanos reconocer un hecho incuestionable, el papel de la biblia como régimen de verdad para el occidente colonialista. Por ello se entiende que a mediados del siglo xix se produzca por medio de la religión católica, una suerte de *estretagismo teológico*, mediante el cual se produjo un movimiento religioso de restauración de la imagen y el lugar de África en el mundo católico, denominado “El Etiopismo”.

Los escritos de africanos sobre África y los africanos –o descendientes de africanos- fueron en aumento durante la segunda mitad del siglo xix y los primeros del xx. Consecuencia de lo cual fue la elaboración de los conceptos de “alma africana” y “personalidad africana”. Esta reflexión no era meramente teórica, sino invitación real a la acción, comprendía estrategias para la mejora de las condiciones de vida de la gente de descendencia africana tanto en Estados Unidos de América y en las islas del Caribe, como en África misma. El movimiento “Retornar a África”, tempranamente nacido, creció con la emigración de americanos negros a Sierra Leona a partir de 1787 y a Liberia y la Costa de Oro, pero fue perdiendo nervio a medida que los inmigrantes iban experimentando la frustración de haber abandonado una sociedad industrializada con un alto nivel de vida, no compensada por los sentimientos románticos centrados en la “Madre África” (Burgos 2007:77).

Para comprender el devenir de la diáspora en sus manifestaciones políticas e intelectuales durante el siglo xx, es necesario abordar las apropiaciones y formas de recepción que tuvieron lugar en distintos puntos de las geografías diaspóricas, en relación con su trayectoria política en el siglo xix. Esto implica reconocer en primer lugar, la complejidad a la que se enfrentaron los sujetos colonizados por occidente en la fase republicana y de fundación de las naciones que reconocemos como modernas. Su entramado se expresa en posiciones de sujeto, desde los cuales el pensamiento diaspórico afectado y/o producido sobre la base de las epistemologías occidentales, se

expresa como contranarrativas a las pretensiones universalistas o como racionalidades místicas, profundamente antagónicas con la razón ilustrada en cuanto legitimación primordial de la civilización occidental.

Bogues (2003) afirma de manera categórica que el pensamiento político radical negro del siglo xx, es un producto de la modernidad, esto significa entonces, entender que la obra de los intelectuales diaspóricos está marcada por las tensiones que resultan de su doble condición como afrodescendientes occidentalizados y como negros modernos. Para referirse a este proceso histórico, el autor señala dos corrientes en relación con el devenir de los intelectuales y políticos radicales negros del siglo xx, como *heréticos* y como *proféticos redentores*. Los primeros educados en la tradición intelectual moderna occidental, configuran las clases medias, y son reconocidos por su condición civilizada e ilustrada en el marco de sociedades que aún mantienen rasgos coloniales. Esta experiencia de clase y raza, como seres ilustrados y como descendientes africanos, propicia lo que Du Bois (2001) denomina la “doble conciencia”, para referirse a la tensión que enfrentan estos intelectuales negros.

La “clase media” negra educada, revestida con los protocolos intelectuales de Occidente, debe poner especial atención a esta distancia de los órdenes negros más bajos dedicándose a un conjunto de prácticas que incluye lenguaje, vestimenta, maneras de hablar, hábitos de alimentación, prácticas religiosas y culturales. Pero ellos lo hacen en un contexto de racismo anti-negro. Esto nos lleva a un segundo punto. El intelectual negro, a través de la educación formal, llega a ser un intelectual occidental mediante el entrenamiento, aprendiendo a vivir dentro de la estructura epistemológica occidental... Cuando los intelectuales radicales negros se sumergen en la tradición intelectual occidental, a menudo encuentran inútiles sus esfuerzos miméticos. Llegan a ser los intelectuales nativos que hablan bien, los artistas

negros que han llegado a dominar muy bien *la* forma y si comienzan a hablar en el lenguaje crítico y en el giro de la teoría radical, se convierten en especímenes para contemplar, ejemplos vivos de que en verdad el nativo negro puede ser civilizado. El intelectual nativo colonial o el intelectual negro en una sociedad anti-negra siempre está poniéndose a prueba. Esto siempre debe esperarse, dada la naturaleza de la tradición intelectual de Occidente. Pero hay un problema más insidioso que ha enfrentado el intelectual radical negro desde la inauguración de la modernidad occidental... Llegado a este punto, el intelectual político radical negro es privado de un ancla. El intelectual radical negro comienza a forjar el espacio discursivo de la tradición intelectual radical negra cuando retorna a los órdenes nativos más bajos. En ese momento, él (o ella) comienza a ser un intelectual *herético*... una corriente significativa de la producción intelectual negra (Bogues 2003: 10-11)

Como lo plantea Anthony Bogues, el asunto de la doble conciencia constituye una tensión profunda para el sujeto negro intelectual de clase media, quien reconoce que la pretensión moderna contiene un rasgo antinegro, por ello, enfrenta muy a pesar de su posición social y su dominio ilustrado, modos más complejos de discriminación racial que le llevan a encarar las imposibilidades reales de igualdad en el marco de las sociedades modernas ilustradas. Se trata de una crisis entre los deseos de reconocimiento de los intelectuales negros y los regímenes de representación colonial vigentes para la época. Y en el trámite radical de esta crisis, se produce su relocalización diaspórica en términos de intelectuales heréticos, es decir, los herejes de la modernidad occidental.

De otro lado, la corriente de los intelectuales proféticos contiene a sujetos vinculados a movimientos religiosos redentores que a lo largo de los siglos xviii, xix y xx fueron la antítesis de los intelectuales heréticos, debido a que su pensamiento emancipatorio se inspiró al margen de la razón

ilustrada moderna occidental. Por ello sus concepciones y posiciones fueron consideradas dementes, pues se sostenían en cosmovisiones como la curandería y el mesianismo religioso, expresiones descalificadas por el ojo colonial, en tanto pensamiento profético. Por lo tanto, *el etiopismo* por su origen como movimiento religioso emerge como profecía diaspórica, que constituyó su base epistémica en la reinterpretación de los textos bíblicos y la vigencia de profecías referidas al pueblo Etíope, considerado como la nación bíblica africana.

Su naturaleza religiosa y espiritual hizo del movimiento una experiencia anclada en la fe como un acto de redención para los jamaquinos especialmente, en el marco de relaciones de sometimiento racial en el mundo colonial y poscolonial. Los efectos políticos de este acontecimiento se manifestaron en el surgimiento de movimientos culturales diaspóricos radicalizados en relación con el catolicismo blanco y la negación de lo africano en la historia bíblica. El retorno físico a África representa una de las acciones centrales de una fracción de este movimiento. De otra parte, para afroamericanos y jamaquinos encabezados por Marcus Garvey, primer ideólogo de los movimientos de liberación negra, la centralidad del proceso residía en la promesa de un rey africano *Haile Selassie*<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Una de las figuras centrales de la cultura rasta es el emperador de Etiopía Ras Tafari Makonen, Haile Selassie I: el 225 descendiente de Salomón y la Reina de Saba según el Kebra Negest, la Biblia de Etiopía, del siglo 14 que incluye textos apócrifos. El emperador fue coronado en el 1930 con el título de León Rampante de la tribu de Judah y tomó el nombre de Haile Selassie (poder de la Santa Trinidad). La restauración del trono imperial de Etiopía (región ligada a la cultura judeo-cristiana en modo singular en el continente africano) ocurrió coincidiendo con las profecías de Marcus Garvey, líder político y espiritual de uno los primeros movimientos afroamericanos de liberación. Haile Selassie se volvió entonces el Mesías de una nueva religión, derivada del encuentro entre la Biblia y la cultura tradicional afro-americana de los descendientes de los esclavos, establecidos principalmente en Jamaica. Luego esta religión se difundió por todo el Caribe y más recientemente en EE.UU y Reino Unido. Cuando Haile Selassie visitó Jamaica, en 1966, fue recibido por millares de Rastas, que vieron en él la personificación de Dios. Tomado de: <http://www.rockersound.com/celebrities/selassie.htm>

de quien se obtendría la liberación, convirtiéndose en un deseo y una verdad que produjo importantes expresiones artísticas, espirituales y culturales que aglutinaron un número significativo de seguidores, especialmente en lo que se ha reconocido como el *rastafarismo*.

Estas figuras profético-redentoras, como se señaló antes, revolviéron la historia política y social negra, pero su presencia ha sido marginal en el estudio de la producción intelectual negra. En gran medida, porque la historia intelectual negra continúa operando dentro de la estructura de conocimiento de una arrogante razón histórica del Iluminismo. Muchas de estas figuras “dementes” (Alexander Bedward, un curandero jamaicano del siglo XIX; Leonard Howell, el reconocido fundador del movimiento Rastafari; y Nontetha Nkwenke, un profeta y curandero Xhosa) intentaron reordenar las racionalidades epistemológicas de la conquista colonial. Ellos fueron, ante los ojos coloniales, *sinrazón* comparada con la *razón* europea y las racionalidades disciplinarias. Dado el régimen de conocimiento del colonialismo, las prácticas de curandería (tanto del cuerpo como de la estructura política) fueron confrontaciones con el poder colonial que golpearon el mismo corazón del proyecto moderno colonial y racial. Las figuras que estuvieron vinculadas a proyectos no pudieron ser redimidas ni moldeadas. Ellas fueron *dementes* y sediciosas a los ojos del orden colonial y racista.

Ciertamente en Jamaica debe haber parecido una “locura” al orden colonial cuando, en los años 30, Leonard Howell comenzó a predicar acerca de un rey negro, y a denunciar a la monarquía británica, o cuando Alexander Bedward, resplandeciente en ropas blancas, declaró en August Town a fines del siglo XIX que había una muralla negra y una blanca, y que la primera pronto aplastaría a la segunda. El orden de supremacía blanca en Sudáfrica fue profundamente perturbado cuando Nontetha predicó que el Día del Juicio estaba cercano y el pueblo africano debería

unirse contra el orden racial establecido. Si la opresión racial y colonial descansa sobre los intentos de deshumanizar sujetos humanos, y los seres humanos son autorreflexivos, entonces, no debería sorprender que desde el “subalterno”, aquellos que tienen que reconstituir su humanidad día a día a través de formas ordinarias, hayan emergido ideas que, pasado el tiempo, han llegado a ser centrales en la tradición política radical negra (Bogues 2003: 18-19).

Sin embargo, como lo han planteado Burgos (2007) e Izard (2005), el sueño de retorno físico al Continente Madre para los residentes y descendientes fuera de África pronto se diluyó. La idea de formar una “nación africana para todos”, muy promulgada por las corrientes proféticas del etiopismo, se confrontó con las difíciles condiciones que más de cuatro siglos de colonialismo produjeron en el continente africano. Frente a la realidad cruda de las condiciones de vida materiales en el continente “negro”, las acciones orientadas a retornar en cuerpo y alma, llevadas a cabo por movimientos migratorios de afroamericanos desistieron rápidamente. Con relación al modo como Europa subdesarrolló a África, como lo expresa Rodney (1982), la evidencia de la desventaja estructural de larga duración del colonialismo fue constatada para los retornantes de la diáspora africana a su “tierra de origen”, reduciendo sus posibilidades de restauración, por lo cual, África, el continente de las añoranzas, de las memorias fundantes del origen, pasó de ser un sueño físico del retorno, al espacio imaginario de la memoria y en ese sentido, quedó confinada al territorio de lo simbólico. Como un recuerdo inmanente, una imagen mística, una patria espiritual que inspiró muchos procesos afroamericanos para restablecer el vínculo con la ancestralidad, sin un regreso físico al territorio originario, pero con una permanente identificación con el Continente Madre. Se trata entonces de una metáfora territorial, cultural y espiritual. Esta resignificación de África llevó al surgimiento de procesos literarios como el movimiento de Harlem Renaissance a comienzos del xx y el

movimiento literario francófono de la negritude en los inicios de la década del veinte del siglo xx.

Para el caso específico de América, los antecedentes independistas del siglo xix, período en el cual hubo un protagonismo importante por parte de negros y mulatos en este continente, deja una trayectoria política de la diáspora que sentó los cimientos para las nuevas luchas que iniciaron en el siglo xx, dado que el modelo republicano no resolvió de modo estructural problemas como la discriminación y exclusión que desde la colonia habían sido ejercido hacia los descendientes de africanos. De este modo, el republicanismo en América ejerció bajo nuevos formatos administrativos y políticos, casi las mismas relaciones jerárquicas basadas en la clasificación racial que desde el siglo xv localizaron a los esclavizados en una condición de inferioridad. Para el caso africano este período se caracteriza por dinámicas postcolonialistas iniciadas a finales del siglo xix, y que configuraron nuevos escenarios para las luchas diaspóricas, lo que condujo a una dinámica de nivel transcontinental bajo el fenómeno que se conoce como la descolonización de África desde los años cincuenta del siglo xx. Estas nuevas batallas ya no se situaron en el terreno de las revoluciones militares solamente, sino que avanzaron sobre todo, al ámbito de la acción político y la sustentación ideológica.

## **La literatura diaspórica en los inicios del siglo xx**

Por constituir un campo de poder letrado y por situarse con mayor distancia de los regímenes de verdad eurocéntrica, la literatura representa uno de los ámbitos con mayor posibilidad para la expresión y consignación del pensamiento diaspórico en el mundo afroamericano. Este es el caso del movimiento *The Harlem Renaissance* en Estados Unidos en los inicios del siglo xx, desde el cual se otorgó una fuerte valoración a las culturas orales afroestadounidenses como una forma de reivindicación de las identidades étnicas de origen africano

a través de la creatividad literaria, donde la palabra, el verso y el poema se constituyeron en lenguaje diaspórico. Cuesta y Ocampo (2008) recrean la historicidad del Renacimiento de Harlem e Hispanoamérica de la siguiente manera:

A partir de los años veinte, se reconoce con el nombre de *Harlem Renaissance*, a un movimiento de renovación artística afroestadounidense, de gran creatividad, radicado especialmente en el barrio de Harlem, de la ciudad de Nueva York... Sus inicios se remontan a 1918 con la publicación del poemario *Harlem Dancer*; de Claude McKay. Y se prolonga hasta 1938, con la publicación de *Uncle Tom's Children*, de Richard Wright. Se da énfasis a la valoración cultural propia, y a la identidad étnica afroestadounidense, como fuente de creatividad artística. Desde estas raíces profundas se entra a participar y se establece una nueva manera de entender el ser estadounidense, en su diversidad de procedencias étnicas. Generalmente, se reconoce al poeta Langston Hughes (1902-1967), como uno de los principales líderes de todo este movimiento. Junto con el poeta Arna Bonetemps, Hughes publicó una importante Antología: *Poetry of the Negro, 1746-1949*. Se comienza dando importancia a la poesía oral, la cual lleva a mantener una tradición ancestral, entre los poetas negros estadounidenses, tanto durante la *época de la esclavitud* (1746-1865), como a las voces del período denominado de la *Reconstrucción* (1865-1910); hasta desembocar en el *Renacimiento de Harlem*. El poema es para decirlo. Con ello se suple la necesidad expresiva. Y se da énfasis a la tradición oral mediante el ritmo y la dicción. Los cuales se conservan y se transmiten por medio del *jazz*, de los *blues* y del *be-hop*. Y en los *cantos espirituales*. Así, en estas manifestaciones vivas, se expresa el alma del creador y del intérprete, en comunicación rítmica y de creatividad espontánea con su audiencia.

Junto con los poetas: Zora Neale Hurston, Wallace Thurman, Claude McKay, Countee Cullen, Richard Bruce Nugent, y el antillano y luego

premio Nobel, Derek Wolcott, lideró Hughes este importante movimiento con repercusiones en Hispanoamérica. Hughes...fue gran amigo tanto del poeta cubano Nicolás Guillen, como del colombiano, Manuela Zapata Olivella. Sobre esta amistad y la correspondencia entre Hughes y Zapata Olivella, véase el artículo de Laurence E. Prescott, publicado en *Afro-Hispanic Review*, Volume 25, Number 1 (Spring, 2006), pp. 87 a 104, de *Homenaje a Manuel Zapata Olivella*. Así como Hughes se inspiró en el jazz y blues, instó a Guillen a utilizar la música afrocubana y el son en su dicción...Es también importante el impacto de este movimiento en Puerto Rico, con Luis Palés Matos y Evaristo Rivera; y en la República Dominicana con Manuel del Cabral (Cuesta y Ocampo 2008: 21-22).

Entre otras figuras importantes de este movimiento, destacan también el activista jamaquino Marcus Garvey, en Estados Unidos y E.W Blyden, considerados sus fundadores, pero hubo otros miembros como Claude McKay, Langston Hughes, Artur A. Schomburg, Jean Toomer, Countee Cullen y Sterling Brown. Antes de ellos estuvieron Agewise McKay, Alan N'óche y W.E.B Dubois, quienes habían llevado una profunda investigación sobre África y su historia, su naturaleza y la unidad de la raza negra (Burgos 2007). Del gran caudal de escritores afroamericanos, fue Langston Huges, el que mayor incidencia tuvo en el pensamiento de la reivindicación negra en la América del Sur.

Su estrecha relación con México donde vivía su padre, sus viajes a Cuba y España, hicieron que se compenetrara con el mundo hispano, al punto que unos de sus primeros poemas publicado en América "El negro habla de los ríos" lo escribió en un tránsito entre Toluca y ciudad de México, así como sus lecturas del Quijote de la Mancha lo llevaron a crear en 1943 el personaje Jese B. Simple (Mullen 1985), una representación que simboliza la vida típica del habitante del ghetto, publicados en el Chicago Defender, desde donde

retrataba de forma irónica la realidad de Harlem. Su estadía en México por quince meses, y la traducción de algunas de sus obras al español, permitieron a este lado del continente, conocer y sentir las voces del jazz de los campesinos negros del sur de los Estados Unidos, a través de sus poemas, los cuales contienen una plegaria de sus raíces, de su condición como hombre negro y de la presencia africana que atravesó su existencia.

Escogió consciente e inconscientemente como su metáfora, la condición de ser negro, la condición dentro de la cual él se convierte en la personificación del negro norteamericano, cotidiano, inquisidor, determinado. Él sublimó su vida personal e interior, sus experiencias psicológicas y emotivas y encontró sentido de la vida al fundirse en una totalidad humana más grande: su propia negritud o mejor dicho, la presencia africana en el mundo (Mullen 1996:215).

En este sentido, Lanhston Huges hizo de la literatura un recurso para su experiencia vital, que con su estética negra y su voz poética, expresó sus arraigos, su experiencia histórica como una pieza de la totalidad de la historia diaspórica africana y de este modo, representó, al igual que el movimiento *The Harlem Renaissance*, una de las primeras manifestaciones poéticas y literarias de la negritud, mediante la cual el pensamiento es autorepresentación de la existencia como hombres negros, hijos de un tiempo racista producido siglos atrás, y al que Huges poetizó como una expresión concreta del pensamiento diaspórico, pues no se trata solamente de la ficción literaria, sino también de escritura testimonial de la larga experiencia de la travesía diaspórica en América y en el mundo, tal como lo expresó en uno de sus más bellos y elocuentes poemas.

### *Yo también*

Yo también canto a América/Soy el hermano oscuro.  
Me mandan a comer a la cocina/cuando llegan visitas,  
Mas yo me río/Y como bien/Y crezco fuerte,  
Mañana, me sentaré a la mesa/ cuando lleguen visitas.

Entonces, nadie se atreverá a decirme/ -“Ve y come a la cocina”.  
Además/que soy hermoso/y se avergonzarán  
Yo también soy América  
(Langston Huges)<sup>8</sup>

A esta gran estela se suma Richard Wright, una de las figuras más importantes de la literatura negra universal. Por ejemplo, en su libro de cuentos “Los hijos del Tío Tom” de 1946, creó una voz de protesta contra la mentalidad de posguerra de los negros serviles llamados Tío Tom; por ello, los negros de estos relatos representan la muerte simbólica de Tom y una negativa contra la educación “A lo Jim Crow”, una ética de la sumisión aprendida en la vida cotidiana y en el contexto de la segregación racial, que no dejaba a los negros otra opción que aceptar el racismo por medio de maltratos físicos y psicológicos. Es contra esta ética racista que Wright declara la muerte de esta conciencia, por lo que la literatura fue su vía de rebelión.

En ese sentido, el movimiento literario *The Harlem Renaissance* contribuyó de manera sustancial en la reconstrucción de la descendencia africana a través de la valorización de las tradiciones orales de las culturas afroamericanas, configurando un campo de la palabra africana en la realidad norteamericana de gran influencia entre los escritores de la negritud francoparlante y en muchos intelectuales negros del Caribe y del resto de la América continental. De ahí que las expresiones literarias como el renacimiento negro de Harlem haya surgido de las cenizas del olvido como el ave fénix de la negritud, levantando las memorias de la africanía en las letras, los versos y las voces de las barriadas populares de los guettos negros, abriendo un horizonte para la diáspora de la literatura, transformada en prosa estética como una especie de panafricanismo poético y político, fundamental en las reivindicaciones de la identidad africana en América.

---

<sup>8</sup> Citado por Mullen (1996:217).

De otra parte, los francófonos parecen haberse sumado a este tipo de panafricanismo después de la primera guerra mundial, por medio del pensamiento de la *negritude*, que en sus inicios era más filosófico, literario y poético que propiamente político. Uno de los primeros políticos e intelectuales fue el haitiano Jean Price-Mars, quien en 1895 inicia sus estudios de medicina en París y regresa a Haití en 1900, justamente en el año cuando se realiza el primer congreso panafricano. En sus textos plasmó una filosofía de la negritud, especialmente en el trabajo titulado “Así habló el Tío” de 1928, una recopilación de sus conferencias pronunciadas desde 1920, en pleno contexto de la ocupación militar norteamericana en su país, texto en donde hace una defensa de la cultura nacional haitiana, asumiendo los fundamentos de la negritud, en procura de resaltar el folklore, la religión del vudú, su mitología, y su lengua como expresiones de la africanía en la isla y aspectos que se debían defender como legado histórico para dicha cultura nacional.

¿Quién ha puesto nunca en duda la existencia de la literatura suiza, belga, canadiense, de expresión francesa? ¿Quién ha impedido nunca a la lengua inglesa expresar el estado del alma de los negros de América en las obras de James Weldon Jhonson, Dubois, Booker T. Washington, Chesnut? ¿Y por qué entonces sería la lengua un obstáculo para que los haitianos aporten al mundo una noción de arte, una expresión del alma que sea a la vez muy humana y muy haitiana? (Price-Mars 1968:239)

De estas corrientes surgió, de un lado, la personalidad africana, la negritud y la africanidad, y de otra parte el nacionalismo fanti, el pannegrismo y el panafricanismo. Todos en general reivindicaban la independencia nacional y coincidían en la unidad africana (Burgos 2007). Por lo tanto, la idea de *la negritud* surge como un término de desafío contra la negación de lo negro y la autonegación que los propios negros hacían de su condición en la Francia de los años veinte. Fue Cèsaire, quien utilizó por primera vez el concepto de “negritude”, justificando su uso y sentido al afirmar que:

Como los antillanos se avergonzaban de ser negros, buscaban toda clase de perífrases para designar a un negro. Se hablaba de “hombre de piel curtida” y otras estupideces por el estilo...y entonces adoptamos la palabra *nègre*, como palabra desafío. Era este un nombre de desafío” (Cèsaire citado por Depestre 2006: 357).

Frente a la reacción colérica del joven Cèsaire por la autonegativa de los antillanos a denominarse negros, la *negritude* simbolizaba una noción anticolonial y opuesta al racismo contra los africanos y los afrodescendientes, propiciado en las metrópolis francesas y en sus colonias del Caribe. A pesar de las distancias geográficas entre los movimientos del renacimiento negro estadounidense y la *negritude* de los antillanos y africanos en Francia, un vínculo intelectual y político los unía: la reivindicación política y estética del negro. Al punto que en el “*Discurso sobre la negritud. Negritud, etnicidad y culturas afroamericanas*”, pronunciado en la Primera Conferencia Hemisférica de los Pueblos Negros de la Diáspora, celebrada en Miami en 1982, en homenaje a Cèsaire, el escritor martiniqués reconocía explícitamente la influencia que los escritores afronorteamericanos habían ejercido sobre él y Senghor:

En efecto, observo formidables progresos alcanzados por nuestros hermanos afroamericanos en el último periodo, cuando veo la cantidad de grandes ciudades administradas en Estados Unidos por alcaldes negros, el número siempre creciente de jóvenes negros y de hombres negros; cuando veo este formidable avance -por emplear la expresión estadounidense: *advancement of coloured people* (avance de la gente de color)- no puedo evitar pensar en la acción llevada a cabo por Martin Luther King Jr., nuestro héroe nacional, al que con toda justicia, la nación estadounidense consagró un día de conmemoración.

Pero en este congreso cultural pienso también en otros, en particular en esa pleyade, ya lejana, de escritores,

de ensayistas, de novelistas, de poetas que nos han influenciado a Senghor y a mí, que inmediatamente después de la Primera Guerra Mundial constituyeron lo que se ha llamado el renacimiento negro: el *Black Renaissance*.

Hombres como Langston Huges, Claude Mckay, Countee Cullen, Sterling Brown, a los cuales se le añadieron hombres como Richard Wriqth, y me quedo corto... Porque ha de saberse, o mejor ha de recordarse, que es aquí, en Estados Unidos, entre vosotros, donde nació la negritud. La primera negritud fue la negritud estadounidense. Tenemos para con estos hombres una deuda de reconocimiento que es necesario recordar y proclamar (Cèsaire 2006: 89).

De hecho, las palabras pronunciadas por el escritor antillano, reflejaban parte de la trayectoria diaspórica intelectual que a su paso por diferentes momentos de la historia dejaba una marcación ideológica en las nuevas generaciones. Huellas de pensamiento que han sido objeto de apropiación en diferentes contextos geográficos, más allá de que muchos de estos planteamientos hayan respondido a periodos de tiempos específicos y a coyunturas determinadas, este pensamiento diaspórico, como acontecimiento epistémico mundial en la versión de la negritud, continuaba con la lucha contra el racismo, el colonialismo y una constante búsqueda de afirmación identitaria manifiesta en las letras. Como Cèsaire lo manifestaba años después, la negritude “Es una manera de vivir la historia dentro de la historia: la historia de una comunidad cuya expresión se manifiesta, a decir verdad, singular con sus deportaciones, sus transferencias de hombres de un continente a otro, los recuerdos de creencias lejanas, sus restos de culturas asesinadas (Cèsaire 2006: 86-87).

En ese sentido, la negritude como movimiento literario representa un capítulo relevante en la lucha intelectual de los pensadores diaspóricos, como quiera que contiene la rebeldía, la crítica y la denuncia contra las secuelas de opresión producidos por la esclavitud y el colonialismo de tantos siglos.

Los intelectuales de la negritude como Cèsaire, representan una poética de la crítica colonialista y un pensamiento de la estética de la afirmación. Una de sus grandes revelaciones fue su crítica acérrima contra el colonialismo y sus impactos en la despersonalización, no solo del sujeto colonizado, sino de la misma civilización occidental, desnuda en su propia contradicción humanista, revelada en uno de los manifiestos más potentes del siglo xx, como lo es el discurso sobre el colonialismo.

Una civilización que se muestra incapaz de resolver los problemas que suscita su funcionamiento es una civilización decadente.

Una civilización que elige cerrar los ojos ante sus problemas más cruciales es una civilización enferma.

Una civilización que hace trampas con sus principios es una civilización moribunda.

El hecho es que la civilización llamada “europea”, la civilización “occidental”, tal como le dieron forma dos siglos de régimen burgués, es incapaz de resolver los dos problemas mayores que originó su existencia: el problema del proletariado y el problema colonial; que, presentada ante el tribunal de la “razón” y ante el tribunal de la “conciencia”, esta Europa no puede justificarse; y que, cada vez más, se refugia en una hipocresía tanto más ociosa cuanto que cada vez tiene menos posibilidades de engañar. *Europa es indefendible* (Cèsaire 2008: 313).

Indefendible, una consigna que revela la falsedad de Occidente frente a sus promesas de igualdad hacia los hombres, cuando en su propio interior mantiene la pobreza y el racismo. Decadente, enferma y moribunda, son los apelativos que evidencian la ambigüedad de *La Civilización*, un proyecto humanista contradictorio en sus propios enunciados, claramente develados en el discurso de Cèsaire, como un testimonio latente de la decadencia filosófica y moral del paradigma eurocéntrico.

Son la prueba de que la colonización, repito, deshumaniza hasta al hombre más civilizado; que la acción colonial, la empresa colonial, la conquista colonial, fundada en el desprecio del hombre nativo y justificada por ese desprecio, tiende de manera inevitable a modificar a quien la lleva a cabo; que el colonizador, quien, para no tener remordimientos, se acostumbra a ver en el otro al *animal*, se entrena a tratarlo como animal, tiende objetivamente a transformarse él mismo en animal (Cèsaire 2008: 321).

El discurso sobre el colonialismo simboliza el grito del colonizado que interpeló a Occidente, una de las obras más influyentes para el pensamiento diaspórico del siglo xx, porque en ella se descubre al intelectual herético, quien formado en las entrañas del humanismo occidental, en la sobrevalorada ilustración, en la promesa de la razón, descubre los límites y contradicciones de su proyecto. Por ello, la obra del escritor martiniqués resalta el vínculo inseparable entre civilización occidental y colonialismo, mostrando que la razón europea, es una razón para el beneficio de los blancos europeos, de las clases altas, transformadas ellas mismas en la expresión de la barbarie.

Por su parte, el guyanés León-Gotran Damas reivindicaba una nueva versión de la historia, en la cual desmitificaba la visión enaltecida de la cultura occidental como una narrativa hegemónica, asumiendo que la historia era fundamentalmente la vida cotidiana y por la cual establecía una diferencia ontológica entre un “ellos” y un “nosotros”, los primeros como significado de la cultura occidental productora del exterminio, la muerte y el exilio y los segundos, como receptores de las acciones violentas de la aculturación y el sometimiento. Crítico de la aculturación propiciada por Occidente y la recepción que de ella hicieran las burguesías mulatas locales en las Antillas, consideraba que la asimilación cultural representaba una mala copia que había dejado una

nefasta consecuencia en las culturas antillanas, manifiesta en la pérdida de su originalidad<sup>9</sup>.

La poesía de Damas, no solo representaba una expresión intelectual, sino también un llamado a la acción política de los negros a defender sus culturas, una forma de vengar el avasallamiento producido por la colonización, es decir, su poesía era descolonizadora y convocante de la desalienación de los colonizados, de los negros sometidos a la deculturación y a las concepciones estereotipadas que popularizó “el negrismo” de la postguerra de principios del siglo xx, un movimiento estético europeo que produjo la imagen estereotipada de los africanos y negros de las Américas como bailarines, cantantes y folclóricos. El rechazo y la rabia de Damas hacia la imagen que del negro y su cultura había producido el occidente colonial, le hizo poetizar la violencia (Boadas 1991), en una reflexión estética y política de su propia condición y la de sus hermanos de penuria; que invocaba a sus hermanos intelectuales a escribir desde sus raíces culturales y alejarse de la tendencia de asumir la cultura metropolitana como medio de aceptación social, en lo que Damas conceptualizó como “*poesía de la copia*”, es decir, obras en las cuales se borrarán las influencias de ascendencia negra.

### *En fila india*

Y los cascos de las bestias de carga que  
martillan en Europa el amanecer aún difuso  
me recuerdan la extraña abnegación de las  
bateas matinales desbordantes

---

<sup>9</sup> En los años treinta del siglo xx, Damas escribió el poema “Etcétera”, en el que exhortaba a los senegaleses a dejar de luchar en guerras ajenas a sus propios intereses y ocuparse de liberar a su país del colonialismo. El poema fue asumido como un llamado a la acción en Costa de Marfil, traducido a las lenguas autóctonas, con arreglos musicales, por lo que influenció a muchos soldados marfileños quienes se negaron a participar en la guerra a favor de los aliados. “Yo les pido comenzar por invadir Senegal/Yo les pido dejar a los teutones en Paz”. Por este poema, la agencia de seguridad nacional francesa incautó los ejemplares de su libro *Pigmentos*, al considerar que atentaba contra la seguridad nacional francesa. Ver: Boadas Aura María 1999. Prólogo a *Pigmentos*.

que acompañan en las Antillas las caderas  
de las cargadoras en fila india

Y la extraña abnegación de las bateas  
matinales desbordantes  
que acompañan en las Antillas las caderas  
de las cargadoras en fila india  
me recuerdan los cascos de las bestias  
de la carga que martillan en Europa  
el amanecer aún difuso  
(Gotran Damas 1991:27)

Estos antecedentes, podríamos decir, constituyen la génesis de una ilustración negra, la continuidad del pensamiento diaspórico a nivel mundial iniciado por los congresos panafricanistas a comienzos del siglo xx, en la medida que fueron movimientos que reivindicaban la ancestralidad africana y la de sus diferentes lugares de origen, pero al mismo tiempo abogaban por la unidad de los pueblos africanos de todo el mundo y contribuyeron significativamente a apropiarse la plataforma política del panafricanismo, pretendiendo dignificar la imagen de África y los descendientes de africanos en el mundo, violentada por la invención europea.

En ese sentido, la literatura de la negritud constituye una de las fuentes del humanismo diaspórico, desarrollado como una utopía anticolonial (Chakrabarty 2006), fundamental para la comprensión de la presencia intelectual negra del siglo xx, fuente central de la reivindicación de los derechos humanos de los seres de la tierra y de los hijos de la diáspora. Las perspectivas de esta corriente tuvo en pensadores como Senghor, Cèsaire y Damas un conjunto de disquisiciones poéticas y filosóficas tan variadas, opuestas y en algunos aspectos convergentes, como es el caso de la discusión por el humanismo.

A pesar de sus diversas y en algunos casos antagónicas interpretaciones filosóficas, la negritud contiene de modo estructural los mismos elementos: reconocerse parte de un

legado histórico, reafirmarse en la cultura negra, rebelarse a la opresión de siglos producida por la cultura europea, luchar contra el colonialismo, rechazar la asimilación cultural, y propender por un futuro basado en la dignificación de los negros. No obstante, para Senghor la negritud significaba fundamentalmente la reivindicación de la esencia africana negra, es decir, el espíritu de “su civilización”. “En la poesía de Senghor la negritud ha acompañado la expresión en francés de una sensibilidad, de una forma de apropiarse al mundo sin los paradigmas del eurocentrismo” (Díaz Saldaña 1992:8), mientras que para Cèsaire, la negritud significaba la rebeldía y la autoafirmación como actos de identificación racial en oposición a sus compatriotas, quienes se negaban a asumir su condición racial; y para Damas, una forma de expresar el rechazo contra la asimilación cultural en defensa de su condición racial como negro y de su condición cultural como guyanés.

Pero de otro lado, para estos tres intelectuales diaspóricos, la negritud representaba la posibilidad de alcanzar un camino hacia el humanismo universal, sin que este perdiera los particularismos que lo enriquecían. Como lo metaforizó el poeta caucano Helcías Martán Góngora, Cèsaire, Damas y Senghor “preconstituyen la trinidad lírica de la negritud mundial” (2008:141). Me refiero entonces a un pensamiento que reconoce los valores universales del humanismo francés del siglo xx -especialmente en la figura de Sartre (1956), quien afirmaba la negritud como un “racismo al revés”- que pueden ser alcanzados por medio de caminos particulares y formas “propias” de lograr la justicia de los hombres. Así lo consideraba Senghor en un discurso pronunciado en la Sorbona en 1961:

¿Qué es, por consiguiente, esta NEGRITUD que atemoriza a los delicados y a los que os ha sido presentada como un nuevo racismo? Ha sido precisamente en francés como un principio fue expresada, cantada y bailada. Este solo hecho debe

serviros ya de garantía. ¿Cómo se ha podido pensar que fuésemos racistas nosotros, precisamente nosotros que, durante siglos, hemos sido las víctimas inocentes, las *hostias negras* del racismo? JEAN PAUL SARTRE carece de razón cuando en Orfeo negro define la Negritud como un <<racismo antirracista>>, mientras que si la tiene cuando la presenta como <<cierta afectiva respecto al mundo>>.

En realidad, para nosotros se trata de cumplir nuestro deber de Hombre hacia nosotros mismos, pero también de cumplirlo respecto a los demás hombres, nuestros hermanos (Senghor 1970: 329).

Por consiguiente, en sus disímiles versiones -que no son objeto de reflexión en este trabajo-, los poetas de la negritud nos ofrecen un marco de interpretación estética que politizó la raza, la cultura, el colonialismo y el racismo. Siendo Damas, Cèsaire y Senghor diferentes en sus concepciones sobre la negritud, representan un capítulo trascendental del pensamiento diaspórico mundial, en la medida que posicionaron por fuera de África y las Antillas, la voz de los exiliados de la diáspora en uno de los centros del colonialismo como lo es Francia, legando uno de los pasajes más emblemáticos de la crítica a Occidente con la belleza de la palabra impresa, un maravilloso archivo de la intelectualidad diaspórica del siglo xx. De este modo, la negritud es una expresión latente de esta tradición intelectual, porque contiene las convergencias y las diferencias más radicales en su mismo interior. En ese sentido, en el contexto de consolidación de las potencias europeas, la negritud abrió paso a otras formas de movilización intelectual en el contexto de las guerras de liberación nacional africana, donde los pensadores africanos y afroamericanos se reunían en distintos lugares de Europa a lo largo de veinte años aproximadamente, para combatir el colonialismo en África, dando paso a la paulatina configuración de lo que aquí denomino como otra expresión del *pensamiento diaspórico mundial*: El panafricanismo.

## El panafricanismo: política del pensamiento diaspórico mundial

La perspectiva del panafricanismo contiene complejidades de todo orden, pues su emergencia y configuración a lo largo del siglo xx, se ha visto afectada por varios planos de la realidad africana y la vida de los descendientes africanos en las Américas. De una parte, todos los procesos referidos al colonialismo europeo en África y algunas geografías del Caribe y las Antillas; de otra parte, por la convulsión ideológica que resulta de la expansión del socialismo y sus vertientes en las luchas políticas de liberación que acontecen en las distintas latitudes del mundo; y también por los impactos de las dos guerras mundiales que en términos concretos redefinieron los mecanismos de control territorial sobre África; y en último lugar está la propia experiencia generacional de intelectuales diaspóricos quienes encarnan en su pensamiento y en sus posturas políticas, a lo largo de ocho décadas (1900-1980), las distintas expresiones del proceso de independencia y democratización africana, así como los esquemas de análisis e interpretación que tuvieron lugar en los distintos momentos de esta historia política. Por estas razones, la lectura que propongo a continuación pretende mostrar las tendencias producidas en relación con lo que hoy reconocemos como *pensamiento panafricanista*, que antes que constituir un enfoque monolítico del pensamiento africano y afroamericano, más bien expresa la pluralidad de ideas que convergen para darle forma en el tiempo y en el espacio de su trasegar en el siglo xx.

Molefi Kete Asante (2007) plantea que la emergencia del panafricanismo, o lo que yo denomino otra expresión del pensamiento diaspórico mundial, acontece en el contexto de los congresos panafricanistas realizados en los inicios del siglo xx, en los cuales se debatía una nueva configuración geopolítica en razón de la situación de los pueblos africanos en el ámbito del colonialismo europeo y de las condiciones de segregación racial en países como Estados Unidos y Sudáfrica. En estos congresos, se proclamaba un llamado a la unidad de los pueblos

africanos contra el racismo y la insubordinación administrativa y cultural hacia el fenómeno colonialista, cuando la Europa occidental se había consolidado como una civilización hegemónica. Uno de los primeros congresos fue convocado por W.E Du Bois en París en 1919 después de la primera guerra mundial, cuando las fuerzas de paz de los aliados definían la suerte de los territorios africanos colonizados. En este evento de postguerra, la petición de los congresistas panafricanistas se centró en el reconocimiento de los derechos culturales, políticos y económicos de los pueblos africanos en las colonias. Podríamos decir que el congreso de París se caracterizó por el reconocimiento del colonialismo como modelo político y administrativo del Estado, y la necesidad de obtener en este contexto de desigualdad nacional, el reconocimiento jurídico de los derechos de los pueblos africanos.

En 1921 W.E. Du Bois realiza una correría por algunos países europeos, dando conferencias en Londres, Bruselas y París, con el fin de divulgar los planteamientos panafricanistas del congreso de 1919. De este modo se promueve una primera corriente intelectual sobre los derechos de los pueblos africanos en el contexto del colonialismo europeo. El pensamiento panafricanista busca consolidarse como un movimiento que apela por la autodeterminación de los pueblos africanos frente a las metrópolis europeas. Posteriormente se convocan otros congresos, en Londres y Lisboa en 1923; New York en 1927 y Manchester en 1945, contexto marcado por el final de la segunda guerra, ambiente que favorecería las luchas independentistas de los países africanos. A medida que los congresos se realizaban se fue ampliando el número de participantes africanos y afroamericanos<sup>10</sup>, además se fue consolidando el *movimiento panafricanista*.

---

<sup>10</sup> Según Molefi Asante (2007), en el primer congreso de París participaron 57 delegados de 50 países, solo doce de ellos eran africanos, el resto provenía de otras latitudes. 16 de EE.UU, 21 del Caribe y el resto residían en Francia. Esa correlación numérica fue cambiando a medida que avanzaron los congresos, en los cuales se contó con mayor número de congresistas africanos.

Con temas específicos tratados en cada uno de los congresos, y con posturas ideológicas de distinto orden como los nacionalismos africanos, los socialismos africanos, los nacionalismos negros, etc., las demandas generales se focalizaron en la exigencia a los países colonizadores los derechos de autogobierno de los africanos en sus territorios, la devolución de sus tierras, el respeto a sus costumbres culturales tradicionales y el acceso a una educación científico-técnica como posibilidad para el desarrollo de las colonias africanas. Se podría decir, que el panafricanismo se presentó como un movimiento global que nació paralelamente a las transformaciones del siglo xx, e influyó parcialmente, en la posterior formación y consolidación de los partidos políticos que lideraron a partir de los años cincuenta la lucha por la descolonización del continente para dar paso a las naciones africanas.

De otro lado, el panafricanismo representó una corriente de pensamiento político y de militancia étnico-racial de los pueblos de la diáspora africana en el mundo, influyendo en la historia del siglo xx, especialmente en lo relacionado con las luchas por la emancipación de los pueblos, sus derechos humanos y culturales, y su abierta oposición a las políticas racistas contra la naciones que ejercían estas formas legales de imperialismo racial como en el caso de los Estados Unidos y Sudáfrica; y de *colonialismo interno*<sup>11</sup> para el caso de Latinoamérica. Tal vez, la manera como Manuel Zapata Olivella analizó este capítulo de la emancipación negra, resulte más reveladora para nuestra propia historia.

Simultáneamente al “panafricanismo” de Dubois, la idea de una patria común africana había alimentado a

---

<sup>11</sup> El colonialismo interno se debatió también en los congresos panafricanos. Sin embargo, esta noción adquirió un significado sociológico en Latinoamérica a través de la definición de Pablo Gonzales Casanova, quien lo concebía como un fenómeno interno de las naciones emergentes africanas y asiáticas y latinoamericanas, en la cual la estructura colonial se reproducía a través de una estructura de clase que obstaculizaba el desarrollo interno de las nuevas naciones. Ver Gonzales Casanova (2009).

prominentes figuras del mundo africano, nativos y de la diáspora: Marcus Garvey (jamaiquino) preconizó el regreso de todos los negros al África en 1919, y en 1920, en Nueva York, lanzó su revolucionaria “Declaración de los pueblos negros del mundo”; Jean Princes Mars (haitiano), médico, antropólogo, sociólogo, historiador y diplomático, abogó desde 1927 por un “panafricanismo cultural”; George Pademore (triniteño), abogado y político, había sido arrestado por los nazis en Alemania en 1933, por sus artículos de denuncia de la política racial de Hitler contra los judíos y los negros; en 1958 publicó un ensayo planteando una disyuntiva: “Pan-Africanismo o Comunismo”.

El convulso despertar del pueblo africano entre las dos guerras, periodo en que miles de africanos de África y América sucumbieron por la libertad, no toleró más los linchamientos del Ku-Klux-Klan en los Estados Unidos y se puso en pie de guerra contra el *apartheid* en Sudáfrica. Es cuando aparecen en París (1932) los primeros brotes literarios precursores de la negritud en la revista *Legítima Defensa*, dirigida por Étienne Léro, Jules Monnerot y René Menil, nacidos en Haití...

En el 33, en plena eclosión reivindicatoria, aparece Senghor, Cèsaire y Leon G. Damas. En su revista *Estudiante Negro* (1934), se proclaman “bárbaros”, portadores de las raíces más profundas de la humanidad para rescatar el pensamiento, el mito, la lírica y el arte africanos. Para poner orden en la mente y el corazón del “civilizado” había que volver al manantial de la sabiduría y el amor ocultos en el arca ancestral de los primeros hombres, tesoro guardado por los *griots* de África, los poetas de Harlem y las Antillas, y tantos creadores -poetas, músicos, pintores, escultores, cantantes- del Caribe continental, los Andes, Suramérica, Oceanía, y toda la diáspora africana repartida en el mundo (Zapata Olivella 109-110: 1997).

Se podría decir que los congresos panafricanistas llevaron al concierto internacional el juicio político sobre el colonialismo y el racismo por parte de las militancias negras del mundo, pues en los congresos confluyeron las complejas y multivariadas tendencias y posturas del pensamiento diaspórico emancipatorio. Una *utopía* encarnada en la experiencia histórica de la diáspora africana esparcida por el mundo y de los propios africanos, daba paso a un capítulo inédito en la lucha de los antiguos esclavizados por fundir sus fragmentos culturales e históricos, dispersos en la densa memoria de la trata y la esclavitud y sus impactos en el siglo xx. En ese sentido, el panafricanismo generó para la diáspora transcontinental, espacios de reflexión y análisis sobre la situación económica, política, económica y cultural de los pueblos negros de África y las Américas frente a la hegemonía de Europa y las elites blancas en América, propiciando el encuentro y diálogo entre intelectuales de las distintas geografías de la diáspora africana.

En el V Congreso Panafricano de Manchester (1945) se reunieron los principales escritores y políticos de todas las tendencias africanistas: no había una sola postura sino actitudes y criterios divergentes. La negritud los unía y los distanciaba; quizá porque, por ejemplo, nunca han sido unísonos los lenguajes de la poesía y la guerra; y entre los participantes había verdaderos guerreros: Kwane Nkrumah, ideólogo marxista, líder de la independencia de Ghana; Jomo Kenyata, antropólogo y jefe de los Mau-Mau de Kenya; George Pademore, inspirador del panafricanismo comunista; Peter Abrahams, acusador del *apartheid* sudafricano.

Las rutas de la negritud volverían a encontrarse diez años después en el Primer Congreso de Escritores y Artistas Negros en París (1956), promovido por el movimiento cultural Presencia Africana, liderado por Aliun Diop. Entre sus miembros figuraban Jean-Paul Sartre, Albert Camus y André Gide. Se proponían continuar el movimiento panafricanista y pacifista

de Dubois. Preocupados por divulgar el pensamiento africano, publicaron obras fundamentales de su cultura: Filosofía bantú, del R.P. Placide Tempels y Naciones negras y cultura, de Cheik Anta Diop, sobre la etnia negra de los faraones egipcios.

El Congreso de Escritores y Artistas Negros tuvo repercusiones mundiales. Entre más de setenta delegados, concurren Leopold Sedar Senghor, Aimé Césaire, Jean-Prices Mars, Richard Wright, el malgache Jacques Rabemanjara y nuestro novelista chocono Arnoldo Palacios. El espíritu de las deliberaciones revivió el sentimiento negro-africano, “el despertar de los pueblos esclavos”. Afloraron reparos en torno a la vigencia de la filosofía original de la negritud en el periodo revolucionario y post-colonialista, inquietud principalmente planteada por Frantz Fanón (Zapata Olivella 111: 1997).

Las reflexiones de los intelectuales panafricanistas produjeron un pensamiento centrado en la relación de África con el colonialismo europeo y la relación del proceso histórico de la esclavitud con sus secuelas en el presente de los descendientes de africanos en las Américas. En el contexto de la segunda guerra mundial, cuando el nazismo abría un nuevo y oscuro capítulo de la política del racismo y del neocolonialismo nacionalista, los intelectuales de la diáspora revivían las luchas utópicas por la emancipación y la descolonización, quizás presagiando que la negritud en el marco del panafricanismo, pronto pasaría de un campo de reflexión filosófica y literaria al de las acciones armadas. El poder de las armas conduciría a la *descolonización* africana, lo que daría lugar a partir de los años cincuenta a la creación de las naciones africanas y sus partidos.

En este contexto escribió Frantz Fanon sus reflexiones en torno a la descolonización. En primer lugar, para tratar el asunto de la psiquis del hombre colonizado que desde su punto de vista como psiquiatra, era resultado de la colonización. En ese sentido, Fanon introdujo en el ámbito de las ideas anticoloniales planteamientos novedosos sobre el poder, pues

a diferencia de los debates que venían predominando en la afirmación de las culturas y la raza, como razón fundamental para el avance y emancipación de los pueblos africanos y de la diáspora, este autor propuso un análisis del inconsciente de los colonizados y del colonizador, con lo cual fuese posible indagar la psiquis de los sujetos involucrados en tan compleja trama. En un contexto marcado por la colonización argelina por parte de Francia entre 1954 y 1962, y en cumplimiento de su rol como director del hospital Blida de Argelia, con pacientes torturados por la máquina colonialista, Fanon escudriñó la mente del sujeto colonizado, ampliando el análisis de sus efectos como imposición sistémica, a sus impactos en la dimensión psíquica.

De este modo, comprender el colonialismo según la perspectiva de Fanon, implicaba no sólo entenderlo como realidad objetiva o dimensión estructural del sistema mundial de poder; sino también en lo profundo de su dimensión psicológica, en el territorio de la psiquis, para lograr entender la manera como es interiorizado en las estructuras subjetivas del colonizado. Desde este enfoque, más que una estructura que se impone a la fuerza, el colonialismo se encuentra incorporado en las mentes de los sujetados como una huella indeleble, como una memoria imborrable y contradictoria que pervive en los cerebros con la naturaleza del que aprende que negarse a sí mismo es una forma de “salvarse” de la cárcel impuesta por las instituciones racistas de los poderes coloniales. Por ello, Fanon consideraba que el colonialismo constituía una dialéctica de la psicología del colonizador y el colonizado. Este último es un producto del primero y viceversa. Trascendiendo la visión eurocéntrica freudiana, Fanon supuso que la psiquis del hombre negro -léase colonizado- no podía ser analizada por fuera de esta estructura ideológica, mental y física. El hombre negro colonizado vive en el mundo del colonizador psíquica y culturalmente, siendo un negro, visto como un negro. Esta experiencia de la colonización subjetiva es la tesis central de su primera publicación de 1952, *“Piel negra, máscaras blancas”*, donde señala:

En las Antillas, el joven negro, que en la escuela no deja de repetir <<nuestros ancestros los galos>> se identifica con el explotador, el civilizador, el blanco que lleva la verdad a los salvajes, una verdad toda blanca. Hay identificación, es decir, que el joven negro adopta subjetivamente una actitud de blanco. Carga el héroe, que es blanco, con toda su agresividad (que en esa edad, se relaciona estrechamente con la oblatividad: una oblatividad cargada de sadismo). Un niño de ocho años que ofrece algo, incluso a una persona mayor, no sabrá tolerar el rechazo. Poco a poco, se ve cómo se forma y se cristaliza en el joven antillano una actitud, una costumbre de pensar y de ver, que es esencialmente blanca. Cuando en el colegio lee historias de salvajes, en las obras blancas, piensa siempre en los senegaleses. Cuando yo iba al colegio podíamos estar discutiendo durante horas enteras sobre las supuestas costumbres de los salvajes senegaleses. En nuestras afirmaciones había una inconsciencia como poco paradójica. Pero es que el antillano no se piensa como negro; se piensa antillano. El negro vive en África. Subjetivamente, intelectualmente, el antillano se comporta como un blanco. Pero es un *negro*. De esto se dará cuenta una vez llegué a Europa, y cuando se hable de *negros*, sabrá que se trata de él tanto como del senegalés (Fanon 2009: 137).

De esta manera, Fanon asumió que el colonialismo no solo es una estructura de poder/dominación en el orden objetivo, sino una forma de sujeción interiorizada en las estructuras subjetivas. De ahí la importancia de sus aportes en el plano de la psicología del colonialismo, entendida como una experiencia de autolegitimación para quienes provienen de sus entrañas. En ese sentido, la reflexión del martiniqueño se ubica en un tiempo de confrontación directa, en el cual sus reflexiones representan un pensamiento sobre la subjetividad del negro colonizado y militante del Gobierno Provisional de la Revolución Argelina (GPRA) en Túnez, cuando había dejado su cargo de médico y se había puesto el uniforme de la revolución. Fanón

encontrará entonces en la violencia, un medio legítimo para la descolonización, mediante la que se podría abrir un camino táctico y estratégico en la disputa por las culturas nacionales colonizadas, asumiendo las doctrinas emancipatorias del siglo xix de que el cambio revolucionario solo es posible por la fuerza. Así abría en su libro *“Los condenados de la tierra”* de 1961, el capítulo sobre la violencia:

Liberación nacional, renacimiento nacional, restitución de la nación al pueblo, Commonwealth, cualesquiera que sean las rubricas utilizadas o las nuevas fórmulas introducidas, la descolonización es siempre un fenómeno violento (Fanon 2003: 30).

Marcado por la experiencia de la lucha anticolonial y las movilizaciones antirracistas en Norteamérica durante los años cincuenta, su pensamiento diaspórico planteaba la fuerza política de las ideas emancipatorias de la militancia, legitimando el uso de la fuerza en el horizonte de análisis para la causa argelina, pero también para las luchas anticoloniales en toda África. Una apuesta intelectual donde se focaliza la razón de los oprimidos, ya no como campo de reflexión solamente, sino como análisis surgido de las entrañas de la lucha armada como táctica y estrategia, afirmada no solamente como identidad cultural o como negritud, sino como liberación nacional. Esto lo llevó a plantear en el Segundo Congreso de Escritores y Artistas Negros en 1959, en su ensayo *“Sobre la cultura nacional”* su apuesta por alcanzar la independencia de las naciones africanas, pero al margen de la consigna evolutiva de la historia que colocaba a Europa como el paradigma a imitar (Wallerstein 2003). Sin embargo, en la perspectiva de Fanón, la descolonización del negro, y por ende de los países africanos, debía plantearse más allá de la negritud como una esencia ontológica y monolítica distanciada de las condiciones de dominación económicas producidas por la explotación capitalista como proceso histórico. La inferiorización era un proceso epidérmico, pero inscrito en un marco de explotación económica históricamente producido.

Cuando el colonizado comienza a presionar sus amarras, a inquietar al colono, se le envían almas buenas que, en los “Congresos de cultura” le exponen las calidades específicas, las riquezas de los valores occidentales. Pero cada vez que se trata de valores occidentales se produce en el colonizado una especie de endurecimiento, de tetania muscular. En el periodo de descolonización, se apela a la razón de los colonizados (Fanon 2003: 37).

Precisamente, en el periodo de la descolonización armada, el cual influenció el pensamiento de Fanon, la razón del colonizado encuentra su “ídolo” intelectual para contrarrestar la visión dominante, ese lado “universal” hegemónico sobrepuesto a la fuerza frente al mundo animalizado, cosificado y desnaturalizado representado en el colonizado. Su pensamiento se inscribe en el capítulo de la diáspora de la rebeldía armada, que lo llevó a producir análisis confrontadores hacia la sociología de la colonización que había dominado la mente del colonizado. En su estudio *“Sociología de una revolución”* de 1966, Fanon analiza la lucha de Argelia, mostrando cómo los sistemas de significación cultural presentes en la sociedad argelina frecuentemente eran interpretados por los franceses como atraso o barbarie, con el fin de occidentalizar la sociedad argelina y de esta forma justificar su dominio cultural y mantener su poder, “Es un hecho constante que los intelectuales colonialistas transforman el sistema colonial en un “caso sociológico” (Fanon 1968:46), afirmaba en uno de los pasajes relacionado con el uso del velo de las mujeres, sobre el cual se tejían infinidad de valoraciones eurocéntricas con el fin de legitimar el dominio a nombre de una supuesta subordinación femenina producida al interior de la sociedad argelina, valorada negativamente desde el saber experto de Occidente.

De este modo, el panafricanismo como pensamiento político diaspórico abría otro capítulo de su larga confluencia intelectual, ahora en el contexto de las luchas frontales por la

descolonización y el antirracismo. Los pensadores ampliaban el espectro de unas ideas renovadas, críticas de la opresión frente a los africanos y los pueblos de la diáspora, por lo menos en Norteamericana. El *panafricanismo de estado* daba un giro a las luchas de los pueblos oprimidos, una visión internacionalista influenciada por la Unión Soviética, donde la negritud se ponía en cuestión como corriente ideológica de “África para los africanos” al estilo de Garvey o de un “alma negra de emoción” a la usanza de Senghor. El panafricanismo de la negritud comenzaba a tambalear, pues la reconfiguración del orden global conducía a las nuevas naciones a aliarse con las potencias de la guerra fría para desarrollar sus países, y esto definiría un nuevo rumbo en la política y en la producción de discursos ideológicos, afectando las perspectivas del panafricanismo con las corrientes del socialismo y el capitalismo. El mismo Sekou Touré consideraba que el panafricanismo no debería reducir a los africanos a una identidad monolítica y esencialmente culturalista.

En el VI Congreso Panafricano realizado en 1974 en Tanzania, bajo el gobierno de Julius Nyerere (1945 y 1974), el concierto internacional se había transformado radicalmente. De los primeros congresos realizados por Du Bois, James y Padmore, caracterizados por el flujo de ideas con relación a la reconstrucción de la historia africana y de los pueblos negros de Norteamérica, donde se reivindicaban los valores culturales, las lenguas y las tradiciones que generaban identificación, el sexto congreso acontecería en un escenario marcado por la guerra fría, la descolonización armada y no solo epistémica, las administraciones africanas y sus rebeldías internas (Larkin 1981). Nwane Nkrumah había liderado el proceso de descolonización político-administrativo del África, transformando la geopolítica internacional. En el sur, las luchas anticoloniales tomaban los ejemplos de Nkrumah bajo el lema de resistencia africana concebido como un proceso de resistencia práctica y una revolución intelectual, al que llamó concienticismo filosófico.

La filosofía que debe estar detrás de esta revolución social es aquella a la que me he referido como concientismo filosófico: el concientismo es el mapa, en términos intelectuales, de la disposición de fuerzas que hará posible que la sociedad asimile, dentro de África, los elementos occidentales, islámicos y eurocristianos, y los desarrolle de tal modo que puedan adaptarse a la personalidad africana. La personalidad africana se define por el conjunto de principios que fundamentan a la sociedad tradicional. El concientismo filosófico es aquel punto de vista que partiendo del contenido actual de la conciencia africana, indica la manera en que el progreso se forja desde el conflicto de esa conciencia (Nkrumah 2001:28).

La perspectiva revolucionaria de Nwane Nkrumah se enfocó en la concreción de los ideales revolucionarios, los cuales debían ser puestos en la práctica, al asumir que el ejercicio de descolonización implicaba la dialéctica de la acción acompañada del pensamiento y viceversa. Por su parte, Angola, Mozambique y Guinea-Bissau estaban en pleno proceso insurgente por obtener su independencia, por lo que estas ideas también influyeron la acción revolucionaria en estos territorios. De ahí que gran parte del África se revolvía en una lucha encarnizada contra sus antiguos verdugos.

De otro lado, en Estados Unidos, la lucha por los derechos civiles acechaba el mito de la democracia racial y ponía de manifiesto las diferentes formas de combate frente al sistema de segregación racial en los estados del sur. La desobediencia civil liderada por Martin Luther King, movilizaba a los negros en busca del gran sueño, aquel perseguido por el reverendo, que ceñido a los ideales democráticos de la carta de independencia, consideraba su aplicación como el único y verdadero sueño americano, pensamiento que se reflejaba en su escrito de 1963 *“El sueño americano.”*

No es difícil saber de qué se trata el sueño. Lo dicen las majestuosas palabras de la declaración de Independencia, palabras grandes como el universo: “Sostenemos que las siguientes verdades son Evidentes: todos los hombres son iguales, y por voluntad de su Creador, poseen derechos inalienables, que son la Vida, la Libertad y la Búsqueda de la Felicidad”. Este es el sueño. El gran sueño.

Si dirigiéramos nuestra atención hacia las primeras palabras del sueño, nos maravilla su universalidad. No dice “algunos hombres”; dice “todos los hombres”. No dice “todos los hombres blancos”; dice “todos los hombres”, judíos gentiles. No dice “todos los protestantes”; dice “todos los hombres”, católicos y protestantes. Tampoco dice “todos los fieles y los creyentes”; dice todos los hombres, tanto agnósticos y ateos como fieles y creyentes... Pues bien, desde el día que los padres de la patria soñaron el sueño en toda su majestad, los Estados Unidos han padecido algo que –para usar la palabra de los psiquiatras- parece una personalidad esquizofrénica, trágicamente dividida contra sí misma. Por un lado estamos orgullosos de haber profesado los grandes principios de la democracia. Por el otro lado, admitimos con tristeza que hemos practicado los principios opuestos.

Hoy más que nunca. Los Estados Unidos se enfrentan a un reto: hacer realidad su sueño, porque, para como va el mundo, no podemos darnos el lujo de tener una democracia anémica. Si en los Estados Unidos los negros y otras minorías han de seguir oprimidos, los Estados Unidos deben pagar la opresión al precio de su misma destrucción. Se hace tarde. El reloj avanza. Hagámoslo ya, antes de que se nos acabe el tiempo (Luther King 2000: 67-69).

Este pensamiento representaba la línea “dócil” de la lucha por los derechos civiles, un pensamiento absolutamente civilista que apelaba a un discurso moral sobre los principios de la democracia, concebido como un dilema de la razón moderna

por la igualdad de los hombres<sup>12</sup>. En cierta forma, King apelaba al reclamo de los derechos formales consagrados en la carta de independencia negados a la población negra, esa especie de esquizofrenia encarnada en lo que Gunnar Myrdal había denominado en los años cincuenta como “el dilema americano”, para caracterizar la sociedad estadounidense, que según él, se debatía entre el racismo y el subdesarrollo como fenómenos intrínsecos. Otros contextos, otros lenguajes, en el fondo aquella continuidad de la esclavitud tomaban un nuevo ingrediente en el colonialismo y los sistemas de gobierno segregacionistas nacionales en el siglo xx.

Por consiguiente, se podría argüir que estas primeras *diásporas políticas globales* se consolidaron en el marco de *luchas por la descolonización* y propiciaron otras lecturas sobre las realidades históricas de los africanos y sus descendientes en las Américas. Si bien estos procesos se inscriben fundamentalmente en la lógica político organizativa, contaron con una importante participación de académicos<sup>13</sup>. Estos

---

<sup>12</sup> Quizás la figura más reconocida de la lucha por los derechos civiles sea Martin Luther King, sin embargo, este proceso tuvo varias tendencias, representadas en el movimiento radical armado de las Panteras Negras, en figuras como Stokely Carmichael, los musulmanes negros y figuras de mayor radicalidad como Malcom X. Todos ellos desde distintas concepciones de la lucha protagonizaron la amplia presencia de los negros por reivindicar sus derechos, destacando el carácter espiritual y religioso de los principales líderes (Desnoes 1967).

<sup>13</sup> Es importante mencionar que la mayoría de los delegados de los congresos panafricanistas eran intelectuales formados en las universidades de los centros coloniales. Por ejemplo W.E. Du Bois había recibido un PhD en historia de la Universidad de Harvard; Anna Julie Cooper, quien escribiera el primer memorial denunciando la injusticia perpetuada por los poderes blancos contra la población africana, dirigido a la Reina Victoria en 1900, se había graduado en la Universidad de la Sorbona. No obstante otros militantes como Marcus Garvey, una de las grandes figuras del panafricanismo provenía de movimientos místico-religiosos. A pesar de esta combinación de personalidades y trayectorias, el nacimiento de la diáspora africana como campo de producción de pensamiento político sobre la realidad africana, en el marco de la colonización y la dominación blanca, emergió con un profundo sentido de denuncia y reclamo político, expresado en la intención de consolidar el panafricanismo como un movimiento social de todos los pueblos negros del mundo.

congresos constituyeron los antecedentes de la expresión política de la diáspora africana, representada en las luchas por la descolonización lideradas por personajes como Kwane Nkrumah, Nnamdi Azikiwe, Patrice Lumumba, Amílcar Cabral, Jomo Kenyatta, Steve Vico y Nelson Mandela, entre muchos otros, quienes en la década del cincuenta abrieron un nuevo capítulo en la historia de la humanidad, bajo la consigna de la descolonización de sus diferentes países. De ahí, que como lo sugiere Kete Asante (2007), el siglo xx, más que cualquier otro siglo en los últimos 500 años de supresión colonial sea percibido como el siglo de la *libertad africana*.

## **La perspectiva africana sobre el pensamiento diaspórico: Cabral, Diop y Mandela**

*... no es casual que teorías o “movimientos” tales como el panafricanismo y negritud (dos expresiones pertinentes, fundadas principalmente en el postulado de la identidad cultural de todos los africanos negros) fueron concebidos fuera del África negra.*

Amílcar Cabral

El panorama expuesto hasta ahora se refiere de modo central al pensamiento producido por sujetos diaspóricos, tal y como he definido este concepto. Ahora bien, existe un plano muy importante del pensamiento diaspórico mundial que es aquel que proviene de las reflexiones de intelectuales de origen africano, quienes desde aristas polémicas y a veces antagónicas, dialogaron con la producción de los intelectuales negros no africanos. Aunque son muchos los que podrían incluirse para dar cuenta de este ámbito, me voy a centrar por razones de orden metodológico y por su preponderancia como militantes e intelectuales en tres figuras: Amílcar Cabral, Cheik Anta Diop y Nelsón Mandela. Se trata en los tres casos, de pensadores y militantes vinculados a los procesos de descolonización africana, quienes fueron protagonistas de los debates políticos y teóricos del período de los años sesenta

y setenta, y cuyas obras tienen un rasgo diferenciado dada su condición de africanos que reflexionaron el fenómeno de los movimientos panafricanistas y de la negritud.

Una de las figuras más destacadas del pensamiento africano de este período, quien tuvo una gran influencia en la historia del panafricanismo fue el ingeniero agrónomo y poeta Amílcar Cabral, nacido en Guinea-Bissau, una de las colonias más pobres de Portugal en África. Como guerrillero militó en la causa de la liberación nacional de su país y con sus ideas produjo un pensamiento político para pensar el África colonizada, pensamiento de la acción que lo llevó a fundar el Partido Africano para la Independencia de Guinea-Bissau y Cabo Verde (PAIGC), en 1959.

La visión de Cabral es muy sugestiva con relación al asunto de la liberación nacional, pues a través de una de sus tesis fundamentales según la cual “la lucha de liberación era ante todo un acto de cultura” (1985), sentó las bases de la politización de la cultura para el análisis de las luchas por la descolonización africana, toda una tradición intelectual y política que influyó profundamente en la intelectualidad afroamericana.

Amílcar Cabral consideraba que la descolonización se sustentaba en la afirmación de la cultura popular representada en los campesinos y en las comunidades tradicionales marginadas por las elites extranjeras y la burguesía criolla, que habían adoptado los modelos de la cultura imperial, para lo que sugería la desculturalización como condición necesaria para la descolonización, era un proceso que fundamentalmente enfrentaban las clases burguesas nativas cuando eran víctimas de la exclusión por parte de los extranjeros, al darse cuenta que a pesar de su privilegio de clase, no alcanzaban a tener el estatutos de los blancos europeos.

Los planteamientos de Cabral son fundamentales para el análisis del retorno a los orígenes, aspecto que fue central

en las reivindicaciones de las diferentes versiones del panafricanismo, pues, desde la perspectiva de Amílcar, esta mirada era un fenómeno experimentado por los africanos que vivían las diásporas coloniales, es decir, de las elites nativas que vivían en las metrópolis. Así dejaba plasmada su visión sobre este tema crucial en la reunión de expertos sobre nociones de raza, identidad y dignidad de la ONU en 1972, a la cual no asistió, pero donde su ponencia fue expuesta.

Reprimida, perseguida, humillada, traicionada por cierto número de categorías sociales comprometidas con el extranjero, refugiada en los pueblecitos, en los bosques y en el espíritu de las víctimas de la dominación, la cultura sobrevive a todas las tempestades, para recuperar, gracias a las luchas de liberación, toda su facultad de florecimiento. He aquí por qué el problema de una “vuelta al origen” o de un renacimiento cultural no lo plantean ni sabrían cómo plantearlo las masas populares; ya que ellas mismas son el origen de la cultura y, al mismo tiempo, la única entidad verdaderamente capaz de preservar y de crear la cultura, *de hacer la historia* (Cabral 1985:22).

Para el panafricanismo esta tesis es trascendental en relación con la idea del retorno al origen, pues Cabral insistía en señalar que el “origen” está en las culturas populares ancestrales, que a pesar de la empresa colonial, sostienen de modo concreto en la vida cotidiana los sentidos y los modos ancestrales de las culturas africanas. En su análisis enfatizaba que la necesidad del “retorno al origen” resultaba de la tensión que vivían las élites africanas en su relación con las culturas imperiales, contexto en el que estaban sometidos a la discriminación racial y a la marginación, experiencia que los llevaba a adquirir conciencia de una esencia cultural africana que les atravesaba independientemente del lugar o la posición de clase que representaban, y que les obligaba a localizarse del lado de las culturas populares y apoyar abiertamente los procesos de descolonización.

Es en el marco de este drama cotidiano, que tiene como telón de fondo la confrontación generalmente violenta entre las masas populares y la clase colonial dominante, que surge y se desarrolla en la pequeña burguesía indígena un sentimiento de amargura o *complejo de frustración* y paralelamente, una necesidad urgente de la cual poco a poco toma conciencia, de impugnar su marginalidad y forjarse una *identidad*. Por lo tanto, se vuelca hacia el otro polo del conflicto sociocultural en el seno del cual vive -el de las masas populares nativas-. De esta manera el “retorno al origen”, que parece más imperioso, en tanto que el aislamiento de la pequeña burguesía (o de las élites nativas) es grande y que su sentimiento o complejo de frustración se agudiza, como es el caso para las diásporas africanas implantadas en las metrópolis colonialistas o racistas. Por lo tanto, no es casual que teorías o “movimientos” tales como el *panafricanismo* y *negritud* (dos expresiones pertinentes, fundadas principalmente en el postulado de la identidad cultural de todos los africanos negros) fueron concebidos fuera del África negra.

Más recientemente, la reivindicación de los negros americanos, por una identidad africana, es otra manifestación, tal vez desesperada, de esa necesidad de “retorno al origen”, aunque claramente influida por una realidad nueva: la conquista de la independencia política para la gran mayoría de los pueblos africanos.

Más el “retorno al origen” no es, ni puede ser, en sí mismo un *acto de lucha* en contra de la dominación extranjera (colonialista y racista), ni tampoco significa necesariamente un retorno a las tradiciones. Es la negación, por la pequeña burguesía indígena, de la pretendida supremacía de la cultura de la potencia dominante sobre la del pueblo dominado con el cual tiene necesidad de identificarse. El “retorno al origen”, por lo tanto, no es un paso voluntario, sino la única respuesta viable a la exigencia imperiosa de una necesidad concreta, histórica -determinada por la contradicción irreductible- que opone la sociedad

colonizada a la potencia colonial, las masas populares explotadas a la clase extranjera explotadora, contradicción con respecto a la cual cada capa social o clase indígena está obligada a definir su posición.

Cuando el “retorno al origen” sobrepasa el marco individual y se expresa a través de “grupos” o “movimientos”, esta contradicción se transforma en conflicto (velado o abierto), preludio del movimiento de pre-independencia o lucha por la liberación del yugo extranjero. Así el “retorno al origen” es históricamente consecuente si implica, no solamente un compromiso real con la lucha por la independencia, sino también una identificación total y definitiva con las aspiraciones de las masas populares, que no impugnan únicamente la cultura del extranjero sino también y globalmente la dominación extranjera. Sino el “retorno al origen” no es otra cosa que una solución que aspira a obtener ventajas temporales, o sea una forma consciente o inconsciente del oportunismo político (Cabral 1985:24-25).

Por lo tanto, la visión sobre la cultura como eje articulador de la resistencia para la independencia colonial, fue uno de los principales aportes de Cabral al pensamiento diaspórico. Con su afincamiento ideológico sobre el papel de la cultura popular y tradicional, Amílcar comprendió su importancia en la lucha contra la destrucción cultural que ejercía el colonialismo, ya fuera como *imposición* forzada para eliminar todo vestigio de la tradición o como *armonización*, un proyecto que buscaba conciliar la dominación económica y política de los pueblos, y que se reflejaba en las teorías de la asimilación promulgadas por las metrópolis. Frente a esta disyuntiva que Amílcar denominó “el dilema de la resistencia cultural” (Cabral 2001:144), la cultura era, de acuerdo con su punto de vista, el verdadero motor de la historia de cara a la transformación de la realidad colonial e imperial.

De otro lado, el pensamiento de Nelsón Mandela es sobre todo el del movimiento por la lucha contra el apartheid en

Sudáfrica. Sus reflexiones escritas a lo largo de una condena de 27 años de cárcel, aportan un conocimiento profundo sobre la condición segregada que experimentó el pueblo sudafricano durante casi la totalidad del siglo xx. En relación concreta con el pensamiento diaspórico del panafricanismo, su pensamiento es esencial para comprender nociones referidas a la unidad africana y su proceso de descolonización, que en este caso específico, implicó una batalla por su democratización. En este sentido, debe entenderse que las principales preocupaciones de Mandela gravitaron en relación con los problemas de segregacionismo racial sufridos al interior de la nación africana, razón que lo llevó a establecer relaciones con el Partido Comunista, por lo que sus consideraciones hacia el marxismo son rasgos presentes en sus preguntas sobre los lugares de batalla que Sudáfrica tenía que enfrentar para superar el duro régimen racializado que le condenaba.

Desde luego, por mi parte, creo que habría que debatir si el Partido Comunista puede tener un papel o no en esta etapa concreta de nuestra lucha política. La tarea fundamental en este momento es acabar con la discriminación racial y conseguir derechos democráticos sobre la base de la Carta de la Libertad. Si el partido está dispuesto a avanzar en esta tarea, bienvenida sea su ayuda. Veo que es uno de los medios que permitirán involucrar a gente de todas las razas en nuestra lucha (Mandela 2005: 257).

En 1936 se implantó en Sudáfrica la política gubernamental de segregación como respuesta a los procesos organizativos y de reclamación que los africanos venían protagonizando desde 1904, una vez cerró su ciclo el período de las tribus para pasar a la época de la organización nacionalista y las luchas sindicales con adscripción al partido comunista. Es fundamental el papel desempeñado por la Liga de Jóvenes del Congreso Nacional Africano durante este período, en la definición ideológica de las luchas nacionalistas.

Hay dos corrientes del nacionalismo africano: Una se centra en el slogan Marcus Garvey, “África para los africanos”. Se basa en el slogan de “Marchaos de África” y en el grito “Arrojad a los blancos al mar”. Este tipo de nacionalismo africano es extremo y ultrarevolucionario. Hay otra corriente del nacionalismo africano, el Africanismo, que es lo que profesa la Liga de Jóvenes del Congreso. Los miembros de la Liga de Jóvenes nos hacemos eco de la situación concreta de Sudáfrica y nos damos cuenta de que todos los grupos raciales van a quedarse en el país, pero insistimos en que la condición para la paz interracial y el progreso es el abandono del dominio blanco y un cambio en la estructura básica de la sociedad sudafricana que haga que esas relaciones que dan lugar a la explotación y la miseria humana desaparezcan. Por ellos nuestro objetivo es la consecución de la libertad nacional para los africanos y la inauguración de una sociedad libre en la que se prohíban la operación y la persecución racial (Mandela 2005: 36).

En este enfoque la postura del Africanismo, entendida como un nacionalismo que se producía desde el interior de África y de sus propias condiciones interraciales, se convirtió en una interpelación a los discursos panafricanistas producidos desde la externalidad del continente, especialmente aquellos que enarbolaban la radicalidad racial. Por esa razón, Mandela llamaba la atención acerca del contexto específico de Sudáfrica en lucha por condiciones de libertad e independencia, sin obviar el grave problema del segregacionismo racial, pero sin limitar el problema de la nación a una contradicción de razas solamente.

Debemos librarnos de estos elementos y dar a nuestra organización el tremendo poder de una auténtica organización de masas militantes. A Kotane, Marks, Bopape, Tloome, y a mí se nos ha prohibido asistir a reuniones y ya no podemos uniros ni debatir con vosotros los graves problemas a los que se enfrenta nuestro país. Nos lo han prohibido porque

defendemos la libertad del pueblo oprimido en nuestro país y porque hemos luchado sistemáticamente contra la política de discriminación racial a favor de una política que garantice los derechos humanos fundamentales de todo el mundo, sin distinción de raza, color, género o lengua (Mandela 2005: 51).

En un contexto de confrontación directa, la acción marcaba el lenguaje de la lucha. Si bien es cierto que las tácticas de violencia no fueron iguales en todas las luchas por la descolonización, pues aunque a todos los pueblos africanos los unía su condición de colonizados, las realidades internas de cada uno de ellos era diferente en muchos aspectos. Sin embargo, el uso de la fuerza como táctica también condujo a que en algunos contextos se hiciera un llamado a ampliar los discursos de referencia política e ideológica. Esta especificidad, por ejemplo, era lo que caracterizaba el proceso sudafricano encabezado por el Congreso Nacional Africano (CNA), que para los años cuarenta tomaban *la bandera de los oprimidos*, con lo cual se buscaba confrontar el régimen del apartheid como una lucha de los oprimidos, sobreponiendo las reivindicaciones sectoriales y étnicas. La consigna de luchar a favor de los derechos de los africanos imprimió un sello distintivo a la lucha antiapartheid, expresando las diferentes corrientes del nacionalismo africano. En su texto de 1965, *“Un camino nada fácil hacia la libertad”*, Nelson Mandela reflejaba este posicionamiento:

Todo el continente hierve de descontento y ya hay poderosos estallidos revolucionarios en la Costa de Oro, en Nigeria, en Túnez, en Kenia, en las Rodesias y en Sudáfrica. Oprimidos y opresores están en pugna. No está lejos el día del juicio en que se encuentren cara a cara las fuerzas de la libertad y las de la represión...El nivel de compromiso político del pueblo se ha fortalecido y se traduce en una mayor conciencia de su fuerza. La acción se ha convertido en el lenguaje del presente...Los líderes de las organizaciones sindicales son a la vez

miembros importantes de las ramas provinciales y locales del Congreso Nacional Africano. En el pasado hablábamos de las luchas de los africanos, los indios y los mestizos...Hoy hablamos de la lucha de los oprimidos que, aunque está canalizada a través de sus respectivas organizaciones autónomas gravita hacia un mando central (Mandela 2005:46-47).

Así, la apuesta por la descolonización llevada a cabo por los ejércitos revolucionarios de liberación nacional al mando de militares y políticos en África y Asia, constituía el capítulo práctico de muchos debates filosóficos y académicos realizados por intelectuales africanos y afroamericanos. El senegalés Cheikh Anta Diop, uno de los más radicales críticos de Senghor, a través de la egiptología había demostrado por medio de estudios filogenéticos el origen de la humanidad en África; además de mostrar que la civilización egipcia, de origen negro, era la cuna de la civilización occidental. En un tiempo en el que las acciones militares comenzaban a dominar las ideas, el sueño panafricano, no obstante también encontraba en el trabajo de Diop una justificación académica al sueño de la unidad africana.

En 1976, Anta Diop cuestionaba el planteamiento de Senghor de que la emoción era africana y la razón helena, al considerarlo como un alienado por el pensamiento colonial. Al margen de la disputa que no es pertinente profundizar aquí, vale la pena resaltar que como físico, humanista y político, fundador de varios partidos de oposición al régimen senegalés de Senghor, Diop pensaba que la ciencia en África era necesaria y posible, pero desde los postulados de su origen establecido en la lengua materna. Desde 1954, cuando sustentó su tesis doctoral "Naciones negras y culturas", en la editorial Presencia Africana, Cheikh Anta Diop consideraba que la verdadera liberación no era posible sin romper las estructuras neocoloniales conservadas por algunos de los gobernantes africanos que mantenían el debate sobre las lenguas maternas como un asunto marginal. En sentido estricto, Diop sentó

parte de las bases del panafricanismo, al vincular el pasado de Egipto con las lenguas africanas, considerando que ese vínculo constituía parte fundamental del proyecto de la unión del África y de su renacimiento. Boubacar Boris Diop (2009) atribuye a Anta Diop, la responsabilidad de sentar las bases académicas del panafricanismo.

El sueño panafricanista, por ejemplo, fue popularizado por Nkrumah, Nyerere, Cabral, Sékou Touré y otros líderes progresistas. Diop fue de aquellos que lo dotaron de un sólido fundamento científico... La unidad cultural de África, que es un elemento esencial de su proyecto federal, surge en el parentesco actualizado por Diop entre el egipcio antiguo y las lenguas africanas. Entre los grandes pensadores y políticos de su tiempo, fue el único que dedicó un lugar central a la cuestión lingüística. Asignó a las lenguas nacionales un papel estratégico en la unificación y liberación de los pueblos africanos y veía en su abandono por las elites una prueba evidente de su alienación (Boris Diop 2009: 124).

Hasta comienzos de los años setenta, el protagonismo panafricanista lo tenían los intelectuales y políticos diaspóricos, cuyas posturas delineaban las *utopías emancipatorias* frente a las potencias colonialistas y las fuerzas estatales blancas. De otra parte, el panorama concreto de violencia y persecución del África que se descolonizaba, alteró las imágenes y los ideales que inspiraron el pensamiento panafricanista y puso en tensión incluso, algunas lecturas que se produjeron por fuera de los procesos concretos. Las luchas por la descolonización y la democratización sudafricana fueron el telón de fondo para una autonomía del pensamiento africano, que puso el acento en algunas discrepancias con intelectuales diaspóricos.

Concretamente, esto se manifestó en varios aspectos como la producción de un pensamiento político desde la experiencia de la lucha africana que situaba el panafricanismo como una utopía producida en la exterioridad del continente y centrada

en un esencialismo de las raíces, y el origen de la negritud que se enfrentaba a unas condiciones contextuales multiculturales, donde lo negro adquiriría otro tipo de centralidad y no se constituía en la única reivindicación fundamental. Por ello, estas múltiples versiones del panafricano surgieron en planos de realidad diferenciada; por una parte en las propias agendas de acción política generadas por los africanos en sus contextos nacionales y con una fuerte influencia del marxismo y el comunismo; y de otra parte por quienes en su condición diaspórica producían discursividades sobre el hecho político de la descolonización, logrando con ello un importante fenómeno de solidaridad y visibilidad mundial en torno a estos procesos, pero mantenidos en el borde del continente.

Los elementos que nos ofrecen las posturas de estos pensadores africanos, muestran una perspectiva política e ideológica de las luchas anticolonialistas que incluyó un enfoque interracial, una perspectiva de unidad con organizaciones populares y la búsqueda de una democracia nacionalista. Bajo el ideal de la *organización de las organizaciones* como frente unido a nombre de los oprimidos, surgió una categoría que fue central en los debates de muchas corrientes críticas en África y América Latina, y que con el tiempo se convirtió en objeto de debates ideológicos de las propias corrientes panafricanistas de finales de los años setenta, cuando los congresos que reunían a líderes políticos, intelectuales y militantes llegaban a su epílogo.

Se podría decir que mientras el pensamiento panafricanista diaspórico resultó de la experiencia de intelectuales negros por fuera de África, el pensamiento africano de la descolonización se sustentaba en una lucha armada y política por intelectuales, militares y político “nativos” africanos. Esta diferencia es importante para entender dos vertientes del panafricanismo, el *panafricanismo utópico*, en cabeza de los intelectuales negros antillanos principalmente, y el *africanismo revolucionario*, liderado por militantes nacidos en África. En este movimiento panafricanista mundial, es

evidente que no todos enfrentaron del mismo modo, ni con los mismos medios, el ideal de la descolonización.

El pensamiento diaspórico y el pensamiento africano alimentaron de modo fundamental un panafricanismo que expresaba más pluralidad que singularidad. Una vez aconteció la reconfiguración geopolítica de un África colonizada a un África independiente y de nacionalismos, en otras palabras, el paso del *continente de las colonias al continente de las naciones*, se presentaron también cambios en las narrativas producidas desde el adentro y desde el afuera africano, dando paso a nuevas realidades que tuvieron que enfrentar las nuevas naciones, especialmente los vestigios de la cultura colonial, tal como denominó Babakar Sine (1975) al proceso de gobernabilidad de los nativos africanos, pero orientado por la ideología colonialista responsable del subdesarrollo africano.

## **De la militancia intelectual diaspórica a la teoría de la diáspora**

Es a mediados de este mismo siglo, en el contexto de las luchas anticolonialistas cuando podría decirse que la diáspora africana inicia su configuración como campo de producción teórica para explicar las realidades de los descendientes de africanos en el nuevo mundo desde una perspectiva panafricana. De este modo, la mayoría de estudiosos de la diáspora africana coinciden en que ésta surge entre los años cincuenta y sesenta, producto de acontecimientos políticos y culturales como la descolonización, la lucha por los derechos civiles, el rastafarismo y el panafricanismo, relacionados todos, con las reivindicaciones políticas de los afrodescendientes en el mundo. La historia de las luchas anticoloniales que produjo tantos “esencialismos militantes”, posteriormente se constituyó en objeto de *teorizaciones* para académicos afrodescendientes, quienes con sus producciones contribuyeron a configurar lo que denomino *epistemologías diaspóricas*.

Al rastrear la emergencia de la diáspora como un campo político e intelectual, se debe considerar que toda esta amplia producción de conocimiento es resultado de la historia del poder, lo cual supone que ningún ámbito de reflexión sobre la realidad afrodescendiente emerge por fuera de las transformaciones sociales que crean su condición de posibilidad. En este sentido, la emergencia de la diáspora como acontecimiento epistémico no es ajena a la historicidad de los movimientos afroamericanos, toda vez que pensar la diáspora en cuanto campo de saber implica contextualizar su génesis. Por ejemplo, en el caso del Caribe, Hall (1999) plantea que el surgimiento de *África como una metáfora discursiva*, resulta de la transformación de los significantes identitarios a partir de las diásporas neocoloniales de las migraciones afrocaribeñas a países como Francia e Inglaterra desde los años sesenta.

De otro lado, Tiffany, Patterson y Kelley sostienen que si bien es cierto las corrientes intelectuales, los procesos culturales y las dinámicas de producción de pensamiento de los africanos y sus descendientes han sido translocales desde su exilio, en el contexto de la modernidad capitalista, las formas de nombrar esas experiencias en tanto lenguajes discursivos son visibles sólo a partir de los años cincuenta (Citados por Lao-Montes 2007). Por su parte, Izard (2005) considera que la noción académica de la diáspora surge en 1965 durante el Primer Congreso de Historiadores Africanos en Tanzania, con participación de intelectuales de ambos lados del Atlántico, cuyo objetivo fue analizar la historia de los africanos en América; al mismo tiempo que sirvió como referente simbólico y político para las reivindicaciones de la dignidad cultural de los descendientes en las tierras del exilio. Para Irazuzta (2005), la emergencia de la diáspora en las ciencias sociales tiene un interés más reciente, al considerar que solo a comienzos de los noventa, con la aparición de la revista *Diaspora: A journal of Transnacional Studies* (1991) en Canadá, editada por Khaching Toloyan y el libro *Theorizing Diaspora* (2003), editado por Braziel J. y Mannur

A., se inaugura los estudios de la diáspora como campo especializado en las ciencias sociales, problematizando temas alrededor de la migración, la nación y la globalización.

Por lo tanto, el surgimiento de los estudios sobre la diáspora africana como campo de saber y ámbito académico, está afectado por tres hechos fundamentalmente: por un lado, su emergencia epistémica es el resultado de la formación de intelectuales africanos y afroamericanos comprometidos políticamente con los procesos de cambio social, cuya producción será un insumo sustancial para las luchas raciales y las reivindicaciones étnicas contemporáneas; en segundo lugar, estos antecedentes representan una base significativa mediante la cual se promueve un nuevo *discurso político y cultural* sobre las trayectorias de los africanos y sus descendientes, que permite enunciar las nuevas experiencias de la afroamericanidad y la africanidad en el marco de las dinámicas históricas en las que se produjeron. Un tercer aspecto radica en que estas elaboraciones legitimaron procesos culturales de gran influencia provenientes del rastafarismo o el panafricanismo, con lo que se promovieron íconos de negritud, reconfiguraciones identitarias políticas y culturales que influyeron en los movimientos sociales y las subjetividades de los afrodescendientes a nivel mundial.

Siguiendo a Hall asumo que “los movimientos provocan movimientos teóricos. Y coyunturas históricas insisten sobre las teorías: son momentos reales en la evolución de la teoría”. (1992:284). Aunque no podría hablarse de una teoría de la diáspora propiamente dicha, su emergencia, conceptualmente hablando, es producto de estos movimientos sociales, por lo que podría decirse que más que académicos de la diáspora, estos procesos generaron *intelectuales diaspóricos*. En ese sentido, apelando a la historicidad epistémica de la diáspora, se debe precisar que esta producción de pensamientos historizados localmente, ha llevado a otro nivel que es necesario destacar: el desenvolvimiento de la diáspora en

cuanto producción teórica se ha concentrado prioritariamente en el territorio simbólico y físico de lo que Paul Gilroy (2005) denomina el *Atlántico Negro*, metáfora geocultural que da cuenta de los procesos de hibridez e intercambio cultural de las identidades étnicas transnacionales producidas entre poblaciones negras del Caribe, Gran Bretaña, África y los Estados Unidos, focalizando los estudios de la diáspora africana en el mundo anglófono y en menor medida, en los territorios de influencia hispano-parlante.

**Cuadro de síntesis sobre la ubicación, el pensamiento y los objetivos políticos de los discursos panafricanistas en el siglo xx**

| <i>Geopolítica diaspórica</i>                     | <i>Pensamiento diaspórico</i>                                    | <i>Movimientos diaspóricos</i>   |
|---------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------|----------------------------------|
| <i>África como territorio de colonización</i>     | Retornar a las raíces ancestrales como experiencia de autonomía. | Recuperación cultural- ancestral |
| <i>Las luchas por la descolonización</i>          | Afirmar los nacionalismos africanos.                             | Revoluciones nacionalistas       |
| <i>La configuración de las naciones africanas</i> | Crítica a los fenómenos del racismo y el colonialismo interno.   | Democratización                  |

## **Diásporas políticas y epistemologías diaspóricas**

Para pensar las diásporas políticas se debe entender que fundamentalmente su base discursiva reside en las perspectivas afrocéntricas de la diáspora. Para ello nos sirve la imagen de lo que Izard (2005) denomina una *etnografía del retorno de las comunidades diaspóricas* de origen africano en América, aclarando con el autor, que no se trata de una etnografía en el sentido clásico de la antropología colonial, sino de descripciones que dan cuenta de las políticas e identificaciones diaspóricas<sup>14</sup>, en las cuales los retornos a África, imaginada como el continente de origen,

<sup>14</sup> Izard, citando a Gordon y Anderson

se han constituido en un referente simbólico y físico de regreso al territorio primigenio. Esto implica además una relación con el territorio, es decir, un análisis alternado de las territorialidades y las políticas de identificación que articulan las reconstrucciones de la identidad con el origen territorial, significado como un espacio apropiado para su reproducción material, simbólica y cultural en el contexto de las transformaciones globales.

Como le he venido señalando, esta perspectiva adoptada por algunos intelectuales caribeños y norteamericanos, tiene una amplia trayectoria y ha tenido mucha influencia en movimientos religiosos, culturales, literarios, políticos e intelectuales en todo el siglo xx, entre los que podríamos mencionar a Marcus Garvey, un jamaicano emigrado a EE.UU en el primer cuarto de este siglo, quien propendía por el regreso físico de los descendientes africanos a su “patria natal”. Por su parte, del movimiento panafricanista surgieron distintas versiones que establecían vínculos simbólicos con África; al igual que redes de intelectuales africanos y afroamericanos. Resalta la figura del sociólogo W.E.B. Du Bois (2001), quien planteaba el sentido ontológico que alberga el presente de la afroamericanidad en su vínculo con el origen anterior en África, como constitutivos de la indisociable identidad de la doble conciencia.

En el campo literario estos procesos tuvieron una resonancia importante. En un caso ya referido anteriormente, se encuentra el *Harlem Renaissance* en Estados Unidos y *La negritude* en el caribe francófono. La primera, defensora de los valores africanos y sus raíces en la experiencia histórica de la esclavitud, el sur esclavista y el gueto norteamericano (Izard 2005). Sin embargo, la corriente literaria que alcanzó mayor difusión en Latinoamérica fue la de la *negritude*, que tuvo en el guyanés Leon Gutran Damas, el haitiano Jean Price-Mars, el martiniqués Aimé Césaire, quien acuñó esta denominación, y el senegalés Léopold Senghor, sus más destacados exponentes, quienes desde distintas

miradas reflejaron en sus escritos la “esencia del hombre negro”, afirmando una conciencia “propia” producida en su distinción con la del colonizador<sup>15</sup>. Sin pretender profundizar en las múltiples versiones del afrocentrismo<sup>16</sup> diaspórico, podemos señalar que su mayor aporte está en propender por una visión del mundo desde la experiencia de lo negro africano, arguyendo que este es el centro desde el cual se explica la historia, lo que permite a cada quien hablar desde *localismos racializados*. África y la negritud configuran *el lugar* de enunciación en cuanto alternativa de interpretación del pasado afrodescendiente.

Esta perspectiva actualiza el sentido político derivado de corrientes como el panafricanismo, el rastafarismo y el nacionalismo negro, entre otras, y desde las cuales se percibe la experiencia africana como el centro del universo. África representa entonces la metáfora de la historia. La noción de africanía es central en esta visión, puesto que a partir de ella el *continente negro* representa la tierra primigenia y la patria de origen que da nacimiento a las memorias; el lugar de reivindicación del continente como una esencia inmutable, pura, perdurable e imperecedera, que trasciende cualquier temporalidad. Siguiendo a Lao-Montes, por discursos afrocéntricos se alude a:

---

<sup>15</sup> Lo propio es entendido como la expresión autoafirmada y exaltada de los valores africanos, con la que se pretende producir visiones del mundo desde la experiencia de la negritud para contrarrestar la ideología racista. No obstante es oportuno mencionar que las fuentes epistemológicas de esta corriente, se nutrieron de tradiciones filosóficas y antropológicas europeas.

<sup>16</sup> Desde el punto de vista conceptual, el afrocentrismo se centra en la producción intelectual de escritores negros, africanos y afroamericanos que ven en la herencia africana su principal centro heurístico respecto a los problemas del pasado y del presente (Chaves y Amorim 2011). Esta tendencia fue conceptualizada en los años ochenta por el historiador africano Molefi Kate Asante para quien el afrocentrismo implica una lectura de las trayectorias afrodescendientes desde su propia historia en cuanto centralidad epistémica. En el mismo sentido Handelsman (2001), conceptualiza el afrocentrismo como un modelo crítico que busca establecer un equilibrio en la revisión de la historia y de la identidad nacional.

...esas narrativas que asumen una unidad esencial de todos los pueblos de origen africano que pueden ser rastreados hasta orígenes africanos comunes, un análisis basado en una lógica histórica monolítica en la que la civilización moderna es simplemente un producto del continente africano. En el último significado, el afrocentrismo es la otra cara de la moneda del eurocentrismo, pero usando el mismo tipo de lógica monocéntrica del desarrollo histórico (Lao-Montes 2007: 52).

Por lo tanto, el afrocentrismo diaspórico alude a representaciones politizadas de la historia donde África constituye la madre patria, el espacio ontológico de la *historia* de los africanos. Esto explica porque en los discursos políticos afrocéntricos el retorno físico y simbólico constituye el emblema que vincula las memorias, el territorio y las identidades culturales que permiten pensar la africanidad en el presente. Considerando que las versiones afrocéntricas apelarían por concepciones “propias” para entender las experiencias de la negritud, las denomino *diásporas políticas*, entendiendo que este concepto intenta dar cuenta de procesos afincados en un “pensamiento político propio” de los africanos y sus descendientes en América. La adjetivación “propio” corresponde a una intención de distinguir la producción de un pensamiento africanista que ha servido como marco ideológico para los procesos de movilización y lucha política de africanos y afroamericanos. Se trata entonces de una *ideologización de lo africano* basada en una manera de pensar los problemas del poder colonial desde la esencialidad africana. De esta forma, asumo entonces que la expresión política del afrocentrismo constituye el ámbito de *las diásporas políticas*; ámbito que si bien responde a finalidades fundamentalmente ideológicas, también debe ser considerado una experiencia intelectual.

Sin embargo, con el paso del tiempo el afrocentrismo ha estado sujeto a diversas críticas, sobresaliendo los cuestionamientos a su visión de pureza que asume una esencia inmutable

de la afroamericanidad.<sup>17</sup> Esta crítica considera que las apropiaciones de la africanidad no deben ser interpretadas como búsqueda de la esencialidad del ser africano, sino en los impactos que la experiencia colonial ha dejado en los descendientes de esclavizados. En ese sentido la diáspora africana debería ser entendida en sus hibridaciones de lo africano con lo europeo y lo indígena, las cuales tuvieron en América el territorio geosimbólico de la tríada trasatlántica, generadora de un espacio de creolización que produjo nuevas existencias, obviamente en el marco de las relaciones de poder racial perdurables, incluso, con la eliminación de las administraciones coloniales, pero transformadas en la experiencia de la afroamericanidad. Desde estas perspectivas, las identidades culturales diaspóricas, son productos híbridos, afirmación que no descarta las dimensiones del poder racial y cultural que las atraviesan.

Estas corrientes que denomino *epistemologías diaspóricas*, se caracterizan porque su lugar central ha sido el de una producción teórica ocupada de analizar las trayectorias, las continuidades y las discontinuidades, las presencias y las ausencias del fenómeno diaspórico. Por esta razón su diferencia radica en lo siguiente: mientras las *diásporas políticas* configuran un ámbito de ideologización de África; las *epistemologías diaspóricas* constituyen un campo de teorización académica de lo africano. Esto no implica una

---

<sup>17</sup> En el caso del esencialismo de la negritud, especialmente el profesado por Senghor, el escritor haitiano René Depestre en su famoso ensayo “Saludo y despedida a la negritud” de 1980, cuestionaba la manera como éste hizo de ella un fenómeno atemporal, ahistórico, arraigado en un vitalismo de retorno romántico, apasionado e irracional hacia el pasado africano y su presunta “emoción negra”. Depestre, de afiliación marxista, consideraba que la identificación con lo negro no podía sustraerse de sus influencias indoeuropeas, y por fuera de las relaciones materiales producidas por la esclavitud. Se oponía a la esencia de la negritud, puesto que este concepto desligaba las condiciones objetivas del capitalismo y las múltiples expresiones de la experiencia negra nacionales, que si bien portaban la misma historia esclavista, habían adoptado diferencias en el Caribe francófono, anglófono y hispano. Por ello saludaba a la negritud como movimiento literario y lo despedía como función ideológica.

bipolaridad sino más bien una complementariedad en relación con las experiencias diaspóricas. Como lo veremos más adelante, sus distintos modos de apropiación se manifiestan en las obras y las trayectorias de políticos, poetas e intelectuales afroamericanos de forma paralela, dado que obedecen a momentos e intereses históricos particulares. Podemos decir entonces, que la teorización de la diáspora ha sido posible por su esencialización producida con el afrocentrismo como diáspora política, y viceversa.

En el ámbito de las epistemologías diaspóricas se ubican fundamentalmente intelectuales de centros de investigación, universidades e institutos, quienes han reinterpretado el afrocentrismo, marcando una diferencia sustancial con sus trayectorias surgidas en los bordes de la institucionalidad académica. Toda vez que los intelectuales de las diásporas políticas son particularmente producto de *procesos de militancia diaspórica*, los productores de las epistemologías diaspóricas son ante todo *teóricos de la diáspora*.

Históricamente esta corriente emerge a finales de los años cincuenta del siglo xx, con el ingreso de inmigrantes afrocaribeños a las principales universidades de Inglaterra y Estados Unidos. Esta situación propicia las condiciones para la emergencia de una “*intelectualidad negra*” que hace parte de lo que Hall (2003) ha llamado “la tierra en el exterior”, para referirse a la migración de jamaquinos al Reino Unido, como un nuevo hecho en la historia de la diáspora. Este nuevo desplazamiento surge entonces, no de la trata esclavista sino de procesos migratorios, donde la experiencia del racismo que muchos inmigrantes africanos y caribeños habían sufrido en estos lugares generaron lo que el poeta jamaquino Louise Bennett, llamara la “colonización inversa”, refiriéndose a los procesos migratorios de los sujetos diaspóricos a las metrópolis coloniales, mediante lo cual redefinieron los centros imperiales a su interior (Bennet, citado por Demissie 2009).

Podría hablarse de *diásporas contemporáneas* que renuevan las interpretaciones del origen africano común de los afrodescendientes a perspectivas más amplias, donde el atravesamiento de raíces múltiples constituye el eje de análisis de la afroamericanidad. Se trata de una experiencia de la africanidad postcolonial, que evoca desde el presente la larga duración africana en toda su complejidad, con todas sus contradicciones, constituyéndose en las *memorias tardías del colonialismo*. Lo tardío entendido como presentismo histórico por lo que África retorna contextualizada radicalmente en el aquí y el ahora, estableciendo un vínculo imperceptible entre la condición afrodescendiente contemporánea y la trayectoria diaspórica de larga duración que antecede a esta condición temporal. En otras palabras, es una reinención que asume que la afroamericanidad simbólica y teórica, es posible sólo porque la antecede la africanidad y se carga con ésta, aunque no siempre se nombre.

En este sentido, uno de los pensadores más influyentes de esta corriente es el jamaicano Stuart Hall, quien produce pensamiento diaspórico en el marco del “neocolonialismo del retorno” de afrocaribeños a los centros de poder colonial a partir de los años sesenta, destacando la reapropiación del africanismo en sus discursos de identidad étnico/racial. Para Stuart Hall, la diáspora debe ser pensada no en su esencia como un origen común, sino en los impactos que ha generado en la vida de los afrocaribeños en su relación con las demás raíces fundidas en América por la experiencia esclavista y colonial.

Para Hall, África constituye un significante apropiado en las coyunturas de la migración neocolonial por lo que la diáspora significa “una zona de contacto, término que invoca la co-presencia espacial y temporal de los sujetos anteriormente aislados por disyunturas geográficas e históricas (...) cuyas trayectorias ahora se cruzan” (Hall 2006: 31), a través de productos como las músicas, la cinematografía y el arte,

producidos por caribeños migrantes y descendientes de migrantes en Europa.

En ese sentido, vale destacar que la diáspora como experiencia africana en el caribe, es posible en la medida que se han presentado acontecimientos como las migraciones contemporáneas, las luchas anticoloniales y la lucha por los derechos civiles, que han llevado a la emergencia de discursos identitarios de la africanidad, donde África ha sido apropiada como una metáfora, asumiendo que no se trata del África original, ni esencial de los discursos afrocéntricos, sino una simbología donde la historia, la memoria y el poder han llenado de contenido la experiencia de los sujetos como identidades posicionadas en contextos específicos y en identidades híbridas.

Las corrientes constructivistas diaspóricas se centran básicamente en tres aspectos: en primer lugar, contienen una crítica frontal a la concepción unitaria, esencial e inmutable de la africanidad como elemento identitario, en segundo lugar, que las experiencias diaspóricas no deberían ser imaginadas por su origen común africano, sino en la manera como se han reconfigurado en cada contexto, teniendo en cuenta las múltiples presencias europeas, africanas y americanas como una nueva experiencia identitaria, y un tercer aspecto radica en la idea de que los discursos afrocéntricos reproducen la ideología occidental del mito del África primitiva, pura, inmutable, que termina legitimando la clasificación del poder colonial.

En un sentido similar, Gilroy (2005) ha planteado la comprensión de las trayectorias diaspóricas caribeñas como un proceso transnacional que trasciende las experiencias modernas de los nacionalismos, y da lugar entonces a nuevos procesos identitarios, híbridos, que afectados por la producción simbólica translocal, otorga a la diáspora su metáfora del viaje transatlántico como experiencia que acontece por encima de las fronteras y los discursos de los

estados nacionales y más bien produce la convergencia de geografías diaspóricas con pertenencias étnicas globales. Esto es sobre todo el desplazamiento teórico de la diáspora como una categoría localizada en los territorios de la esclavización hacia una cartografía de conexiones y articulaciones diaspóricas transcontinentales.

Por consiguiente, entre diásporas políticas y epistemológicas diaspóricas se entretajan distintas narrativas que describen la idea de un África esencial e inamovible, con diversidad de presencias y con múltiples incidencias. Esto generó la idea de *las africanidades* en su condición híbrida y multicultural, por lo que la africanidad pervive sin esencialismos identitarios. No se trata de descalificar una u otra tendencia. Se trata de entender que entre esencialismo y constructivismo, la africanidad está presente en las trayectorias de las poblaciones afrodescendientes que habitan los continentes. De ahí que mi perspectiva de la diáspora africana no busca inscribirse en una o en otra tendencia, como si se tratara de un campo de verdad incuestionable, sino más bien comprender que todas estas manifestaciones, aunque contradictorias en apariencia, se expresan en las vivencias de la negritud contemporánea, y permiten entender la validez histórica que unas y otras han tenido en los distintos momentos de la afroamericanidad.

De otro lado, las tendencias que he propuesto para entender el surgimiento y desarrollo del pensamiento diaspórico mundial, son en primer lugar una decisión arbitraria -hecho implícito en cualquier tipo de definición que establece por antonomasia un límite de lo nombrable-, para comprender de modo más complejo las implicaciones de las presencias africanas en la historicidad de nuestras sociedades. En segundo lugar, esta delimitación contiene incidencias conceptuales y metodológicas en relación con el conocimiento sobre la diáspora. Y en tercer lugar, en tanto afectaciones en el campo del saber y de las luchas afroamericanas, son perspectivas que contribuyen a un ejercicio hermenéutico y de problematización sobre las maneras como han sido investigadas y representadas

la historia de los africanos y sus descendientes en los estudios sociales, en la historia colonial y en los análisis sobre las culturas de origen africano en América.

## **La irreductibilidad del pensamiento diaspórico**

Ante al complejo y denso panorama expuesto hasta aquí es necesario finalizar este capítulo planteando tres ideas que contribuyan a reconocer las relaciones subyacentes entre los distintos eventos y tendencias constitutivas del pensamiento diaspórico mundial.

Lo primero que debo decir es que al margen de las corrientes señaladas, el surgimiento de la *diáspora es un acontecimiento panafricanista*, en el sentido que su “esencia” reposa en una larga duración que ha trasegado por las geografías continentales dando lugar a diversos modos de experiencia diaspórica, por razones de contexto temporal, político y territorial en el cual se han producido. Por ello se explica la multiplicidad de formas de agenciamiento de lo africano en las tierras del exilio, y por tanto la pluralidad de expresiones de la diáspora como un hecho político e intelectual, que con el paso del tiempo y en el marco de sociedades cada vez más globalizadas ha ido encontrando puentes de conexión y complementariedad. De otra parte, la producción teórica en cabeza de los académicos negros de la diáspora, ha devenido en la tarea de identificar y describir su dispersión y sus expresiones; y con el proceso de intercambio académico y político a nivel mundial, ir delineando la cartografía y la historicidad diaspórica.

En el plano de las trayectorias personales, es importante destacar el lugar *esencialmente político* de muchos intelectuales negros, quienes no sólo produjeron pensamiento diaspórico mundial, sino que a la vez, militaron en las distintas batallas de la negritud. En ese sentido se trata de sujetos cuyas posiciones y concepciones ideológicas afectaron de manera importante el tratamiento de la cuestión

racial en los distintos momentos históricos de los cuales hicieron parte, razón que explica parcialmente que desde Equiano, Sancho, Ottobah, pasando por los jacobinos negros haitianos, los panafricanistas de principios del xx, los poetas del Renacimiento de Harlem y la negritude, como testigos directos del colonialismo, emprendieron su lucha intelectual como un asunto esencialmente político.

Su producción no solamente se ubica en el ámbito de las ideas, sino también en el de las transformaciones sociales por medio de su militancia y en su vinculación con la política pública. En sentido estricto, generaron un pensamiento de la acción política diaspórica como líderes en sus respectivos países; es el caso de Senghor y su presidencia en Senegal; Cèsaire como diputado de Martinica; Kwame Nkrumah como el primer presidente de Ghana o Garvey al frente del movimiento político del etiopismo, así como muchos líderes africanos que lucharon por la descolonización de sus naciones, y posteriormente asumieron la tarea de participar en la nuevas administraciones estatales.

En otro nivel quiero hacer referencia a los intelectuales contemporáneos, a quienes percibo como sujetos centrados en la tarea de teorizar los procesos histórico-culturales, sobre todo en lo referido a los fenómenos identitarios de las diásporas poscoloniales. En otro registro representan la perspectiva académica del pensamiento diaspórico mundial y en esa medida sus posiciones afectan fundamentalmente el ámbito de las relaciones y las instituciones del saber, es decir su radio de acción está limitado por las propias fronteras disciplinares. En cierto sentido, esta expresión corresponde a lo que sería una actualización de los intelectuales heréticos que refería Anthony Bogues.

Un giro sustancial que provoca este recorrido, es que la perspectiva diaspórica aquí planteada otorga visibilidad epistémica a las corrientes de pensamiento que ponen en el centro del análisis las actuaciones de los sujetos, la manera

como asumen los acontecimientos históricos y las formas como han repensado esa estructura histórica a partir de su lugar en el mundo, el de la afrodescendencia. Esta perspectiva busca proyectar a los sujetos del pensamiento diaspórico, como parte inmanente de la historia mundial desde la condición de la diáspora, pero visibilizados como protagonistas conscientes de las luchas antiesclavistas, antiraciales y anticoloniales en todos los momentos de la historia mencionados.

No se trata de ver culturas, huellas, pérdidas o hibridaciones solamente, se trata de ver a los sujetos productores de pensamiento diaspórico, transgresores de los linderos de la modernidad blanca; como lo sugiere Bogue, dar cuenta de los *intelectuales, políticos y radicales negros heréticos y proféticos*, donde el pasado está inscrito en la memoria intelectual. Como lo sugirió Wole Soyinka, refiriéndose a la historia de la esclavización europea en África, en 1986 en el discurso de recibimiento del Premio Nobel de Literatura: “en cualquier caso, el propósito no es acusar al pasado sino evocarlo para prestarle atención al presente anacrónico y suicida. Para decirle a ese hoy mutante: eres el hijo de esos siglos de mentiras, distorsión y oportunismo en las altas esferas, incluso entre lo sagrado de la objetividad intelectual” (Soyinka 2004:33). Se trata, siguiendo a Soyinka, invocar el pasado desde la fuerza intelectual, para comprender nuestro mundo como una historia fracturada, dispersa y transgresora, por ello, Glissant sugirió en 1962, que “El brotar de la negritud en los intelectuales antillanos respondía quizás a la necesidad de volver a encontrar por referencia una raíz común, la unidad (el equilibrio) mas allá de la dispersión” (Glissant 2005:20), para referirse a la fractura de la cultura y geografía antillanas divididas por la colonización, que bien aplica para todos los intelectuales de la diáspora africana.

Podemos encontrar en las letras del maestro Zapata Olivella, una imagen compacta y dinámica del impacto de este surgimiento de las luchas y del pensamiento diaspórico mundial, en la experiencia de un joven negro en la Colombia

de los años sesenta, recreada por la mirada del *trashumante diaspórico*, como reconozco al maestro Zapata Olivella de esta etapa de su vida.

La convulsiva época de los sesenta nos sorprendió con las armas en la mano. En los Estados Unidos los negros lanzaron el desafío a los racistas, afirmando que constituían una raza de seres hermosos: “¡Black is beautiful!”. Todos los días los escenarios de las olimpiadas de México y ante los aparatos de televisión del mundo, los millones de espectadores se estremecían de entusiasmo cada vez que subían los relámpagos humanos al podio de los vencedores para levantar el puño victorioso del “Poder Negro”. Combinando las tácticas del gandhismo con la violencia armada, obstaculizaban el tráfico sentándose en las calles, frente a las fábricas y universidades, en tanto que las “Panteras Negras” y los “Musulmanes Negros” se defendían con metralletas de la violencia policial.

En las calles, barriadas y carreteras de las principales ciudades de los Estados Unidos-Nueva York, Chicago, Washington, Atlanta, Detroit, San Francisco, Los Ángeles- se organizaban marchas, incendios y manifestaciones contra la discriminación racial y la guerra en el Viet-Nam. El reverendo Luther King abanderado de la no violencia, de los negros, chicanos, indios, judíos, chinos, puertorriqueños y demás discriminados encabezaba la gran marcha hacia Washington en demanda de paz contra la polución y la igualdad racial. Era el comienzo de su martirio. Los racistas del Ku-Klux-Klan no toleraron que un negro pudiera ser galardonado con el Premio Nobel de la Paz y lo asesinaron en Memphis. Pocos años después cae abatido Malcom X, y la familia negra del mundo comprendió que la cacería de sus líderes revivía los peores años de la esclavitud. En esa década también rugía el África allí donde antes lo hacía el león. Todos los pueblos empuñaban los fusiles en vez del tradicional “tan-tan” con que se rechazaba a los colonizadores. Surgían a la vida independiente

las naciones de Nigeria, Ghana, Kenia, Malí; y otros pueblos-Mozambique, Angola, Tanzania, etc.-, habían hecho retroceder a los colonizadores hasta los últimos puestos donde les esperaba la rendición y expulsión. En Addis-Abeba (1963) se proclamaron los principios de descolonización y africanización que cristalizaron en la Organización de la Unidad Africana (OUA). Aterrorizados, los racistas de Sudáfrica multiplicaban sus asesinatos, alambradas, gases, perros policías y llenaban las cárceles de rebeldes contra el “apartheid”. Nelson Mandela, sepultado en una mazmorra, iniciaba su cautiverio que se prolongo por más de veinticinco años.

Los gritos de la revolución negra sacudieron las dormidas mentes de los negros, mulatos y zambos de Latino América (Zapata Olivella 2005: 331-332).

**Cuadro síntesis sobre las cuatro versiones de la geografía diaspórica**

**Estados-nación siglo xx / Colonias europeas siglo xx**

|                                                                              |                                                                                                 |
|------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Mestizaje vs Racismo<br>América Latina (Cuba)<br><br><b>Diáspora híbrida</b> | Negritude vs Colonialismo<br>Caribe y las Antillas<br><br><b>Diáspora racial-cultural</b>       |
| Raza negra vs Racismo EEUU<br><br><b>Diáspora racial</b>                     | Africanismo vs Colonialismo<br>Naciones Africanas Negras<br><br><b>Diáspora racial nacional</b> |

### **Capítulo 3**

## **La diáspora africana en el pensamiento afrocolombiano**

Como lo he venido argumentando, el pensamiento diaspórico gravita esencialmente respecto a los eventos de la esclavitud, el colonialismo y el racismo, como hechos que marcan las trayectorias de los africanos en las distintas geografías del exilio, también se puede constatar que las formas como estos asuntos se han encarado intelectualmente en cada contexto, responden a las especificidades situacionales de tiempo y lugar, y a las maneras disímiles como estos tres ejes fundacionales de la experiencia diaspórica se han tramitado.

Por esta razón, las obras de los pensadores y los escritores diaspóricos no pueden verse como un proceso lineal, ni como un simple acumulado en el tiempo, pues entrañan en su existencia un conflicto común a la afrodescendencia y a su vez, cuenta también la dispersión en la cual se producen. Desde este punto de vista, la experiencia diaspórica en América expresa un paralelismo histórico al interior del continente, que explica las razones por las cuales los hechos ocurridos en relación con los africanos y sus descendientes, se presentaron simultáneos y diferenciados en regiones como el Caribe y la región Andina para mencionar dos contextos

solamente, y por tanto dieron lugar a expresiones particulares de esta trayectoria intelectual desde la etapa colonial hasta nuestros días. Un ejemplo de ello se constata en el caso afrocaribeño, donde la influencia de la doble experiencia con el colonialismo -el que tuvo lugar en la primera etapa del siglo xvi y el que vino luego en el siglo xix- y la forma como se estableció la esclavitud, produjo dos generaciones de pensadores: la de los esclavos y la de los intelectuales negros, quienes desarrollaron un pensamiento que da cuenta de los dramas y las tensiones que enfrentaron los africanos y sus descendientes con los españoles, los ingleses y los franceses en las diferentes etapas del colonialismo europeo. En el caso caribeño, la huella de la esclavitud tiene su peculiaridad en el hecho de que la esclavitud fue el centro de la sociedad, según lo ha señalado Trouillot:

Las islas azucareras de Inglaterra y Francia en particular, Barbados y Jamaica desde el siglo diecisiete hasta Saint Domingue y Martinique en el siglo dieciocho no fueron simplemente sociedades que tuvieron esclavos: ellas fueron sociedades esclavistas. La esclavitud definió su organización económica, social y cultural (Trouillot 1995: 18).

En el sentido de la distinción que ofrece Trouillot, esta condición de *sociedades esclavistas*, es definitiva en la configuración de la historia referida a la experiencia de la diáspora, así como en las memorias que esclavizados y narradores produjeron sobre este evento común a ellos, pero con implicaciones diferenciables en cada caso.

A diferencia del Caribe, en la América Andina, gobernada desde el siglo xvi por un modelo colonial de ultramar, el pensamiento que surgió de la diáspora africana está más referido a la larga y dolorosa experiencia de la esclavitud como un evento que determina el lugar de lo africano y lo afrodescendiente en la larga duración de esta región del continente. De este modo, aunque las memorias corresponden

en los dos planos, el afrocaribeño y el afroandino, al hecho diaspórico, los acentos que marcan la escritura y el pensamiento de unos y otros, están definidos por la relación contextualizada con la esclavización y/o el colonialismo como eventos fundacionales en la subjetividad de los africanos y sus descendientes.

Por las anteriores razones, me interesa en este capítulo proponer una perspectiva histórica y contextualizada sobre la emergencia y desarrollo de lo que denomino el pensamiento diaspórico afrocolombiano, asumiendo que con ello intento afirmar la tesis del *paralelismo histórico*, como una mirada que permite reconocer sus piezas constitutivas en la dispersión espacio-temporal, y no solo en la convergencia coyuntural con las discursividades mundiales de corte diaspórico. Lo que pretendo mostrar es que desde finales del siglo xix y principios del xx, surge en este país una generación de intelectuales negros de la diáspora -aunque no todos ubicados en lugares discursivos africanistas-. Esto no significa que sus producciones estén desprovistas de la perspectiva diaspórica, pues sus énfasis y sus lenguajes en uso se corresponden con los problemas que ha enfrentado la afrodescendencia en el orden contextual de una nación como la colombiana. Esto implica una analítica de las complejas narrativas de la negritud y la afrocolombianidad como un hecho de memoria política. En otras palabras, el pensamiento diaspórico no se reduce solamente a la literalidad de sus expresiones, sino también a los problemas similares de la experiencia diaspórica en contextos diferentes. Como lo argumenta Handelsman en relación con la literatura diaspórica, a pesar de sus singularidades nacionales, siempre ha conservado una defensa común por la raza negra.

Ya se sabe que hubo mucha comunicación entre los intelectuales negros de todo el continente, especialmente a partir del surgimiento de Harlem Renaissance y el afrocriollismo del siglo xx. En efecto, a pesar de las obvias “diferencias nacionales”,

la experiencia racial a través de toda la diáspora ha producido una larga tradición de pueblos negros que han querido “defender todas las virtudes esenciales de su raza” (Handelsman 2001:43).

El desenvolvimiento del pensamiento diaspórico en Colombia de finales del siglo xix y la primera mitad del xx, hace posible reconocer al menos tres tendencias como ya ha sido señalado, definidas por el tipo de reivindicaciones asumidas con mayor prioridad por sus intelectuales en cada caso específico. Esta distinción no corresponde a una evolución en el tiempo, pues como se expuso anteriormente, muchos de los procesos se dieron en forma paralela, lo que es relevante es la experiencia de la intelectualidad diaspórica como una trayectoria de pensamiento moderno de la negritud que se ha expresado en la política, la poesía, la narrativa y la producción académica de las ciencias sociales, lo que las acerca a la categoría de intelectuales heréticos de acuerdo con Bogues. En este sentido, la caracterización que desarrollaré en los siguientes capítulos, responde a tendencias en el modo como se manifestó la potencia intelectual de los negros desde mediados del siglo xix hasta la afrocolombianidad contemporánea, y que muestran que el pensamiento producido en esta temporalidad se encuentra íntimamente conectado y coexiste de diferentes formas entre sí y con los fenómenos diaspóricos de orden global.

Se trata de tendencias que contienen los dramas del racismo, la invisibilidad cultural, las vivencias subjetivas y colectivas de la exclusión, pero también la enorme recreación de las experiencias disimiles de la afrodescendencia, apalabradas en los discursos, los versos, los poemas, la novela, la etnografía y la sociología política que demarcan los lugares de enunciación de los intelectuales negros colombianos. Estas tendencias de la diáspora intelectual afrocolombiana se expresaron en tres planos: el de los *parlamentarios*, el de los *poetas y escritores (los humanistas)*, y el de los *cientistas sociales*. Cada una de estas constituye en sí misma una periodicidad en su origen y desenvolvimiento. De otra

parte, vale la pena mencionar que el universo de las tres expresiones de esta intelectualidad afrocolombiana gestora del pensamiento diaspórico, se inscribe en una temporalidad nacional y global en la cual los debates y las discursividades en relación con lo negro no pueden entenderse como episodios acumulativos, sino más bien como superficies de emergencia que fueron dando lugar a la complejización de las luchas, las ideas y las acciones intelectuales<sup>1</sup>.

Las tendencias del pensamiento diaspórico afrocolombiano identificadas en este trabajo permiten hablar de una producción intelectual inscrita en la subjetividad negra de larga duración. Cada tendencia revela rupturas y conexiones en la genealogía de sus ideas, destacando lo que ha permanecido inmanente en el tiempo como una preocupación continua: *dignificar el pasado negro y/o afrocolombiano*, sea por medio de la reivindicación racial, mediante el rescate cultural o a través de su valoración lingüística, folclórica y oral. Cada una de las tendencias contenidas en los capítulos que siguen, conserva sus propias especificidades contextuales, ideológicas, políticas e intelectuales, por lo que deben ser leídas como modos disímiles de sentar posición en la historia como pensadores negros.

Por otro lado, es necesario puntualizar que toda expresión intelectual de la diáspora afrocolombiana encarna una dimensión política, referida a los fenómenos del poder que han marcado de modo definitivo la existencia de los poetas,

---

<sup>1</sup> Es necesario aclarar que si bien para este trabajo he decidido centrar el análisis histórico teniendo como referencia la producción escrita y de abierta circulación de intelectuales y políticos negros y/o afrocolombianos de finales del siglo xix, ello no implica que antes de este período se pueda plantear la inexistencia de un pensamiento diaspórico ubicado en las acciones de resistencia y lucha por la libertad consignados en los archivos coloniales bajo la mediación de escribanos, y por tanto no constituye un material de referencia para este capítulo. Por ejemplo, los trabajos que muestran las estrategias de libertad de mujeres esclavas en la etapa colonial. véase Inírida Morales Villegas (2003) “Mujer negra, mirar del otro y resistencia”.

los líderes políticos, los escritores y los académicos. Por ello vale la pena señalar que no separo pensamiento político y posición intelectual, pues no es posible esta dicotomía, ya que por la condición ontológica racial de los sentipensantes de la diáspora afrocolombiana, sus obras contienen todas, un pensamiento político producto de su militancia, su posición y/o su activismo en la lucha de la negritud. Como lo planteó Arboleda (2009)<sup>2</sup>, la producción diaspórica contiene la narrativa de las acciones políticas de hombres y mujeres que hicieron de su militancia, la expresión de una tradición intelectual que en no pocas ocasiones inspiró la movilización política. Esta característica es vital, en la medida que la lucha por la historia es sobre todo una lucha política por el control del pasado.

Como veremos más adelante, a comienzos de los años treinta surgió en Colombia una generación de políticos negros que hicieron visible el problema de la marginalidad económica de regiones como el Pacífico, quienes desde el lugar de poder que alcanzaron en las esferas parlamentarias pretendieron mejorar las condiciones económicas y políticas de sus regiones de origen. Por la misma época, quizás unos años después, la emergencia de un pensamiento poético y literario dio cuenta de asuntos como la invisibilidad y el racismo contra la gente negra en nuestro país, los cuales fueron interpelados a través de novelas, ensayos y poesía, donde el reconocimiento de asuntos como la triétnicidad, el valor de las culturas negras y su historia permitió colocar en tensión el proyecto de la nación mestiza como paradigma de la identidad colombiana. A partir de los años cuarenta, dos antropólogos, uno mulato (Aquiles Escalante) y otro negro (Rogerio Velásquez), irrumpieron en el campo de esta disciplina para dar cuenta de las culturas del Caribe y el Pacífico respectivamente, resaltando sus herencias africanas, al igual que sus condiciones de marginalidad, en un

---

<sup>2</sup> Esta aclaración fue hecha por el historiador Santiago Arboleda en el Seminario “Presencias afrodescendientes. Pensamiento y pensadores afrocolombianos” Realizado en el Banco de la República, en Cali, el 20 de Noviembre de 2009.

país que hasta entonces solo conocía del pasado y el presente de la negritud desde la visión de algunos estudiosos no negros. Finalmente, en los años sesenta, la figura del sociólogo Amir Smith Córdoba con un abierta perspectiva afrocéntrica, amplió el debate de la presencia afrodescendiente con su reivindicación de la cultura negra como ámbito de reflexión y dignificación del negro en Colombia.

En este desenlace vale la pena destacar que si bien, el pensamiento diaspórico afrocolombiano tiene sus orígenes desde finales del siglo xix, será a partir de la década del setenta cuando más claramente será visible la recepción del pensamiento diaspórico mundial en el ámbito nacional, cuya influencia entre los intelectuales negros colombianos fue altamente significativa dando lugar a una corriente que logró permear las luchas de estudiantes, intelectuales y académicos negros. De este modo, pretendo hacer notar las condiciones de posibilidad que dieron existencia al pensamiento de la diáspora africana en Colombia a principios del siglo xx, detallando sus articulaciones con la diáspora global, sus posiciones en el tiempo y sobre todo, las ideas y nociones *diaspóricas* provenientes de las obras de escritores, poetas, académicos y humanistas.

## **El pensamiento diaspórico afrocolombiano. La batalla por la historia**

La historia como un campo de saber-poder representa un ámbito excepcional para seguirle el rastro a la emergencia y trayectoria del pensamiento diaspórico afrocolombiano. Esto se debe al hecho de que las narrativas oficiales producidas respecto a la historia nacional, al menos hasta la primera mitad del siglo xx, han operado como un dispositivo de invisibilización hacia lo negro y/o afrodescendiente. Todo lo anterior puede entenderse, como lo he sugerido en la introducción del libro, a partir de cuatro repertorios

puestos en juego para la producción del saber histórico colombiano. Estas son: *la ausencia afrodescendiente en la memoria nacional, la despolitización de los sujetos negros en la narrativa histórica, la representación periférica de lo afrodescendiente y la fragmentación del tiempo histórico*. De esta manera, tal como lo ha planteado Michel Rolp-Trouillot (2007), la memoria y el pasado como elaboraciones derivadas de la historia oficial han puesto en un lugar subordinado la experiencia afrodescendiente.

En el caso de la revolución haitiana, Trouillot muestra como la interpretación europea lo redujo a un hecho impensado y en ese sentido despojó de toda trascendencia la primera expresión política de independencia de los pueblos negros en América. Desde el punto de vista del antropólogo haitiano, este tratamiento no permitió entender la revolución haitiana en tanto un episodio de las “historias imposibles” pues las características del eurocentrismo y el racismo científico de la época negaron toda posibilidad de reconocerlo como un *acontecimiento*. Se trata de un evento silenciado de la historia, que incluso, en el momento que ocurría era negado por los franceses que lo vivieron (los colonialistas) y por quienes lo metaforizaron como producción del pasado (los historiadores). Espinoza analizó el trabajo de Trouillot de esta manera:

Uno de los derroteros metodológicos de *Silencing the Past* es el de explorar de cerca los dos niveles de historicidad cuya relación es ambigua y está atravesada por diferentes formas de poder: lo que pasó, es decir, el proceso socio-histórico mismo, y lo que se dice que pasó, es decir, la narrativa que lo convierte en historia. Trouillot propone examinar *la ambigüedad de la historicidad* en sus dos planos a través de las tres capacidades que tiene la gente en cualquier proceso histórico: (1) la de ser agentes u ocupantes de una posición estructural como por ejemplo, de clase o estatus (pensemos en las posiciones de esclavos y amos), (2) la de ser actores en constante interfase con un contexto (por ejemplo, si se comparan las

historias particulares de esclavitud afro-americana en Brasil y en Estados Unidos) y (3) la de ser sujetos, es decir, asumir una voz y definir los términos bajo los cuales se describen ciertas situaciones (Trouillot, 1995: 23). Asimismo, Trouillot propone examinar el impacto del poder en la historicidad a través de su mirada atenta a la producción de la historia, a la manera como ciertas narrativas se vuelven posibles mientras se silencian otras. Plantea que los silencios entran en el proceso de producción histórica en cuatro momentos cruciales: (1) en el momento de la creación de los hechos (cuando se hacen las *fuentes*), (2) en el momento de ensamblaje de los hechos (cuando se hacen los *archivos*), (3) en el momento de narración de los hechos (cuando se hacen las *narrativas*) y (4) en el momento del significado retrospectivo (cuando se hace la *historia*). Este marco le sirve de base para su tarea de examinar la razón por la cual la Revolución Haitiana se convirtió en *no-evento*. (Espinoza 2007:32).

En su análisis, Trouillot plantea que las interpretaciones realizadas en torno a la revolución haitiana por parte de los cronistas europeos, condujeron a su trivialización, en ese sentido, nos enfrentamos a dos hechos, la despolitización del evento y de los sujetos que lo agenciaron, así como la invisibilización del suceso en la narrativa de la historia independentista del continente. Reducido a un hecho sin mayor valor o como sugiere Trouillot, a un “no evento”, dado que no se podía explicar racionalmente -es decir, bajo los parámetros del “orden ontológico” predominante-, la revolución haitiana se sometió al silencio de las narrativas históricas, lo cual devela el poder en la producción del pasado.

En ese sentido, el modelo que propone Trouillot para la revolución haitiana permite comprender la importancia del pensamiento diaspórico como una batalla contra el silenciamiento de los pasados afrodescendientes. Salvando la especificidad del Caribe, es posible retomar pistas de esta

perspectiva, en la medida que la historia como ejercicio de poder ha sido un dispositivo de negación de la historia de los negros y afrocolombianos. Como negación de las memorias de los esclavos que no tenían posibilidad de consignar sus voces de forma directa, sino a través de los agentes coloniales, el pasado africano en nuestro país privilegió la visión del esclavizado como un “ser” pasivo, sometido a la producción como fuerza de trabajo. Visto como apéndice del sistema colonial, como beneficiario de las bondades de los héroes criollos del republicanismo del siglo xix y como ciudadano producido por las elites nacionales en la época de la nación de comienzos del xx, la mirada del esclavo, el liberto y el ciudadano, pocas veces ha encontrado explicación desde su propia voz y especificidad.

Esta narrativa fragmentada ha repercutido en la poca visibilidad del negro y del afrocolombiano como agente político, obliterando las memorias de la diáspora a un terreno habitado por el silenciamiento, inscribiendo el lugar de la narración a las dependencias objetivas y subjetivas del poder, entiéndase, las instituciones y los actores que las han representado. De acuerdo a Trouillot (2007), podría inferirse que el papel de los negros en Colombia fue pensado desde la acción de actores exteriores y menos por sus propias razones de lucha y reivindicación.

En ese sentido, el pensamiento diaspórico afrocolombiano representa una batalla epistémica por visibilizar los silencios, las ausencias y lo innombrado. Por ello se entiende la importancia que tiene para la historia nacional las posturas de muchos intelectuales negros en el país, quienes a través de sus producciones literarias, ensayísticas y académicas -no como historiadores profesionales- sostuvieron como telón de fondo la historia de la esclavitud y la colonización como pilares centrales en sus obras. Por consiguiente, un rasgo esencial del pensamiento diaspórico afrocolombiano es su permanente preocupación por descolonizar el saber histórico, asunto que se evidencia en la novelística, en la ciencia, e incluso en

las metáforas poéticas, donde el recurso histórico ha sido esencial en el proceso de visibilización del afrodescendiente en Colombia como una narrativa de contrapoder académico.

Rastrear el poder requiere una visión rica de la producción histórica más que del conocimiento teórico. No podemos excluir de antemano cualquiera de los actores que participan en la producción de la historia o cualquier sitio donde la producción podría ocurrir. Al lado de los historiadores profesionales descubrimos artistas de diferentes tipos, sin sueldo o trabajadores del campo desconocidos que aumentan, desvían o reorganizan el trabajo de los profesionales como políticos, estudiantes, escritores de ficción, cineastas y miembros participantes de lo público. De este modo obtenemos una visión más compleja de la misma historia académica, desde que no consideremos a los historiadores profesionales como los únicos participantes en su producción (Trouillot 1995:25).

De este modo, la interpretación de la historia representa un rasgo constitutivo del pensamiento diaspórico, toda vez que es un asunto central para comprender el legado intelectual que ha dejado esta trayectoria diversa en los ámbitos políticos, epistémicos y culturales de la afrocolombianidad contemporánea. Por ello, los procesos de producción intelectual de la diáspora africana en Colombia, surgidos en el período posterior a la independencia nacional, dan cuenta de los impactos del período colonial en la vida de las poblaciones negras, y su lugar en el proyecto de nación. Las memorias del racismo, las afinidades de la negritud con la africanidad y la contemporánea etnización, inspiran un campo amplio, disperso y a veces contradictorio de pensamiento en el cual la negritud ha ocupado un lugar definitivo. Todas estas trayectorias, sin embargo, son fragmentos de la experiencia de la diáspora con sus huellas de la esclavitud y de “las resistencias derivadas de los prejuicios raciales” (Escalante 1993: 233), que me permiten afirmar que la intelectualidad diaspórica produjo memorias de este pasado, pues sus

narrativas permiten comprender el contexto histórico y los contenidos de su silenciamiento en las historias nacionales.

**Cuadro síntesis sobre las trayectorias y períodos de producción del pensamiento diaspórico afrocolombiano**

| <b>Generaciones diaspóricas</b>                     | <b>Condición diaspórica</b> |
|-----------------------------------------------------|-----------------------------|
| Generación post-abolicionismo<br>1870-1900          | Negros libres               |
| Intelectuales y políticos negros<br>1930-1950       | Ciudadanía negra            |
| Humanistas y escritores de la Negritud<br>1920-1980 | Negritud africana           |
| Etnología y Sociología de la Negritud<br>1940-1980  | Culturas negras             |

## **Literatura y política como superficies de emergencia**

Desde finales del siglo xix se conocieron las primeras expresiones de pensadores afrodescendientes en Colombia, con quienes aconteció la configuración de una *intelectualidad negra*, en un país en que la condición del intelectual ha sido vista como una experiencia exclusiva de las elites blanco-mestizas. Esta intelectualidad diaspórica promovió un pensamiento en el contexto postabolicionista de la esclavitud, debido a que estos negros libertos de la república en Colombia, encarnados en las figuras de Manuel Saturio Valencia, Antonio “El Negro” Robles, y fundamentalmente Candelario Obeso, se localizan como los primeros antecedentes de una camada de pensadores que plasmó sus impresiones en textos. Posteriormente, en la década del treinta y del cuarenta del siglo xx, entraron a escena una pléyade de escritores y novelistas, que engrandecieron el pensamiento diaspórico a través de sus letras. Me interesa en este apartado resaltar el papel de la literatura como ámbito de producción intelectual de los negros y afrocolombianos de la generación del cuarenta,

quienes llenaron de contenido afrodescendiente las “letras nacionales”, y de ese modo, construyeron una política de la poética y la narrativa afrocolombiana.

El pensamiento diaspórico representado en la tendencia de lo que denominaré los humanistas negros, es decir, el conjunto de poetas, escritores y ensayistas, adquiere un lugar protagónico en este trabajo, en la medida que fue quizás la tendencia intelectual que mejor se articuló con la diáspora africana internacional, pues como lo mostraré en el capítulo 5, ellos fueron quienes más asumieron los postulados de los congresos panafricanistas, las movimientos literarios de la negritud, el renacimiento negro de Harlem y las luchas por los derechos civiles en Norteamérica. La producción literaria debe considerarse como una de las mayores betas 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 ese sentido, la literatura, para el caso de estos escritores, no responde solamente a elaboraciones estéticas, sino también a posiciones de sujeto, puesto que ha sido este escenario uno de los mejores canales de trasmisión, 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, tal como lo señaló Lewis (1987).

...aunque estos escritores son de diferentes generaciones y de diferentes partes de su país, ellos están vinculados a través de la experiencia cultural de ser negros en una sociedad que no pone mucho énfasis en los valores de su herencia racial...esta búsqueda de la verdad y la justicia es continua, pero también en la mayoría de los escritores afrocolombianos prevalecen los valores sociales dominantes (Lewis 1987: 13).

Este rasgo al que se refiere el autor está presente en la producción literaria y estética diaspórica, y hace su arribo para innovar la ola humanista, moderna y liberal que experimentaba el país hacia los años treinta del siglo xx. Por esta razón la *intelectualidad negra* es sobre todo un acontecimiento epistémico que racializó la experiencia moderna colombiana, logrando con ello un efecto de incorporación de lo negro al ámbito de la literatura nacional. Aunque sus producciones no hayan alcanzado la incorporación suficiente a los cánones literarios y científicos, reconocidos en las últimas décadas en el marco del multiculturalismo y sus afanes de reconocer lo negado, estas obras forman parte del legado intelectual de la Colombia contemporánea. Realmente las obras de los humanistas han quedado confinadas en valoraciones negativas de lo que Santiago Arboleda (2011) ha denominado la clandestinización a través de cuatro órdenes epistémicos: el escamoteo, la tribalización, la trivialización y la invisibilización.

Desde luego sin recurrir a una jurídica, la política académica en el país ha clandestinizado públicamente el pensamiento político intelectual afrocolombiano, manteniéndolo mediante diferentes maniobras y convenciones fuera del canon establecido por las disciplinas, aún hasta cierto punto, el que se ha desarrollado al interior de las mismas disciplinas desde o sobre estos grupos. De esta manera ha expresado su violencia epistémica; en un juego complejo de escamoteo, minimización y/o expulsión de la agencia y su visión proyectiva que aquí se discute y presenta, a través de la tribalización política, imponiendo lecturas que reclaman un comportamiento político organizativo cohesionado, monolítico, que observa como obstáculo las diferencias al interior de los afrocolombianos y las sustantiva, constituyéndolas en talanqueras para la posible articulación de programas y agendas, descontextualizándolas y desvirtuando su heterogénea historicidad. Esta práctica académica de escamoteo se ha normalizado al punto de no advertirse y ha dependido del apuntalamiento de una táctica de trivialización y banalización de los argumentos,

conceptos y en sí de los planteamientos realizados por estos grupos e intelectuales, comúnmente acusados de excesivo localismo, folclorismo o peligrosamente racista, separatista de la sociedad, en que opera en la base, la ideología del mestizaje...Lo anterior mantiene una activa postura de deslegitimación y contención académico-disciplinaria y de producción representacional negativa, de estigmatización de su posibilidad de autorealización y determinación. Es ello lo que conduce finalmente a concretar un territorio epistemológico y político de invisibilización por la vía de la visibilización escamoteada. Es cierto que se muestra, se ilustra ocultando, encubriendo su integralidad y potencia de ser y existir. De ahí que la invisibilización al tiempo que es una consecuencia, es un mecanismo a través del cual se construye y reproducen representaciones peyorativas sobre los afrocolombianos (Arboleda 2011: 10-11).

El planteamiento de Arboleda, si bien es cierto, está mas referido al campo de las disciplinas científicas (historia, antropología, sociología), cabe resaltar que la literatura también ha sido sometida el fenómeno de la clandestinización y sus mecanismos de invisibilización, particularmente por la forma como las obras han estado marginadas del canon literario nacional. Aunque algunos escritores alcanzaron cierto reconocimiento como fue el caso de Obeso, Manuel Zapata Olivella, Jorge Artel y Arnoldo Palacios, en una mirada de conjunto podría decirse que sus obras no han tenido la difusión que merecen en los centros de formación literaria, más allá de la preocupación de algunos investigadores, -muchos de ellos extranjeros-, la literatura afrocolombiana ha sido un campo de producción intelectual que ha caminado al margen de las facultades de literatura<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Una constatación de esto fue el estudio realizado en los años ochenta por el chocono Amir Smith Córdoba, sobre la difusión de la obra de Candelario Obeso en varias facultades de literatura. Los resultados de su estudio fueron contundentes, pues encontró que había un total desconocimiento e invisibilización de este

Por lo tanto, la literatura en cuanto la expresión humanista del pensamiento diaspórico afrocolombiano, constituye un complejo entramado de ideas y estilos, a través del cual la cultura, la identidad y el mestizaje han sido reevaluados; así mismo ha permitido mostrar las voces de los ausentes en la vida política del país. La novela de corte histórico ha posibilitado comprender las realidades de las poblaciones negras en los dos océanos. De otro lado, la literatura escrita por negros y afrocolombianos representa un espejo retrovisor para entender el papel de la negritud en la formación nacional, al colocar en tensión el proyecto de la nación mestiza con las herencias africanas, otorgándoles a estas últimas un papel preponderante como parte de la nacionalidad.

Otro aspecto fundamental de la narrativa negra y/o afrocolombiana tiene que ver con el lugar de la obra y el escritor frente a la nación. A menudo se critica el énfasis que se le da a la condición de la “negritud de los escritores”, al señalar que esto rompe con los universales del sujeto que produce. Para el caso de la literatura de corte diaspórico, es fundamental resaltar la condición racial de quien escribe, pues como he venido argumentando, el pensamiento diaspórico se refiere a quienes escriben desde la piel y su historia. Por ello, no se pretende decir que hablar de una literatura negra implique una ruptura con valores humanistas más universales, aspecto

---

poeta en los planes de formación de los programas de literatura de las universidades que investigó. Ver capítulo 6. En el 2009, con motivo del Doctorado Honoris Causa al maestro Arnoldo Palacios, otorgado por la Facultad de Humanidades de la Universidad del Valle como reconocimiento a su trayectoria, el maestro dijo en su presentación: “el mejor reconocimiento que me pueden hacer, es que mis novelas se lean en el programa de literatura”. No obstante, debo decir que los últimos años ha surgido una preocupación creciente por la literatura afrocolombiana, aspecto que se puede evidenciar con la publicación de la Biblioteca Afrocolombiana, editada por el Ministerio de Cultura en el 2010, bajo la dirección de Paula Moreno, primera y única ministra negra de esta cartera que ha tenido el país después de 200 años de vida republicana.

presente en las obras de los escritores afrocolombianos, pero resulta importante destacar que sus escritos parten de una condición ontológica que se abre a problemas más amplios de la humanidad. Handelsman (2001) ha analizado este fenómeno para el caso de lo afroecuatoriano y su relación con el estado plurinacional, tomando como método de análisis una perspectiva afrocéntrica.

Aunque parezca una perogrullada, la experiencia de ser negro es imprescindible si se espera captarla cabalmente. Entiendo lo de “ser negro” en un sentido cultural que trasciende nociones biológicas y que implica una conciencia de toda una trayectoria histórica. Estas premisas no son una negación de la capacidad de los no-negros de solidarizarse con la gente negra ni de la posibilidad de escribir lúcidamente sobre temas propios de los negros. Más bien, insisto en el diálogo que privilegia la voz del negro al mismo tiempo que valora la co-participación de los demás. Mientras más oportunidades tengan los negros de hacerse escuchar como autoridades de sus propias experiencias, más completo será el diálogo que, tradicionalmente, se ha caracterizado por una dislocación de dichas voces. Es decir (siguiendo modelos ampliamente conocidos de la crítica contra el colonialismo), los no-negros se apropiaron de la palabra para imponer su interpretación más imaginada que vivida del mundo de los negros (Handelsman 2001:27).

Este punto de vista que comparto plenamente, puede extrapolarse para el conjunto de la intelectualidad diaspórica, pues se trata de rastrear un pensamiento histórico desde el lado de los subalternizados, lo que no debe llevarnos a pensar un separatismo metodológico, ni teórico, al contrario, como demostraré a lo largo del libro, el pensamiento diaspórico hace parte de la historia de la humanidad, y en cada nación, la historia de la negritud, vista desde la literatura, es al mismo tiempo y de modo diferente, la historia de la nación.

Se trata en lo fundamental de entender cómo desde la literatura hecha por negros/o afrocolombianos, se han concebido los asuntos comprometidos con la historia y las identidades de los mismos escritores, como sus voces han reclamado un lugar digno en la conciencia nacional, asumiendo los problemas derivados de la esclavitud, el colonialismo y el racismo, situación que permite entender por qué toda literatura diaspórica se caracteriza por que contiene las memorias de larga duración, un lugar de enunciación como sentido de identificación y una articulación con los fenómenos globales de la diáspora. En ese sentido, es que planteo que la literatura diaspórica es también una mirada política sobre el pasado y el presente de los afrodescendientes en el lugar donde se produzca.

En el caso colombiano interesa analizar el cuerpo literario y poético como una creación estética que no ha renunciado a los problemas que históricamente ha padecido la gente negra en el país, lo que permite entender por qué las biografías y los contextos de producción, al igual que los contenidos son piezas de un mismo rompecabezas que requieren ser analizadas articuladamente. La narrativa afrocolombiana, si bien, dispersa, disímil y en algunos casos “atrapada” en los cánones literarios, es sobre todo, una voz política a favor del humanismo, y especialmente en beneficio de la afrocolombianidad.

**Cuadro síntesis sobre las tendencias de la intelectualidad afrocolombiana en el siglo xx**

|                     |                                   |
|---------------------|-----------------------------------|
| Poetas y escritores | Narrativas de la negritud         |
| Políticos           | Territorios de la negritud        |
| Cientistas sociales | Culturas y sujetos de la negritud |

## **Luchas y movimientos sociales como escenarios de producción epistémica**

Los años sesenta del siglo xx vieron la consolidación del panafricanismo en el campo de las luchas por la emancipación de los pueblos de la diáspora a nivel mundial. La radicalización de las diferentes posturas planteadas en los congresos internacionales ya referidos en el capítulo 2, se trasladaron al campo de los conflictos armados y de movilización en diferentes escenarios nacionales. El apartheid en Sudáfrica, los derechos civiles en Estados Unidos y todas las luchas por la descolonización en África, representan el plano de realidad que enfrentaban los africanos y afroamericanos, asuntos que no podían resolverse simplemente con los debates de las ideas, sino por medio de acciones concretas armadas y de movilización colectiva. Los años sesenta conmovieron al mundo cuando los negros norteamericanos y africanos se lanzaron a cumplir la utopía de la emancipación frente al colonialismo y a conquistar los derechos civiles en los estados que se los habían negado como ciudadanos. Podría decirse que los sesenta representan la praxis de las ideas de la emancipación de los negros en el escenario de la vía armada y la lucha política.

En este ambiente de radicalización de la diáspora africana y afroamericana, los ideales del panafricanismo adquirieron un carácter global, pues dejaron de ser un asunto solo de intelectuales militantes y comprometieron a los pueblos, incluso, relegando uno de los propósitos de unir a todos los pueblos de la diáspora en una sola razón histórica, para enfrentar sus realidades al interior de cada nación -apartheid, segregacionismo y anticolonialismo-, luchas que se transformaron en estrategias a seguir para la gente de la diáspora africana en el mundo entero, incluida Colombia, donde se llegó a pensar en la posibilidad de extrapolar dichas movilizaciones, hecho poco probable dadas las diferencias de contextos entre unos y otros.

Los movimientos transcontinentales sirvieron como emblema para muchos procesos afrodiaspóricos, especialmente cuenta la influencia que el movimiento de la negritud de los poetas y literatos francófonos, y la lucha ideológica por los derechos civiles norteamericanos, representadas en figuras como Martín Luther King y Malcom X, tuvieron en la experiencia intelectual de la negritud en la Colombia de este período. De otra parte, debe señalarse la influencia ejercida por el pensamiento descolonizador de Frantz Fanón, quien ocupó el centro de la referencia ideológica. En el caso de la región Caribe se deben considerar algunos elementos particulares producidos por la influencia que tuvieron los pensadores de esta geografía diaspórica que reúne a Cuba, Martinica, Puerto Rico, República Dominicana y Haití.

Como acabo de señalar, este fenómeno se desarrolló en un contexto global de cambios sociales acaecidos entre las décadas del cincuenta y el setenta, que vio el surgimiento de nuevos actores sociales, con reivindicaciones sustentadas en los derechos civiles y la afirmación racial, asuntos “novedosos” en el ambiente de los debates políticos e intelectuales del momento.

Los movimientos de corte racial con sus luchas por el reconocimiento de las culturas negras al interior de los estados nacionales y la denuncia contra la exclusión económica, incidieron en el ámbito de las luchas por los derechos en Colombia. De este modo, las movilizaciones en el orden internacional se convirtieron en referentes políticos para escritores, artistas, poetas, humanistas y algunos estudiantes universitarios negros en ciudades como Pereira, Bogotá, Cali, Cartagena y Medellín. De ello da cuenta el surgimiento de diferentes grupos de estudio, centros de investigación y publicaciones en revistas, entre otras estrategias encaminadas a difundir las luchas internacionales por los derechos civiles. Algunos miembros de la generación de la negritud moderna de los cuarenta, ahora en una etapa de madurez intelectual, cumplieron la función de “pregonar” las luchas negras y afroamericanas en nuestro contexto, y de este modo hacer

visible la presencia africana en la historia y la cultura de la gente negra en Colombia.

A mediados de los años 70 se crean algunos círculos de estudio conformados por intelectuales y estudiantes afrocolombianos; uno de los más notorios es el CIDCUN, Centro para la Investigación de la Cultura Negra, creado por Smith Córdoba quien dirige también la publicación del periódico *Presencia Negra*. En esa misma década se crea la Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas y el Centro de Estudios Afrocolombianos, dirigidos por Manuel Zapata Olivella. También surge el Centro de Estudios “Franz Fanon”, dirigido por Sancy Mosquera, otro intelectual negro. Pero el espacio que adquiriría más trascendencia y continuidad al convertirse en proyecto político es el Centro de Estudios Soweto, transformado en Movimiento “Cimarrón”... (Agudelo 2005: 172).

Cabe resaltar que las acciones intelectuales en esta segunda fase se manifestaron en una militancia intelectual que a diferencia de la primera mitad del siglo xx, no sólo se ocupó de continuar con la lucha contra la marginalidad, y de alguna manera, la denuncia contra el racismo iniciada por los políticos negros -especialmente Diego Luis Córdoba- sino que avanzó en la tarea de dar a conocer y otorgar valor central a los legados culturales africanos, otorgándole ya un sentido de diferenciación cultural y política al asunto de la negritud en Colombia. Estas acciones se desarrollaron a través de grupos culturales y de investigación, encargados de promover los legados de la negritud negados por la sociedad nacional como estrategia contra el racismo cultural expresado en la invisibilización (Wabgou, *et al.* 2012). Sin embargo, la concepción liberal de los derechos de ciudadanía encaminada a obtener la inclusión social continuó siendo uno de sus principales objetivos.

Al igual que ocurriera con los políticos liberales de la primera mitad del xx, el acceso a la educación superior significó un

mecanismo mediante el cual estos *hijos de la diáspora africana* protagonizaron la segunda generación de una intelectualidad y una dirigencia negra en el país. Entre el mantenimiento de la noción de derechos de ciudadanía y la emergencia del discurso cultural-africano como grupos diferenciados, los años sesenta hasta comienzos de los noventa marcaron a esta generación de intelectuales diaspóricos, preocupados por su autoafirmación étnico-racial y la valorización de la “cultura negra” como estrategia para combatir la discriminación históricamente ejercida hacía los descendientes de africanos.

Como lo ha reseñado Garcés (2008), entre 1975 y 1977 se celebraron en las ciudades de Cali, Quibdó y Cartagena respectivamente, el primer, segundo y tercer Congreso de Negritudes en el país, además de otros encuentros regionales en Jamundí, Guacarí, Buenaventura y Puerto Tejada, donde se trataron temas educativos, el aporte del negro a la cultura e historia del país y sus legados en el arte y la cultura. Estos primeros acontecimientos enmarcan el surgimiento de un embrionario “*movimiento de la negritud*”, sin antecedentes en la historia de las luchas políticas y de movimientos sociales en Colombia.

Tres líneas gruesas de reivindicación constituían las demandas de los actores regionales vinculados a este proceso: la lucha contra la discriminación racial, la lucha contra la desigualdad económica y política de los negros, y la afirmación de la africanía como su horizonte de identificación cultural. Es importante recordar que este espectro político mantuvo la continuidad con el pensamiento de la *negritud moderna* de principios de siglo, pero incorporó el enfoque cultural-africanista y de las luchas por la identidad de la gente negra en Colombia.

Las memorias producidas en relación con los discursos y las demandas políticas del movimiento de la negritud durante los años setenta y ochenta, contienen una serie de peticiones formales que expresaban las aspiraciones más contundentes de su ideario, entre las cuales se encontraban solicitudes

ante los gobiernos de turno y las administraciones regionales y municipales en materia de atención a las necesidades de las poblaciones negras, la inclusión de las propuestas del movimiento en los medios de comunicación, la ampliación de oportunidades laborales para los negros, la visibilización de la raíz africana en la educación básica y universitaria, a través de cátedras de cultura negra, el acceso de estudiantes negros a las universidades, especialmente en las ramas de la medicina y la ingeniería; el reconocimiento de los derechos territoriales en las zonas baldías y la reglamentación de instituciones de educación superior con perspectiva étnico-racial. Estos postulados dieron cuenta de la trayectoria histórica que ha corrido en relación con las exigencias del movimiento de la negritud, y que sólo parcialmente encontraron trámite jurídico e institucional al final de los años noventa, una vez se reformó la constitución colombiana. En esta dirección, Garcés (2008) plantea:

Un elemento que queda plenamente establecido es la continuidad del Movimiento de negritudes durante la década de 1975-1984, periodo en el que se realiza un conjunto de gestiones, acciones y se plantea un nuevo discurso y una crítica severa al sistema educativo. Este nuevo discurso en el campo educativo se caracteriza por establecer su eje de mirada sobre las situaciones de África, como madre de los “negros” y el hecho de que se tiene un gran desconocimiento de ella. El discurso, en términos de movimiento social, se plantea en el marco de las reivindicaciones sociales, culturales, políticas y económicas, haciendo centro en una diferenciación clasista y en un factor de carácter étnico que está basado en la discriminación racial (Garcés 2008: 146).

De acuerdo con lo mencionado por Garcés (2008), en el III Encuentro Regional y I del Litoral Pacífico celebrado en Buenaventura por medio del Consejo Nacional de la Población Negra Colombiana, creado en el Primer Congreso de Cali en 1975, las peticiones mencionadas se hicieron llegar al gobierno, al punto que todas estas dieron como

resultado la aprobación de una iniciativa en 1982 durante la administración del presidente Belisario Betancourt (1982-1986) para crear la Universidad del Pacífico, en el marco de un plenum de negritudes celebrado en las sesiones de la Asamblea de Cundinamarca.

La maduración de los procesos organizativos del movimiento de la negritud en Colombia aconteció en un contexto nacional marcado por la incipiente visibilización de las poblaciones y las culturas negras en nuestro país y el creciente fenómeno de urbanización y modernización del centro nacional. De otro lado, la dinámica internacional signada por la consolidación de los movimientos étnico-raciales, la producción intelectual y el agenciamiento político en cabeza de líderes e intelectuales afrodescendientes representaron las condiciones de posibilidad históricas para que estas ideas circularan y se afirmaran en el país. Con este panorama de fondo, se llevó a cabo el Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas en Cali, en el año de 1977, el cual representó una de las últimas reuniones internacionales panafricanas en los términos que lo he referenciado, pero la primera expresión de un congreso panafricanista en nuestro territorio nacional.

Con delegados de Angola, Brasil, Costa Rica, Chile, Egipto, Ecuador, España, Estados Unidos, Honduras, México, Nigeria, Panamá, Perú, Puerto Rico, Senegal y Colombia, además de delegados de la OEA y la UNESCO, la capital vallecaucana abrió sus puertas a diferentes representantes de la diáspora mundial. Como aspecto sobresaliente, el congreso se realizó en homenaje a Leon Goutran Damas, una de las principales figuras del movimiento de la negritud. Al igual que las preocupaciones que se habían abordado desde el Consejo Nacional de la Población Negra Colombiana, los temas de discusión versaron sobre las presencias africanas de las culturas negras de las Américas y las dinámicas de invisibilización epistémica en los procesos formativos. Del mismo modo, salieron a relucir temas relacionados con las identidades culturales negras y sus procesos de readaptación

en algunos contextos de América y análisis históricos centrados en la época colonial. Las temáticas relacionadas con la discriminación racial, inevitablemente también tuvieron un importante espacio de debate, de acuerdo a las ponencias presentadas.

Entre los participantes nacionales se destacaban intelectuales diaspóricos como Jorge Artel, Helcías Martán Góngora, Aquiles Escalante, Delia Zapata Olivella y Manuel Zapata Olivella y algunos estudiosos de la africanía en Colombia como Jaime Arocha y Nina S. de Friedmann, entre otros. En su discurso inaugural del congreso, Zapata Olivella resaltaba tres problemáticas fundamentales en torno a las cuales giró el evento: la reivindicación de la africanía como herencia cultural, las desigualdades materiales producidas por el racismo y la necesidad de visibilizar estos asuntos por medio de la oficialización de los estudios de la cultura negra. Por la trascendencia que este evento tiene para el desarrollo de la diáspora africana en Colombia, considero necesario incluir en este apartado fragmentos de lo expuesto por Zapata Olivella en su exposición inaugural:

DISCURSO DE APERTURA A CARGO DEL  
DOCTOR MANUEL ZAPATA OLIVELLA,  
PRESIDENTE DE LA COMISIÓN  
ORGANIZADORA.  
EL CONGRESO DE LA CULTURA NEGRA.  
NUEVA ERA PARA LA IDENTIDAD  
DE AMERICA.

El Por Qué de la Cultura Negra en América.

La presencia de la cultura negra en América es omnipresente, viva, lúcida e innegable, sin embargo desde el punto de vista oficial se le ha mantenido ignorada. En nuestras escuelas y colegios no se enseña la historia del África; la participación creadora del negro en la vida política, económica, cultural, religiosa y artística se soslaya, minimizándola. He aquí algunos de los aspectos que serán discutidos y

analizados en este Primer Congreso de las Culturas de las Américas, reunido aquí en Cali, a partir de hoy 24 del veintiocho del presente mes de agosto...

El Congreso de la Cultura Negra, por el contrario, se planteará la presencia del negro como una corriente cultural sostenida a lo largo de más de cuatro siglos, masiva, extendida a todo el continente, y lo más importante, persistentemente renovada. Generaciones y generaciones de esclavos de todas las edades, engrosaban anualmente el aporte africano, revitalizándose en valores africanos y mestizos. El río de la cultura africana no fue un éxodo pasajero, único, sino sabia nutriente que aportaba su renovado influjo.

Representatividad de todo el continente.

No es la primera vez que se haya convocado reuniones regionales con el propósito de investigar los aspectos de la presencia negra en América. En otras ocasiones se han reunido los investigadores de la problemática cultural negra para discutir su proyección en el área del Caribe y Antillas. También se han celebrado reuniones con fines similares en algunos países americanos, tanto en los Estados Unidos como Hispanoamérica, principalmente en el Brasil, donde la población negra es muy numerosa. Pero el Congreso de Cali es el primer en plantear el problema a escala continental.

El enfoque regional o nacional no ha sido un hecho meramente coincidental. La parcelación de la familia negra americana es un derivado de la política colonial que ejercieron las potencias esclavistas a lo largo de su tráfico humano. Desde la propia captura en África hasta la dispersión de los esclavos en América se mantuvieron criterios muy firmes para impedir que los contingentes de africanos pudieran aglutinarse y conformar nacionalidades negras en América. Cada país y cada amo tomaba las medidas necesarias para mezclar a comunidades negras de diferentes dialectos a fin de que no pudieran revivir sus lenguas maternas, enfrentar sus diferentes creencias religiosas, avivar

las guerras de casta ya existentes en África y sobre todo, borrarles su identidad cultural.

A consecuencia de tales prácticas, los africanos en nuestro Continente han estado incomunicados dentro de sus propios países y fuera de ellos en el panorama continental. A la dispersión impuesta por los amos, se sumó la diferencia del idioma de los propios colonizadores. De aquí viene la división alienadora que separa a los africanos en comunidades de habla inglesa, portuguesa, hispana, francesa u holandesa, refiriéndolos a procesos culturales europeos y no a los de su identidad africana.

Por esta razón, el Congreso de la Cultura Negra reunido en Cali constituye un primer propósito de ahondar la esencia de la identidad africana en nuestro Continente.

¿Existe Discriminación Racial en Latinoamericana?

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

Los problemas discriminatorios se enfocaran desde sus múltiples aspectos fundamentales: la cuestión económica, las razones políticas, las diferencias sociales, los prejuicios religiosos, la mezcla racial, etc. este enfoque amplio permitirá esclarecer que la llamada discriminación racial, apenas vista en el color de la piel, tiene profundas implicaciones en toda el área social.

Oficializar los Estudios de la Cultura Negra

En el marco de las denuncias y recomendaciones, el Congreso de la Cultura Negra será enfático en exigir a los gobiernos de América, y muy en especial a los de Centro, Antillas y Sur América, la impostergable inclusión del estudio de la cultura negra en los pñsumes educativos en aquellos países donde la

etnia nacional tenga el aporte africano como una de sus tres más importantes raíces. La delegación colombiana presentará una proposición para que oficialmente se incorpore la enseñanza de la Historia de África en la escuela primaria y secundaria, a la par de que se exija por parte de los profesores un mayor análisis del significado de la presencia negra en nuestra comunidad a través del proceso histórico desde su arribo e integración en la vida económica, social y cultural.

#### Tareas y Acciones Derivadas del Congreso

El Centro de estudios Afro-Colombianos, gestor de la iniciativa de convocar este Congreso, asume la responsabilidad de llevar a la práctica las recomendaciones trazadas para lograr que en nuestro país se canalicen los esfuerzos necesarios para alcanzar los objetivos trazados. A partir de este momento, en mi calidad de Presidente del Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas, doy por iniciadas nuestras tareas.

El pueblo negro en América y sus descendientes mulatos y zambos están atentos a nuestras deliberaciones (Zapata Olivella 1988: 19-21).

Estos planteamientos resultan clarividentes de lo que fue el debate central en este evento, que en adelante significó una de las corrientes de pensamiento diaspórica más fuerte en nuestro país: *la afrocolombianidad*. Los legados de la negritud moderna se radicalizaron en las voces y las posturas de algunos de sus miembros, ahora puestos en la arena de los debates políticos de orden nacional e internacional. Esto implicó una transformación al terreno de la lucha semántica, ideológica e intelectual, propuesto por el movimiento de la negritud colombiana. Los viejos problemas de la desigualdad económica empezaron a ser vistos ahora bajo la mirada del colonialismo y el imperialismo racial, y en esa medida provocaron una crítica distinta al racismo en tanto actitud ideológica que obstruía las posibilidades de la población negra.

Uno de los mecanismos que estos procesos buscaron legitimar fue la institucionalización de los estudios de las culturas negras como una forma de afectar la invisibilidad de la herencia africana y el racismo contemporáneo. La exigibilidad de cátedras de cultura negra se convirtió en un antecedente fundamental de lo que en los años noventa fue proclamado como la Cátedra de Estudios Afrocolombianos, demanda retomada en los noventa por el movimiento étnico. Mientras esto sucedía en Cali, en otras ciudades del país la influencia histórica de la negritud llegaba a diversos rincones, donde la experiencia de la diáspora como condición del pasado afectaba la realidad presente de hombres y mujeres descendientes de africanos. Las vicisitudes de una región como la Costa Caribe, marcada por una herencia colonial innegable, fueron causales para que también se transformara en escenario central de la producción intelectual y la movilización política de negros que vieron en este nuevo aire una posibilidad para resurgir de las cenizas de la noche colonial, ampliando desde otro contexto el pensamiento diaspórico afrocolombiano. El historiador palenquero Alfonso Cassiani recrea parte de esta trayectoria al otro lado de la orilla.

La Costa Caribe era epicentro de grupos culturales, lo que a su vez se constituyeron en el principal canal a través del cual se desarrollaban acciones tendientes al reconocimiento y fortalecimiento de la identidad en términos históricos y culturales, promovidos en parte por la familia Zapata Olivella, a la par de destacados poetas como Jorge Artel, quienes a través de la literatura y la danza mantenían y alimentaban cierta dinámica de reconocimiento y valoración que abarcaba principalmente espacios intelectuales, teniendo como eje a las universidades y círculos intelectuales, intentando promover el desarrollo de grupos artísticos de danzas, baile, y teatro, en algunas comunidades negras tal es el caso de Cartagena y palenque de San Basilio en el departamento de Bolívar, San Onofre en el departamento de Sucre,

Puerto Escondido en Córdoba, Barranquilla en el Atlántico entre otros (Cassiani *s.f.*:19-20).

El centro de estas reivindicaciones fueron los principales contextos urbanos, liderados por intelectuales negros, estudiantes universitarios y profesionales con poca o ninguna vinculación con los aparatos partidistas tradicionales. En su condición de intelectuales políticos de la diáspora, figuras como Manuel Zapata Olivella, Jorge Artel y particularmente Amir Smith Córdoba, problematizaron el fenómeno de la discriminación racial y cultural en el país, al poner en tensión los discursos hegemónicos de la “nación mestiza” consagrada en la constitución de 1886, asumida y reproducida en las diferentes esferas institucionales responsables de transmitir y legitimar el paradigma del mestizaje y la democracia ciudadana como una ideología que había negado la influencia de la raíz africana en la formación de la “cultura nacional.”

En el ámbito de la movilización estudiantil se consolidaron procesos que venían gestándose en centros universitarios de ciudades como Cali, Barranquilla, Bogotá, Medellín, Cartagena y Pereira, y que hicieron notorio un nuevo fenómeno de las luchas sociales de orden mundial y fue el referido a los derechos civiles de los afrodescendientes en Colombia. En este contexto fueron importantes la producción y difusión de obras de intelectuales afroamericanos y afrocolombianos, así como la formación de centros e institutos de investigación encargados de socializar la obra literaria y artística de corte diaspórico mundial y nacional. Quiero destacar en este plano del análisis, la figura de Juan de Dios Mosquera, quien en condición de estudiante de Sociología de la Universidad Tecnológica y Pedagógica de Pereira, promovió a mediados de los años setenta la creación del grupo Soweto, lugar desde el cual se puso en marcha un movimiento estudiantil pionero en los procesos universitarios afrocolombianos, y que posteriormente llevó a la configuración del movimiento de comunidades negras Cimarrón, que ha tenido un protagonismo

central en la historia contemporánea de las luchas contra el racismo y la afirmación de la negritud en Colombia<sup>4</sup>.

En otra latitud resalta el quibdoseño Sancy Mosquera (1955 -2010), quien formado en la experiencia del comunismo soviético asumió a finales de los años setenta un compromiso radical con los procesos afrocolombianos, creando el Centro de Estudios Franz Fanon en la ciudad de Bogotá, el cual adelantó importantes reflexiones sobre la situación histórica, política y cultural del negro en Colombia. De los planteamientos expuestos por el Centro Franz Fanon en el “Seminario Internacional sobre: La participación del Negro en la Formación de las Sociedades Latinoamericanas”, realizado en 1986 en la ciudad de Bogotá, y convocado por el entonces Instituto Colombiano de Antropología, es de toda pertinencia retomar su propuesta “para el cambio social”:

Entre los puntos que considera el *Centro de Estudios Franz Fanon* que su ejecución contribuirá al progreso del negro y el cambio social en Colombia están:

- a. El replanteamiento del sistema educativo, incluyendo la historia, el aporte y la presencia del negro en la formación de la vida nacional.
- b. La ejecución de planes y programas de desarrollo económico y social en regiones que como el litoral Pacífico concentran la población negra colombiana.
- c. Instalación de centros industriales y explotación racional de los recursos naturales: hidrológicos, pesqueros, mineros y forestales que conforman inmensos potenciales en estas regiones.

---

<sup>4</sup> El aporte fundamental de Juan de Dios Mosquera como intelectual diaspórico se localiza en el ámbito del pensamiento etnoeducativo afrocolombiano, escenario en donde él ha sido actor de primer orden en todo lo referido a la difusión del pensamiento y la historia afrocolombiano en el magisterio colombiano. Espero abordar a profundidad la trayectoria de Mosquera en una obra futura dedicada al proceso de la Etnoeducación Afrocolombiana.

- d. Dotación con recursos financieros a organizaciones de producción comunitaria y organizaciones populares de base de población negra.
- e. Otorgamiento de una autonomía que permita a las comunidades de estas regiones administrarse y desarrollarse de acuerdo a las necesidades de su diversidad histórico-cultural.
- f. Promover la incorporación participante del negro en todos los niveles de la vida social e institucional, y de los que ha estado marginado.
- g. Establecimiento de relaciones diplomáticas del Estado colombiano con los Estados africanos, excluyendo al régimen racista de Sudáfrica (Centro de Estudios Franz Fanon 1986: 195-196).

Gran parte del pensamiento expresado por estas organizaciones intelectuales de los años setenta se orientaba a denunciar la marginalidad y la exclusión de las poblaciones negras en regiones como la costa Pacífica, como un hecho que promovía la existencia de *Guettos del Pacífico*, noción con la cual el Centro de Estudios Franz Fanon definió la situación política de racismo que enfrentan los negros en el Litoral.

En consonancia con lo anterior, los años setenta y ochenta se caracterizaron por la politización del asunto de la negritud con visiones que alcanzaron altos grados de polarización, al punto que la prensa se convirtió en un instrumento fundamental para las discusiones contra algunos “detractores” de las interpretaciones sobre la cultura negra por parte de los intelectuales congregados en el Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas celebrado en Cali. Uno de los debates más acalorados surgió de la pluma del filósofo e historiador chocono Néstor Emilio Mosquera, quien a través de diversos periódicos nacionales cuestionó la existencia de una cultura negra en Colombia, a lo que Artel le respondió en el diario El Colombiano en septiembre de 1977:

El doctor Néstor Emilio Mosquera Perea, chocoano de raza negra, graduado en filosofía e historia de la Universidad de Antioquia, sale al encuentro del Primer Congreso de las Culturas Negras en Latinoamérica y desde “Lecturas Dominicales” de El Tiempo, 4 de septiembre de 1977, dice: “Lo cuestionable es hasta qué punto puede seguirse hablando de cultura negra. La cultura es ante todo un conjunto de valores materiales y espirituales creados por el hombre... Si hacemos un análisis crítico tendríamos que concluir que cultura negra no existe... Ceñido a un concepto rigurosamente tradicionalista de cultura, el doctor Mosquera Perea no ve en esos “elementos culturales” que han producido “el enriquecimiento cultural del Nuevo Mundo” una vivencia de la cultura misma que tiende a transformar el hecho social y económico del medio en que se da el fenómeno. Si hay una cultura negra en América. Es el acopio de las tradiciones diversas que en materia de usos, costumbres, modos y ambientes, etc., ha operado en nosotros la transculturación. Por eso se denomina de esta manera, que es una forma nueva de expresar las esencias resumidas por unas madres (Artel citado por Mosquera 2003: 20-21).

Los intelectuales diaspóricos de esta etapa del siglo xx asumieron una tarea histórica de total relevancia para el devenir del pensamiento y las ciencias sociales en el país, referida a la construcción y configuración de una narrativa diversa y a la vez compartida sobre la existencia y la presencia de la gente negra en este territorio del continente. Este proceso producido a partir de los viajes, los encuentros, los intercambios y las investigaciones soportaron la producción escrita que a lo largo y ancho del país estableció vínculos y puntos de contacto geográfico, cultural, simbólico y espiritual entre África y el mundo Caribe; entre el continente madre y los ríos del Pacífico, entre una historia lejana y las historias locales de los hombres y mujeres de la diáspora africana en Colombia.

La trascendencia de estos intelectuales, políticos, escritores, poetas, humanistas y científicos sociales del siglo xx, radica en que sus producciones no sólo respondieron a sus preguntas sobre la negritud en el aquí y el ahora de la nación colombiana, sino que fueron a la vez una imagen compleja de la manera como se construyó la nación y el continente en su relación negada, asumida o desvirtuada con la negritud que le atraviesa desde el siglo xvi. Por estas razones, se trató de una suerte de paradigma que intentó resolver de distintos modos la vieja discusión sobre la inferioridad y/o superioridad de las razas, dadas las influencias de las ideologías de la blanquitud y el eurocentrismo.

Gran parte de la producción de estos intelectuales se difundió en centros de investigación, revistas, artículos y libros. Por su parte, en las principales universidades del país, las ideas de las luchas antirraciales y anticoloniales acontecidas en Norteamérica y en África se discutían a través de círculos de estudio creados por los estudiantes negros, casi que al margen de los planes de estudios oficiales de las universidades, en una época en la cual la negritud encontraba cabida en estos espacios dada la presencia de estos estudiantes, en su mayoría migrantes. De este modo tuvo su origen la configuración de un campo de análisis y politización de la negritud y la herencia africana, ya no de forma aislada e individual, sino como una tendencia de pensamiento y militancia colectiva que entraba sigilosamente en la esfera pública nacional. Inspirados por los movimientos literarios, los congresos políticos y las movilizaciones de negros y afroamericanos en otras latitudes, el pensamiento diaspórico en Colombia durante los años setenta constituye no sólo un episodio de la negritud intelectual sino sobre todo, la expresión de una acción colectiva de las ideas sobre la negritud, marcado por posiciones radicales en el modo de pensar y debatir política e históricamente el devenir nacional y mundial de las luchas de los afroamericanos en las geografías de la diáspora.

Se trató de un momento en el que los negros se asumieron como un movimiento de pensamiento que radicalizó su condición contemporánea de intelectualidad diaspórica pretendiendo ser legítimamente reconocida en el país. Este proceso constituye un hito central para comprender las razones por las cuales las expresiones contemporáneas de la diáspora afrocolombiana no pueden ser leídas por fuera de su relación con esta experiencia fundante, pues los rasgos más visibles y los más ocultos, son piezas del mismo retablo de la diáspora intelectual y política, y por tanto no pueden ser vistos de modo independiente, por fuera de los escenarios de origen que dan cuenta de los motivos, de los momentos, de las ideas y de las posturas que sobre la negritud se produjeron en estos últimos cien años.

Por estas razones, la intelectualidad diaspórica afrocolombiana expresa la posición de una minoría reflexiva y crítica de su tiempo, cuyo pensamiento sobrevive a través de su escritura, como una manifestación clara y contundente de su condición moderna. Las herencias otorgadas en el pensamiento político, la literatura diaspórica y el pensamiento académico, representan hoy una tradición que merece ser analizada como una de las más importantes trayectorias de la diáspora africana en Colombia. Los intelectuales negros, quienes especialmente desde los años setenta inscribieron con voz epidérmica, cultural y geográfica las memorias de la africanía en este territorio silenciado, son la expresión del pensamiento diaspórico moderno convertida ahora en una expresión mucho más politizada de la negritud.

Resulta importante en el cierre de este capítulo decir que la producción intelectual representa una de las mayores betas del protagonismo de los negros y afrocolombianos por su dignificación. Y de modo particular, me interesa destacar cómo, en parte, esta tradición intelectual es un antecedente de los procesos organizativos contemporáneos dentro del multiculturalismo, pues los antecedentes de los políticos,

los humanistas y los académicos han entrado a formar parte de los emblemas de organizaciones afrocolombianas y los grupos estudiantiles surgidos en la última década. Aunque no es posible identificar claramente la influencia del pensamiento diaspórico en los procesos organizativos, es evidente que su actualidad no puede ser analizada al margen de la obra monumental que nos ha legado esta travesía de más de un siglo, con sus referencias históricas, sus metáforas poéticas, sus analogías africanistas y sus denuncias contra los problemas heredados por el hecho fundante de la diáspora africana como experiencia histórica.

Siguiendo a Trouillot, me atrevo a decir que el pensamiento diaspórico es una batalla contra el silenciamiento del pasado. Su poder radica en la metaforización de la historia, y en su infinita capacidad para completar el mapa sin tiempo de la africanía en América y en Colombia. Sus narrativas, sus investigaciones, sus discursos políticos, diversos y a veces contrapuestos, contienen la memoria de otros tiempos, de otros lugares, de otros actores; tiempos, lugares y actores silenciados por los archivos del poder y por las memorias hegemónicas que se han exaltado en los pabellones de la patria con su absoluta incompletez. Como intentaré demostrar en los siguientes capítulos, el pensamiento diaspórico afrocolombiano representa sobre todo, el otro rostro de la historia occidentalizada de nuestros pueblos, en la cual se vierte otra forma de producción de la herejía intelectual de la modernidad occidental, parafraseando a Bogue, pero que ha emergido dentro de su matriz epistémica, al otro lado del “Atlántico Negro”.

## **Capítulo 4**

### **La intelectualidad política de la diáspora. Los parlamentarios negros en Colombia**

Para iniciar este capítulo es necesario hacer dos aclaraciones, sin las cuales puede parecer contradictoria la inclusión del episodio referido a la vida de Saturio Valencia y Luis Antonio Robles, los dos primeros negros que en el periodo de finales del siglo xix ejercieron funciones como políticos en Colombia. En el caso específico de los intelectuales, políticos, poetas y académicos negros y afrocolombianos, su condición como intelectuales diaspóricos se expresa en sus obras y actuaciones, ya que en ellas la relación con la negritud y/o la africanidad como elemento constitutivo de sus trayectorias biográficas, ocupa el lugar de mayor trascendencia. En ese sentido, me refiero a sujetos que no separan sus posiciones de poder-saber y su condición racial afrodiaspórica. Por estas razones la totalidad de las figuras referenciadas en este capítulo son intelectuales de la diáspora africana en Colombia, productores de pensamiento político diaspórico y figuras públicas de la negritud.

Ahora bien, para comprender la trayectoria de los parlamentarios negros del liberalismo del siglo xx, es obligado

retomar un capítulo de la historia de finales del siglo xix, cuyos protagonistas, aunque no siendo en sentido estricto políticos diaspóricos, en el sentido que he definido, se configuraron en emblema para intelectuales y militantes de la causa negra y afrocolombiana, razón por la cual serán fuente de inspiración de obras literarias diaspóricas producidas a partir del siglo xx. Se trata de Saturio Valencia y Luis Antonio Robles, quienes representan esencialmente una experiencia de “la negritud por fuera de la diáspora”, y por lo cual, esta debe ser leída e interpretada en virtud del tiempo histórico en el que se produjo y no por fuera de ella. De otra parte, la generación de los políticos negros de los años treinta expresa una situación paradójica y compleja, en lo que sería un rasgo concreto de adaptación y reinención de la política desde la conciencia diaspórica, pues como se verá más adelante, su ingreso a la esfera de la función parlamentaria proviene de su articulación con los procesos partidistas que eran el lugar determinante en estos asuntos, por lo que algunas de sus concepciones y posturas, además de estar alinderadas en el ámbito de una conciencia racial y regional, también atemperaron con las ideologías del progreso y la integración del proyecto nacional.

## **Las primeras figuras políticas de la negritud en Colombia**

En los albores de la vida republicana y pocos años después de la abolición de la esclavitud en Colombia, emergió Luis Antonio Robles, nacido en Camarones (Guajira) el 24 de octubre de 1849, hijo de Luis Antonio Robles y Manuela Suarez. Llegó a destacarse como uno de los primeros negros en ocupar cargos públicos en cámaras regionales y en entidades nacionales. Luis Antonio se educó en las huestes intelectuales del Caribe y de la capital. Fue nombrado en 1876 por el presidente Aquileo Parra como ministro del Tesoro, cuando apenas contaba con 26 años de edad. El “Negro Robles” como se le conocía en el ambiente político

e intelectual de la época, protagonizó una brillante carrera pública e intelectual. Egresado en jurisprudencia del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, fue profesor de leyes, produjo una amplia obra escrita entre la que se cuentan textos periodísticos y varios libros. Ejerció como rector de la Universidad Republicana, hoy Universidad Libre. Desempeñó cargos importantes como Director de Instrucción Pública del Estado Soberano del Magdalena; y presidente del Magdalena en 1878; comisario de la Guajira en 1884; representante a la cámara por Antioquia en 1892, durante la presidencia de Rafael Núñez y la vicepresidencia de Miguel Antonio Caro, período especialmente duro en el que tuvo que afrontar la adversidad de ser el único negro y el único liberal durante esta etapa constitucional. Igualmente fue director de la Universidad Central de Managua en Nicaragua (1895) durante el tiempo en que estuvo exiliado en Centroamérica.

La formación académica de Robles se desarrolló en un ambiente intelectual liberal, debido a que provenía de una familia con algunos recursos económicos. En la ciudad de Cartagena estudió en un afamado colegio dirigido por liberales e intelectuales. Sus estudios universitarios los realizó en la ciudad de Bogotá en el colegio San Bartolomé en 1870, pero por la cruda situación de racismo en pleno periodo postesclavista, Robles decidió trasladarse al Colegio Mayor del Rosario, el cual tenía una concepción un poco más humanista.

A pesar de su maravillosa inteligencia, rendimiento académico y maneras de comportamiento, el racismo que invadía a los más sofisticados señoritos de la timorata sociedad santafereña constituía una poderosa talanquera que frenaba el normal desenvolvimiento de su carrera universitaria. En estos momentos no valía la capacidad, el don de la oratoria ni la sabiduría jurídica, sino el linaje, el abolengo. Esta incómoda situación lo indujo a solicitar cupo en el Rosario, donde el rechazo a la gente de “color”, no era en exceso. De esta manera Robles ingresó al nuevo claustro universitario, en el cual obtuvo la iluminada

influencia del rector, Francisco Alvares, a la sazón una de las personas más capacitadas e influyentes de la política nacional (Rodríguez 1995: 24).

La formación académica del “Negro” Robles transcurrió en un periodo marcado por la hegemonía de lo que se conoce en la historia como el radicalismo liberal, una época en la que los intelectuales dominaban a los Estados Unidos de Colombia, como se llamaba el país en ese entonces. Como jurista, la formación de Antonio Robles estuvo caracterizada por la lectura de los “clásicos” europeos, aspecto que tuvo mucha ascendencia en su labor como político, especialmente en el ímpetu que le dio a la educación como forma de sacar a las poblaciones pobres de las condiciones de desigualdad social. “La mayor parte de la formación la adquirió a través de la lectura de los textos salidos de las mentes de los poetas, moralistas, juristas, novelistas y literatos antiguos y modernos que dejaron huellas en su pensamiento” (Rodríguez 1995: 25).

Su formación como abogado lo llevó a relacionarse con los principales protagonistas de la política nacional de la época, lo cual constituyó un medio para acceder a la política, pues en este periodo los hombres de letras tenían una gran influencia en la conducción administrativa de la república. Una vez graduado en 1872, Robles ocupa el cargo de Director de Instrucción Pública del Magdalena por designación del gobierno nacional, puesto que le permitió iniciar una exitosa carrera política y desde ese ámbito impulsar la educación del pueblo como una de las banderas de los radicales liberales.

Precisamente, los inicios de su carrera los llevó a cabo en el gobierno de Manuel Murillo Toro, quien lo había conocido en el Rosario. En el año de 1873 cuando José Ignacio Diazgranados asumió el cargo de Presidente del Estado del Magdalena, designó a Robles como Secretario General del Estado en 1874. En ese cargo asumió los ideales de la constitución de Rionegro, defendiendo los derechos de su estado, los principios de la igualdad a la justicia, la educación

de su pueblo y se hizo cargo de definir los límites con el estado de Santander.

En el congreso de 1876, en medio de fuertes tensiones políticas, Robles enfrentó una dura batalla política contra sus adversarios. En un clima nacional caracterizado por la crisis del sector agrícola, los problemas comerciales del país, la influencia de la economía internacional y el deseo de progreso como ideológica de la época, el poder político estaba en manos de los liberales, por lo que los opositores del gobierno impulsados por el clero conspiraron para tomarse el poder en 1876, situación que llevó al nombramiento de Robles como Jefe General del Ejército del Atlántico, venciendo a los rebeldes en Piaurichón, acción militar que le valió el nombramiento de Presidente del Magdalena en 1878.

En pleno período de guerra civil en el Magdalena y de la dictadura de Riascos -quien proponía la candidatura de Rafael Reyes a la presidencia y la renovación de la Cámara de Representantes-, Robles ya contaba con reconocimiento en la administración pública, debido a la capacidad que había demostrado como Director de Instrucción Pública y Secretario General del Estado. Esto le valió para ser elegido a la Cámara, escenario donde enfrentó las secuelas del régimen de la esclavización expresadas en insultos hacia su condición racial, cuando sus contrincantes no tenían más argumentos para superar sus debates.

De su carrera como congresista sobresale la manera como enfrentó de forma decisiva e inteligente los ataques racistas de muchos políticos, una de cuyas anécdotas recuerda que un parlamentario ve entrar a Robles y grita: “¡Se ha oscurecido el recinto!”, Robles, le responde: “*Yo no tengo la culpa de ser negro: la noche imprimió su manto sobre mi epidermis. Pero aún blanquean los huesos de mis antepasados en las bóvedas de Cartagena, por darle la libertad a muchos blancos de conciencia negra, como usted.*”. En otro episodio parecido le gritaron en el recinto, ¡*“Negro, hijo de esclavos”!*, ante lo cual

respondió con una alegórica defensa de la “*raza redimida por la República*”, que le ganó el respeto del público asistente.

Ante un escenario políticamente hostil, marcado por un racismo heredado de la colonia, la presencia de Robles representaba un duro golpe al tradicionalismo político de las elites mestizas criollas. “Un joven oscuro de nombre y de raza” (Iregui 1914: 227) llegaba por primera vez al parlamento a honrar con su elocuencia y su capacidad de oratoria los ideales igualitarios liberales. En los debates presidenciales José María Samper había hecho una alocución en la cual rememoraba los sucesos de la guerra civil en el Magdalena, culpando al partido radical de haber asesinado a uno de los generales que había participado en dicha contienda. Robles contradujo elocuentemente el discurso de Samper, una figura destacada de la política nacional, lo que le valió el insulto de unos de los parlamentarios quien le gritó despectivamente negro, a lo que él respondió con sobrada inteligencia.

Esta sangre, la misma de mi raza, sirvió también en la guerra magna para fecundar el árbol de la libertad: en la obra de independencia ni la sangre de los negros escaseo, ni los blancos la hubieran repudiado como innecesaria. Si, pertenezco a la raza redimida por la República, y mi deber es servirle a la que volvió pedazos el yugo secular...soy hijo de esclavos. Mis padres tenían la sombra en la epidermis, pero la luz en el alma. Esa es mi herencia; sombra y luz, hijo de esclavos: Si, pero este hijo de esclavos ha venido a la Asamblea en hombros del pueblo, a través de los jarales formados con las bayonetas pretorianas. Y el villano que me insulta querrá decir como vino? Dislocando sus vertebras de noble, arrastrándose como faldero a los pies de un ministro estólido, dando brillo con sus besos serviles a los zapatos poderosos (Robles, citado por Pérez 2000: 66-67).

Jorge Orlando Melo (1989) destaca en una reseña histórica que la presencia de Robles en la Cámara constituyó la

única expresión parlamentaria del partido liberal durante el período presidencial de Caro, dadas las complejas contiendas partidistas que caracterizaron la época. Por esta razón, Robles es recordado como el único parlamentario liberal y costeño en una administración presidencial de corte ultraconservador. Este hecho da cuenta de la dura batalla que emprendieron figuras como el “Negro Robles”, quien a pesar de su condición ilustrada y su posición en el partido liberal debió enfrentar los vestigios del racismo, vigente en un período que apenas inauguraba el tiempo de la abolición de la esclavitud, pero que no resolvió las relaciones de poder racial heredadas del modelo colonial. Su tenacidad radicó en la capacidad de insertarse en las estructuras del poder político y desde este lugar interpelar la ideología racista de la época. Aunque su biografía es *suigeneris* para su tiempo, lo notable de sus actuaciones y su pensamiento, es que expresan una postura afirmada en los ideales de libertad e igualdad, proclamados por la independencia, de lo cual hizo su baluarte como político.

Cabe anotar que las actuaciones antirracistas de Robles se debieron principalmente a los efectos que esta ideología produjo en su propia experiencia como individuo negro, inmerso en la clase política blanca, situación entendible si se tiene en cuenta que su participación como figura pública, casi que es inaugural de lo que podría denominarse *la presencia de la negritud en el poder*. Las actuaciones políticas del “Negro” Robles, estuvieron orientadas a la defensa de los principios liberales, desde los cuales luchó en contra de los monopolios económicos, las dictaduras políticas, a favor de la libertad de prensa y todos los fundamentos del liberalismo clásico basados en el concepto de igualdad como lo dejó consignado en una de sus lecciones magistrales en 1909 en la Universidad Republicana.

La igualdad es el elemento de bienestar cuando se trata de las relaciones del hombre con los objetos que lo rodean, porque en un sistema destinado a dar a todos los hombres la mayor felicidad posible, la ley

no debe tratar de dar a un individuo más que a otro, porque el beneficio adquirido por una parte no sería equivalente a la pérdida que la otra sentiría: el placer solo sería para la parte favorecida y la pena para el que no participa del mismo favor (Robles 2010: 125).

Su visión del derecho individual las transmitía en un tiempo en el que la función política se agotaba en la vida de este destacado abogado, orador y político negro. Era una etapa en la que Robles se dedicó a ejercer más el derecho y la docencia que la política. En 1889 abrió en Bogotá su despacho junto a destacados abogados como Salvador Camacho Roldán, Aquileo Parra, el general Sergio Camargo y Gil Colunje. A este último le escribió una radiografía política e intelectual en el “*Liberal Ilustrado*”, un órgano de difusión de los intelectuales liberales de la época (Robles 1914) en el cual, además de Robles se destacaron las letras de Candelario Obeso. En 1893 colaboró en las tareas de la Universidad Republicana y en el año de 1894 ocupó nuevamente su puesto en la Cámara de Representantes. En 1895, cuando pretendía continuar sus labores de funcionario público en el Ministerio de Gobierno del vicepresidente Caro, Ospina Camacho cerró la Universidad Republicana por considerarla foco revolucionario, clausura levantada por Reyes, lo cual le permitió a Antonio ejercer como rector de aquella universidad en Nicaragua.

Después de estos turbulentos momentos, Robles abrió nuevamente su despacho en 1896, y se dedicó definitivamente a la docencia como profesor de derecho civil, derecho mercantil y legislación, y viajó al final de ese año a Nicaragua. Decepcionado por la política, debido a que no había logrado materializar todos sus sueños de liberal confeso, Robles, cansado, nostálgico y enfermo, murió de cistitis el 22 de septiembre de 1899, en el final del siglo xix marcado por la ilusión de la libertad, donde el “*Negro*”, creyó haber dejado abierto el camino de la igualdad, sin quizás advertir, que el siglo xx vendría con un nuevo episodio de las secuelas de

la esclavitud, contra la cual Robles indudablemente había dejado un aporte fundamental para superarla definitivamente.

Para el mismo período acontece un evento de obligatoria referencia en este análisis sobre la diáspora africana en Colombia, y es el fusilamiento de Saturio Valencia en 1907. Hecho sobre el cual quiero resaltar el impacto que tendrá en la obra de varios intelectuales del siglo xx, quienes en una posterior interpretación, leerán este episodio como resultado del racismo institucional, y de otra parte, por la simbología que se produce en torno a esta figura, al ser considerado una víctima del poder racial como último fusilado en Colombia, y quien se convertirá en un emblema para la producción literaria de algunos escritores afrocolombianos. Tal vez el modo de poder tratar en sus justas proporciones este asunto es retomar la propia reflexión que el maestro Arnoldo Palacios hace en relación con su significado y su sentido, en el prólogo del trabajo de Libardo Arriaga Copete (2007).

El 7 de mayo próximo de 2007, se cumplirá el centenario de su *fusilamiento* en Quibdó, circula una invitación con el objeto de rendir homenaje póstumo al capitán Manuel Saturio Valencia, víctima de profundas contradicciones, el estudio de su vida comienza apenas; fue víctima del racismo, víctima de falso patriotismo que le confirió este grado de Capitán por luchar erradamente contra sus hermanos esclavos; víctima de los celos tanto él como su hijo, que matado por la familia de su madre, blanca y aristócrata, metido en un cajón y arrojado al río Atrato y encontrado en las orillas del río frente a Quibdó; víctima de su partido conservador, víctima de su superación de autodidacta intelectual.

Fue el último *fusilado en Colombia, hecho consumado durante la dictadura del General Rafael Reyes*.

Que este homenaje sea como un compromiso sellado, para garantizar, cuanto más fuere posible, que la lucha por la dignidad humana no cesará en nombre del Ciudadano Comandante Manuel Saturio

Valencia. Nótese que digo Ciudadano Comandante, que es preferible a llamarlo capitán, grado al que fue elevado debido a la valentía demostrada contra sus propios hermanos negros en Murri, en el Ejército de la Guerra de los Mil días; los contrincantes eran negros frescos descendientes de chocoanos esclavos todavía, a pesar del Decreto de José Hilario López en 1851. (Palacios citado por Arriaga 2007:19-20).

Teniendo en cuenta los planteamientos del maestro Palacios, es importante señalar que si bien la vida de Saturio Valencia no constituye en sentido estricto una trayectoria diaspórica, al igual que la de Robles, se debe resaltar de su biografía su posición crítica en relación con las relaciones de poder racial que imperaban en Quibdó a finales del siglo XIX, y que él enfrentó abiertamente dada su condición de hombre negro con funciones públicas en el Chocó y su roce social privilegiado. Era un autodidacta que aprendió a leer y escribir por sí solo, llegando a decirse que fue el primer personero negro de América, luego Juez de Rentas y Ejecuciones Fiscales y posteriormente Juez Penal. Esto aconteció en un periodo en el que Chocó era dominado por una elite blanca, que según versiones de escritores locales (Arriaga 2007 y Velásquez 1953) llevaron a que su muerte se atribuyera a motivos de discriminación racial, asunto que él mismo denunció. Según Leal, las obras producidas por intelectuales locales en relación con Valencia, significan una “memoria compleja y hasta contradictoria construida alrededor de la figura de Saturio que pueden leerse como una manera de afirmar una identidad regional negra” (2007: 90). Así las cosas, su vida entonces se constituye en un capítulo en el que un personaje negro cree haber obtenido la igualdad en la sociedad blanca chocona. Por esta razón su final es paradójico, de un lado, por la traición que encarna su fusilamiento en cabeza de un gobierno al cual sirvió lealmente, y de otro lado, por la marca histórica que va a representar su condición de víctima para la gente negra, hecho que lo transformó en un ícono de su pasado. En este sentido, la biografía de Saturio Valencia no

representa de modo esencial una expresión de la diáspora en los términos que aquí he argumentado, pero el final de su existencia si obtendrá un lugar de reconocimiento en tanto víctima del racismo, debido a que su fusilamiento ha inspirado muchos trabajos literarios diaspóricos.

Los líderes políticos negros a quienes he mencionado en este apartado, hacen parte de un episodio paradójico de la historia de la diáspora africana en Colombia, dado que sus luchas y contiendas no se localizaron esencialmente en referencia a los problemas de la gente negra, asunto que es entendible si se reconoce el contexto ideológico y racista de la época, apenas recién abolida jurídicamente la esclavitud, en una vida republicana más marcada por el sesgo de la colonia que por los ideales progresistas liberales. Este rasgo se constata en los planteamientos del historiador Jiménez, quien analiza de modo concreto las maneras como fue asumida la integración de los negros libertos del Chocó a la ideología del estado-nación:

Terminada la Independencia, el orden señorial seguía desmoronándose, pero los estereotipos raciales seguían asociando el atraso de las regiones con la composición étnica.

Todavía a mediados del siglo XIX, Agustín Codazzi, como director de la Comisión Corográfica no se mostraba ajeno a este asunto. Por el contrario, en *El Neogranadino* expuso extensamente todo tipo de argumentos sobre el atraso del Chocó y a la relación entre la ociosidad de los libertos y la decadencia de la agricultura y la “industria” en esta región...

Según él, “la salvaje estupidez de la raza negra, su insolencia bozal, su espantosa desidia y escandaloso cinismo” eran el obstáculo mayor para incorporar a los **manumitidos** al nuevo orden social (Jiménez 2004: 112).

Por todo lo señalado, considero que los acontecimientos que rodean las biografías de Saturio Valencia y Luis Antonio

Robles, adquieren un significado diaspórico por la manera como ha sido reinterpretada esta historia y las formas de apropiación de estos personajes en el pensamiento político afrocolombiano contemporáneo, y no necesariamente porque sus actuaciones hayan correspondido a una lucha abierta y frontal por la causa negra.

En este sentido, podría afirmarse que el devenir histórico de la diáspora africana en Colombia, encuentra en el período de los años treinta del siglo xx un escenario más propicio para la emergencia de una generación de intelectuales y políticos diaspóricos, que trascenderá en el plano ideológico el lugar marginal y excluido que hasta entonces había sido asignado a la gente negra en el país. Convergen dos acontecimientos fundamentales para el surgimiento de esta generación, de un lado, un contexto político más proclive a las ideas liberales; de otra parte, la configuración de un partidismo de liberales negros en localidades del Pacífico colombiano y el norte del Cauca, quienes aprovecharon su adscripción partidista y la hegemonía de un proyecto liberal de corte progresista, iniciado con Olaya Herrera y continuado por López Pumarejo, para incluir sus regiones en el proceso de modernización del país. En este ambiente, las ideas y las acciones del liberalismo fueron propicias para el ascenso de una clase política de origen negro, proveniente del Chocó, Antioquia y el Cauca principalmente.

Este acontecimiento representa un capítulo inédito en la historia política del país, y es el referido a la emergencia de los parlamentarios negros, líderes e intelectuales de provincia, quienes impulsaron un proyecto embrionario de lo que denomino el *progresismo racial*, es decir, posturas liberales afincadas en la idea del derecho al progreso para las regiones con población negra, que para el momento histórico en mención, presentaban los mayores niveles de pobreza en la nación. Conscientes que la marginalidad económica de la población negra resultaba como consecuencia de la

discriminación racial en el país, centraron sus posiciones en lograr la inclusión de las regiones y las poblaciones negras del Pacífico en el proyecto progresista de la nación liberal.

En este período, por cuenta de la clase política negra, se hizo de público conocimiento las condiciones de abandono estatal de las periferias, razón por la cual sus demandas hicieron explícita la relación entre racismo institucional y pobreza de las poblaciones negras, en una época donde las aspiraciones del progreso constituían uno de los referentes ideológicos más importantes de la política y la intelectualidad. Por esta razón es necesario señalar que si bien la actuación política de estos parlamentarios negros se enmarcó en las banderas del partido liberal, tal vez como una estrategia configurada en el mediano plazo como mecanismo de acceso al poder público, la táctica política se orientó por una clara denuncia de la marginalidad como un hecho que obstaculizaba las posibilidades de modernización de sus regiones. En este sentido, prefiero denominar este fenómeno como el de los *parlamentarios negros del liberalismo*, quienes encontraron mayor eco en los ideales de igualdad y libertad por el que habían luchado los esclavizados y sus descendientes desde la época colonial.

Las denuncias sobre la marginalidad estructural de las regiones con población negra, el acceso a cargos públicos, la inequidad parlamentaria y la exclusión económica de los negros, incluso en regiones dominadas por élites minoritarias blancas, como el caso específico del Chocó, donde el acceso a la educación era privilegio de los blancos, constituyen las razones por las cuales los políticos negros abrieron en las esferas parlamentarias los debates sobre la marginalización, el racismo y el clasismo. Figuras como Sofonías Yacup o Diego Luis Córdoba, problematizaron las estructuras gubernamentales, exigiendo en sus escritos y discursos la igualdad de oportunidades económicas y educativas para sus lugares de origen.

## Una visión del “progreso” para el Pacífico Colombiano: el pensamiento político de Sofonías Yacup Carabalí

*Hay allá todavía vencidos y vencedores racialmente. Por la obra del prejuicio que niega a considerable número de valores humanos, la capacidad productiva y la plenitud de bienestar y se forma de esta suerte una zona vedada que falsea la democracia.*

**Sofonías Yacup**

Uno de los políticos que denunció abiertamente la marginalidad de la Costa Pacífica fue Sofonías Yacup Carabalí, abogado guapiense nacido en 1894 y formado en la Universidad Libre de Bogotá, quien se desempeñó como parlamentario y quien tuvo un papel fundamental como defensor de esta región. Su inclusión como político de la diáspora negra en Colombia, radica en que su lucha intelectual se orientó en dar a conocer de modo profundo las penurias y frustraciones del litoral Pacífico colombiano de una manera densa y concreta. En su trayectoria como político destaca su condición excepcional como diputado de los cuatro departamentos del Pacífico: Chocó, Valle del Cauca, Cauca y Nariño. Igualmente fue Representante a la Cámara del Cauca, de Nariño y del Valle; Intendente Nacional del Chocó; Concejal de Buenaventura; Juez de Guapi y Profesor en Tumaco.

En el período comprendido entre 1930 y 1931, Sofonías Yacup publicó una serie de artículos en el diario El Tiempo, referidos todos a las complejas circunstancias del *Litoral Pacífico*, como él mismo denominó la región que comprende desde Panamá hasta Ecuador, en los linderos entre la cordillera occidental y el mar Pacífico. De este trabajo editorial surgió una obra que vio la luz pública en 1934 bajo el título de *Litoral Recóndito*, por la cual es recordado como un político de la región costera, quien dejó un legado importantísimo para el pensamiento político afrodiaspórico antes de su temprana muerte en 1947.

En sus doscientas treinta páginas, Yacup desarrolla un recorrido por la región a través del tiempo, empezando por el periodo de la conquista para llegar hasta la década de los años treinta del siglo xx. En esta línea de producción, Sofonías como intelectual y político del Pacífico caucano, recopila el proceso histórico, geográfico, antropológico, sociológico y político de la región, en lo que considero una de las obras pioneras del pensamiento diaspórico afrocolombiano y que ofrece una versión del “progreso” visto desde dentro. En palabras de Vanín, las reflexiones de Yacup “inicia con *Litoral Recóndito* un camino de escritura propia en el Pacífico y el reclamo sostenido ante la hegemonía centralista” (Vanín 2010:232). En esta visión se destaca su preocupación por la falta de inversión económica en esta zona del país, como uno de los factores que según él, impedían el acceso de la región a los procesos económicos, obstaculizando el desarrollo de las poblaciones del Pacífico.

A través de la metáfora de *Litoral Recóndito*, Yacup expresaba una dimensión geográfica y material sumida en la marginalidad, haciendo un llamado al Estado para sacar a la región de la pobreza. Por su trabajo como político logró un importante proceso de convergencia de intelectuales de la Costa Pacífica que permitió dinámicas de concientización de nuevas generaciones y la difusión de un tipo de *pensamiento económico sobre el Pacífico*, proveniente de la compleja y adversa experiencia de exclusión vivida en toda la comarca del litoral. De acuerdo con Vanín (2010), el libro del recóndito, como llama a Sofonías, abrió el camino para entender al litoral como territorio de progreso, aunque siguiendo los dictámenes centralistas, pero con la convicción de que el Pacífico fuera una región política y económicamente floreciente.

De este trabajo es necesario resaltar varios elementos muy valiosos para este episodio de la intelectualidad política de la diáspora. En primer lugar la producción de un *pensamiento regional* sobre la Costa Pacífica, que pone en cuestión la organización político-administrativa que dividió las

poblaciones y los territorios como áreas adscritas a cuatro departamentos de la región andina (Nariño, Cauca, Valle del Cauca y Antioquia), pues para el momento en que Yacup produce su análisis, el Chocó era todavía una intendencia, razón por la cual no contaba con autonomía administrativa en términos territoriales y dependía del nivel central de la nación. De este modo, bajo la categoría de *Litoral Recóndito*, el parlamentario caucano propuso comprender la región como una unidad geográfica, cultural, histórica y política. Así describía este vasto territorio:

En el litoral recóndito y letárgico, el litoral ausente que encarcelado en su aislamiento extiende sus mil cincuenta y dos (1.052) kilómetros de longitud desde el lindero con Panamá hasta su proximidad con Ecuador. Por esas tierras silenciosas y por esos mares tranquilos pasearon aventureros y piratas de distintas nacionalidades sus sórdidas codicias y sus furores, y los hombres de tez negra importados del África, para el laboreo de las minas, dejaron en ellos sus dolores y sus esperanzas junto a las tristezas del indio nativo avasallado. Cerca de doscientas mil almas de distintas razas, incluidas las noventa mil que pueblan el Chocó, bregan con los feroces ataques de la miseria y las enfermedades allí, sin desconfiar en el amanecer de un día venturoso en que su desgracia se disipe y se transforme en progreso y bienandanza (Yacup 1934: 21-22).

Desde el punto de vista de Yacup, la concepción del *Litoral Recóndito* como región implicaba comprender sus características especiales de configuración y poblamiento, que hacían problemática la relación entre su riqueza cultural y su marginalidad económica, asunto que fue el mayor objeto de debate para este parlamentario. Su perspectiva, profundamente influenciada por la ideología del desarrollo y el progreso de la época, contenía una postura territorial y cultural sobre la región, contribuyendo a producir una “voz propia” para el análisis social sobre el Litoral Pacífico.

No obstante la existencia de algunas condiciones adversas, como el aislamiento, el paludismo, el pian y la anemia tropical, que han contribuido con otros factores a impedir la formación de grandes ciudades en el litoral del Pacífico, y que consecuentemente debían de haber producido un medio hostil y antisocial, es justo declarar que circunstancias de otro orden han neutralizado el apareamiento de ese fenómeno. Por el contrario, el temperamento de la gente es jovial y acogedor. El carácter que pudiéramos llamar regional o manera de las gentes de la región, presenta condiciones de superioridad, valor, franqueza, lealtad, amplitud de apreciación y espíritu de trabajo, propensión y capacidad para las artes, imaginación viva e inteligencia fuerte. Es admirable la disposición de las gentes para las bellas artes, especialmente la música: Barbacoas la ciudad que fue del oro, de las letras y de las familias de linaje esclarecido, muestra en personas de todas las clases sociales marcadísima disposición para la música. Igualmente hay una predisposición natural para la caligrafía y el dibujo. Enorme es el número de vocaciones que han tenido que perderse o limitar sus dotes a la fama vecinal por la falta de recursos para ir a las academias, conservatorios y escuelas de bellas artes (Yacup 1934: 32-33).

El punto de vista del parlamentario guapireño devela una concepción *modernizadora* sobre el Pacífico y por ello se puede inferir que su objetivo era lograr que las poblaciones de esta región accedieran a la justicia social y económica, entendida como redistribución de recursos y oportunidades. Aunque hoy en día este argumento pueda soslayarse, al ubicarlo como un equívoco, es necesario hacer dos salvedades de orden ideológico y de orden político. De una parte, Yacup como liberal y como guapireño, lidió con las tensiones que implicaba tener una mirada sobre los problemas de la costa afrocolombiana nutrida por su experiencia originaria y vital en estos territorios; pero de otra parte, su adhesión a las ideas partiditas de la época, por las cuales militó y seguramente

fue elegido por el Cauca, lo llevó a pensar que el bienestar de la población se entendía como progreso que según su propia visión, devenía esencialmente del impulso económico producido por inyección de capitales foráneos. Este último punto es particularmente polémico bajo cualquier óptica de autonomía radical, pues implicaba aceptar la intervención de los capitalistas en regiones como el Pacífico. Por todo esto, Yacup fue un político negro que vio en el progreso un medio para sacar a la región de la marginalidad histórico y no como un fin, quizás, allí residía la diferencia de su parecer con las posiciones más ortodoxas del neoliberalismo contemporáneo.

Su experiencia en el Congreso Nacional le permitió comprender el modelo de gobernabilidad que operaba en el país, el cual estaba basado en un centralismo financiero e institucional que desfavorecía a las regiones más alejadas del centro. En ese sentido, previó la necesidad de transformar el régimen normativo vigente para la distribución y asignación de los recursos a los departamentos.

La justicia económica y fiscal es base de la tranquilidad de los hombres, afirmó un estadista, y a ello cabe agregar: y del progreso de los pueblos. Esta justicia, que es también justicia social, ha de vivificar y proteger la integridad del territorio patrio por la implantación de un régimen tributario equitativo y de servicios públicos oportunos (Yacup 1934: 33).

Desde el punto de vista del debate en torno al racismo, Yacup consideraba que la situación de abandono y marginalidad que vivía la región del litoral pacífico era consecuencia de la poca o ninguna importancia que el gobierno y los liberales le otorgaban a sus poblaciones. En ese sentido, Sofonías planteó una perspectiva ideológica más cercana al mestizaje en relación con la región: “Si se admite la división corriente que hoy se hace de las razas, los moradores del litoral del Pacífico pertenecen a la blanca, a la negra, y a la amarilla o india” (Yacup 1934).

En términos precisos, los planteamientos y demandas expuestos por Sofonías Yacup ofrecen una versión adaptada a las teorías del progreso y del desarrollo, para decirlo en términos de pensamiento político diaspórico. Por esta razón, puso el acento en las poblaciones y de manera concreta en las necesidades y padecimientos de mineros, campesinos, agricultores, orfebres y pescadores, quienes enfrentaban una desprotección plena que les hacía vulnerables en una geografía que por demás, presentaba también condiciones complejas para la sobrevivencia. De este modo, su pensamiento político estaba centrado en los problemas de las gentes del Litoral, menos en las geografías de ríos, selvas y manglares, propios del mundo biofísico del Pacífico. De este modo, creo entender su afán en señalar los medios para obtener el bienestar de las poblaciones de su región, y por lo cual su postura claramente andinocéntrica (Arocha y Moreno 2007) debe ser entendida en el contexto histórico en que se produjo, marcado por un afán progresista, del cual los propios políticos del Pacífico asumieron como una posibilidad de lograr “igualdad” para sus regiones.

Sin duda alguna, estamos frente a un pensamiento político que lejos de ser esencialista, expresa más bien la posición de un sujeto táctico, y con ello quiero decir que Yacup, al igual que sus compañeros parlamentarios de generación, logró hacer uso de recursos propios de la política liberal hasta donde le fue posible y hasta donde él mismo pudo interpretar la realidad del Pacífico y hacerla legible al lenguaje de la nación que transitaba por los rieles del progreso y la modernización en los años treinta.

El asunto central está en reconocer la especificidad diaspórica del político guapireño más que someter a juicio la validez de todos sus planteamientos, que por supuesto sabemos ya, estaban altamente influenciados por una visión economicista, pero no por ello deslocalizada de su naturaleza diaspórica, pues como ya lo he señalado, contiene una perspectiva compleja y contradictoria de asimilación y adaptación que en el terreno de la política produjo una mirada *pacificalizada* del

modelo liberal, para que el Litoral Pacífico lograra superar la marginalidad a la que estaba sometida. Al igual que los políticos negros de este período del siglo xx, Yacup se inscribe en la ideología liberal, pero al tiempo produce una distinción significativa, aquella que proviene de su visión como político del Pacífico. En ese sentido, señalaba cómo las formas de administración y organización territorial que se impusieron sobre la región habían constituido una de las situaciones más negativas para su desarrollo.

Entre las causas adversas, fue de las más graves la organización político-administrativa que se dio a estos pueblos después del fraccionamiento del antiguo Departamento del Cauca. Se rompió la ligadura espiritual, la conexión en que habían nacido y vivido, la continuidad social y geográfica para diseminarlos en forma arbitraria como partes sin importancia de distintas –organizaciones administrativas.

Perdieron, pues, la energía que debió acumularse para el engrandecimiento de todos ellos y se vieron obligados a aislar el esfuerzo y a buscar soluciones parciales donde la naturaleza reclamaba perentoriamente un sistema de uniformidad y de armonía. Dijérase que los novadores políticos que consumaron el desacierto olvidaron el principio, siempre actual, de que para mandar a la naturaleza hay que obedecerla (*Natura non imperatur nisi parendo*) (Yacup 1934: 91).

Las preocupaciones de Yacup están profundamente influenciadas por su mirada sobre lo nacional, la cual le permite agudizar aún más la idea de marginalidad y rezago en la que se encuentran las regiones del Pacífico. Por esta razón señaló de manera categórica un lugar redentor para el progreso económico que era el modo como este político entendía el acceso a las mismas oportunidades que tenían para la época las demás zonas de la geografía colombiana.

Corresponde a las regiones rezagadas adquirir una conciencia clara del porvenir, a donde llegarán con

la perseverancia en la solicitud y la comprensión nacionalista, que serán sin duda alguna agentes más seguros del bienestar que de la inconformidad aconsejada por Stuart Mill al afirmar que: “el progreso es una obra de espíritus inconformes”.

Con ese estado de alma propicia conseguirán jalones de progreso que habrán de resumirse en el establecimiento de instituciones de crédito agrario e industrial con la finalidad de servicio público; democratizar la estrecha industria bancaria y el crédito; comunicar entre sí las distintas poblaciones costeñas por líneas telegráficas y caminos; fundar una gran escuela de artes y oficios en alguna de las ciudades centrales del Litoral; difundir la educación primaria por toda suerte de medios, especialmente con maestros ambulantes; emprender tenaz lucha contra el paludismo, la anemia tropical y el pian, y comunicar el puerto de Guapi con el interior del Cauca; efectuar algunas obras portuarias y el desarrollo del turismo nacional e internacional, eficaz servicio de cabotaje, fundar una escuela naval y la marina mercante nacionales, nombrar un oficial o una comisión que haga las diligencias para arreglar los títulos de las tierras y generalizar la cooperativa y el sindicato (Yacup 1934: 93-94).

Como buen liberal de los años treinta, e inmerso en la etapa de la Revolución en Marcha de López Pumarejo, Yacup portaba el entusiasmo en los procesos de dinamización económica, sostenidos en inversión de capitales, e incluso, en la intervención de extranjeros. Esto debe ser tenido en cuenta bajo las circunstancias en las que surgieron sus propuestas y proyectos para el Litoral. De otra parte es de gran valor la centralidad que le otorgaba a los procesos institucionales de la democracia liberal como una oportunidad para crear condiciones de administración pública favorables a los intereses y necesidades de las poblaciones, en el fondo su espíritu reformista se explica por su confianza en el papel del Estado. Por estas razones hay que reconocerlo como un

liberal para quien la solución estaba en reformas estructurales en el plano económico. En cierto sentido, su rebeldía se expresaba en su voz como parlamentario, reconocido como hijo de una raza oprimida y de una geografía marginada de los asuntos nacionales.

No ha exhibido la costa del Pacífico un político de visión amplia y de realizaciones eficaces, ora por la falta de autonomía regional, ora por el poco aprecio que en ella han hecho de la función política. No es ese género de políticos fríos y calculadores, de los que decía Dryden, que ni aman ni aborrecen, el elemento que necesita el Litoral para su desenvolvimiento. No; se necesitan varones fortalecidos por la fe en el destino de la región, aguijoneados por un ideal férvido de proyecciones vastas, que sean capaces de ofrendar por entero el pensamiento y la energía de una vida (Yacup 1934: 90).

De este modo, el pensamiento de Sofonías Yacup dejó plasmado un ideal de progreso económico y el fortalecimiento político para una región, que según su visión, había sido abandonada por el Estado, negándole su derecho a navegar en la marea del desarrollo. Armó un rompecabezas con sus pensamientos y su pluma a mano alzada, lleno de esperanzas y promesas, las cuales no alcanzó a ver, pues la máquina del progreso colonizador introdujo un desarrollo para los de afuera, los colonos del interior y los empresarios extranjeros y una nueva tragedia para los de adentro, es decir, para la gente negra del Pacífico colombiano de finales del siglo xx. Realidad que el propio Yacup no alcanzó a imaginar en su desenlace, debido a que su sueño de ver modernizado el Litoral Recóndito sigue atrapado, en parte, en su propia metáfora, especialmente en lo que corresponde al proyecto modernizador de la región, pues de acuerdo a lo que expresa Vanín:

El litoral recóndito que Sofonías soñó como una región de grandes promesas tiene ahora la marca de un conflicto peor: el de la violencia, el desplazamiento

y la miseria que no se había padecido nunca. Ahora el recóndito es él. Nunca olvidado pero lejano en la concepción de un país antiliberal, anticultural, fundado sobre el desprecio y la desigualdad. Él soñó contra eso, fue fundador de una palabra política, iniciador de una saga que no acaba (Vanín 2010: 174).

Podría decirse que el pensamiento político de Sofonías Yacup representa un ideal de igualdad en el tiempo de la promesa liberal que aplazada desde la constitución de la república, inauguró con su voz política la concepción de progreso para las zonas de la negritud, sometidas a la imagen de atraso, barbarie y falta de civilización que los planificadores del progreso habían definido como inherentes a las tierras habitadas por negros e indios. Yacup es pues, un pensador político de la diáspora, no porque haya sentado las bases de una reivindicación de ancestro africano, nada más alejado de eso, sino porque fue un pionero en la lucha por exigir para el Pacífico y sus gentes gozar de un derecho legítimo: *vivir dignamente*, todo una gesta propia de las luchas diaspóricas.

### **Educación como ascenso a la libertad: el pensamiento político de Diego Luis Córdoba**

*Vengo a educar a mi pueblo a mí a raza.  
Vengo a proponer y dar el cambio social  
que mi pueblo anhela.*

Diego Luis Córdoba

Una de las figuras más contundentes de un pensamiento político a favor de la gente negra de una región marginalizada en Colombia, fue la del parlamentario chocoano Diego Luis Córdoba. Sus idearios se enmarcaron en una confianza en la escolarización como progreso para la gente negra, fundamento que se expresa de modo concreto en su planteamiento, “*Por la ignorancia se desciende a la servidumbre; por la educación se asciende a la libertad*”, una convicción que mantuvo a lo

largo de su carrera como político. Este punto es de especial interés en este análisis sobre el pensamiento diaspórico en Colombia, pues sin duda alguna la consideración de la educación como medio de emancipación y progreso, inscribe un aporte seminal en el ámbito de los derechos de las poblaciones negras y constituye el embrión de una tendencia que tuvo desarrollos muy importantes en la diáspora política, y que denomino el *cordobismo ilustrado*, para referirme a una postura mediante la cual Diego Luis postuló que sólo a través de la escolarización y la profesionalización era posible desmarginalizar al Chocó y acceder al progreso económico y material. Este enfoque operó bajo la estrategia de inserción en las estructuras institucionales de poder, especialmente la función pública y el magisterio, rasgo que caracterizó el proyecto de esta clase política negra.

No obstante, esta estrategia encontró mayores posibilidades durante “La Revolución en Marcha” bajo la administración de López Pumarejo (1934-1938), debido a la centralidad otorgada a la educación como estrategia de modernización del país. En este contexto, el parlamentario Diego Luis Córdoba tuvo una actuación destacada en relación con la defensa radical a la propuesta de reforma global del Estado promovida por López, y que enfrentó profundas resistencias al interior de la bancada liberal. Al lado del senador Gerardo Molina, Córdoba lideró una importante labor dentro del ala parlamentaria que se conoció como el “grupo socialista” (Tirado Mejía 1989), aspecto que le generó dificultades políticas, debido a que sus contradictores lo tildaban de comunista, con el ánimo de opacar su imagen como un congresista de tendencia liberal y humanista. El 31 de marzo de 1964 declaró en un programa de opinión que:

...políticos que tienen estas mismas ideas de izquierda que yo tengo, no se atreven de confesarlas con franqueza porque les da miedo el remoquete de comunista. En cambio, yo que no soy comunista, me atrevo a confesar a Rafael Uribe Uribe en sus

conferencias, en su adoctrinamiento, porque yo no tengo nada que temer. Hay algunos políticos que cuidan de su curul o sus aspiraciones a ministerios. Yo no tengo ese problema. No lo tengo, porque no tengo aspiraciones a ministerios. Toda mi política ha sido en la plaza pública y en el parlamento, en el concejo, en la asamblea. Si yo fuera de los que están constantemente pendientes del qué dirán desde el punto de vista político, entonces me cuidaba de no mostrarme como soy, de no mostrarme izquierdista para tener contentos a los oligarcas, pero yo no tengo nada que perder. He venido al parlamento por mucho tiempo elegido por mi pueblo, por el departamento del Chocó, por mis negros y esos saben cómo soy, porque ellos son los que me han formado así. De ahí que yo hable en forma franca y mientras con más franqueza hablo más les gusta a mis chocoanos (Córdoba citado por Martínez, *s.f.*: 69).

En las primeras décadas del siglo xx el acceso a la educación superior como mecanismo de ascenso social, especialmente en ramas como el derecho, se constituyó para algunos negros en la estrategia central para insertarse en las estructuras del poder local y regional, estableciendo formas de gobierno con negros a la cabeza, como el caso del Chocó y del Norte del Cauca. El acceso a la educación superior sirvió para profesionalizar a jóvenes que adquirieron progresivamente un protagonismo relevante en el mundo de la educación pública y la política, y para obtener una especie de ciudadanía social de “primera”, que sin contar con reconocimiento jurídico diferenciado, hizo posible su visibilidad en los centros de la nación.

Este proceso tuvo en los parlamentarios negros a sus principales conductores y promotores, así mismo, alcanzó sus niveles de mayor impacto en el terreno de la educación pública, habida cuenta de la significativa presencia de docentes chocoanos en el magisterio de la época, y que explica el aporte sustantivo de estas generaciones en la expansión de la escuela en las diferentes regiones del país. Igualmente debemos tener en

cuenta las posibilidades que la profesionalización ofreció en la conformación de algunas “élites” negras locales y su vinculación a las esferas de la administración pública. Por lo tanto, la trayectoria biográfica de Diego Luis Córdoba no se distanció de este patrón común, donde los habitantes de las regiones negras marginalizadas tuvieron en la educación un camino para salirle al paso a una realidad precaria que los condenaba al anonimato histórico (Villa 2001).

Diego Luis Córdoba nació en 1907, año del fusilamiento de Manuel Saturio Valencia, un negro que por su actitud altiva frente a las clases blancas chocoanas había sido condenado al paredón, supuestamente por rectar a la burguesía blanca de la época. En Neguá, un pueblo que comunica sus aguas con el río Atrato, vio nacer a quien se convirtiera en uno de los líderes más carismáticos de los políticos negros de la época. Según lo describe Nina S. Friedmann (1997), Neguá, aparece en la historia como uno de los pueblos más rebeldes que en la época colonial se alzó en 1688 contra los amos, cuando negros esclavos se rebelaron contra las injusticias de los blancos que los tenían con bajos salarios, castigos inhumanos y raciones limitadas de alimentos. Esta historia, que viajó por el tiempo en la memoria colectiva, seguramente llegó a oídos de Córdoba, la cual le imprimió su sentido de humanidad por su gente. Las semblanzas de su infancia recogidas por Libardo Arriaga Copete, expresan un temperamento que a muy temprana edad dejaron ver su talante:

Ningún padre chocoano, donde quiera que haya escuela deja sin mandar a ella a su hijo. El de Diego Luis no sería la excepción. Así que asistió a la escolita de su pueblo y muy pronto aprendió a leer y dio muestras de su capacidad precoz y agudo ingenio que los distinguió siempre, como lo demuestra esta anécdota, entre la realidad y la fábula, recogida en versión oral por Ricardo Eleázar Valencia, acuñado por el médico Ariel Rodríguez Astié, quien solía referir que siendo Monseñor Felipe Álvarez del Pino, inspector de instrucción pública,

y estando de visita en la Escuela Rural de Neguá, lugar de donde era oriundo Diego Luis Córdoba, se le ocurrió preguntarle a este que por entonces era un muchacho anémico y lombriciente como todos, cuáles eran los límites del Chocó. El muchacho, cuya edad cronológica revelaba que había iniciado tarde la educación primaria y que seguramente además había tenido que repetir varias veces el mismo curso, como sucedía a menudo, por falta de grados superiores, dizque contestó de esta manera con su profunda voz gatural: “Voy a satisfacer la curiosidad científica de este levita: el Chocó limita por el norte, con el mar de las Antillas por donde llegaban los bajeles cargados de negros esclavos con destino a las minas de oro; por el occidente, con el océano Pacífico, descubierto por Balboa que tenía unos perros feroces adiestrados en comer carne humana, entre los que sobresalía uno llamado Leoncico; por el sur, con el Valle del Cauca, de donde eran los blancos despiadados que atormentaban a los negros en las minas; y por el oriente, con Antioquia, donde los blancos llevaban el hierro en las manos, porque en el cuello lo llevaban los negros”, en mordaz alusión al himno de la raza antioqueña (Arriaga 2002: 281-282).

Este episodio sostenido en la memoria larga de la chocoanidad y en la voz de Arriaga Copete, expresa la trascendencia que tuvo la educación en la vida de Córdoba, pero a la vez permite vislumbrar la grandeza de su historia forjada en los márgenes de una región de población negra, esperanzada en la escuela como medio para obtener una condición necesaria de igualdad. Tal vez este aspecto explica el compromiso y el tesón de su vida política, que lo llevó a liderar una verdadera reforma educativa en su región, logrando con ello no sólo el acceso de niños y jóvenes al sistema educativo, sino sobre todo la formación de generaciones de maestros y profesionales que en su momento transformaron la historia del Chocó.

El “cordobismo” de tan formidable impacto en la vida del Chocó, se tomó literalmente los consejos de

las dos principales municipalidades de la intendencia: Quibdó e Istmina. Estimuló la formación de la mujer chocoana con la creación del Colegio Intendencial de Quibdó, plantel educativo para hijas del pueblo, versus Colegio de La Presentación, en donde estudiaban las hijas de la Carrera Primera, el Instituto Pedagógico Femenino de Quibdó y la Escuela Normal del Varones de la misma ciudad, para formar maestros. En Istmina se creó la Normal de Señoritas para formar maestras de educación rural, a la vez que en todo el Chocó se estimula la formación de jóvenes profesionales, con ayuda y becas que costean los Consejos Municipales o con auxilios de marcha que el mismo Diego Luis otorga de su acceso peculio. Todo esto es realmente revolucionario y comienza a transformar la vida del Chocó y de sus gentes. Aunque a decir verdad, en esta ímproba labor de despertar chocoanista, las autoridades gubernamentales colaboraron eficazmente por el cambio de mentalidad que ya se había operado como consecuencia del manifiesto de los jóvenes del movimiento de Acción Democrática (Arriaga 2002: 285).

Diego Luis Córdoba se graduó como abogado a los veinticinco años, después de estudiar en Quibdó, en la escuela pública del colegio Carrasquilla. Se trasladó a Medellín a seguir sus estudios, los cuales finalizó en la Universidad Nacional de Bogotá, donde asumió el ideal de la educación como medio de liberación de sí mismo y de su pueblo, logrando a su temprana edad el Acuerdo 7 del Consejo Administrativo de la Intendencia del Chocó, por el cual se logró que las mujeres accedieran a la educación en Istmina y Quibdó en los colegios intendenciales, permitiendo que estas accedieran a un derecho hasta entonces negado. De igual manera, como parlamentario había presentado un proyecto de ley que reconocía el derecho al voto de las mujeres, iniciativa que fue derrotada en el debate, pero que expresa el profundo sentido democrático de Diego Luis. Quizás eso explique el tono “arrogante” de sus discursos, pues como político y humanista luchó incansablemente por los derechos de su pueblo.

De suerte, pues, que cuando Diego Luis Córdoba recibió su grado de Doctor, era ya un destacado joven político con ímpetus y agallas transformadoras, que necesitaba un espacio a sus afanes revolucionarios, y para ello, nada mejor que su tierra natal, donde la situación social era propicio por el ambiente que se respiraba allí, donde una minoría asfixiante, heredera de privilegios establecidos desde la colonial y aun no derrumbados durante la república, sofocaba a la gran masa popular de negros regados por ríos y veredas, sin derecho a pisar el santuario de aquella minoría aposentada en la Carrera Primera de Quibdó, a no ser para servir a los oficios domésticos (Arriaga 2002: 285).

De su labor como abogado y político, en convecciones, sindicatos y en el parlamento, Diego Luis empezó a sufrir la arremetida de sus contradictores y de la clase dominante quienes lo tildaron de comunista, pero que en el fondo develaban los prejuicios raciales asumidos por las elites que en Colombia mantenían una actitud racista hacia los negros que lograban incursionar en las esferas del poder y que se produce ante el ingreso de figuras que como Córdoba asumen roles que la sociedad les ha prohibido. Nina S. de Friedmann analizó esta situación de la siguiente manera:

Que ocurre cuando individuos o grupos pertenecientes a una clase social y que también hacen parte de una etnia reclaman derechos o exigen reivindicaciones. Entonces el reclamo se estigmatiza aduciendo que la etnia invoca sus condiciones de raza por encima de su clase social. Es que esta es una herramienta de censura con la que el poder dominante se ensaña en las etnias en Colombia sean estas indias o negras. Entonces, cuando Diego Luis Córdoba reclamaba su derecho a conseguir la educación para “mi pueblo y mi raza”, rápidamente se lo encasillaba como racista. En tanto que no se consideraban racistas o discriminatorios a aquellos que le negaban la educación al pueblo chocoano que en su mayoría puede considerarse perteneciente a la etnia negra.

Ante esta táctica que ya se ha vuelto anciana en Colombia, pero que todavía en el tiempo de Diego Luis Córdoba era novel, el líder no lo ignoraba y por el contrario lo encaraba (De Friedmann 1997:154).

Diego Luis Córdoba, consciente del lugar que representaba en la política nacional y en el imaginario de la población chocoana como su *líder negro*, no era ajeno a las críticas que provenían de diferentes esferas del poder, tanto así, que algunas veces tuvo que defender sus convicciones aclarando sus puntos de vista respecto a los señalamientos que se le hacían como comunista y racista y que enfrentaban esa “táctica anciana” de desacreditar a los ascendidos negros, como lo señalaba Nina S. de Friedmann. Para contrarrestar los señalamientos, en 1939 Córdoba afirmaba que:

Me rechazan muchos la emoción con que defiendo a los Negros y mi empeñamiento por enaltecerlos. Llaman a este afán mío <<lucha de razas, cordobismo y racial socialismo>> y lo condenan en nombre del socialismo que profeso. Pero olvidan que mi lucha nunca ha consistido en declarar la guerra del Negro contra el Blanco, sino en reclamar para el Negro iguales oportunidades en la economía, en la educación, en la instrucción, en el espacio escolar, en la administración...

Conocedor de la política nacional y de la situación histórica de su pueblo y su raza, Diego Luis Córdoba emprendió una lucha por los derechos de la gente negra del Chocó, reclamando la igualdad en diferentes esferas sociales y que tuvo en la educación y la política escenarios concretos mediante los cuales hizo posible que la gente ascendiera socialmente, logrando así, combatir parcialmente el racismo imperante en su intendencia. Lo anterior explica en parte por qué la noción de educación fue esencial en la visión de Córdoba, pues su propia experiencia representaba un espejo para sus paisanos. Por ello, su imagen encarna el ideal del político negro para los chocoanos, rasgo que contribuyó para que se creara una

imagen sacralizada de un hombre que sobresalió en diferentes ámbitos, pero que sobre todo dejó un legado de lucha por su gente. “Pues en los campos donde él se desempeñara: en el manejo de la legislación, en el ámbito de la educación, en la representación popular y parlamentaria de su departamento y por encima de todo en la creación de una imagen intelectual” (De Friedmann 1997: 156). Por este legado intelectual, insisto en denominar su postura como el *cordobismo ilustrado*.

Con el bagaje intelectual acumulado en su cerebro, con la experiencia adquirida y los contactos realizados en las capitales de la montaña y la república, y con el apoyo de muchos jóvenes de la época, congregados en lo que ha sido sin duda la más excelsa generación y la que más ha influido y determinado el destino histórico del departamento, funda el movimiento de Acción Democrática en 1933, movimiento que en las elecciones siguientes logra una curul en la Cámara de Representantes en cabeza de Diego Luis Córdoba, mientras que Adán Arriaga Andrade (integrante del mismo movimiento) era nombrado intendente del Chocó, por el gobierno nacional (Arriaga 2002: 283).

En esta perspectiva del *cordobismo ilustrado* sobresale el lugar y la función asignada a la educación oficial como un ámbito que desde el período colonial hasta la vida contemporánea ha marcado la relación de la nación con la gente negra. Es por ello que resulta muy revelador que los negros liberales de la época asumieran que la educación representaba un mecanismo de ciudadanización, un medio para conquistar los derechos civiles negados a las poblaciones negras. Aunque este planteamiento podría ser tildado de integracionista, resultaba absolutamente potente para la época, pues se trataba de una postura visionaria que aprovechó las condiciones de posibilidad generadas por la ideología y la administración liberales del país, fuertemente integracionistas, para favorecer el estatus civil y el bienestar económico de los chocoanos y de este modo alcanzar en la práctica su condición como ciudadanos.

Los planteamientos que he señalado, si bien es cierto, dan cuenta de un momento específico de la historia política nacional, a la vez se articulan con el desenvolvimiento de la educación como política de larga duración que afecta los proyectos de vida de las comunidades negras. De ahí, que se deba comprender el periodo de los treinta como un momento de quiebre sustancial en la relación histórica de la *nación -educación- poblaciones negras*, pues la educación oficial para los negros, muestra sobretodo el fenómeno de *invisibilización* que operó desde el Estado nacional con estas poblaciones, desde el tiempo de la república hasta mediados de los años noventa del siglo xx.

De todos modos se debe resaltar que el modelo escolar que se expandió a estas zonas mantuvo los mismos parámetros ideológicos vigentes desde el periodo colonial, bajo los cuales la diferencia racial y cultural fue marcada como signo de atraso e inferioridad (Arocha 2007; Rojas 2011). En ese sentido, el proceso de escolarización de las poblaciones negras de las riberas de Pacífico transitó por una ruta similar a la señalada por Caicedo y Castillo, para el caso de las poblaciones indígenas, en términos de evangelización durante la colonia e integracionismo escolar durante la república y la nación moderna (Muñoz 2010).

Para el *cordobismo ilustrado*, educarse equivalía a una estrategia de ciudadanización de los negros por la vía del integracionismo escolar, pues la escuela como institución moderna, históricamente se reconfiguró en la posibilidad de igualdad para gente negra proveniente de regiones apartadas del centro geográfico de la nación. Por esta razón, el proceso de escolarización ocurrido en esta etapa de la historia chocona expresa diversas aristas, que de un lado mantenían vigente un régimen centralista y racista en relación con estas culturas, pero que de otra parte, y por cuenta de las tácticas políticas locales y regionales, favorecía entre otras cosas, las posibilidades de emergencia de los intelectuales diaspóricos.

La expansión de la escuela oficial en regiones con población negra, es producto sobre todo de las demandas regionales hacia el Estado central en materia educativa, por ello, lo que sucedió con el *cordobismo ilustrado* fue un fenómeno que llevó a que departamentos como el Chocó lograron la presencia de la institución escolar en sus territorios. Para ilustrar este asunto podemos analizar la situación que se presentaba en esta zona desde los años veinte y treinta, donde el acceso a estudios secundarios implicaba desplazarse a ciudades del interior del país, situación que solo era posible para algunas pocas familias que contaban con recursos económicos derivados del comercio fundamentalmente<sup>1</sup>.

El objetivo estratégico del proyecto de vida familiar se convertía en la educación para los hijos, entendida como la mejor garantía de ascenso social. Con la “toma del poder” político y administrativo local por parte de las elites negras y mulatas sucedió primero en Chocó en los años 40 y más adelante en el Pacífico centro y sur, la educación era un pasaje necesario para luego acceder a los puestos públicos y dar el salto social que ello implicaba (Agudelo 2005: 57).<sup>2</sup>

De otra parte, el proceso de profesionalización implicó la migración a ciudades con escasa presencia de población negra para esta época, aspecto que enfrentó a estas personas con el fenómeno de la discriminación racial, produciendo en ellos una mayor conciencia de los problemas del racismo cotidiano y estructural del país, a la vez que suscitó una experiencia de sujetos comprometidos con las reivindicaciones contra la discriminación racial. Una de las mayores expresiones de esta experiencia del racismo por fuera de sus regiones de origen, fue la negación de la ciudadanía política de las

---

<sup>1</sup> No quiere decir que la situación haya cambiado radicalmente en la actualidad, sin embargo, la presencia de la Universidad Tecnológica Diego Luis Córdoba, en la época de Córdoba era todavía un sueño por construir.

<sup>2</sup> Agudelo afirma que este proceso se extendió al Pacífico centro y sur a excepción de Tumaco, donde la elite blanca continuó controlando gran parte de la administración pública.

personas negras, a quienes se les restringía los derechos de igualdad plena en la vida cotidiana. Me refiero a un hecho que constituye el motivo que da pie a las acciones de movilización de estos personajes, acciones que contenían un reclamo por la inclusión y la participación en las esferas institucionales. Sin embargo, tales acciones nunca alcanzaron la dimensión de un movimiento social como lo entendemos actualmente, pero con el paso del tiempo se han convertido en los antecedentes de lo que considero las primeras luchas por una “ciudadanía negra” en Colombia<sup>3</sup>.

Mosquera y Córdoba (2001) muestran a través de un estudio genealógico del “Clan de los Córdoba”, un proceso histórico en el que a partir de la acumulación económica que se generó por la explotación minera a inicios del siglo xix, cuando la familia Córdoba Palomeque tempranamente liberta crea la sociedad minera “La concepción de Negua”, estos tuvieron como objetivo explotar terrenos auríferos de su propiedad. A comienzos del siglo xx con la llegada de norteamericanos con sus “avances tecnológicos” para la explotación del oro, se

---

<sup>3</sup> Cabe destacar que paralelamente a las acciones individuales de los personajes mencionados, en otros contextos también se desarrollaban acciones reivindicativas como la de los campesinos negros en el norte del Cauca que ante la arremetida de los terratenientes y la expansión del capital agroindustrial agenciaron procesos de movilización y lucha por la defensa de la tierra. Aunque es necesario indicar que la bandera de lucha se amparaba en la reivindicación del campesinado. Por ejemplo, a comienzos del siglo xx, otro *héroe regional* daba inicio a las luchas por la dignificación de los campesinos negros contra las injusticias de los terratenientes blancos. Me refiero a Cinecio Mina, un negro rebelde que en el norte del Cauca, luchó contra los hacendados a favor de la igualdad de sus hermanos de raza por una ciudadanía con derecho a sus territorios expropiados. Su memoria política fue recreada por Gustavo de Roux un año después de decretada la Constitución de 1991, cuando en su *Carta a un viejo luchador negro. A propósito de la discriminación* elevaba sus plegarias al cielo para decirle: “A lo mejor, después de tantos años, muchos no son conscientes de la importancia de tu legado, o ignoran la tenacidad indoblegable e inmensa recursividad que desplegaste apelando a la palabra, las armas y la magia, en tus luchas por contribuir a la realización del viejo sueño de los ancestros cimarrones de libertad con igualdad (De Roux 1992: 12).

produjo una fuerte migración interna de varios rincones del Chocó a Negua, situación que la convirtió en un centro urbano prospero económicamente. Los autores analizan la tensión existente en relación con el ejercicio del poder político en el Chocó de principios del siglo xx, entre una elite minoritaria de antiguos esclavistas quienes tenían el monopolio de la administración regional y una familia extensa de chochoanos como los Córdoba, quienes a pesar de su poder económico, no tenían juego en el poder local público. Esta carencia se transformó en unos de los objetivos de la tercera generación, que fue lograr el acceso al poder público, propósito que inauguró Diego Luis.

En términos generales, podemos afirmar que el poder económico trae consigo prestigio social y político. La primera generación de descendiente de Lorenzo Córdoba, es decir, sus hijos, lograron cierto reconocimiento social derivado de la solvencia económica, lo cual los diferenciaba de muchos afrocitareños. La segunda generación, sus nietos, recibieron como parte de herencia dicho poder y prestigio, pero continuaron sin acceder a la dirección política-administrativa citareña, espacio que a principios del siglo xx aun era reservado, casi exclusivo de un añejo grupo de privilegiados descendientes de esclavizadores y negreros. La tercera generación de descendientes de Lorenzo Córdoba, sus bisnietos, empiezan a demoler las coloniales estructuras socio-política administrativas y con ello el ascenso al poder. Esta familia extensa, entendida como el clan embrionario, tuvo que unificarse con otras familias para enfrentar, derrotar y arrebatarle el poder político regional que detentaban otras familias de abolengo colonial. Fue Diego Luis Córdoba Becerra, nieto de Ventura Córdoba y bisnieto de Lorenzo Córdoba quien inicia este proceso. Diego Luis Córdoba, joven abogado que en 1932 crea el movimiento político Acción Democrática, el mismo que después de su muerte se denominó Cordobismo, se convierte en el primer miembro de dicha familia

en llegar al parlamento colombiano en el año de 1933. A partir de él, otros familiares acceden al poder político-administrativo, sin que esto implique en ellos la existencia de un plan de dominio político-familiar armonizado con un esquema de desarrollo regional (Mosquera y Córdoba 2001: 16-17).

Sin embargo, el hecho de que al interior del la intendencia del Chocó, el clan de los córdoba hubiera logrado acumular algún capital que favoreció las posibilidades de Diego Luis, no quiere decir que su vida estuviera resuelta, pues son conocidas las innumerables dificultades que padeció como estudiante, lo cual sugiere que la noción de una élite en el Chocó de aquel tiempo debe relativizarse, al punto que es preferible hablar de familias con algunos recursos en sus comunidades, que no necesariamente significaban la acumulación de capitales económicos que los cataloguen como gente rica o acaudalada, pues la situación que experimentó el propio Diego Luis Córdoba en la capital así lo demuestra.

Por todo lo anteriormente expuesto, la educación resultó una estrategia eficaz de empoderamiento y acceso a algunos ámbitos vetados históricamente para los negros. Especialmente, en dos regímenes de la función pública: el parlamentario y el magisterial, campos que posibilitaron a los negros de la época incursionar en las estructuras de poder. En el marco de un proceso de integración a las instituciones hegemónicas de la cultura nacional, la educación y la política se convirtieron en la primera mitad del siglo xx en una estrategia contraria al integracionismo, en la medida que algunos políticos y maestros negros dedicaron su labor profesional a denunciar el racismo. De “gobernados a gobernantes”, de “educados a educadores”, aún con las limitaciones del momento histórico, lo importante a destacar es que estos políticos, humanistas y maestros aprovecharon sus posiciones de privilegio para abrir el debate sobre la vigencia latente del racismo estructural y la marginalidad económica hacia las poblaciones negras en el país. Esta trayectoria ideológica se constituye en un antecedente

fundamental para lo que sesenta años después se planteará como el derecho a la educación de las poblaciones negras, en una clara apuesta por la eliminación del racismo y la dignificación de las poblaciones de la diáspora africana en Colombia.

Por otro lado, uno de los aspectos más complejos de la biografía política de Diego Luis Córdoba, es el referido a su vínculo y militancia como socialista declarado, señalamiento que lo llevó a enfrentar duros cuestionamientos, dado que en el seno del propio partido liberal, del que surgió en buena parte, el embrión de los primeros socialistas colombianos implicaba poner en riesgo el *statu quo* de la clase dirigente que la constituía. En relación con su condición de marxista que luchaba por la raza, el reportaje que le hiciera Natanael Díaz para el semanario *Sábado* en 1947, recoge de manera concreta la posición de Córdoba al respecto:

Yo soy un marxista y como tal, no puedo ser racista, ni tener complejo racial alguno, ni superioridad ni inferioridad. Para el marxista todas las razas son intrínsecas iguales. Lo que acontece es que a algunas les faltan oportunidades para que sus capacidades se manifiesten. Cada raza ha tenido su época de supremacía sobre las otras, tal como puede comprobarse respecto de la negra, que levantó las pirámides legándicas. Yo no quiero que se confunda mi posición de combatiente en beneficio de la mi raza, con un la de un “rosebergiano”, porque entonces yo sería nazista. La raza negra por estar en posición de inferioridad económica, urge de sus integrantes la realización de algo por su levantamiento. Los que tenemos el orgullo de pertenecer a ella, nos vemos enfrentados al imperativo de salvarla. Yo he sido afortunado respecto de lo aludido, porque el Chocó tiene un noventa por ciento de población negra, que vive en condiciones primarias. Entonces para mí como socialista, el plato lo he encontrado servido, porque coincide la lucha de clases propiciada por los marxistas, con la lucha de razas. En el Chocó, la clase explotada es la negra y la explotadora la blanca.

Hay, desde luego, excepciones: negros explotadores. Por eso, mis convicciones y mis campañas, me han hecho chocar con algunos hermanos de raza... El día que los negros tengan las posiciones intelectuales, económicas y sociales a que tienen derecho, ese día no tendrá razón mi lucha racial (Córdoba citado por Díaz 1947: 2).

Tal vez el mayor logro político del parlamentario se condensa en la creación del departamento del Chocó en 1947. Éste hecho sobresale en su labor en el Congreso, si se tienen en cuenta las implicaciones que el proyecto debió encarar en un momento en el que se debía reformar la Constitución, dado el requerimiento demográfico establecido para otorgar el estatus de departamento a una intendencia, una población no inferior a 250.000 habitantes (Arriaga 2002). Ante la circunstancia de no contar en el Chocó con este número de habitantes, Córdoba acompañado del parlamentario Ramón Mosquera Rivas, emprendió una ardua labor legislativa desde 1944 cuando se produjo el acto legislativo por medio del cual se determinó: “La ley puede erigir en Departamento la Intendencia del Chocó aún cuando no tenga el número de habitantes requerido” (Artículo 6º, Acto Legislativo 1 de 1944). El propósito real de departamentalizar al Chocó, según Rivas Lara, era modernizarlo, al igual que los departamentos vecinos que colonizaban la intendencia, con el fin de eliminar el antiguo régimen de ampliación de fronteras que perjudicaba la antigua intendencia del Chocó.

Amó al Chocó hasta lo indecible y se encumbró a los escaños del Congreso para hacer del Chocó un departamento al igual que sus vecinos Antioquia, Caldas y el Valle del Cauca, denunciando en su época, a la madre Colombia que aquellos hermanos eran injustos, porque solo se acordaban del Chocó para limitarlo en territorio y acrecentarse ellos, en vez de invadirnos con el pito de sus fabricas, el mugido de sus ganados o el oro verde de la energía eléctrica (Rivas 1997: 37).

Para Córdoba el paso de intendencia a departamento implicaba superar la dependencia administrativa que suponía la posición del Chocó como “territorio nacional”, y la obtención de recursos y competencias que respondiera a las necesidades de una población afectada por el racismo estructural que prevalecía en aquella época de gobernantes y funcionarios blanco-mestizos. Cabe recordar que los territorios nacionales fueron creados en el período republicano, como un modelo de gobernabilidad para regiones con alta dispersión poblacional y difíciles condiciones de acceso, consideradas geografías “por fuera de la nación” y por tanto, representadas en el imaginario nacional como lo periférico y lo atrasado.

Finalmente, desde el punto de vista del análisis histórico, esta perspectiva corresponde a un proceso de visibilización de un nuevo sujeto negro, maestro, político, letrado y con posición social, quien cuenta con una conciencia estratégica sobre los modos de funcionamiento del poder. Por ello esta tendencia se centra en la agencia de los sujetos la cual requiere ser comprendida descentrándose del análisis estructural del poder en sí mismo y ubicarse en los modos concretos como los sujetos se enfrentan a los dispositivos de poder que para este caso fue la escuela y la política. Modos que incluyen estrategias de fuga, adaptación y mimetización entre muchas otras, pero que implican siempre reconocer en ello posiciones activas de los sujetos diaspóricos en relación con el poder, tal como lo enfrentaron los políticos negros, especialmente Diego Luis Córdoba. Tal vez el modo más genuino de mostrar la contundencia de esta época de surgimiento diaspórico es a través de la memoria activa del proceso narrado desde la voz de un testigo excepcional, el maestro Arnoldo Palacios, quien en su novela *“Buscando mi madre de dios”* describe en uno de sus pasajes el arribo de Diego Luis Córdoba a su pueblo natal Cértégui.

Por aquellos años, surgió en el Chocó un movimiento político que había sacudido las entrañas del departamento. Hasta los niños nos habíamos dado

perfecta cuenta de pertenecer a la raza negra. La mayoría de todo el departamento estaba habitada por negros. Pero el negro no tenía derecho a muchas cosas. Los negros no llegaban a ser doctores porque se les ponía mucha traba en los estudios; tampoco podían tener puestos importantes en el gobierno. Un blanco podía pegarle a un negro si el negro le reclamaba algún derecho; y si el negro se quejaba ante las autoridades a causa de la ofensa, más bien arriesgaba irse a la cárcel, pues, las autoridades eran blancas. Una muchacha negra no alcanzaba a ser maestra porque no le permitía hacer estudios en el Colegio de la Presentación, regido por monjas blancas para muchachas blancas. Si acaso, una mulata, tirando más a blanca que a negra, y con el pelo liso podía tener la suerte de ser aceptada en Colegio de la Presentación. Decían en Cértegui, y esto más bien era que lo repetían, pues, en todo el Chocó lo proclamaban, que los negros ya no iban a seguir aceptando ese trato...

El candidato de los negros, jefe de toda esa revolución, se llama Diego Luis. Dizque era un orador superior a Dumas Pompilio. Había nacido en Neguá, un pueblito de mala muerte, más chiquito que Cértegui, donde nunca había habido luz eléctrica ni carro. El papá, minero, no sabía leer ni firmar su nombre. En su niñez, su hijo Diego Luis también había trabajado mina, sembrando plátanos y hasta aprendiendo a labrar bateas y a manejar la palanca viajando en canoas entre su pueblo y Quibdó. Pero ese niño había resultado tan inteligente que el papá tuvo que mandarlo a estudiar fuera del Chocó. Se había graduado de Doctor en abogacía, en Medellín, llegando a ser tan importante, que, incluso, se había casado con una blanca. El único que se le podía parar en la historia de Colombia el negro Robles. Se hablaba del doctor Diego Luis como que fuera más grande que el padre Luis Demetrio Salazar.

«¿Quién es el Negro Robles?, papá?»

«Su nombre completo era Luis A. Robles. Durante la hegemonía de los conservadores, por espacio de

cuarenta y cinco años, hubo un período en que el partido liberal apenas tenía dos o tres representantes en el Congreso de la República: uno de ellos era, Luis A. Robles, negro como nosotros. Una vez, un parlamentario, blanco, naturalmente, desprecio a Robles, debido al color negro de su piel; al verlo entrar en plena sesión grito:

«Señores, ¡se oscureció el recinto!»

«Robles que lo oye y toma la palabra:

«¡Negro! ¡Sí! Pero no olvidéis qué los huesos de mis antepasados blanquean todavía sobre las murallas de Cartagena, testigos de los combatientes de mi raza por la independencia de nuestra patria!»

Al terminar su discurso Robles fue sacado en hombros por la multitud.

Robles había muerto hacía mucho tiempo. Diego Luis debía pasar por Cértegui, estaba haciendo una gira a través de todo el Choco para que lo conocieran y oyeran de sus propios labios lo que le se proponía hacer por los negros, sus hermanos de raza. Por donde pasaba la gente quedaba cautivada y lo seguía como a Cristo sus discípulos.

Al fin, un telegrama: Diego Luis Córdoba llegaría tal día, más o menos a tal hora; venía de Bagadó a Cértegui; tenía que, primero, cruzar el istmo entre los ríos Andaguedá y Cértegui, atravesando a pié una trocha llena de culebras, arañagato, tigres, por donde el individuo ni siquiera saber bien en qué trampa metía el pie; tenía que subir y bajar lomas; si llovía, en esos barriales se descalabraba hasta el putas...

Diego Luis, complacido, la miro como quien dice: « ¡Vaya, sorpresa admirable!» y le dio un abrazo. De seguido, el jefe se cuadro. Desde la tribuna, paso una mirada, abarcando el paisaje circundante. Movié la cabeza afirmativo, como quien dice: <Sí. Estoy entre los míos>. Se irguió. Enarboló el puño cerrado en su brazo izquierdo:

«¡Salud y revolución!».

Hizo una arenga contra las clases opresoras; contra los blancos asesinos de Manuel Saturio Valencia; en pro de la instrucción de los negros, forma de liberarse del yugo de la ignorancia. Y dijo frases resonantes, unas que nos comprendí en absoluto, otras que se le quedaron revoloteando a uno en la cabeza como: «Todos los hombres nacen libre y permanecen iguales en derecho...Las masas obreras y campesinas... Proletarios de todos los países unidos!» Según me explico luego mi papá eran locuciones latinas aquellos pasajes que uno no captaba, en absoluto.

El significado exacto de cada una de esas expresiones, nosotros no lo comprendíamos bien. Pero de todos modos, sentíamos que era algo bueno para nosotros. Y la manera de decirlo, con arrogancia, sin vacilación, nos daba ánimo, nos llenaba de algo semejante a un buen vaso de agua cuando se tiene sed y se lo bebe. Se sentía uno como si habiéndose dejado coger el sueño y ya siendo arrastrado por la corriente, para ser depositado, sin sentido, en cualquier ojeo-de pronto lo sacudieran a uno y le dijeran: «mire, hombre: todas las cosas no eran como le habían dicho a uno que eran, como le habían hecho creer y aceptar a uno que eran...y ya muchas cosas tendrán que cambiar y ser de tal y tal forma...» (Palacios 2009: 319-322).

Los apartados del fragmento de la novela del maestro Palacios expresa de forma profunda cómo la experiencia y el pensamiento de la diáspora portan la memoria emocional de quienes han vivido los acontecimientos en el escenario regional. Sin lugar a dudas este integracionismo estratégico que promovió Córdoba durante los años treinta y cuarenta, puede entenderse de manera más completa y más compleja leyendo esta etapa histórica con el *lente de la chococoanidad*, pues de otro modo, se corre el riesgo de dejar subsumidos en los grandes relatos de la historiografía nacional estos acontecimientos diaspóricos, que en el caso de Diego Luis Córdoba tuvieron hasta el último instante, el de su muerte, la tensión que produjo en la nación la figura de un negro

radical, liberal y político del pueblo chocoano, por quien se disputaron el centro y el Pacífico el honor de su sepultura.

... por lo apoteósico de sus funerales con la presencia de distinguidas personalidades y la multitudinaria manifestación popular, y que en el caso de Diego Luis, contó con la del Presidente de la República, doctor Guillermo León Valencia quien dijo de él al despedirlo: “Su memoria es gloria del Chocó, cumbre y corona de nuestra democracia, estímulo ejemplo de la juventud nacional, honor de Colombia”, en ese mismo luctuoso acto, su emulo y amigo Adán Arriaga Andrade, zanjó la controversia entre sus familiares que querían darle cristiana sepultura en Bogotá y el pueblo chocoano que deseaba darle el último adiós en su tierra natal, al sugerir que sus restos mortales se quedaran en la capital, mientras su corazón reposaría en una urna de cristal (Arriaga 2002: 280).

Es importante mencionar que pese a su adscripción política dentro del partido liberal, debido a la falta de un partido alternativo en su región, Córdoba no negó su condición racial. Aunque sus proclamas no siempre aludieron al tema racial, algunas de sus acciones públicas estuvieron encaminadas a defender los derechos de los negros. Un ejemplo de esta posición ocurrió en septiembre de 1934, cuando un joven fue expulsado de la Escuela Normal de Medellín por haber hablado a favor de las escuelas laicas en la Convención de Misiones. Al ver que el joven era negro, Córdoba declaró a su favor identificándose con él por su condición racial y su herencia de esclavo (Rausch 2003). Esta misma autora retoma un archivo periodístico del periódico *El Tiempo* del 4 de septiembre de 1934, donde Diego Luis plasmó su punto de vista sobre este debate:

Esta raza vejada, a la cual pertenezco, también ayudó a formar la República; también dio su contribución para ello, y dio la fuerza de su brazo y su músculo y la fuerza constructiva de su inteligencia. También

fueron importantes en la época de la Independencia, y dijo que insistía en ese punto, porque el estudiante de Medellín que había sido expulsado de Medellín por haber hablado de las escuelas laicas, también pertenecía a su raza (El tiempo, en Rausch 2003: 81).

Por consiguiente, no es descabellado afirmar que Diego Luis Córdoba representa un ícono de la intelectualidad política del pensamiento diaspórico afrocolombiano, no solo para la chocoanidad, sino para el país afrocolombiano y para la nación mestiza, pues su carrera parlamentaria simboliza la figura del político humanista que utilizó el poder, unas veces también a favor de sus hermanos de raza y a favor de la tolerancia racial. Su pensamiento no puede concebirse como separatista o esencialista, por el contrario, como liberal y partidario del socialismo, Córdoba era un reformista, para quien la política y la educación representaban ámbitos de vital importancia en la lucha por la igualdad racial, y por ende, constituye un baluarte de la tradición intelectual negra y afrocolombiana del siglo xx en Colombia.

### **Natanael Díaz. El editorialista de un pensamiento anti-racista**

No es fácil registrar la trayectoria biográfica del abogado y poeta Natanael Díaz, oriundo de Puerto Tejada, el municipio nortecaucano con la mayor presencia de población negra en la actualidad de esta región. Nacido en las cercanías del río Palo y la Paila, Díaz representa la voz del norte de rebeldía negra en esta estela diaspórica. De su labor como abogado se destaca su presencia en el parlamento pues junto a Diego Luis Córdoba, hizo parte de esta generación de los políticos negros de la primera mitad del siglo xx. De su pluma como periodista sobresalen sus escritos a favor de la dignificación del negro, su dura crítica al racismo e incluso la exaltación de la figura de Diego Luis Córdoba. Igualmente se destaca por su militancia racial junto a Manuel Zapata Olivella y

Arnoldo Palacios en la celebración del “Día del Negro”, el 20 de junio de 1943 en Bogotá, el cual podría considerarse el primer antecedente de una movilización política en las calles por parte de los negros en el siglo xx. Tal como lo recuerda el maestro Manuel Zapata Olivella, con relación a la figura del parlamentario nortecaucano:

Afortunadamente no son pocos los dirigentes desalienados. Es el caso del fallecido parlamentario, poeta y abogado Natanael Díaz, verdadero precursor de la negritud en Colombia. Mientras otros congresistas de mayor prestigio, caucanos y costeños, procuraban acallar su identidad negra adormecida por la actitud paternalista del grupo “blanco” dominante, Natanel proclamaba a través de sus discursos, poemas y artículos la reivindicación de su raza (Manuel Zapata Olivella, 1990: 183-184).

Una de las principales banderas de lucha de Natanael Díaz fue contra la discriminación racial, batalla que enarboló durante gran parte de su vida como político y poeta, tanto en sus reflexiones políticas como en parte de su poesía. La discriminación fue un asunto que concentró su vida pública y por ello su labor trascendió al reconocimiento como un político negro preocupado por la discriminación que padecían sus hermanos de raza en Colombia, pero fundamentalmente en Norteamérica. Alaix de Valencia retoma la imagen de Natanael a través de su hijo, Eduardo Díaz Saldaña, al recordarlo como un hombre sensible frente a los problemas de la gente negra.

No calló su voz, no fue el silencio ni la pasividad su línea de conducta. En las barricadas, en los cañales donde los corteros dejan su sudor y su sangre, en las parcelas campesinas preñadas de miseria, en los toldos de las huelgas, ahí estaba con su negritud implacable atizando la hoguera de la rebeldía de su pueblo (Díaz Saldaña citado por Alaix de Valencia 2003:141).

Precisamente, su actitud hacia la dignificación del negro en Colombia y en su región por medio de su lucha ineludible hacia la discriminación racial, constituye el rasgo esencial de Natanael Díaz como un político de la diáspora afrocolombiana, posición que hizo pública a través de sus escritos periodísticos principalmente, y que le han valido el reconocimiento como un intelectual negro comprometido con los dolores de su raza.

Justamente, en 1943 apareció el *Semanario Sábado*, un órgano de difusión del liberalismo que se constituyó en uno de los espacios de opinión donde Natanael, al igual que intelectuales como Manuel Zapata Olivella y Arnoldo Palacios, dejaron plasmados sus planteamientos políticos relacionados con los temas de la negritud. Este semanario surgió el 17 de julio de 1943, cuando la república liberal comenzaba su ocaso con un espíritu gobiernista pero alejado del sectarismo partidista. Bajo la concepción de un liberalismo cultural más que político, pues se trataba sobre todo de un órgano de difusión de las tesis filosóficas del liberalismo, más que de los proyectos gubernistas, hacían de las reflexiones un espacio de libre pensamiento, según el deseo de sus fundadores Plinio Mendoza Neira y Armando Solano, dos liberales doctrinarios (Torres 1991). *Sábado* fue un referente fundamental de la intelectualidad nacional, donde se trataron temas políticos, culturales e internacionales como consignas de la democracia, concepción ampliada por la pluma de intelectuales y políticos negros, quienes encontraron un lugar para su crítica racial poco visible en el país durante los catorce años de existencia del semanario.

En este contexto político e ideológico escribió Natanael Díaz, quien hace parte de una dirigencia política negra que tempranamente logró ingresar a las toldas liberales y desde allí propiciar un campo de reivindicación de las causas y los problemas de la gente negra. Desde su lugar como parlamentario en la capital logró visibilizar la problemática del racismo, especialmente en algunos artículos en el diario *Sábado* que fungió como su “tribunal de opinión”

Liberal de adscripción política, Díaz fue un defensor de los valores republicanos, en un tiempo caracterizado por la consolidación de la nación, del mismo modo que expresó una postura anti-segracionista frente a las luchas que se libraban en Norteamérica y que inspiraron muchas de sus ideas como las que contiene su intervención en la IX Conferencia Panamericana de 1948 en Bogotá, en la cual participaron los países independientes de América. El objetivo de la conferencia fue exigir a los gobernantes que buscaran los medios necesarios para resolver pacíficamente los conflictos; al igual que agotar los mecanismos legales. En el marco de esta conferencia los países participantes suscribieron el 30 de abril del mismo año el Pacto de Bogotá, también conocido como el Tratado Americano de Soluciones Pacíficas, que tuvo en cuenta los siguientes medios de solución pacífica de conflictos: buenos oficios, mediación, investigación y conciliación, arbitraje y procedimiento judicial. Fue uno de los tratados que confería jurisdicción a la Corte Internacional de Justicia y donde Natanael Díaz intervino denunciando los graves conflictos de la segregación racial en Estados Unidos, y cuyos apartes de fragmentos cito a continuación por la trascendencia que tiene para este análisis:

En todos vuestros países ciudadelanos de América, habéis visto crecer y morir, luchar y esforzarse por el progreso de la humana especie, hombres negros como este que ahora os habla con su palabra sostenida e iluminada por la libertad y por la realidad democrática que florece en Colombia. Esos hombre negros llegamos a este Continente -yo venía en la sangre de mis mayores- desde antes de que en la voz de los conquistadores y para honra del maravillado Vespucio creciera la palabra América. En una de las naves de Crhistophoro Colombo, venia uno de nosotros ayudando al almirante a encontrar el camino de su gloria inextinguible. Y cuando ya en tierra firme fue necesario avanzar para poseer el misterio del paisaje desconocido, nuestros anchos pies fueron los primeros que avanzaron construyendo los itinerarios

de la conquista. Nuestro brazo fuerte hizo en las selvas la aurora de la civilización. Y cuando fue necesario, también, abrir el vientre de la tierra para extraerle el codiciado oro -razón de todas las iniquidades de los hombre-, nadie distinto a nosotros pudo soportar el infernal clima de las zonas tórridas, ni la acometida de los gérmenes que aniquilaron a centenares de conquistadores a pesar de sus vestiduras de metal impenetrable...Bajo el imperio del bárbaro sistema esclavista, y luego, en la era de la libertad, los negros más que ninguno otro grupo racial, hemos contribuido al dominio de América. Todo lo monumental que hay en ella, las murallas y los palacios de los virreyes, los templos y los caminos, los puertos innumerables de sus océanos, el desarrollo de su riqueza agrícola, fueron construidos por manos de negros engrillados y marcados o pagados con salarios misérimos. No hay en la edad contemporánea ninguna manifestación de superación humana, que no tenga su raíz remota en la esclavitud de los negros, que, desde luego, no han sido como se piensa equivocadamente la única raza esclava, como que hubo otras con cuyo vencimiento se levantaron las pirámides de Egipto y el enigmático rostro de la esfinge.

Esta era de gigantesco desarrollo industrial que ahora vive el mundo y por el dominio del cual los hombres se despedazan inmisericordemente tuvo su germen en el trabajo torturante por lo inhumano a que fueron sometidos los negros, que pusieron sobre la noche de su tremenda angustia el alma sonora de su risa y de su canción sollozante. Todos los países de donde vosotros venís y los que quedan en otros continentes, recibieron, honorables delegados, en mayor o menor proporción, el beneficio de esas lentas agonías, de esas lagrimas de mis mayores con las cuales, de seguro, aun están alimentándose los ríos de la tierra, tal de copiosas fueron; de su sudor que abonó los surcos y lavó el oro de las minas: de esas sus risas desbordadas como también de su temblor ante la música. Porque, es lo cierto hombres de América, que no hay un solo país de los vuestros en donde con la sangres de los

negros vertida por el fuste del esclavista, no quedara algo del espíritu de esa mi raza, aun no plenamente descubierto y menos comprendido.

\*\*

Desde Alaska hasta la Tierra del Fuego, transitaron los esclavos llevando sobre sus anchas espaldas heridas el progreso para los otros. La historia que suele ser muda cuando se trata de hombre negros extraordinarios, nos dice como ha sido de brillante nuestro papel, cuando fue posible que los otros permitieran nuestra actuación. Todos los ejércitos de la Libertad que marcharon en América hacia los sitios de las batallas definitivas para su independencia, llevaban en sus filas hombres negros que a tiempo quedaban con su eurítmico paso una más emocionante expresión a las marchas guerreras, construían una más alta y nueva categoría del heroísmo. Aquí en la Gran Colombia, Carnejo y Rondón cayeron levantando la patria.

La América se hizo grande por gracia de nuestro vencimiento. El oro, que, revolucionó las maneras de ser de la economía fue extraído de las minas por nuestras manos en las cuales quedó apenas el brillo dolorido y escarlata de las múltiples heridas sangrantes. Los campos de actividades agrícolas, allá en Norteamérica, oyeron nuestra canción estremecida, se abonaron con nuestro sudor y nuestro llanto y al golpe, de nuestros brazos incansables, brotaron las cosechas de algodón que dieron a los Estados Unidos el poderío que los hizo -quien sabe hasta cuándo- dueños del mundo entero.

En todos los países de la América Latina, y en el amanecer de su independencia, se hizo la libertad de los esclavos y se asimiló su sangre fresca, fuerte y llena de energías creadoras. Nuestro temperamento extrovertido y nuestra imaginación hecha para todas las posibilidades de la fantasía; nuestra natural aptitud artística inigualable; nuestro acondicionamiento perfecto a las costumbres democráticas, nuestro intenso afán por la cultura, son ya generales características de los pueblos americanos, que

los distinguen de los otros del orbe. Quizás en esa circunstancia de ser América, un pueblo producido de la combinación de muchas razas, reposa la razón para que siempre vivamos sus habitantes definitivamente dispuestos a entregarlo todo por la igualdad de los hombres. Como somos una resultante humana, nada de lo humano -según la expresión clásica- nos es ajeno ni indiferente.

Pero acontece, honorables delegados de la novena Conferencia, que hay un país en nuestro hemisferio, extraordinariamente grande en su pasado, en su presente y más aun en su porvenir -los Estados Unidos del Norte-, en donde a pesar de los resultados de la cruenta guerra de secesión; a pesar de los inmortales postulados de Jefferson; a pesar del sacrificio de Abe Lincoln, el más grande de todos los libertadores; a pesar del extraordinario esfuerzo que por la grandeza de ese país han hecho en toda época Tío Tom y sus hijos; a pesar de que en ambas guerras mundiales los soldados negros -llevados a los frentes de batalla en navíos distintos a aquellos en donde viajaron los soldados blancos-, fueron los primeros en pisar tierra europea; a pesar de que la constitución misma de los Estados Unidos estableció la igualdad de las razas; a pesar de haberse librado la tremenda guerra que acaba de pasar, principalmente en contra de las teorías de superioridad racial sostenidas por el nazismo; a pesar de haber demostrado los negros, no ahora sino desde el principio de los tiempos, tener inteligencia igual a la de los blancos; a pesar de todo eso y de todas las razones en que se sustenta la solidaridad de los hombres, los negros del numero de DIECIARIS MILLONES-, son tratados en muchas partes de los Estados Unidos como si aun fueran esclavos, sin permitirseles siquiera conseguir la cultura que tanto ambicionan y necesitan, y que es la única cosa por la cual y en razón de la cual, se justifica la torturada existencia de la especie humana, y vosotros -capitanes de América-, os desveláis en la búsqueda de formulas mas acondicionadas para el progreso de vuestros pueblos.

\*\*

De ahí, honorables conferencistas, que el problema racial, sea un problema cuya solución interesa a América. Porque no sabemos cuál sea el resultado de la próxima guerra que vosotros lo sabéis, es inevitable. Pensad cual sería la situación de estos países, mestizos y mezclados si saliera victoriosa de su lucha un país con una concepción de superioridad racial, que mirase con desprecio a estas gentes de “Hispanoamérica”... Como en el verso del poeta: los negros también somos América (Díaz 1948: 3).

Los planteamientos de Natanael Díaz dejan evidenciar un pensamiento global sobre el problema del racismo y una profunda reflexión histórica sobre el papel y el valor de los negros en la configuración del continente americano, así como su invisibilidad en las narrativas fundacionales de la nación. No obstante, en este discurso Natanael concebía el racismo como un fenómeno norteamericano y por el contrario asumió la identidad mestiza característica de la identidad nacional. Pisano (2010) considera que esto se debía a que para entonces la noción del racismo estaba asociada con el imperialismo norteamericano, por lo que la noción de raza estaba asociada a conceptos como latinidad o pueblo, que en el caso de Colombia se asumía como una raza inferiorizada por los “gringos”

Sin embargo, frente a esta aparente contradicción, en las posiciones de Natanael sobresale su capacidad para establecer continuidad entre la historia del continente, el racismo y la búsqueda de la democracia en América Latina como producto de la esclavitud, focalizando el problema en los Estados Unidos, cuya experiencia violenta de racismo y segregacionismo comprendía en detalle y que le llevaría en su carrera como político del norte del Cauca a poner el acento en el asunto del racismo. Uno de los editoriales producidos por Natanael Díaz en el semanario *Sábado* que permite evidenciar su sensibilidad respecto a las gestas de políticos contemporáneos de su misma condición racial, es el

referido a *Un Negro Visto por Otro Negro*, en el cual hace una admirable semblanza de Diego Luis Córdoba:

Cuando tenía yo cinco años la ambición de que en la familia hubiese otro doctor, impulsaron a mis mayores a llevarme a una escuela dirigida por una mujer blanca, cuyo perfil ya se ha desdibujado en mi recuerdo, pero la imagen de cuyas manos, aun yo miro entre la bruma del tiempo, largas, amorosas, y casi transparentes. La maestra debió descubrir en mí alguna inquietud intelectual aunque primaria. Porque es lo cierto, todos los días se detenía en mi puesto, y, tomándome las manos -que con las suyas formaban un hermoso contraste como de estrella y de noche- me enseñaba a dibujar sobre la dura pizarra el difícil cuerpo de las letras y los números. Pero aconteció que durante mucho tiempo fuéme imposible dibujar correctamente el 9. Siempre que lo intentaba, le deba a este número forma de espinazo de dromedario o de letra n, que, manuscrita, es como un tres a achacoso o inclinado. La paciencia de la, señorita Ruth, hizo crisis, y como consecuencia de mi falta de aptitud para la caligrafía, yo sentí caer sobre mi diminuto cuerpo un fuetazo, mientras lastimaba el tímpano de mis oídos esta tremenda frase: “negro bruto”. Sollozando llegué a mi casa. Mi abuela, una mujer hija de esclavos en cuyas espaldas debió leerse muy claramente la marca correspondiente a ese monstruo que se llamó Julio Arboleda (sobre la carroña del cual habré de levantarme algún día), al darse cuenta de que lloraba yo, no por el castigo, sino por la frase, me consoló recitándome hasta cuando hube aprendídola de memoria, esta estrofa que debería servirme a manera de escudo cuando alguien volviese a decirme negro:

*El que de negro me trate  
me pone una gran corona,  
porque de negro se viste  
el santo papa de Roma.*

Creo que esa copla fue una invención repentina de mi abuela, porque he tenido noticia de que su santidad

vista de negro. Lo cierto es, que gracias a esa lección elemental de orgullo racial, basada en un motivo de trivial afectividad religiosa, comencé a edificar mi personalidad, teniendo plena conciencia de mi hecho racial, sin mortificarme en lo más mínimo, el que todavía haya respecto de nosotros -los negros-, uno que otro prejuicio sin derruir...

Yo no solo estoy conforme con ser negro, sino que me siento orgulloso de pertenecer a una raza, sobre cuyo pasado milenario hay tantos hechos formidables por acotar, y tantas obras por descubrir. Ese orgullo, habida consideración de lo realizado en Colombia por los negros, se justifica plenamente. No ha pasado un solo siglo de nuestra historia que apenas comienza sin que en él deje de aparecer un negro extraordinario. Las mejores batallas de la libertad, nos muestra el altar de la patria, exornado por el sacrificio de semi-dioses negros: José Prudencio Padilla humilló el océano con su hazaña. Rondón en el pantano de Vargas, engendró la república. Camejo señaló nuevas rutas a lo heroico. El negro Infante, entró con pie derecho en la historia de los inmortales. Esto fue en la era de la epopeya emancipadora. En las guerras civiles el negro Marín fue si como dijéramos, un hermano humanizado de la Rama. Ya Arias Trujillo lo colocó con justicia en el imperio celeste de los próceres. El siglo xix agonizante nos da a Robles y a Candelario Obeso, el primero labra con el cincel de su palabra y sobre las piedras del capitolio su propia escultura del mariscal del verbo. Solo si, fue el único representante del gran partido liberal en el parlamento, cuando los reaccionarios impidieron que hubiese otros. Después lo acompañó Uribe. Y Juntos sembraron las semillas que florecieron hasta 1914: reivindicaciones.

Por eso, llego ante Diego Luis Córdoba con un emocionado orgullo racial pues veo en él la vigencia de un extraordinario esfuerzo que a través de la historia de nuestra incipiente democracia hemos venido haciendo los negros, por contribuir en la medida de nuestras inéditas capacidades al engrandecimiento de

nuestro país, que da lecciones de convivencia a otros que, a pesar de su renombre como democracias, solo de esta conocen la palabra.

Diego Luis Córdoba es sin duda, uno de los hombres más conocidos en nuestro país, y uno de los más capacitados. No ha sido Ministro, es verdad, pero todos saben que eso ha ocurrido porque pertenece a un partido respecto del cual, los usufructuarios del poder, se sienten temerosos y acomplejados, pero precisamente, eso es lo grande en Diego Luis. Aquí hay innumerables ejemplos de intelectuales que, abrazados por esa fiebre de nuevos partidos que ha sufrido endémicamente nuestra vida civilista, un día cualquiera se matricularon en ellos, para luego, ante el ofrecimiento o la perspectiva inmediata, abandonaron sus viejas primeras toldas. Yo sé que aun hay entre nosotros prejuicios raciales, que alejan de ciertas actividades y de ciertas posiciones a los hombres de mi raza, por eminentes que ellos sean. Pero también tengo la certidumbre de que si no fuera socialista Diego Luis a esta hora habría sido Ministro. Quizá no en el exterior, porque a los negros nos falta sex-apeal e influencias (Díaz 1947: 2).

Sus líneas en los editoriales referidos, refleja una gran capacidad para hacer visible y engrandecer la tarea de una generación de la cual el mismo hizo parte y en la que sus integrantes asumieron una posición compartida respecto al racismo y por encima de las diferencias de partido que pudieran marcar sus trayectorias individuales como parlamentarios.

Sin lugar a dudas, Natanael plasmó un pensamiento político sobre la negritud en Colombia que trascendió las fronteras del liberalismo partidista del cual formó parte, y con ello introdujo en el debate público el acento racial y la denuncia en torno al racismo. Su tono y modulación expresan una profunda y rigurosa comprensión de la historia del problema del negro en el continente y en el mundo, hecho que sólo se explica por su profundo compromiso intelectual con el conocimiento

histórico de la negritud. Por esta razón, retoma el hito de la esclavitud como un referente sin el que es imposible reconocer las expresiones contemporáneas del racismo como un proceso de continuidad en el tiempo. Sus planteamientos sirvieron para ilustrar y confrontar la ignorancia que sostenía muchas de las posiciones prejuiciosas y racistas de la época y sobre todo para ahondar en la producción de una memoria política de la diáspora africana en Colombia.

### **A propósito de la generación de los parlamentarios negros**

El panorama histórico hasta aquí descrito permite resaltar algunos planteamientos en relación con esta generación de políticos negros liberales, que sin embargo no deben leerse como una valoración definitiva de su acontecer. En primer lugar es necesario señalar que lo que aquí denomino la generación de negros liberales alude a un proceso temporal y político, a través del cual se configuró un grupo de hombres negros que lograron acceder a lugares de poder público como resultado de *experiencias individuales* más que colectivas, es decir, de hombres negros ilustrados, quienes protagonizaron el primer episodio de una intelectualidad negra de políticos en el siglo xx. Más que reconocer aquí comunidades diaspóricas, prefiero referirme a sujetos diaspóricos que apelaron por demandas de inclusión dentro de las instituciones de la sociedad colombiana. Por las condiciones de la época, caracterizada por la invisibilidad del negro como sujeto político, las acciones de estos parlamentarios en la esfera pública tuvieron dentro de sus objetivos fundamentales demandar derechos de ciudadanía plena para la población negra, sin recurrir a reivindicaciones culturales comunitarias o identidades de ancestro africano, pues estos discursos no estaban presentes en la esfera pública del país que les tocó vivir.

Desde el punto de vista de sus trayectorias biográficas, esta generación fue posible debido esencialmente al esfuerzo familiar que posibilitó la salida y sostenimiento de algunos jóvenes hacia las principales ciudades del interior, donde realizaron estudios universitarios a causa de que en sus regiones de origen las posibilidades de educación superior estaban limitadas, principalmente por la falta de centros de educación superior y no menos importante, por las circunstancias de que en estas zonas, hasta mediados del siglo xx, todavía operaba una especie de “apartheid” que obstaculizaba el ingreso de negros en los diferentes sectores de la sociedad. En ese sentido el proceso educativo se constituyó en un medio para que ellos accedieran a la vida nacional, logrando de cierto modo cristalizar en la vida concreta los derechos negados en el plano formal.

En tercer lugar, debemos notar que los sujetos a quienes me he referido no recurrieron a discursos africanistas, sino que más bien se concentraron en reivindicar igualdad de oportunidades y la integración de los negros, a través de un tipo de acciones que denomino *estrategismo político*, pues de acuerdo al paradigma liberal de la época no pretendieron marcar enfáticamente su propia condición racial, sino desmarcarla de su estigma social para acceder a derechos históricamente negados. Se trató de un integracionismo asumido estratégicamente por parte de los parlamentarios negros. Para expresarlo desde el punto de vista de la diáspora, este es un caso de discontinuidad discursiva e ideológica, dado que lo que emergió en la superficie no fue la afirmación racial sino la denuncia política de la marginalidad social como producto del racismo institucional en cuanto un problema concreto de los sujetos racializados. En otras palabras, se trató de una estrategia de afirmación de la ciudadanía de los negros, sin afirmación cultural de origen africano.

Por otro lado, quiero hacer énfasis que se trató específicamente de profesionales del derecho, quienes tuvieron un papel central en la vida pública por la relación existente entre abogacía y

política, en un tiempo donde el acceso al poder político estaba determinado por el derecho. Por esta razón sus actuaciones se localizaron más en el ámbito de las luchas jurídicas para resolver los asuntos de organización y administración territorial, debido a que para ese momento no había procesos legislativos de reconocimiento para la gente negra, pues en esta etapa del siglo los negros no eran sujetos de ley como ya se dijo; por el contrario estaban subsumidos en la categoría de pueblo y de ciudadanía formal. En ese sentido los grandes logros jurídicos de esta generación tienen que ver con hechos como la creación del departamento del Chocó, la creación de instituciones educativas en este mismo departamento, así como de Escuelas Normales en el Pacífico, mediante las cuales fue posible formar un magisterio en esta región.

Otro aspecto que debo resaltar de la generación en cuestión, es el referido a su propia experiencia con la racialidad, experiencia que aconteció de modo complejo cuando incursionaron en el mundo de la política, donde ellos eran una notable minoría en un escenario de dominio blanco-mestizo. Me refiero a un reconocimiento de la condición racial por fuera de sus territorios originarios que en términos de la experiencia diaspórica de orden subjetivo, hicieron que su afirmación racial se produjera en la tensión con el modelo de la nación mestiza. En sentido estricto, muchos de los planteamientos sobre problemas del racismo en Colombia los hicieron circular sobre todo en la prensa escrita y mucho menos en los debates parlamentarios, aspecto que sin embargo evidencia la construcción de una embrionaria opinión pública sobre el racismo en la vida nacional. Lo anterior se explica por varias razones. Su ingreso a los renglones electorales no fue a consecuencia directa de su condición racial, más bien, fue la política local y la maquinaria electoral los mecanismos por los que accedieron a sus curules. De otra parte, si bien su condición racial no constituyó el centro de sus agendas parlamentarias, pues estas se debían en primer lugar a los asuntos del orden nacional que el partido liberal libraba en este período, sí es notoria la visibilidad que adquirió el tema de las

regiones y las geografías de la negritud, más específicamente las del Litoral Pacífico.

Por consiguiente, sus trayectorias como parlamentarios del partido liberal estuvieron sujetas al proyecto de la nación que se debatía en este período de la historia colombiana, sin embargo, debe resaltarse que la voz de *las regiones racializadas* logró incursionar en estos discursos, gracias a sus intervenciones como representantes del Cauca, Valle y Antioquia. Aunque no sostengo que se trata de parlamentarios abanderados de las causas negras exclusivamente, pues su militancia inicial era liberal y no racial, destaco el lugar que ocuparon como voceros en la esfera política colombiana de los territorios con amplia presencia de negros, aspecto que devela un episodio hasta entonces totalmente desconocido en el país. Justamente su gran labor consistió en haber creado una opinión pública en torno a la marginalidad de las regiones de la gente negra, lo cual representa un logro muy importante.

En términos generales puede decirse que por sus actuaciones en el parlamento a nivel legislativo, como por su pensamiento político en relación con la marginalidad, la clase y la raza, los hombres de esta generación de parlamentarios negros contribuyeron en parte a superar el tremendo drama de la invisibilidad racial, pues su presencia en la arena pública afectó indudablemente este hecho. De otra parte, el lugar de reconocimiento que tienen en la memoria de algunas organizaciones afrocolombianas de finales del siglo xx y comienzos del xxi, configura un capítulo emblemático por el hecho de que en la actualidad son reconocidos como íconos de la lucha del negro y del afrocolombiano por su dignidad. Esto se constata también en las obras literarias de algunos escritores como Artel, Palacios, Martín Góngora y Zapata Olivella, quienes hicieron destacados reconocimientos a su labor. No es un exceso decir que en la memoria colectiva que se ha producido en relación con las luchas de la gente negra en Colombia durante el siglo xx, esta generación representa uno de sus hechos fundantes y uno de sus principales íconos, sin

el cual es imposible entender la continuidad y la diversidad de estrategias de los afrocolombianos en su batalla por la igualdad y su reconocimiento contemporáneo.

Por estas razones me interesa resaltar de modo enfático que su papel y contribución sobresalen por la labor fundacional que cumplieron en hacer pensar al país y a la clase política de su época en los problemas de la raza y la clase como dimensiones articuladas para pensar el asunto de la marginalidad política y económica del Pacífico y el norte del Cauca. Más allá de que muchos de sus postulados puedan considerarse una verdad de puño, más bien en la complejidad de sus contradicciones y asimilaciones a ideologías no negras, lograron trascender en su propia condición como políticos negros y en esa medida erigirse como emblemas de la génesis de las luchas afrocolombianas. Su obra obliga una lectura que sin caer en apologías logre entender a profundidad las limitaciones históricas en las que produjeron sus opiniones y ejercieron su rol de parlamentarios, incluso en una condición que marcadamente no se postula como africanista, más bien produjo el rasgo de hombres negros que pensaron desde sus propios dramas, los de sus hermanos de raza, pero que no por ello se le puede negar su naturaleza diaspórica.



## **Capítulo 5**

### **El humanismo diaspórico: poetas y escritores del río y la mar<sup>1</sup>**

La segunda mitad del siglo xx tuvo como signo para la historia de la diáspora africana el tiempo de las rebeliones políticas y las insurgencias étnicas. Acontecimientos como las luchas contra el apartheid en Sudáfrica, el inicio de las guerras por la descolonización de las emergentes naciones africanas y la lucha por los derechos civiles de los movimientos afronorteamericanos, fueron entre muchos otros, eventos emblemáticos de un tiempo de convulsión racial y anticolonial que provocó afectaciones en el orden político y cultural de las geografías de la diáspora africana<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Quiero destacar que al realizar el rastreo de la obra literaria de los escritores de la diáspora africana en Colombia durante la primera mitad del siglo xx, encontré que buena parte de las investigaciones producidas sobre este campo, si bien han sido realizadas en muchos casos por investigadores colombianos, casi la totalidad de los estudios han sido financiados y patrocinados por universidades norteamericanas e inglesas.

<sup>2</sup> El pensamiento anticolonial influyó de modo importante en el “despertar del negro en Colombia” en este periodo, destacándose las figuras del psiquiatra martiniqués Franz Fanón, presente en la obra de Amir Smith Córdoba y el tunecino Albert Memi, quien tuvo influencia en el trabajo intelectual de Manuel Zapata Olivella, para mencionar tan solo dos casos muy concretos. Para esta última reflexión ver Arboleda (2010 a y b).

En latitudes como la colombiana estos fenómenos encontraron correlatos de diferente orden, pero que en todo caso evidencian modos de afectación incuestionables en las biografías de intelectuales y políticos afrocolombianos. En el caso concreto de los humanistas de la diáspora, como he decidido nombrar al conjunto de poetas, novelistas y literatos que a lo largo del siglo pasado recrearon en sus obras las estéticas del sentir y el pensar de la culturas negras en Colombia, representan las voces de los sujetos quienes en posiciones y condiciones distintas, hicieron posible la producción de una tradición literaria con una identidad que trasciende los linderos de la llamada “literatura nacional”. Si bien es cierto, estos escritores no dedicaron la totalidad de su obra a los asuntos de la cultura, el folclor y la identidad negra, pues su vocación abarcó problemas de la humanidad en su compleja e indescifrable fragilidad, es claro que su naturaleza intelectual como hombres de la afrodescendencia atraviesa su producción y sus letras provenientes de los mares y los ríos del Caribe y el Pacífico.

Los estudios especializados que encontraron en estas trayectorias literarias un objeto novedoso y trascendental para el campo de la literatura colombiana del siglo xx, fueron realizados inicialmente por norteamericanos. Es necesario resaltar este punto para hacer notar “la invisibilidad interna” que llevó a que tantas noveles y obras literarias de autoría afrocolombiana, fueran durante varias décadas un ámbito de investigación extranjera y poco o casi nada, reconocidas por los criterios literarios nacionales. Figuras como Marvin Lewis (1987) y Laurence Prescott (1982) a finales de los años ochenta analizaron varios de los novelistas y escritores negros de principios y mediados del siglo pasado. Aunque en algunos casos, el énfasis puesto por estos estudios presenta diferencias en la asunción de la denominada literatura afrocolombiana, ambos estudiosos contribuyeron de modo importante a exaltar el valor y la calidad de estas obras en el marco de una corriente literaria nacional y continental. Particularmente el estudio de Lewis (1987) “Treading the ebony path” sobre las obras de

cinco autores negros, planteó una duda respecto a su carácter de literatura negra, argumentando que dichas obras no estaban centradas en un abordaje de la negritud, sino más bien en una óptica nacional sobre la violencia en Colombia. Las novelas que este autor analizó fueron “La selva y la lluvia” y “Las estrellas son negras” de Arnoldo Palacios; “Tierra mojada”; “Chambacú corral de negros” y “La calle 10” de Manuel Zapata Olivella; “Historia de un joven negro” y “Pisando el camino de ébano” de Juan Zapata Olivella; “No es la muerte es el morir” de Jorge Artel; y “Granizada y otros cuentos” y “El día que terminó el verano” de Carlos Arturo Truque. No obstante, es preciso mencionar que en cada caso, a diferencia de la obra de Truque, se trata de historias signadas de modo estructural por la condición racial de sus protagonistas y los contextos de racismo que enfrentan en los diferentes dramas. En el mismo sentido, Prescott ha insistido en sus diferentes trabajos sobre la existencia de un campo demarcado y estructurado de poesía afrocolombiana, cuyas características narrativas, gramaticales y estéticas expresan el carácter racial de sus autores, así como sus biografías regionales.

En ese sentido la *literatura afrocolombiana* contiene una dimensión de la diáspora africana en Colombia como experiencia de la humanidad negra a lo largo de la historia, que narrada, contada y cantada como en el caso de Candelario Obeso, permite comprender sus porosidades diversas y dialectales. Se trata además de una militancia distinta, encarnada en la emocionalidad del dolor de la raza; y aunque algunos de ellos adoptaron el compromiso de la función pública, la militancia partidista, su sentido más profundo de lucha se inscribe en la razón de la estética, la poética, en *el humanismo diaspórico* como una búsqueda constante por afirmar esas huellas de negritud impresas en las propias experiencias existenciales. Como lo ha planteado Ortiz (2008: 17) “la literatura y la oralitura afrocolombianas se han desarrollado como parte del proceso de resistencia y autoafirmación en la relación del negro con la cultura dominante”. Al igual de lo que ha sido la experiencia de los escritores caribeños, la intelectualidad

poética afrocolombiana también ha librado su propia batalla por hacer de su narrativa una literatura de la identificación étnica, tal como lo afirmara Depestre para referirse a los escritores antillanos de la etapa del colonialismo, aspecto ya referido en la introducción de este libro. En el mismo sentido, Hortensia Alaix de Valencia (2003) propone que el sentido de la identidad étnica está presente de manera inapelable en lo que esta autora denominó “poesía negra”:

Por ello al surgir los primeros poemas escritos por afro-colombianos nos encontramos con el cuadro que representa la vida que lleva el negro; las secuelas de la esclavitud, la pobreza material, los rasgos culturales de sus fiestas como carnavales, comparsas; la brujería; el culto a la muerte, y su familiaridad con ella que expresa una profunda herencia africana, porque para el negro vida y muerte no son antagónicos, son sus ancestros que siguen viviendo; es poesía que expresa los rasgos de su diario vivir en apartadas y desoladas regiones, en donde la vida aún transcurre al unísono con la naturaleza, por lo tanto también es canto al paisaje marino, al trabajo, al amor y a la mujer.

Finalmente, poesía afro-colombiana es la expresión que los poetas recogen de sus experiencias de vida, de su propia concepción del mundo, con la aplicación de algunos elementos como el ritmo, la imitación del sonido de los tambores y en general de todos los instrumentos musicales; con la utilización de nombres y voces que marcan persistencia africana; expresan la plasticidad de la danza; el colorido y la sensualidad; reflejan el habla típica de los habitantes de las costas y los valles, con las características dialectales regionales, y en donde la tradición oral es empleada para recrearla o para mantener el nexo con los ancestros (Alaix de Valencia 2003: 43).

Esta tendencia intelectual de la diáspora afrocolombiana se caracterizará por hacer de la poética, la oralitura y la narrativa, los modos de expresión y recreación del

pensamiento diaspórico en las diferentes geografías de los contextos negros en nuestro país y el mundo. Sin pretender un examen exhaustivo del humanismo diaspórico, puesto que la obra de los intelectuales negros y/o afrocolombianos es dispersa y compleja, este apartado dará cuenta, sobre todo, de sus producciones emblemáticas referidas al tema de la negritud, toda vez que intentar su pleno abordaje requiere de un esfuerzo más sistemático que no es el objetivo del presente trabajo. En el mejor de los casos, se trata de mostrar las articulaciones, los momentos y las tendencias de sus obras como representantes de la diáspora africana en Colombia, dando cuenta del tiempo en que les tocó escribir, sus apuestas y cómo esto ha configurado una tradición de pensamiento humanista donde el tema de la negritud en sus múltiples visiones ha tenido un lugar preponderante.

En el epílogo de los parlamentarios diaspóricos emergieron los poetas, novelistas y literatos que en muchas ocasiones tuvieron en las figuras políticas parte de su inspiración poética, tal como lo hiciera Jorge Artel con su poema “*El líder negro*” dedicado a Diego Luis Córdoba, así como el poema “*Los oradores*” de Hugo Salazar Valdés, en el cual el poeta chocoano rindió homenaje a Córdoba, Mosquera Garcés, Adán Arriaga, Eliseo Arango y Daniel Valois Arce, todos parlamentarios chocoanos defensores de los intereses de su departamento chocoano.

Por lo tanto el humanismo diaspórico debe entenderse como el conjunto de producciones literarias y poéticas de escritores negros y de origen negro que afirmaron la identidad racial, étnica, cultural y regional como una manera de reivindicar en sus letras la memoria de la africanía, el mestizaje y la identidad de origen africano como parte de la cultura nacional. En ese sentido, representa una tradición escrita de la negritud desde la voz de los escritores negros, es decir, la expresión humanista del pensamiento diaspórico.

## El humanismo diaspórico afrocaribeño: cultura anfibia, cantos de murallas y estallidos de tambores

### *Candelario Obeso (1849-1884). La herencia diaspórica en los cantos populares*

*Ya pasó er tiempo  
re loj eclavos;  
somo hoy tan libre  
como lo branco*

Candelario Obeso  
Serenata (1988)

En el contexto afrocaribeño colombiano esta tendencia *humanista*, si bien es cierto emergió de modo notorio hacia los años treinta, sus antecedentes más inmediatos se remontan a la figura del poeta momposino Candelario Obeso, quien desde finales del siglo xix forjara una destacada trayectoria literaria e intelectual que contiene trabajos sobre tácticas de infantería, de caballería y artillería, tramas amorosas, poesía con perspectiva de clase y traducciones y adaptaciones de cursos de italiano, inglés y francés al castellano, hasta su publicación más conocida “Cantos populares de mi tierra”, publicada en 1877, en la que Obeso hace una “reelaboración letrada de la lengua vernácula popular de la región de Mompo, donde afirma además del dialecto, una identidad afrohispanica “parda o samba” que interpelaba a la “nación blanca” (Jauregui 2007: 48).

Sus primeros estudios los realizó al lado de su familia, en el colegio Pinillos de su ciudad natal, luego se trasladó a Bogotá, en donde obtuvo una beca en el Colegio Militar del general Mosquera. El Colegio fue cerrado por un golpe de estado en 1867, coyuntura que abrió su paso a la Universidad Nacional para continuar sus estudios en ciencias políticas, pero desde sus primeros días mostró un gusto admirable por el idioma y la literatura patria. Sin obtener ningún título profesional, Obeso se fue convirtiendo en una figura intelectual, gozando de cierto respeto en los círculos del poder por su condición de maestro;

además del reconocimiento que fue adquiriendo por su condición de poeta. Su don literario le permitió incursionar en la política, por ello entre 1872 y 1874 fue nombrado Interprete Nacional en Panamá en el gobierno de Manuel Murillo Toro.

Los permanentes conflictos durante los inicios del período republicano incidieron en la actividad literaria de Candelario, y por ello incursionó como militar del ejército oficial en la guerra civil de 1876, en la batalla de Garrapata, llegando a ocupar el cargo de Sargento Mayor. Dos años después ascendió a Capitán Adjunto del Estado Mayor General del Ejército de la República, condición en la cual produjo una versión castellana de “Nociones de táctica de infantería, de caballería y de infantería” del teniente Belga Leon de Sagher (Prescott 1982).

El destino de Obeso en la función pública continuó en 1881 cuando el gobierno de Rafael Núñez lo nombró Cónsul en Tours-Francia, no obstante, según menciona Prescott (1982), este cargo fue más honorífico que diplomático, pues Candelario carecía del dinero para el viaje y sobre todo para la estadía que le permitiera cumplir a cabalidad con su misión diplomática. Esta situación, complicada para ejercer la diplomacia internacional lo trajo de regresó rápidamente a Colombia. Todos estos nombramientos no mejoraron su condición económica, circunstancia por la cual se aferró más a la poesía, su verdadera pasión y que al final de cuentas lo dio a conocer como una figura nacional; al menos así lo describió Julio Añez en una semblanza que le hizo en 1884, publicada en el *Liberal Ilustrado* en 1915:

Obeso era casi completamente ajeno a la política. Sus convicciones eran firmes, pero no se apasionaba en la lucha diaria de los partidos, y se reía de los afanes de sus amigos que estaban mezclados en la contienda. Cuando él creyó que su causa peligraba, fue a combatir a Garrapata, y en ese duelo de muerte librado allí, peleó como un león; recibió el grado de Teniente Coronel de la República (Añez 1915: 164).

No obstante, las imágenes creadas por los portavoces del pensamiento republicano como Julio Añez, contenían percepciones prejuiciosas, porque encasillaban al poeta como romántico y representante de un esencialismo racial, especialmente por parte de los antologistas, historiadores de la literatura y críticos literarios, representaciones que llevaron a promover imágenes y discursos racializados que reforzaron divisiones raciales inamovibles (Valero 2010). A pesar de estas políticas de recepción estrechas con relación a la obra del poeta, tal como lo plantea Valero, vale la pena señalar que Obeso logró involucrarse en el ambiente intelectual de la época visto como un poeta negro, proveniente de una región apartada del centro capitalino, pese a que no tuvo un lugar de reconocimiento privilegiado por toda la elite ilustrada bogotana.

A finales del siglo xix, las antologías y manuales colombianos, si bien siempre asociando el nombre de Obeso a *Cantos populares de mi tierra* (1877), solo reprodujeron aquellos poemas cuyos lineamientos estéticos son una muestra clara de la afiliación romántica del poeta (Valero 2010:28).

Teniendo en cuenta la tendencia romántica dominante en la poesía colombiana de la época, la obra de Obeso, especialmente sus poemas sobre la región momposina, su cultura y sus gentes, representan un emblema pionero de la negritud como autor. Si bien es cierto que su recepción como poeta se presta para muchas interpretaciones, me interesa destacar fundamentalmente su aporte al campo del pensamiento diaspórico afrocolombiano, en cuanto iniciador de la poesía negra en Colombia, precisamente en un contexto todavía hostil para alguien como Candelario Obeso, un negro ilustrado en medio de la blanquitud.

Entre las vicisitudes de la política y la poesía, Candelario Obeso trasegó en la naciente república. Su biografía da cuenta de una vida trágica, llena de nostalgias y olvidos; sin embargo, su tenacidad quedó reflejada en el verso que lo

hizo trascender en medio de las penurias, destacándose en el tiempo de las memorias recientes de la esclavitud, hijo de un tiempo todavía esclavo, supo hacerse libre con la poesía, su gran vocación y al mismo tiempo su innegable tragedia. El poeta momposino dejó este mundo en 1884, cuando arreglando una pistola se hirió mortalmente en el abdomen, precisamente el 29 de junio. Una semana después, el 3 de julio pereció definitivamente.

En ese sentido, Obeso fue un poeta que enfrentó su condición racial como negro, justamente cuando apenas había sido abolida la esclavitud, pero en una región caracterizada por la marca colonial, con sus visiones racistas que pesaron de modo definitivo en la trayectoria de Candelario, como una sombra que le robó su luz poética, haciendo de su imagen un brillo en la oscuridad. Se trata de un poeta que cargó en su cuerpo la hegemonía de la blanquitud como signo de su existencia y como un hijo ilegítimo de un blanco ilustrado y una negra lavandera.

En 1849, año de nacimiento de Candelario, la esclavitud todavía era un sistema legal en Colombia, mediante el cual no solamente se había sustentado la economía colonial por más de tres siglos, sino que se había erigido y consolidado un tipo de sociedad jerarquizada en la clasificación epidérmica que había mantenido a los africanos y sus descendientes en lo más bajo de la sociedad. Obeso nació en el tiempo de la esclavitud, y produjo su poesía pocos años después de que este sistema se había abolido jurídicamente en 1852, pero se debe considerar que sus secuelas seguían vigente como régimen de representación en la vida cotidiana e institucional. Por lo tanto, la obra de Obeso se localiza en el limbo histórico de la libertad republicana proclamada en medio de la mentalidad colonial, donde los negros quedaron libres legalmente pero seguían siendo vistos bajo el lente del régimen esclavista, es decir, desprovistos de su calidad ontológica, en ese sentido, su poesía se inscribe como un tipo de literatura republicana postabolucionista. Precisamente, en *Cantos Populares de Mi*

*Tierra* esta perspectiva es claramente expresada en un lenguaje que además resalta el conflicto entre las lenguas republicanas y las lenguas ancestrales de los negros bogas de Mompox.

Los *Cantos Populares de Mi Tierra*<sup>3</sup>, una exaltación de la dialéctica cultural de los bogas, reconfiguró de algún modo su representación literaria como barbaros, producida por la literatura de viajes de la época en la cual el boga y sus hábitos eran vistos como la antítesis de la civilización por las visiones etnocéntricas de los viajeros blancos (Riaño 2011). Sin embargo los bogas fueron visibilizados en la poesía de Obeso de forma positiva, pues aparecen con su lenguaje africanizado en un momento de regeneración católica y de castellanización de las culturas. Toda una afrenta a la pretensión de homogenizar la diversidad de una sociedad caribeña totalmente intolerante y racista frente a los negros libertos.

Candelario Obeso, un negro ilustrado, descendiente de liberal, fue un ser humano controvertido porque incluso se comprometió políticamente con el proyecto conservador de Rafael Núñez al oficiar como diplomático durante parte de su mandato presidencial, pues también estaba comprometido con el nacionalismo (Ortiz 2010). Sin embargo, el costo de ser talentoso en una época que no estaba preparada para la brillantez literaria y políglota de un descendiente de una mujer negra, constituye el signo de su tragedia humana. Su paradoja radica en actuar como blanco siendo un negro, y quizás ahí se encuentre una de las causas del profundo desconsuelo de su existencia. Su desenvolvimiento como un intelectual negro ante los ojos de una sociedad que lo seguía viendo como hijo de la esclavitud, implicó muchas de sus frustraciones y conflictos en el campo emocional.

No obstante, su grandeza radica precisamente en que desafió el rol que seguramente la sociedad le había definido. Su

---

<sup>3</sup> Todos los poemas citados han sido extraídos de la edición de 1988 de Arango Editores/El Ancora Editores, los cuales cuentan con una versión en “lengua vernácula”

altivez ilustrada y su origen negro, contienen el drama de esa doble conciencia que se apodera de manera inevitable de los intelectuales, políticos y radicales negros diaspóricos, quienes viven la experiencia de transitar entre dos mundos, el de sus raíces diaspóricas y el de la modernidad del mundo blanco. En un fragmento de su poema “*Epresion re mi amita*” manifiesta este dramático dilema.

Cuando soy un probe negro/Sin má cencia que mi  
oficio,/ No inoro quien se merece  
Argún repeto y cariño.../Sobre mi tiene er carácter/  
Un particulá rominio.  
Re un gallo güeno a la patas/E pongo hata er  
carsoncillo.../Por un mochoroco guapo  
Y sobre guapo enstruido,/Soy capá ré moddé er suelo  
Y re mucho sacreficio.../Óigame, branco tar vé/No é  
bien claro lo que aficmo.  
A eplicacme yo no arcanzo/Tar como un Roja  
Garrido.../Re toro lo grande y bello  
Que er mundo encierra, no etimo (1998: 44).

Un rasgo central en la emocionalidad de la obra de Obeso está referido a su conflictiva relación amorosa con una mujer blanca de la aristocracia bogotana que lo llevó a un episodio doloroso y dramático, y que pone en la superficie de sus versos el dilema existencial de su condición de negro y sus deseos de mestizaje, profunda herida para un alma parida justamente de una encrucijada similar, en cuyos planos, más que los sujetos del amor, intervenían la ideología y el control social del momento.

Los conflictos personales que enfrentó el poeta por su condición racial y, concretamente en el terreno de sus relaciones amorosas, impregnan su literatura de una voz de rechazo hacia este modelo de sociedad republicana; una voz interior hecha poema, que expresó las difíciles circunstancias de su vida como poeta negro en una época de prejuicios y estereotipos coloniales que controlan y limitan las relaciones en la vida cotidiana. Obeso a pesar de sus calidades de hombre

ilustrado y servidor de la patria, seguía siendo percibido como un negro a quien se le impedía el relacionamiento con mujeres blancas, por ello el poeta cargó con pesadumbre su condición racial, aspecto comprensible por las cicatrices de la herencia colonial.

### ***Lucha y Conquista***

Oh blanca, blanca hermosa/¿Porque me tratas  
así?/¿No sabes que la desgracia  
de compasión e digna?.../En balde te demuestras/  
A mi cariño altiva;  
¡En pechos como el tuyo/No cabe la perfidia...  
!/¿Porqué me ves el cutis  
Del color de la tinta?/¿Acaso crees que es negra/  
También el alma mía?...  
En eso te equivocas;¡Las piedras más bonitas/  
En el carbón, a veces,  
Se hallan escondidas!.../Escúchame: si llegas a  
consolar mis cuitas/Serás a mis pesares  
La miel que necesitan./En cambio de tu afecto/  
Te juro por mi vida  
Que con mi porte nunca/Te causaré una herida... (1998: 56)

Sin embargo, para efectos de este trabajo, es indispensable destacar que uno de los mayores aportes de la obra de Obeso en términos del humanismo diaspórico al cual me refiero en este apartado, está relacionado con el registro y reelaboración letrada de la lengua vernácula de la región momposina, con lo que logró asignar a sus versos una identidad “africanizada” en la que el lenguaje evidencia las permanencias ancestrales y las adaptaciones culturales contemporáneas. Lo importante es denotar que este uso del lenguaje no procede solo para los poemas referidos a la vida de los bogas, sino que se registra para toda su obra, incluso para aquella referida a episodios por fuera de la región momposina.

### ***Canción der Boga Ausente***

Qué trite que etá la noche/La noche que trite etá:/  
No hay en er cielo una estrella/Remá, remá.  
La negra re mi arma mia./Mientra yo brego en la

má,/Baño en suró por ella,/¿Qué hará? ¿Qué hará?  
Tar vé, por su zambo amao/Doriente sujpirará,/  
Or tal vé ni me recuerda.../¡Llorá! ¡Llorá!  
La jembras son como toro/Lo r'eta tierra ejgraciá;/  
Con acte se saca er peje/Der má, der má!...  
Con acte se abran er jierro,/Se roma la mapaná.../  
Cojtante y ficme? laj pena!/No hay má, no hay má!...  
Qué ejcura que etá la noche,/La noche que ejcura  
etá;/Asina ejcura é la ausencia/Bogá, bogá!... (1998: 28)

La obra diaspórica de Obeso expresa una experiencia histórica concreta y específica, donde el contexto es definitivo para comprender las vivencias a las cuales hace referencia el autor en cada poema y en cada canto. Se trata de una producción que dignifica la existencia de los bogas como seres que mantienen vigente en su lamento y en su vida de río el *sentipensamiento ancestral*. Es una poesía que recoge la compleja y contradictoria biografía de un negro ilustrado de finales del siglo xix en las riberas del Magdalena, en tiempos del racismo, por lo cual sus letras contienen la reivindicación de la lengua “africanizada” y por tanto un profundo significado diaspórico.

De manera que Obeso, consciente de su ruptura, asume su papel de disruptor de la memoria oficial, porque incorpora refranes, dichos populares, y pone en escena el mito, la leyenda y una visión polifónica del mundo, donde la libertad muestra una experiencia de apertura del pensamiento. La lengua que alude Obeso, desde la perspectiva del “*cimarronaje estético*”, se convierte en un instrumento de independencia anticanónico, desde la oralidad, porque rompe la homogeneidad de la lengua nacional y permite que el sociolecto del boga se manifieste a través de la poesía, dándole representatividad y ubicándola en el contexto histórico-cultural mediante una cosmovisión que busca deslegitimar la autoridad central a partir de la escenificación de una excluida parte de la cultura “nacional”, sin rayar en un patetismo lastimero o en una escritura panfletaria de los más desposeídos (Orozco 2009: 32).

En ese sentido, la poesía de Obeso inaugura una marca diaspórica en la literatura nacional a la vez que establece tensiones con la concepción nacionalista de una “escritura del centro” que legitima exclusivamente el modelo colonial hispánico. Como lo ha planteado Orozco (2009), la obra estética de Obeso es una construcción dialéctica que se opone al canon literario andinocéntrico del siglo xix, centrado en el estilo formal españolizado “del buen hablar”, de corte costumbrista y conservador, contexto en donde las poblaciones de las periferias se les asigna un lugar como parte del paisaje descrito y no como sujetos de identidad cultural, por ello, este *cimarronaje estético* que alude Orozco, expresa una toma de posición frente al canon literario andino mediante el cual se vislumbra su identidad “como sujeto cultural anfibio afrocaribeño” (Orozco 2009: 10). En *Cantos Populares de Mi Tierra* se produce una perspectiva diaspórica literaria que contiene rasgos contrahegemónicos en relación con la literatura blanco-mestizo, porque enaltece las voces de un Caribe de ríos y seres sentipensantes, desde una conciencia crítica, en una sociedad profundamente racista, excluyente y marginalizadora.

En ese sentido, Maglia (2010) propone una lectura renovada de la poesía obesiana como discurso de resistencia cultural e identidad heterogénea frente a la concepción homogenizante de la identidad nacional de la naciente republica, así como una vanguardia donde la región del afrocaribe se hace visible al exaltar la diferencia como una inscripción temprana de la multiculturalidad lingüística, cultural y geográfica donde la hibridez representa su rasgo más auténtico.

De esta manera, la poética de Candelario exalta la vida de los bogas, el drama del amor entre los negros ribereños y las relaciones interraciales, de las cuales él mismo fue protagonista. Su poesía es una expresión del canto temprano a la raza hecha por un negro, donde las injusticias provenientes de la esclavitud estuvieron presentes como testigo de un tiempo de invención de los discursos republicanos, sin

olvidar la presencia de sus coterráneos como portavoces de una riqueza lingüística, cultural, emocional y racial. Prescott ha señalado la relación de lo social y lo racial en los *Cantos Populares* de esta forma:

De hecho, a través de todo el poemario se nota una insistencia constante en que los negros costeños poseen un gran repertorio de conocimientos y una sabiduría no inferior a la que se adquiere mediante el estudio escolar. Se trata de conocimientos humanos elementales transmitidos a través de la tradición oral y adquiridos a través de la experiencia vital y el medio de la naturaleza circundante. Constan no solamente como acabamos de ver, de cualidades sencillas que quizás se tiendan a dar por supuesto en cualquier persona, sino también de las propias ocupaciones humildes de los bogas, pescadores y campesinos (Prescott 1982: 140-141).

Por consiguiente, la poesía de Obeso trasciende el tiempo y el espacio por el emblema que contienen sus letras impregnadas de las voces del boga, por ello poetas diaspóricos del siglo xx le rindieron tributo a su memoria inmortal, como en los versos del poeta chocoano Hugo Salazar Valdés, quien en 1958, casi un siglo después de su muerte, revivió la existencia de esta poesía del *sentipensamiento ancestral*:

***Canto por un gran negro***

¡Oh Candelario, naufrago de todas las distancias;/  
varón desposeído de la luz en la zarza  
del sueño, sin que vieras brillar por ti la estrella!  
Al palacio del júbilo clamó en vano tu lira/  
en postración sumisa de siervo agonizante,  
y fue la desventura tu alcázar por refugio/  
cantada tristemente con milenario acento.  
Tú voz es el rescate mineral de las piedras/  
que callaron desde antes de ser, para tu verbo;  
ecos desconocidos de hondas intimidades/  
estremecen tu verso de condenado a muerte.

La raza con sus ríos de pena iluminada/tiene en  
tu herido canto solmene su estatuaria;  
al oído me suena de queja y de soberbia/  
tu corazón de roble, de alcohol y de violeta.  
El amor fue a tus ímpetus de encendido grumete/  
como el faro distante que oculta el vendaval;  
nunca tuvo un piloto más cerrado horizonte/  
ni en anhelo más puro graznó tan fiero el cuervo.  
En tu lóbrega noche de cavernaria luna/  
ella hirió con su blanca beldad tu corazón;  
cárcel de tempestades, tu vida inmarcesible./  
buscó el humo cansada de aroma y soledad  
Mompós dice tu nombre y exalta tu memoria/  
en rubia voz de vino y lágrimas de amor;  
tu río Magdalena y su boga te cantan/mientras el  
pueblo eleva tu busto entre sus manos.  
Tu mismo te vendaste de horizontal silencio/  
y anudaste tu boca con cordeles de sangre  
hasta apresar en tu hórrido desierto el corazón;/  
¡Oh Candelario Obeso, sublime amante trágico  
y eterno como un bosque de rosas inmortales!.  
(Salazar Valdés 1958: 205-206)

Para el humanismo diaspórico, la obra pionera de Candelario Obeso representa un abrecaminos literario en la prosa colombiana y afrocaribeña, pues sus poemas se inscriben en un lenguaje de contrapunteo a la concepción castellanizante de la época, y de modo fundamental, porque fue el primer negro que logró hacer visible el lenguaje de los campesinos de río en un tiempo dominado por la gramática republicana que simbolizaba el habla culta. Considero que el aporte fundamental de Obeso radica en su carácter pionero y en su producción poética de afirmación lingüística con ancestro negro que sin recurrir a un discurso explícitamente africanista dejó impregnada en su poesía una memoria de “africanidad” poética.

**Jorge Artel (1909-1994). El poeta de la diáspora  
sin odios, ni temores**

*La raza negra no trajo del África solamente ruidos,  
danzas sensuales y sensualizantes,  
sino también un profundo dolor humano, del que  
debe hacer trasunto el poeta  
que hoy quiera interpretarlo, el poeta que hoy  
quiera servir de puente emocional  
e histórico entre nuestros los abuelos esclavos  
desaparecidos y la humanidad presente.  
Y debemos hacer un paréntesis para decir que esta  
es la alta misión social del poeta negro.*

Jorge Artel (1940)

En la primera mitad del siglo xx una de las figuras pioneras de la poesía afrodiaspórica fue Agapito de Arco Coneo, más conocido como Jorge Artel (1909-1994). La vida y obra de Artel constituye de principio a fin una experiencia diaspórica por la manera como tramitó y transmitió su vivencia de las culturas negras del Caribe especialmente, y por la posición de sujeto negro o indomulato<sup>4</sup> que defendió en su prosa y en su vida.

Parte de sus obras poéticas contienen las metáforas, ritmos, voces y sonidos de la memoria africana del negro contemporáneo continental y de la identidad mestiza latinoamericana, en la que destacó su raíz negra como un hecho central. Con Artel, la poesía del Caribe se vio obligada a reconocer el aporte fundamental de la herencia africana como rasgo de su identidad histórica y cultural. De igual manera, el poeta cartagenero hizo que Colombia adquiriera conciencia

---

<sup>4</sup> Indomulato es la forma como Artel asumió la condición mestiza de la identidad americana, según la cual, todos en el continente portábamos rasgos africanos, blancos e indígenas, ya fuera por los rasgos biológicos o por la impronta cultural de la que estábamos impregnados los latinoamericanos y colombianos. Ver García-Conde (2010). Sin embargo, en gran parte de su poesía la africanidad y sus herencias tomaron imágenes explícitas de identidad de negro.

en el ámbito literario de una poesía de la raza, resaltando la indisoluble relación del país con su pasado afrodescendiente, ocultado por la poesía romántica, costumbrista y republicana.

En ese sentido, la poesía de Jorge Artel representa uno de los mayores aportes al pensamiento diaspórico afrocolombiano, pues su prosa expresa claramente la voz de los ancestros, la memoria de la esclavitud con sus avatares en la república y la nación contemporánea, las herencias culturales y la valoración de la negritud y del Caribe, dos ámbitos identitarios manifiestos en su estética. Como lo considera Maglia (2010), la raza y el Caribe representan la *canción imposible* que Artel hizo sonar en la capital colombiana, como la expresión de una *resistencia letrada*, que dejó su eco poético y subjetivo en la conciencia literaria nacional.

Entre sus innumerables trabajos poéticos se destacan sus libros *Tambores en la noche* (1940), *Poemas con botas y banderas* (1972), *Sinú, riberas de asombro jubiloso* (1972) y *Cantos y poemas* (1983). Además de poeta, se desempeñó como periodista y político, ámbitos desde los cuales militó a favor de la lucha anti-racial y en pro de la justicia social. Sus escritos periodísticos en distintos diarios regionales, nacionales e internacionales, fueron su tribuna pública, sus espacios de opinión a través desde donde sentó sus posturas sobre asuntos relacionados con la política, la cultura y por supuesto, la negritud.

Artel se forjó como poeta con cierto reconocimiento en el mundo caribeño, en una época marcada por la vanguardia de los intelectuales de Barranquilla, Cartagena y Loricá en el Caribe, y en un contexto literario nacional donde había predominado el estilo Centenario, Los Nuevos y El círculo de Piedra y Cielo (Maglia 2010; Ferrer 2010), caracterizados por la alegoría a la naciente república y los temas románticos que reivindicaban lo popular como patrimonio de la patria. Su producción literaria así como sus crónicas periodísticas, expresan una posición autoafirmada de su negritud y una

crítica radical sobre las condiciones de marginalidad y exclusión de la gente negra en lugares como la Cartagena señorial, la ciudad donde residió la mayor parte de su vida.

Militante del partido liberal, fue un seguidor juicioso de la vida política regional y nacional, vocación que lo condujo a desarrollar un prolífico trabajo como columnista en análisis de coyuntura. Compañero de estudio de Diego Luis Córdoba en la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Colombia, Artel comprendió, como hombre político, la importancia de visibilizar las capacidades políticas de su compañero chocono. En el poema “líder negro”, el cartagenero dilucida la amistad con Córdoba, pero también el compromiso con una figura de gran trascendencia en la vida nacional y de la gente negra, cuando lo poetiza de la siguiente manera:

*Líder negro*

Ep pueblo te quiere a ti,/Diego Lui./  
ep pueblo te quiere a ti.  
Primero de concejero /en ec cabiddo liberá/  
mat tadde de diputado  
y en ec congreso hoy está.  
Ep pueblo te quiere a ti,/Diego Lui./  
ep pueblo te quiere a ti.  
Con tóo y que erej bien negro/  
ya loj blancoj te reppetan  
pocque dicej la veddá,/y se quitan ed sombrero/  
cuando te miran pasá.  
Sabemoj en etta tierra/como valej la veddá./  
Tu erej ya nuettra bandera.  
Deppuej de ti, nide ma.  
Ep pueblo te quiere a ti,/Diego Lui./  
ep pueblo te quiere a ti.  
Tu erej eggrito y la sangre/de locque ettamoj abajo  
de locque tenemoj hambre/y no tenemoj trabajo  
Ep pueblo te quiere a ti,/Diego Lui./  
ep pueblo te quiere a ti.  
(Artel, 1940: 85-87)

Jorge Artel fue contemporáneo de Diego Luis Córdoba, se hizo consciente de la importancia que revestía el parlamentario chocoano en la defensa de los derechos de la gente del Chocó y de la lucha política por la igualdad racial. La entonación dialectal, siguiendo la particularidad del hablar de los chocoanos contrasta con la racialidad que le imprime al poema, destacándose esa idea de respeto adquirido por parte de los blancos, siendo él un negro, y las características de líder del pueblo que revestía su imagen. El mismo Artel recreó el contexto del poema así:

Ah, ese poema se lo hice a mi gran amigo Diego Luis Córdoba cuando estudiábamos derecho en la Universidad Nacional de Bogotá. Después, estando ya en Cartagena, me llegó un telegrama de él que me decía: el líder negro, otra vez en la cámara, saludo (Artel citado por Ocampo 1997: 54).

La importancia de este poema radica en que más allá de la amistad que profesaba por Córdoba, exalta su condición de negro y de político honesto, un aspecto sobre el cual Artel luchó incansablemente, debido a que siempre se opuso a los políticos corruptos que aprovechaban su posición de poder para acceder a cargos públicos adulterando votos. En un contexto marcado por el clientelismo, asunto que había tratado en uno de sus tantos escritos periodísticos, el poeta cartagenero aprovecha sus dotes poéticas para enaltecer a un representante de la diáspora, resaltando su liderazgo, en la medida de que era reconocido por el pueblo.

De su trabajo poético sobresale la influencia de los poetas antillanos y francófonos del *Movimiento de la Negritud*, y de manera especial, la *Poesía negrista*, representada en el puertorriqueño Luis Pales Matos, el joven Nicolás Guillén y el dominicano Manuel del Cabral, quienes incidieron en su métrica y el contenido de sus escritos, especialmente Pales Matos y Guillén, quienes fueron sus amigos personales. No obstante, como lo ha señalado Prescott (2000), su poesía no

es imitación de los principales autores de esta corriente, por el contrario, su poética representa la expresión literaria negra que manifiesta un sentido de identidad con su raza, lo que la hace auténtica y diferente al negrismo, corriente ocupada más de la exageración de los rasgos biológicos de los negros, rayando incluso en el estereotipo.

Como lo he venido sugiriendo, la poesía de Artel difiere significativamente de la de sus contemporáneos afro-antillanos y *negristas* – y de modo intencional. Artel no está preocupado principalmente en imitar los lugares superficiales de los sonidos y la danza de la música negra. Tampoco explota y caricaturiza a las personas negras como lo hace Palés Matos. Ni sus primeros poemas en *Tambores en la noche* toman los asuntos políticos y económicos a la manera de los versos de Guillen. Por el contrario, Artel busca penetrar en las externas y engañosas manifestaciones de la cultura y la vida del negro, con el fin de discernirlas y estar en el orden de la comunión con las voces que habitan en él. Su poesía se sumerge en las profundidades del alma del negro para revelar el contenido espiritual de la expresión cultural del negro, a menudo oculta a los oídos y ojos del casual y externo observador. (Prescott 2000: 119).

Uno de sus trabajos más conocidos es su primer poemario, “*Tambores en la noche*” publicado en 1940. En él se destacan tres temas centrales; la música con su explícita carga africana, el mar y la negritud. Según García-Conde (2010), dos líneas centrales caracterizan este poemario: las reivindicaciones festivas y las reivindicaciones de la negritud, cuyas características étnicas articulan ambas líneas poéticas.

Podría decirse que *Tambores en la noche* representa una de las mayores realizaciones estéticas de la voz diaspórica del poeta, donde se funden la memoria africana, la identidad negra, la cultura y la geografía marina como rasgos esenciales de la africanía en Colombia y América; al igual que su propia

afirmación como poeta negro. Tal vez uno de los poemas que mejor expresa esta importante postura diaspórica de Artel es su ya mundialmente conocido poema “Negro Soy”.

*Negro soy*

Negro soy desde hace muchos siglos  
poeta de mi raza, heredé su dolor.  
Y la emoción que digo ha de ser pura  
en el bronco son del grito  
y el monorrítmico tambor.

El hondo, estremecido canto  
en que trisca la voz de los ancestros,  
es mi voz.

La angustia humana que exalto  
no es decorativa joya  
para turistas.

Yo no canto un dolor de exportación.  
(Artel 1979: 41)

Este poema está atravesado por la africanidad y la negritud de quien se autoreconoce heredero del dolor de sus ancestros. “Aquí presenta su yo único, «soy», en función con un yo colectivo, plural, que se inserta en el pasado. Esta fusión se percibe en como el hablante lírico se asume en el ancestro” (Ferrer 2010:14). En ese sentido, la voz de Artel contiene la afirmación de su negritud como manifestación de un *self-racial* que devela su autoafirmación con el pasado de la diáspora africana como rasgo subjetivo.

De otro lado, la emocionalidad con la cual crea sus versos y produce su musicalidad poética, otorga al tambor, ícono representativo de la africanidad, un lugar central y un emblema identitario, con el que según el poeta, se actualizan las voces del alma y los dolores africanos, y en ese sentido contiene un acontecimiento vital por encima de exotismos raciales. Dávila interpreta el poema de la siguiente manera:

“Negro soy”, ya sirve de auto-afirmación étnica por parte de la voz poética donde declara que heredó el dolor milenario de los ancestros y que su voz es la misma de las pasadas voces. Dice: “negro soy desde hace muchos siglos. / Poeta de mi raza, heredé su dolor” (33). Ese “negro” milenario no es tan solo el vate, sino también es metafóricamente el tambor sagrado que repercutirá su mensaje de angustia a través del poemario. Tendrá una comunicación constante con sus ancestros. El dolor del africano al ser tratado como esclavo es el dolor del mulato al no ser aceptado en la sociedad en que vive y a su vez, es traducido por la voz poética. El uso de las palabras “negro”, “dolor”, “tambor”, “ancestro” y “voz” será enfatizado para recalcar la tesis del poeta (Dávila 2007: 78).

Al margen de tecnicismos literarios, lo que quiero destacar de este poema es que pone en la escena del humanismo diaspórico, la centralidad de la africanidad en Colombia con su dolorabilidad histórica, dignificada en un poema que se hace parte y arte de esta ancestralidad. De esta manera, resulta pertinente el planteamiento de García-Conde cuando afirma que “de la misma forma en que Artel no canta un “dolor de exportación”, tampoco canta una alegría de exportación, sino su aporte y participación en la cultura caribeña” (García-Conde 2010:190), como una forma de posicionar la negritud desde su valor moral, espiritual, creativo, histórico y político, distanciándose de la perspectiva estereotipada como la literatura negrista representó al negro.

La poesía de Artel constituye un hito fundacional en el humanismo diaspórico en Colombia durante el siglo xx, pues su estilo literario, su rítmica y su contenido político, histórico y contemporáneo, constituyen los elementos definitorios de su obra, dedicada en buena parte al fenómeno de la negritud. En su prosa liga el pasado esclavista con el presente del racismo, en un intento de dignificación a través del arte poético. Como lo refirió el propio Artel en conversación

con Hortensia Naizara Rodríguez (2005), los motivos de su poética resultaban de una compleja experiencia emocional:

Tenía la urgente necesidad de escuchar al silencio, de indagar en sus símbolos y una noche decidí llegar hasta el puente Román de Cartagena, me encontraba en un momento emocional que no podría narrar, sentía cada vez más cerca las voces del viento y de las gentes de mis antepasados, entonces me dije que era el mensajero del viento y de mis ancestros, fue así como empecé a escribir este poema que era una un sueño obsesivo (Artel citado por Rodríguez 2005:2)

De otra parte es importante reconocer la “voz política” en la obra de Artel, la cual se constituyó en éco del pensamiento diaspórico en Colombia, el Caribe y Estados Unidos, pues en sus escritos sobre la negritud, no sólo produjo un género poético, sino que al mismo tiempo generó una corriente de opinión pública que a través de sus editoriales y columnas periodísticas dieron cuenta de los acontecimientos nacionales e internacionales de mayor trascendencia para los afrodescendientes. Basta con recordar una de sus columnas en el periódico *El Tiempo*, publicada el 15 de julio de 1932, en uno de cuyos apartados planteaba:

Para ser un poeta, un escritor o un artista negro, se necesita llevar dentro del alma, y saberles imprimir una elocuencia, todas aquellas “emociones ancestrales” “el juego de los dolores, de las esperanzas, de los sueños suscitados en un pueblo, que hacen su aparición condensados en determinados espíritus” (Artel 2008:56).

La figura de Jorge Artel como humanista de la diáspora representa para esta importante tendencia intelectual un símbolo de la lucha que los humanistas negros han librado con el poder de su palabra escrita y narrada, para dignificar la historia y la existencia de las poblaciones de origen africano en nuestro país. Su pluma trascendió y contribuyó como

poeta, periodista y político de izquierda a la visibilización de la cultura de los negros de Colombia y el mundo, rescatando su relación con el tambor, su sentido ancestral, su dignidad en las formas rítmicas, dancísticas y musicales de la herencia africana, plasmando con ello la historicidad de la negritud. Una de sus creaciones más completas en este sentido es su poema de reconciliación titulado “Poema sin odios ni temores”, un acto creativo multiétnico de la americanidad, pero al mismo tiempo, un llamado a la reafirmación de los que niegan sus raíces y se esconden tras el velo del mestizaje. Como lo ha sugerido Prescott (2000), en este poema se expresa la presencia de los procesos mentales interiorizados en la psiquis producida por el mito del mestizaje, y que por el valor que contiene en sus metáforas y geografías de la afroamericanidad me permito transcribirlo en su totalidad.

***Poema sin odios ni temores***

Negro de los candombes argentinos./Bantú, cuya  
sombra colonial se esparce/Quien sabe en cuales  
socavones del recuerdo./-¿Qué se hicieron los  
barrios del tambor?-/Aunque muchos te ignoren/  
yo sé que vives, y despierto cantas aún las tonadas  
nativas, ocultas en los ritmos disfrazados de blanco./  
Negro de Brasil, heredero de antiquísimas culturas,  
arquitecto de músicas, en el sortilegio de las  
macumbas surge la patria integral, robustecida por  
tus alegrías y tus lágrimas.

Negro de la Antillas, de Panamá, de Colombia, de  
México, de todos los surlitorales,-donde quieras  
que estés, no importa que seas nieto de Chibchas,  
españoles, caribes o tarascos- si algunos se convierten  
en los tráfugos,/si algunos de evaden de su humano  
destino, nosotros tenemos que encontrarnos./intuir,  
en la vibración de nuestro pecho, la única emoción  
ancha y profunda, definitiva y eterna: somos una  
conciencia en América./Porque sólo nuestra sangre  
es leal a su memoria.

Ni se falsifica ni se arredra/Ante quienes nos denigran/  
O, simplemente, nos niegan./Esos que no se saben

indios,/O que no desean saberse indios./Esos que no se saben negros,/O que no desean saberse negros./ Los que viven traicionando su mestizo,/Al mulato que llevan -negreros de sí mismos-próspero en las entrañas/envilecido por dentro./Muros impertérritos nos han traducido a piedra/como un eterno testimonio; su victoriosa voz prolonga, bajo la acústica de los siglos nuestra feraz presencia. . . /A través de nosotros hablan innumerables pueblos, islas y continentes, puertos iluminados de pájaros y canciones extrañas/ cuyos soles/mordieron para siempre.

El alma de los conquistadores/Cuando un mundo amanecía en Guanahaní./Y, óigase bien, quiero decirlo recio y alto./Quiero que esta verdad traspase el mundo, la cumbre, el mar, el llano: no hay tal abuelo ario!/El pariente español que otros exaltan/-conquistador, encomendero, /Inquisidor, pirata, clérigo- nos trajo con la cruz y el hierro, también, sangre de África./Era, en realidad un mestizo, un mestizo como todos los hombres y las razas!./Igual a su monarca, al de Inglaterra o el Congo.

Y aquellos que se escudan tras los follajes del árbol genealógico deberían mirarse el rostro -los cabellos, la nariz, los labios- o mirar aún mucho más lejos: hacia sus palmares interiores donde una estampa nocturna, irónica, vigila desde el subfondo de las brumas. . . / Nuestro dolor es la fuente de nuestras propias ansias./ Nuestra voz está unida, por su esencia, a la voz del pecado, trasunto de ecos donde sonoros abismos pusieron su profundidad, y el tiempo sus distancias.

No llevan nuestro verso cascabeles de “clown”, ni – acróbata turístico- plasma piruetas en el circo para solaz de los blancos./En su pequeño mar no huyen los abuelos fugándose en la sombra, cobardes, emnibulados por un sol imaginario./Ellos están presentes, se empinan para vernos, gritan, claman, lloran, cantan, quemándose en su luz, igual que en una llama!

Negros de nuestro mundo, los que no enajenaron la consigna, ni han trastocado la bandera, este es

el evangelio: somos -sin odios ni temores- una  
conciencia de América!  
(Artel 1979: 63-66)

Por consiguiente, Artel inauguró la literatura diaspórica del siglo xx con un lenguaje de la negritud, con profunda mezcla de multiracialidad, prosa regional, y grito libertario, donde se devela el drama histórico y contemporáneo de las experiencias de la diáspora africana en Colombia. Sin embargo, a pesar de proclamar abiertamente su ancestralidad africana, también tuvo conciencia de la condición mestiza de la americanidad, por ello, en el poema “sin odios ni temores” exclamó las múltiples raíces que nos constituye como continente, pero siempre desde la negritud. Este poema ofrece, de acuerdo con García-Conde (2010) una versión híbrida de América, pero afrocentrada, es decir, donde la negritud ocupa el centro.

“Poema sin odios ni temores”, representa la abundante presencia y diversidad de los pueblos de origen africano en el continente. Es una reivindicación étnica, un manifiesto del mestizaje continental latinoamericano, donde los negros, conciencia de América, son centro y no periferia. Junto a la diáspora geográfica de los descendientes africanos y su suerte, hay una voz que lo sabe todo, incluyendo la heterogeneidad de los esclavos originales (García-Conde 2010: 193)

De esta forma se devela la perspectiva cosmopolita de Jorge Artel, pues unió las piezas fragmentadas por la geografía diaspórica que se funden en una memoria de origen, que si bien es cierto, toma como centro de enunciación la africanidad, no dejó de lado el papel de esta herencia en la conciencia de América, conciente de que la experiencia diaspórica atraviesa el alma del continente, aun sin que esto siempre sea evidente.

Por su condición de poeta de *la generación del cuarenta*, década en la cual salió a la luz pública su principal trabajo, representa con otros intelectuales de diferentes geografías

del país, el pensamiento humanista de la diáspora. Al mismo tiempo, hizo notorio el racismo de la época, en momentos de violencia e intolerancia política, hablando abiertamente sobre un asunto que aún hoy en día ha sido subestimado en los análisis sobre nuestros conflictos como nación. Esto explica el sello distintivo del significado de su letra al revés -Artel- como humanista de la diáspora.

Como lo plantea Juvenal Herrera en el prólogo producido a la edición de *Antología Poética* en 1979, la obra de Artel es sobre todo poesía cimarrona que contiene una memoria que protesta y denuncia las infamias hacia los seres de la negritud, al tiempo que enaltece su africanía, manifiesta en poemas como **“La Voz de los Ancestros”** en el que logra expresiones inéditas:

Oigo galopar los vientos bajo  
la sombra musical del puerto.

Los vientos, mil caminos ebrios y sedientos,  
repujados de gritos ancestrales, se lanzan al mar.  
Voces en ellos hablan de una antigua tortura, voces  
claras para el alma turbia de sed y de ebriedad...

Mi pensamiento vuela sobre el ala más fuerte de  
esos vientos ruidosos del puerto, y miro las naves  
dolorosas donde acaso vinieron los que pudieron ser  
nuestros abuelos. -Padres de la raza morena!-  
Contemplo en sus pupilas caminos de nostalgias,  
rutas de dulzura, temblores de cadena y rebelión...

Oigo galopar los vientos, temblores de cadena y  
rebelión. Mientras yo -Jorge Artel- galeote de un  
ansia suprema, hundo remos de angustias en la noche!

(Artel 1979: 40-41)

En sus inspiraciones africanas Artel logró una producción destacada que le permitió celebrar la dispersión de las culturas y los pueblos de este continente signado por un origen racial común. Muchos de sus poemas de los años setenta retomaron las lecciones aprendidas en sus viajes

por el mundo como exiliado, experiencia que influenció su comprensión de la realidad afroamericana y acrecentaron su interés por el continente madre. Como Prescott lo señala, “Su visita al Chocó, junto con sus estadías en Venezuela, las Antillas y los Estados Unidos durante los primeros siete años de exilio voluntario de Colombia, fueron decisivos para su cabal comprensión de los procesos de la diáspora africana” (Prescott 2010:166). En el siguiente poema, Artel expresa la situación del África bajo el colonialismo, mostrando el vínculo histórico entre la trata negrera y el colonialismo contemporáneo.

### *Mapa de África*

Miro el mapa de África./Desde mi sangre siento que  
estos colores huyen, que desearían diluirse entre las  
propias letras de sus ríos y sus mares diseñados...

Costa de los esclavos -tal vez mi tierra- ¡perdida en  
los submundos hiperbólicos del sueño!

¡Cómo serán tus tardes maravillosas, construidas  
con radiantes policromías, flotando, igual que islas  
sonámbulas, hacia las montañas de las Luna!...

Quisiera leer ahora:/Somalia, Sudán, Costa de Oro,  
Angola, Mozambique, etc., sin la terrible marca,  
puesta como un hierro candente, sobre el lomo del mapa.

(Artel 1979: 62-63)

Por consiguiente, la poesía de Jorge Artel representa una voz auténtica de africanidad en América, donde la memoria de los ancestros le imprime un sello peculiar que recuerda el dolor de los hijos de la diáspora africana, su capacidad creativa perpetuada en el sonido del tambor, símbolo imponente de los africanos y sus descendientes. La voz de Artel es también una voz de reconciliación racial, “sin odios” a los esclavizadores, pero “sin temores” hacia los esclavizados. Su poesía es, según Prescott “emanación lírica del corazón, de la mente y del alma del poeta, es un gran himno de honor al espíritu prolífico e indómito de los africanos ya desaparecidos. Sin embargo, también es una llamada a los vivos -a que estén

orgullosamente conscientes y fieles al nombre e importante **legado** ancestral de sufrimiento, de lucha y de creatividad-” (Prescott 1993:374). La voz de Artel es la voz diaspórica hecha memoria africana en las naciones de América.

***Manuel Zapata Olivella (1920-2004). El “gran putas” de la diáspora africana***

*Nuestra más íntima convicción es que mientras más general y comprometido sea el campo de batalla del intelectual negro con su etnia, cultura y clase, tanto más cerca estará de la tradición de nuestros ancestros y de sus hermanos oprimidos.*

Manuel Zapata Olivella (1984)

Entre 1920 y 1924, Loricá dio a luz una de las familias que más ha aportado desde el arte y la narrativa al pensamiento diaspórico en Colombia. El clan Zapata Olivella, como podría denominarse la existencia de Manuel, Juan y Delia, representa un capítulo trascendental en la vida pública, política, cultural e intelectual de la afrocolombianidad y del país. Manuel nació en 1920, Juan en 1922 y Delia en 1924, en el seno de una familia de doce hijos, cuya madre mestiza de origen indígena y catalán y su padre, un negro de visión liberal, llevaron muy temprano a su descendencia a vivir en Cartagena con el objetivo de ofrecerles una visión y una experiencia de la vida más completa.

En este episodio del clan Zapata Olivella, Manuel dejó una importante obra mediante la que se expresa toda la complejidad de su mundo, sus raíces triétnicas, siempre reconocidas por él, y para el caso que nos ocupa en este trabajo, un valioso aporte al campo del pensamiento diaspórico en Colombia y en el mundo. Adentrarse en la vida de Manuel Zapata es adentrarse en un mundo de contrastes, llenos de viajes, vagabundeos, conocimientos y transformaciones producidas a lo largo de su extensa y productiva existencia. Dejemos que sus propias palabras nos sumerjan en esta trayectoria diaspórica.

Vamos a hacer un recorrido de las situaciones que me ha tocado vivir y que yo he venido reflejando en mis obras, en mis treinta y pico de libros. Llegué a Bogotá a proseguir mis estudios de medicina iniciados en Cartagena. Soy oriundo de Lórica (Córdoba), una antigua provincia del departamento de Bolívar y una de las primeras que se organizaron o trataron de organizarse con la llegada de los españoles en 1510. Soy miembro de una familia conformada por un padre de ascendencia africana, Antonio María Zapata, y una madre mestiza, hija de un indígena del resguardo de San Sebastián de Urabá, con un abuelo catalán. En mí se da la mezcla de las distintas étnias que conforman al hombre colombiano: africana, indígena y española (Zapata Olivella citado por Bautista 2002:97).

Esta conciencia de su triétnicidad representa una marca identitaria de Manuel, que por supuesto se reflejó también en gran parte de su obra, dejando un legado de gran envergadura para la comprensión de la nacionalidad con sus múltiples raíces. La vida del escritor loriqueño contiene la metáfora del vagabundeo con el viaje constante que alimentó su conocimiento sobre el mundo, sus geografías culturales, por donde también brotó la negritud y su pasión por la literatura y su amor por la antropología y los estudios folclóricos, vocaciones que le hicieron abandonar su profesión de médico, disciplina que lo condujo inicialmente a la capital en los años cuarenta. En ese constante salir a andar, Bogotá fue su primer destino luego de su partida de Cartagena. Allí ejerció por algunos años la psiquiatría en el asilo de mujeres, hasta cuando tuvo que huir hacia Valledupar a raíz de la violencia desatada por el asesinato de Jorge Eliecer Gaitán.

A la llegada Bogotá, debimos sufrir una doble confrontación de nuestra identidad frente a los componentes “blanco” y mestizo del capitalino. Adquirimos conciencia de sus prejuicios cuando se nos llamaba negros con alma “blanca” o al insinuar que “el color negro nos ofendía”. Las intenciones peyorativas se manifestaban con frases dulzonas:

“Negritos encantadores” o “costeños educados”  
(Zapata Olivella 1990: 185).

Junto a su hermana Delia Zapata, abrieron espacios de encuentros de la colonia costeña en la fría capital, coloreándola con los bailes tradicionales de las costas Caribe y Pacífica. Según cuenta Manuel, su pasión por la antropología y el folclor surgieron por motivo de los bailes y actividades culturales que organizaban en la Universidad Nacional con su hermana, en algunos programas de radio y en fin, por la necesidad de comprender el ímpetu que el folclor les producía, especialmente a Delia, quien llegó a Bogotá a estudiar escultura y terminó atrapada en el embrujo de las danzas tradicionales. Como el mismo Manuel lo anotaba, refiriéndose a su hermana cómplice “su baile era la mejor escultura, esculpía la danza en el cuerpo” (Zapata Olivella citado por Bautista 2002: 101). De este modo, en la medida que Delia iba haciendo del folclor su pasión, Manuel hacia del estudio de las danzas y la cultura su vocación, así fue cómo surgió su interés por la antropología.

Ella se entusiasmó por el baile y yo por la antropología cultural, influenciado por los estudios que había hecho el antropólogo Paul Rivet y que continuaron Rogelio Velásquez, Aquiles Escalante y Francisco Socarrás. Logré ensamblar ese interés que comenzaba a estudiar con el baile de Delia y nos pusimos a recolectar por primera vez en este país los bailes y las coreografías de las diferentes regiones (Zapata Olivella citado por Bautista 2000: 101)

Al mismo tiempo que Manuel y Delia asumían sus verdaderas vocaciones, la vida en la capital les hacía caer en cuenta de su condición de costeños y de negros, pues a pesar de su mulataje, las difíciles condiciones de discriminación que enfrentaban, en un tiempo y en un lugar caracterizado por la hegemonía andina blanco mestiza, abría las preguntas por su condición racial, negada muchas veces por sus paisanos costeños, quienes asumían que los negros eran los de la

costa Pacífica y los caucanos. Manuel Zapata fue haciendo conciencia de su condición de negro en la exterioridad de su espacio originario, sabiéndose un ser diferente en la hasta entonces blanca capital. Esta “experiencia del afuera” lo llevó a articular sus actividades como investigador con su militancia por la causa negra.

Uno de los acontecimientos que más profundamente marcó nuestra identidad fue la celebración del 20 de junio de 1943, como “día del negro”. En la víspera había llegado a la capital el vicepresidente de los Estados Unidos, Henry Wallace. Una semana antes dos trabajadores de nuestra raza habían sido linchados en una fábrica de Chicago. Natanael Díaz, siempre atento defensor de su étnia, se dirigió al visitante norteamericano en carta pública en uno de los diarios capitalinos. En ella denunciaba a nombre de todos los negros colombianos aquel asesinato. No contentos con ello, decidimos hacer más vigorosa nuestra protesta saliendo a la calle en demanda de solidaridad contra la discriminación racial en los Estados Unidos. El día anterior estuvimos en grupo visitando las universidades. Aspirábamos a que los estudiantes nos acompañaran en un desfile por la Carrera Séptima, la más concurrida avenida de la capital. La presencia de tres o cuatro negros gritando vivas a su raza dentro de las aulas dejaba perplejos a los alumnos. Hasta ese momento, y seguramente después, los mestizos, mulatos y zambos, y aun los propios negros o indios, jamás se habían cuestionado su identidad étnica. Nos miraban sorprendidos, reivindicadores de una causa inexistente. La mayoría se mostraban molestos porque se les evidenciara los nexos de sangre que poseían con la raza discriminada.

A la cita acudieron sólo una docena de negros oriundos del Cauca y del litoral pacífico. Los únicos nativos de la costa atlántica fuimos Delia y yo, cada vez más conscientes de la obligación de asumir una actitud combativa en defensa de nuestro ancestro (Zapata Olivella 2005: 187-188)

En sus distintos momentos de existencia como investigador, escritor, militante y viajero vagabundo de caminos, Manuel Zapata siempre expresó una actitud decidida y combativa. Sus recorridos por las geografías del mundo le brindaron la experiencia de luchar al lado de los otros oprimidos. Su concepción liberal, su adscripción al comunismo y su posterior postura internacionalista, marcaron su militancia por los más necesitados, especialmente por los que consideró sus ancestros africanos abatidos por la saga de la diáspora, pero vitales en su incesante batalla por vencerla. Esta experiencia de movimiento permanente constituye su travesía diaspórica, expresada como narrativa y memoria africana desde su “origen maldito” hasta los grandes acontecimientos de la negritud en América. Ahí radica su conciencia intelectual diaspórica.

El proceso de concientización racial fue silencioso y lento. En un comienzo, recién llegado a Bogotá, apenas advertía la mirada curiosa del niño agarrándose atemorizado de la mano del padre. Durante siglos la imagen del negro había servido para identificar al demonio en la escuela; en las láminas de los libros y en la iglesia. Debía sonreír en las visitas cuando la niña traviesa de la casa se encaprichaba en deshilar las motas de mis cabellos. Confrontadas las experiencias con los hermanos caucanos, prolijas las lecturas antropológicas y políticas, la lucidez en torno a mi ancestro fue profundizándose hasta tocar el fondo del problema de clase. La sociedad colombiana todavía erosionada por los antagonismos de castas impuestos desde la colonia, tenía previsto el lugar señalado a un mulato. Mi simple presencia en Bogotá ya expresaba un rasgo distintivo (Manuel Zapata Olivella 1990: 177-178).

En el campo de la literatura Manuel Zapata Olivella produjo una vasta, prolija y amplia obra que incluye cuentos, obras de teatro y novelas cortas como *Hotel de vagabundos* (1954); *Los pasos del indio* (1960); *La calle 10* (1960); sobre sus vivencias en Bogotá; *Caronte liberado* (1961); *Chambacú*,

*corral de negros* (1962); *En Chimá nace un santo* (1964); *Changó, el gran putas*, (1983); considerada como su obra culmen, entre muchas otras. Su narrativa recorre el mundo natural, histórico, cultural y racial de la negritud, la herencia africana y el mestizaje. Su posición en el campo de la literatura se hizo destacada con sus planteamientos sobre la “*descolonización de la literatura latinoamericana*”, con lo cual señalaba la necesidad de despojar la producción literaria de su dependencia eurocéntrica.

Dentro de este proceso reafirmativo de la identidad latinoamericana como respuesta enriquecida a la desculturización europea, es donde hay que ubicar a los movimientos de la africanidad e indianidad que afloran en nuestra literatura. No se trata, desde luego de exigir a los escritores negros, mulatos o zambos que se limiten a una temática negrista, sino que expresen su visión del mundo americano desde la conjunción triétnica de nuestra identidad y no, como hasta ahora ha sido la tendencia general, ubicarse en la cosmovisión eurocentrista, despreocupándose de la profunda indianidad y africanidad de nuestra cultura (Zapata Olivella 1984: 62).

De esta manera, Zapata resaltó los problemas de la identidad en los escritores negros latinoamericanos y colombianos, que de acuerdo a su visión, estuvieron mucho tiempo atrapados en las concepciones negristas, piezas literarias estereotipadas que rendían culto a la exageración de los vocablos negros, la alienación del lenguaje y el control ejercido por la Real Academia de la Lengua, que se opuso al uso de los vocablos surgidos en América, así como la noción de mestizaje, que evocaba una producción literaria mestiza que negaba el aporte del indio y el negro en sus letras. Esta toma de conciencia lo llevó a reflexionar sobre la invención de las naciones latinoamericanas como un mecanismo de negación de la etnicidad, de la que incluso no escaparon muchos escritores negros, mulatos y zambos. Por eso su llamado a cuestionar la visión eurocentrista de la producción literaria

en América y hablar desde las múltiples raíces convalidando lo africano.

Igualmente, resalta su reflexión sobre el “realismo mágico”, tendencia que le permitió establecer precisiones y diferenciaciones, con lo que él mismo denominó “empirismo mágico” que según sus propias palabras, y a diferencia del primero, “estaba agarrando, por un lado toda esta experiencia material del hombre pero, a su vez, sus interpretaciones del carácter mágico, en el sentido de darle una “razón filosófica” al porque de las cosas” (Zapata citado por Mina 2006: 152). De esta manera, para Zapata Olivella el problema de las culturas del Caribe y sus expresiones simbólicas, lingüísticas, y religiosas, en tanto complejas experiencias históricas, exigían un tratamiento especial en aras de comprender el mundo del Caribe colombiano, con el objetivo de que se obtuviera una mirada más profunda sobre los aspectos antropológicos manifiestos en esa condición multiétnica que ha determinado el devenir de esta región, por cuenta del mestizaje producido a partir de las culturas amerindia, africana y europea.

Para este autor, el llamado “realismo mágico” se concentraba más en los recursos lingüísticos y literarios para dar cuenta metafóricamente de los eventos y lograr una narrativa local de las culturas del Caribe, a diferencia de lo que Zapata insistió en denominar como “empirismo mágico”, perspectiva que contenía una posición de existencia de los pueblos del Caribe, que en tanto descendientes de africanos, hacen de sus tradiciones un elemento identitario y filosófico que determina su cotidianidad material, simbólica y espiritual.

Tengo una posición muy particular y muy clara sobre la literatura. En mi propia literatura me preocupa mucho más el problema social que el problema del estilo. En el caso de García Márquez es al revés; tiene más preocupación por el problema del estilo que el problema social. No es su preocupación (Zapata Olivella citado por Carvajal 2007:14)

En este contexto surgieron hacia los años cuarenta los proyectos con su hermana Delia a través de la Fundación del *Centro de Estudios Afro-Colombianos* con el fin de mantener los hilos de la lucha de la negritud. En su largo recorrido por la historia de las luchas diaspóricas mundiales, desde las primeras rebeliones de los africanos esclavizados en América hasta las de los intelectuales y los movimientos contemporáneos anticoloniales y antirracistas, Manuel retomó los acontecimientos de la negritud relacionando este aluvión de insurgencias negras como su fuente de inspiración para explicar su herencia rebelde. En 1974 cuando asistió a Dakar (Senegal)<sup>5</sup>, al coloquio *Diálogo de la Negritud y la América Latina*, evento que introduce su primera experiencia de viajero de retorno al África, surgió su novela “Changó, el gran putas”, que de acuerdo a su autobiografía fue producto del contacto con sus ancestros.

En este marco de la lucha, el presidente Senghor convocó al Dialogo de la Negritud y la América Latina en Dakar (1974). Miento. La invitación me llegó en los momentos en que los revulsivos de la identidad étnica y cultural reafirmaban el rescate que hacía de mi africanitud.

La concepción meramente literaria y filosófica de los primeros días de la “negritude”, había inflamado los presupuestos ideológicos y las reivindicaciones políticas de los pueblos del mundo. La llamada que se nos hacía para que los latinoamericanos retomamos en la propia África los ideales de un destino común, no era otra cosa que reconocerla en América, pero nutrida y enriquecida con el mestizaje y el acervo de nuestras luchas por la libertad. El concepto de esa cultura negra en el contexto del humanismo universal proclamado por el presidente Senghor, no encontraba eco en algunos jóvenes africanos ni en varios de los líderes de este continente, inspirados por quienes en

---

<sup>5</sup> Este coloquio fue presidido por Leopoldo Sedar Senghor, uno de los fundadores del movimiento de la negritud, quien en ese entonces era presidente del país africano.

los Estados Unidos predicaban la escisión absoluta entre el negro y el blanco. Para esto la negritud presupone luchar por la sobrevivencia biológica de la raza, rechazando todas las formas de fusión étnica que contribuyan a la miscegenación y suicidio del negro. Es explicable ese terror que mordió durante siglos el corazón de los africanos que veían destruir sus familias, sus culturas y sus pueblos. Una lección más lúcida, la que se desprende de esa macabra historia de violencia, ignominia y violaciones, es que el negro logró sobrevivir preservando sus valores substanciales de sentimiento e inteligencia creadora a través del trapiche de la aculturación y mestizaje con el europeo y el indígena. Resultado de ellos es el nuevo hombre de América en cuyas venas y culturas las razas están tan mezcladas que nadie podrá amputarlas sin destruirlo.

Uno de los jóvenes africanos en la conferencia, obsesionado por la pureza de la negritud, denunció la ausencia de representantes de su raza entre las delegaciones latinoamericanas, aunque entre ellas se encontraban los peruanos Nicomedes Santacruz y su hermana Victoria, más oscuros que el más retinto de los senegaleses. Pero entre los delgados que más hablaban de negritud estaban el colombiano Germán Arciniegas, el guatemalteco Miguel Ángel Asturias, el mexicano Leopoldo Zea, el brasileño Clovis Moura y otros, dicientes del mestizaje americano que no sólo es dado descubrirlo en el color de la piel. Contrariamente, ante el daltonismo étnico, al lado de los africanos, yo fui asimilado como “blanco”.

Terminado el Diálogo, mis ansias por reencontrar la huella de los ancestros me llevaron a recorrer al Senegal y la Gambia, de donde habían llegado a Colombia numerosos abuelos.

Acompañado del profesor Francisco Bogliolo argelino de nacimiento, francés y senegalés por las sangres mezcladas y los afectos, recorrimos los pueblos Serere, Dyola y Wolof. Africa convertida en un puño fuerte golpeaba día y noche mi corazón como si fuera

un vejo tambor, probado para resistir sus puños. Entre los Wolofs, en una noche oscura, sin lámpara ni luna, debimos alumbrarnos con el brillo relampagueante de sus ojos. En una plazoleta circundada por ranchos vivos como todas las sombras que nos rodeaban, cimbreantes los cuerpos sudorosos, trescientas o más personas bailaban al son de los tambores y flautas invisibles en la oscuridad. Pude comprobar entonces en los que veía y sentía, por qué la palabra unificadora de la piel, del ritmo, de la música y del rito, logró mantener unidos a millones de africanos en un continente tan vasto como América.

En otra aldea serere vistamos el alcázar de su soberano. Conocía yo el código de hombres libres que rige sus actitudes, su moral y su rebeldía ancestral. Pero la emoción que transpiraba el sentimiento de hermandad e identidad con todos los africanos, me llevó a proferir, por intermedio del profesor Bogliolo, que me honraba saludar al hermano por cuya sangre corría la de mis antepasados esclavos. Enfurecido se puso de pie y mostrando con el índice lacerante, trató de destruirme con el fuego de su mirada imperial. Sus palabras traducidas lentamente por el amigo, me ahondaron el impacto desolador:

-El rey le responde que usted y el él no pueden ser hermanos: en sus ascendientes reales jamás ha existido alguien esclavo. Rememoré las palabras de mi madre, ya fallecida, cuando me vaticinó que pese a mi sangre mulata, si llegaba algún día al África, no me reconocerían como negro. En una tarde acampamos el automóvil en un poblado dyola. Nos invitaron a pernoctar en el cerco familiar del jefe principal de la aldea. Al caer la noche los ancianos estuvieron reunidos bajo la sombra del “árbol de las palabras”, un gigantesco boabad sembrado en un ritual mágico muchas generaciones atrás. Dialogaban en voz baja, respetuosos, a sabiendas de que en las ramas sus ancestros les escuchaban y encendían sus palabras. Nos recogimos en una de las siete o más viviendas circulares donde vivían sendas esposas e hijos de nuestro anfitrión. Las esteras arras del

suelo, afelpadas con sabanas y almohadas estaban protegidas con mosquiteros. Nos brindaron agua, una lámpara y saluciones para que durmiéramos en paz.

Transcurrida la noche con los misteriosos sonidos y olores del vientre fértil de la tierra abriéndose en la oscuridad, cuando escuchamos el retumbar de unos tambores en la distancia. Sentimos pasos en el patio central. Algunos llegaban y otros partían. Nos levantamos al calor de las voces, preocupados de que corriera alguna novedad adversa. El jefe creyó tranquilizarnos al decirnos que en la aldea vecina se iniciaba la ceremonia ritual de enucleación del clítoris a una púber. De inmediato le manifesté mi deseo de sumarme a los que marchaban revelándome mi condición de médico. Mi intérprete, conocedor de aquellas culturas, me repitió lenta y pausadamente la respuesta:

-Solo los dyolas pueden concurrir al ceremonial.

En la madrugada, a la luz de la lámpara escribía en mi libreta los trazos vivos de mi novela **Changó, el gran putas**, recogiendo los entrecruzados sentimientos que me inspiraba el continente de mis antepasados en el cual todo me era extraño y familiar (Zapata Olivella 2005: 335-337).

Su obra literaria dedicó un lugar central a la espiritualidad africana, desde la que retomó especialmente la filosofía del Muntú, por eso su aporte trascendental al pensamiento diaspórico afrocolombiano se condensa en la perspectiva religiosa e histórica en su novela “*Chango, el gran putas*”, una obra mítico-histórica que describe en sus páginas la larga epopeya de los afroamericanos desde su salida del continente originario, pasando por las luchas palenqueras de los negros cimarrones en Cartagena, la independencia haitiana hasta el pasaje histórico de la lucha por los derechos civiles librado por los afronorteamericanos. Este trabajo representa la convergencia de la historia y la mitología africanas, a través de una narrativa en la cual el pasado se lee desde el pensamiento mítico, posible solo en la literatura diaspórica.

Por la magnitud y complejidad narrativa, esta novela le mereció en el año 1985 el Premio Literario Francisco Matarazzo Sobrinho en Brasil, obra que según Manuel Zapata representa la gran zaga de la diáspora africana, y que fue producida en su madurez intelectual.

Quiero referirme a mi gran obra, que consistió en escribir la epopeya de los africanos y su lucha por la libertad a su llegada a América. Es una obra extensa, porque son cinco sagas: los orígenes en los Estados Unidos, después la de Cartagena, un siglo después; otro siglo en Haití, la rebelión del vudú y luego un periodo de los grandes mestizos como Bolívar, y finalmente los antepasados combatientes, que es el periodo del siglo XX en Estados Unidos. Demoré veinte años en la investigación. Terminé mi novela y cuando la entregué ya nadie se acordaba de mí, nadie sabía quién era yo, me tocó volver a los pasos iniciales pero no a través de concursos literarios sino a través de las obras que fui publicando. La gran novela, por el tiempo que abarca, son tres siglos de lucha, se llama *Chango el gran putas*... Ese es un libro de madures; tuve que hacer cursos de lingüística en el Caro y Cuervo porque tenía que enfrentarme a cinco idiomas diferentes contando el español y no dentro de las lenguas típicas de cada país, el francés, el portugués, el inglés... Me ocupé no tanto del superestrato de las lenguas, que es en donde se ve con claridad el pensamiento del colonizador, sino del sustrato, que metieron de contrabando los pueblos oprimidos, africanos, indígenas, dentro de la lengua del colonizador (Zapata Olivella citado por Bautista 2002104-105).

*Changó* enaltece la gesta afroamericana en su vínculo con la lucha ancestral mostrando sus marcaciones contemporáneas, en una creación histórica consecuente con la realidad de la diáspora africana en América y en Colombia. En la novela se propone una temporalidad esencialmente africana, poniéndola

en un lugar de alteridad para la narrativa de la época<sup>6</sup> en la que se produce, y que se ve opacada por la supremacía del boom literario latinoamericano, hecho que obstaculizó, en parte, su divulgación y recepción en sus justas proporciones. Será solo con el paso de las décadas que obtendrá el debido reconocimiento, aún luego de la desaparición de su autor en el 2004.

Por supuesto, usar los términos pasado, presente y futuro en sí no logra asir lo que el texto intenta hacer con el tiempo, pues rompe el continuo flujo temporal de la existencia en tres categorías discretas viola la alteridad que estamos evocando. Esa alteridad es tan importante porque es la noción occidental del tiempo, exagerada y exacerbada por la revolución industrial, lo cual es el enemigo, así como la demonizada Loba Blanca (la figura empleada en el texto para encapsular al colonizador español, portugués, inglés, holandés, francés e italiano). Quítese ese paradigma temporal en particular y el muy mentado proyecto de la modernidad se desteje por completo, dejando un bulto amorfo e inerte. *Changó* desafía ese modelo, proponiendo una alternativa altamente elaborada y mostrando lo que dicho modelo ha conllevado en términos de injusticia social y sufrimiento humano (Tittler 2007:188).

Por las anteriores razones es legítimo afirmar que “*Chango, el gran putas*” constituye una obra literaria diaspórica en todo

---

<sup>6</sup> Me refiero a lo que se ha conocido como el “boom latinoamericano” que representando fundamentalmente en la obra de García Márquez, Vargas Llosa, Carlos Fuentes y Augusto Roa Bastos, produjo en su literatura una representación de las culturas de este continente, que bajo nuevas formas narrativas y referidas a problemáticas hasta entonces desconocidas en el mundo de las letras “universales”, dio lugar a un hito en la reconfiguración de una identidad continental. La influencia de esta tendencia tuvo su mayor esplendor durante los años setenta y ochenta, momento en el cual se da a conocer la obra de Manuel Zapata Olivella con sus africanismos literarios e históricos y que tuvo una larga experiencia de opacidad, en parte a consecuencia de la supremacía del boom, por lo cual está todavía postergado el tiempo de las “literaturas de la negritud” en América Latina.

el sentido del término que he utilizado para dar cuenta de esta mirada sobre la historia y las culturas de los descendientes de África por fuera del continente madre. Esta novela representa uno de los hitos más sorprendentes de la narrativa de la diáspora transcontinental, y si se pretende ser justo con la historia, una de las obras cumbres de la literatura universal, pues el trayecto histórico que traza en cada una de sus densas líneas, configura la gesta de la presencia africana en América, como un emblema ineludible de la formación del sistema global, impensable sin la presencia de África y de la africanía.

El trabajo de Manuel Zapata Olivella estuvo ocupado también de una aguda y sentida preocupación por los problemas de orden social que enfrentaba la población negra en Colombia, así como por los dramas del racismo. Localizado en un pensamiento mundial, Zapata también estuvo al tanto de muchos de los asuntos de su tiempo, sobre lo cual existen un sinnúmero de escritos. Su obra ha sido un bastión fundamental de la literatura afrodescendiente contemporánea, tanto por sus contenidos como por la investigación antropológica que la soporta, del mismo modo, como por el lenguaje africanizado que le imprimió a sus novelas y cuentos. Articulado ya a las dinámicas continentales de la diáspora africana se vinculó de manera definitiva en la convocatoria del Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas en Cali en 1977, en una intención de refrendar los vínculos de la negritud de América y África.

Este proceso continuó con la celebración de nuevos encuentros que tuvieron como epicentro a ciudad de Panamá, en 1980 y Sao Paulo en 1983, en donde se refrendaron los debates de los encuentros anteriores relacionados con los asuntos del racismo, la etnicidad y la clase, sumados a las preocupaciones sobre la desalienación en base a la cultura africana como forma de adquirir conciencia en la lucha por la descolonización, retomando los planteamientos de Fanon y Cabral, discutidos en el segundo encuentro, así como la situación de segregación de las mujeres afrolatinoamericanas, tema del tercer encuentro

en Brasil (Arboleda 2011). En todos estos eventos, Manuel Zapata fue un protagonista excepcional; al igual que muchos otros intelectuales de la diáspora afroamericana y estudiosos de las culturas negras del continente.

De otra parte, sus preocupaciones en relación con el fenómeno africano fueron sobre todo del orden antropológico, razón que explica muchos de sus viajes y proyectos motivados por la búsqueda de los orígenes, la comprensión de las permanencias del continente madre en América y la explicación filosófica de la existencia africana por fuera de África, asuntos que fueron las motivaciones centrales en sus obras, pues dada su condición de médico, cuya formación es importante para entender la orientación de algunos de sus trabajos, le permitieron introducir en sus textos no sólo el sentido literario sino también el rigor científico. Una expresión de lo anterior se refleja en su interés en torno al mestizaje, que para Zapata constituyó un fenómeno relacionado con el origen de la humanidad como tal y no sólo como un hecho biológico.

En Colombia, los estudios realizados por Rogerio Velásquez sobre gentilicios africanos revelan valiosas pistas para comprender las distintas etnias y culturas de nuestros antepasados negros. Aunque solo investigó las regiones mineras de Antioquia, Chocó y el Pacífico, recolectando una abrumadora lista de apellidos de origen yoruba, sus observaciones arrojan luces sobre los pocos bantúes que se encuentran en la Costa Atlántica, por cuanto esta fue la puerta de entrada de todos los africanos... Cabe resaltar en este punto los diferentes fenómenos que se originan del mestizaje en relación con la etnia y la cultura. La mezcla de las sangres deja poco rastros al margen de los somáticos, en tanto que se tornan más notorios en la esfera de la creatividad material, espiritual y social. Por eso es necesario en los procesos históricos, ahondar desde los superestratos culturales hasta descubrir la etnia en el subfondo (Zapata Olivella 1986: 241-242).

En ese sentido, lo *amerindio* en el análisis de Zapata Olivella ya estaba africanizado antes de la conquista europea, pues según sus investigaciones, durante el primer cuaternario se habían producido migraciones polinésicas y euroasiáticas hacia América, con lo que tuvo lugar la presencia de lo africano en este continente. Desde este punto de vista, la presencia biológica, genética y cultural de lo africano para el momento de la conquista española en el siglo xv, ya tenía rasgos incorporados en los pobladores de este continente, es decir, ya existía un mestizaje producto de la trashumancia de la especie humana en sus procesos de adaptación y evolución. En cierto modo, este punto de vista se desarrolla a la largo de *“Chango, el gran putas”*, para mostrar no sólo la tragedia de África, sino de la raza humana, pues desde sus consideraciones antropológicas, él asumía que se trataba de una raza humana que ya contenía la presencia de africanidad en su esencia, caso totalmente distinto al del mestizaje moderno, producido después del siglo xvi, y referido a la tríada Europa-África-América. En este mismo plano de análisis Zapata Olivella propuso una perspectiva diaspórica del mestizaje, bajo la cual problematizó la idea de “mezcla de razas” y más bien propuso la noción del mestizaje como “lagos donde confluyen ríos de diferentes sangres”, del cual él mismo se sentía parte tal como lo planteó en el Coloquio de la Negritud y la América Latina realizado en Dakar, donde se asumió como “mulato triétnico” al reflexionar sobre los aportes lingüísticos de África al castellano de América. El texto que sigue a continuación es un claro ejemplo de su pensamiento sobre el fenómeno del mestizaje publicado en una de sus obras finales “La rebelión de los genes”<sup>7</sup>:

Hablar de las actitudes del africano (en singular) en América, sería comulgar con el error difundido y aceptado de la unidad étnica del mismo. Esta

---

<sup>7</sup> Sus planteamientos alrededor del mestizaje están más claramente expuestos en sus trabajos sobre el folclore que desarrolló junto a su hermana Delia. Ver Zapata-Cortés, Diana Catalina “Mestizaje nacional: una historia “negra” por contar”, Memoria y sociedad, 2010.

aclaración también es válida siempre que hemos aludido a la presunta unidad del indígena o del europeo, a sabiendas de que por sus orígenes genéticos, sus historias y migraciones constituyen lagos donde los confluyen ríos de diferentes sangres...

Otro factor, no menos trascendente, es que tal migración se hizo a lo largo de tres siglos y medio, lo que implica una suma continua de generaciones africanas, jóvenes y adultas, incorporadas gradualmente a la endoculturación mestiza, mulata y zamba.

La masiva presencia del africano en el continente es igualmente significativa por el papel que desempeñó bajo el régimen esclavista y por constituir la más importantes fuerza de trabajo en todos los órdenes de la economía: agricultura, ganadería, minería, construcción, transporte, artesanías, oficios domésticos etc. En el aspecto específicamente étnico, los millones de africanos integrados en la economía feudal y esclavista no pudieron mantenerse aislados del mestizaje, salvo en pocos lugares de los Estados Unidos, las Antillas anglosajonas, Surinam y, en muy contadas circunstancias en los palenques de cimarrones... Pero otro ámbito son las reacciones psicoafectivas, por las que no solo reside, rechaza o escoge, sino que trata en la medida de sus posibilidades de reconstruir los propios, de valerse de sus sentimientos religiosos, culturales y afectivos. La posibilidad de realizar este empeño variará según las presiones que ejerzan el amo y el ambiente natural. Pero lo más decisivo en esta aculturación es que siempre su sentimiento estará presente en cualquiera de las formas que asuma. El amo absoluto de esta participación espiritual, violentado o no, será el propio africano. Si toma la totalidad de lo impuesto, en el caso del patrón cultural hispánico, su asimilación pasará por ese tamiz, a través de su sensibilidad, de su mayor o menor grado de aptitud para amoldarse. La norma fue siempre recibir lo europeo y lo indígena asimilándola a sus peculiaridades africanas, distantes en la geografía pero no olvidadas en el temperamento

y en el afecto. La actitud hacia las pautas culturales, como se sabe, es aprendida y por esta razón durante el largo proceso de aculturación en América siempre hubo y habrá una respuesta africana emocional a lo recibido. (Zapata Olivella 1997: 311-313)

Intentar abordar la obra de Zapata Olivella en un recorrido como el que he propuesto en este apartado, no deja de ser una osadía, pues la magnitud y la profundidad de su pensamiento diaspórico se ubican en una franja compleja del tiempo y el conocimiento sobre el mundo africano, que difícilmente se puede conocer en una aproximación parcial y limitada a su obra escrita. Por esta razón, he decidido ofrecer una pequeña imagen de su trayectoria en torno a los aspectos más relevantes de su novela *Changó, el gran putas*, no sin la conciencia que su reflexión diaspórica está dispersa en la totalidad de sus obras, como por ejemplo en *Chambacú, corral de negros* (1962), novela que narra la dramática historia de un puñado de negros de principios del siglo xx en una ciudad signada por las marcas de la esclavitud, y frente a las murallas de un antiguo escenario del sometimiento de africanos, novela que le permitió obtener una mención honorífica en el marco del Premio Casa de las Américas de 1962. Igualmente en “*Cantos Religiosos de los “Negros Palenques”*” (1962), realizó una aproximación antropológica a la religiosidad africana develando la presencia espiritual de la ancestralidad.

De otro lado, algunos de los ensayos contenidos en lo que se considera su retrato autobiográfico, “*Levántate Mulato*” (1990), producido en el último periodo de su vida, evidenció la memoria de su existencia, sus vivencias diaspóricas y sus primeras gestas en el mundo de la negritud junto a su hermana Delia. Estos relatos constituyen el eje narrativo de su recorrido por la vida, mostrando su *trashumancia diaspórica* nacida en su preocupación por la negritud, lo que le fue llevando por la propia ruta de la africanía en América a través de los discursos, las culturas, los debates y los pensadores de diferentes geografías de la diáspora en el siglo xx. Por

esta razón, Manuel entendió a profundidad el acontecimiento histórico de África en América e introdujo a su obra la “esencia” de la negritud como un hecho equivalente a la Libertad. Precisamente, en uno de sus ensayos de “*Levántate Mulato*”, titulado *Negritud y Liberación*, referenciado en el capítulo anterior, reconstruyó la gesta histórica emprendida por los movimientos anticoloniales en África; la *negritude* de Senghor, Césaire y León Damas; las Panteras Negras y los Musulmanes Negros en Estados Unidos, y todas las expresiones de la lucha por los derechos civiles de los afronorteamericanos, con sus metáforas *Black Power* y *Black is beautiful* que destellaron por el continente latinoamericano desde los años sesenta.

América se negreó con los africanos, no por su color de piel negra, sino por su rebeldía, sus luchas antiesclavistas, su unión con el indio para combatir al opresor, por sus tambores y orichas guerreros, por sus pregones, por su músculo, por su inquebrantable optimismo de pueblo vencedor. América se hizo negra por la fusión de las sangres llamadas impuras. El mestizaje igualó biológicamente a la india y a la negra con su violador blanco. Desde entonces la mezcla de sangres fue superior a la pureza racial proclamada por los conquistadores. Mestizaje contra racismo ha sido siempre la fórmula de la vida contra las sociedades clasistas en la historia de todos los pueblos del mundo. Con estos presupuestos nacidos de la cultura triétnica de nuestro país, dimensión extendida a la mayor parte de los pueblos de América, mi hermana y yo hemos acogido con decisión los vientos de la negritud... Comprendimos que teníamos una tradición no solo étnica, sino también de luchadores... En la infancia marchábamos aparentemente ciegos, la intuición mágica empujándonos hacia los orígenes. No habíamos leído a Franz Fanon; desconocíamos los primeros fuegos de Leopold Sedar Senghor, Aimé Césaire y Leon Damas proclamando la “negritude” de Francia en las páginas de su revista “Presencia Negra”. Yo apenas andaba los diez años y Delia

recién comenzaba a caminar sobre sus pies. Pero ambos, con toda nuestra familia, estábamos signados como negros, no solo por el color de la piel, sino por las ideas librepensadoras del padre (Zapata Olivella 2005: 330-331).

El pensamiento diaspórico de Manuel Zapata Olivella constituye una metáfora del viaje trasatlántico de los ancestros, que reescrito y narrado a finales del siglo xx, dejó labrado un camino para seguir transitando en la larga historia de la diáspora a este lado de la mar. Este hecho lo constata la presencia de sus preocupaciones diaspóricas soportadas en su formación científica, en su biografía como intelectual y su vocación literaria, que estarán manifiestas en toda su producción a lo largo de su vida. Al final de su existencia hacia los primeros años de este siglo, y de modo más inédito si se quiere, hizo públicas sus reflexiones y posiciones en relación con la afrocolombianidad y su devenir político en el marco del reconocimiento multicultural, mostrándose un poco incrédulo ante las promesas del multiculturalismo, acaso una profecía autocumplida.

***Juan Zapata Olivella (1922-2008). El caminante de ébano***

*Caminarás sobre una montaña de  
prejuicios, amarás y sufrirás en negro,  
reirás en negro, llorarás en negro, y  
cuando mires el horizonte  
a la hora del crepúsculo verás blancas  
nubes flotando transparentes  
sobre la densidad de un cielo negro africano*

Juan Zapata Olivella  
Niño negro (1979)

Pasando al caso de Juan Zapata Olivella podemos reconocer que una de sus facetas más conocidas la constituye su carrera diplomática como representante de distintos gobiernos en varios países. Entre 1967 y 1972 ofició como embajador de Colombia en Guatemala, época en la que produjo varios

poemarios que le valieron premios internacionales como el otorgado en 1972 por la Casa de Montevideo. Igualmente, entre 1972 y 1974, Juan Zapata fue embajador de Colombia en Portugal, etapa donde produjo una serie de poemas a la vida de personajes portugueses. Ya para 1974, año de su regreso a Colombia, continúa en la política alternando esta actividad con su faceta de escritor, lo que le valió el reconocimiento al Premio Internacional Barón de Domit en 1976 por su poema “*Al filo del agua*”.

El año de 1978 marca un hito central en la vida de Juan Zapata Olivella, referido a la política electoral en Colombia, pues en ese año se desarrolla su campaña como primer candidato negro a la presidencia de la república, de la cual él mismo produjo una memoria escrita muy valiosa en la que se muestran los impactos simbólicos e ideológicos generados por este hecho. Si bien este acontecimiento no logró trascender en el panorama de la política electoral colombiana, marcó uno de los antecedentes más importantes de los negros en su deseo de conquistar el poder por la vía democrática. El mismo Juan recordó su llegada a la candidatura así:

Se cumplía un recital poético al aire libre, y aquello era un cierre a las festividades del once de noviembre, que precisamente en ese sitio agrupara al pueblo en 1911. La poesía negra de Jorge Artel, y mulata de Nicolás Guillen, y costeña de Helcías Martán Góngora se encontraba lista, y seleccionada para iniciar el acto. No había concluido la declamación del poema “*La Cumbia*” de Artel cuando alguien en un arrebato de júbilo, dijo, casi delirante que acababa de leer en un periódico de la capital, declaraciones del doctor Carlos Lleras Restrepo, recomendando la necesidad de abrir un abanico de eventuales candidaturas al cuatrienio presidencial 1978-1982. Aquella nueva, interrumpió momentáneamente el recital, y quedó flotando la noticia como un premeditado desafío. De pronto, entre la multitud, un negro fornido, musculoso, e ínfulas de boxeador se irguió imponente

y sin temblarle la lengua, dijo con voz resonante: “perdonen, mi interrupción, pero yo quiero proponer el lanzamiento de una candidatura nuestra, de una candidatura negra, y sugiero al pueblo el nombre de Juan Zapata Olivella (Zapata J. 1985: 6-7).

La experiencia de la candidatura de Juan Zapata Olivella representa un evento importante en la historia del proceso diaspórico en Colombia, pues si bien es cierto, en términos efectivos la campaña no llevó el nombre de Zapata a las urnas, sí sirvió como un mecanismo de visibilización de los negros en la geografía política colombiana y como medio para poner en el ambiente la idea y la posibilidad de que un político negro condujera la vida de la nación. Esta propuesta al no contar con antecedente alguno, llamó la atención de la elite política nacional y el interés de la prensa internacional, que en varias ocasiones cubrió las actividades de la campaña, fundamentalmente por la condición racial de quien la protagonizaba. Al tiempo fue surgiendo un movimiento de adeptos al “candidato de la negritud” que contó con mayores ecos en ciudades como Medellín y Cali; y en regiones como el Chocó y la Costa Caribe.

Días después del primer alboroto de prensa a raíz del nacimiento de la candidatura de color en Colombia, y en medio de un cúmulo de rumores y comentarios contradictorios pareció llegar el visto bueno de las negritudes del país. El propio Presidente del Consejo Nacional de la Población Negra señor Valentín Moreno Salazar se sumó públicamente y con entusiasmo maravilloso a la candidatura nacida en Cartagena. En carta confidencial manifestaba que había llegado la hora de las redenciones negras y el amanecer de otra República... En su condición de jefe su postura era la correcta ¿Cómo dejar solo al abanderado de una candidatura negra? Sin perder los estribos y con una clara conciencia del momento histórico, coordinó con un sentimiento de fraternidad un Congreso de militantes negros en la ciudad de Medellín... Se convino por unanimidad respaldar y

apoyar la candidatura negra... Entre tanto el Secretario del Consejo Nacional de la Población Negra de Colombia Carlos Arturo Vallecilla, informaba con una felicidad, no disimulada sobre un encuentro en Cartagena, que sería apoteósico con muchedumbres que llegarían de lugares tan remotos Istmina, Puerto Tejada y Tumaco... Desde el Chocó y con una ternura gloriosa, Hedda Morillo de Sotomayor se sumaba, y sumaba sus gentes mediante un cable cuyas palabras tenían la fuerza de un pueblo (Zapata J. 1985: 19-21).

Este episodio de la primera candidatura presidencial negra en toda América Latina, estuvo marcado por situaciones complejas y paradójicas en las que se inscribieron voces de apoyo y respaldo de personalidades de la política nacional hasta posiciones racistas de rechazo, como el caso del intelectual costeño Eduardo Lemaitre quien negaba problemas como el racismo, arguyendo que una candidatura racializada constituía un peligro para la “sana convivencia social de las razas”. Lo trascendental de estos sucesos es la revelación que esta candidatura trajo para la vida política nacional y para la propia experiencia del “movimiento de la negritud”, que ya para la época venía dando pasos importantes en su consolidación nacional, y por lo tanto pudo constatar los obstáculos y posibilidades para un proyecto político de esta naturaleza.

Mas, vendrían también los baldes de agua sucia, y la amarga hiel, y que debía resistir solo en las circunstancias más arduas. Era desconsolante que se enlodara el cauce de un arroyuelo que empezaba a humedecer conciencias dormidas. Con extraña precipitación, los enemigos de la candidatura, aparecieron criticando abiertamente su presencia en el panorama nacional. Uno de quienes primero saltó como una liebre herida fue mi admirado amigo el ilustre historiador Eduardo Lemaitre Román desde su trono de oro de Cartagena de Indias, y con su estilo habitual ponía de relieve, que la candidatura negra removería problemas raciales inexistentes en

Colombia y como caudillo ejemplar de las derechas, criticó a culatazos limpio la despampanante idea de sacar a flote una candidatura de color (Zapata J. 1985:17).

La candidatura de Juan Zapata sirvió como coyuntura para avivar las expectativas que los intelectuales diaspóricos habían forjado en el campo de la política, quienes vieron por primera vez una posibilidad cercana de acceso al poder por medio de una presidencia negra. Al mismo tiempo, este evento hizo visible el racismo existente en el país, al hacerse públicos los rechazos y las burlas de la clase política respecto a esta opción. Este episodio representa, sobre todo, una batalla simbólica en el terreno de la política electoral que sirvió para hacer evidente los obstáculos estructurales que padecía la gente negra en la Colombia de los años setenta para participar abiertamente en la democracia nacional.

Me interesa resaltar especialmente el papel de Juan Zapata Olivella como un humanista diaspórico, como quiera que sus obras expresan un pensamiento de lucha contra el racismo, asunto que se reflejó principalmente en sus novelas, pues en ellas se manifiesta la preocupación de Juan por recrear diversas situaciones donde el problema de la discriminación racial, experimentado en sus diferentes viajes y como un hombre nacido en el Caribe colombiano, se constituyeron en vivencias que el escritor llevó a la narrativa en un contexto marcado por la huella histórica de la subalternización hacia los negros.

Luego de esta experiencia de la candidatura negra, surgió la etapa de su producción literaria más relacionada con la negritud que coincidió con su estadía en Haití, a raíz de su nombramiento como embajador y que le valió cierto recelo por parte de un sector de la población negra que lo acompañó en el proceso de la candidatura, quienes los tildaron de traicionar la empresa de la negritud al ceder su clientela a Lleras Restrepo en la candidatura de 1978 y al aceptar

participar en el gobierno de Turbay Ayala como embajador en la tierra de los “jacobinos negros”.

Pero va a ser en este periodo de la historia cuando Juan Zapata Olivella tuvo su etapa más productiva en el campo de la literatura. Entre 1981 y 1986, fase de publicación de “*El color de la poesía*” (1982), el poeta produjo una alegoría a las identidades literarias, enfatizando que “su color” proviene de orígenes compartidos por culturas como la oriental (Poesía Amarilla), la amerindia (Poesía Cobriza) y la africana (Poesía Negra). En ese sentido, disiento de lo planteado por Rodríguez, quien afirma que esta obra “refleja la filosofía de Zapata Olivella y su humor irónico al cuestionar la necesidad de bautizar la poesía de acuerdo al color de la piel de su autor o al tema de la misma” (Rodríguez-Martínez 2007: 110).

Al contrario de esta visión desracializada, este trabajo representa una obra de 180 poemas a través de los cuales se expresa una estética cromatizada en la “poesía amarilla”, la “poesía negra”, la “poesía cobriza”, etc. con lo que Zapata ofrece un panorama de las raíces multiétnicas de su obra. De la sección de Poesía Negra, quiero resaltar un poema que a mi modo de ver refleja en un sentido muy auténtico la influencia de la perspectiva diaspórica en las letras de Juan Zapata:

### *Cimarrones del Surinam*

Y un día decidieron que era mejor la libertad:  
rompieron las cadenas, desataron los hierros,  
destrenzaron las argollas, y se fueron chapoteando  
entre los lodazales.

La selva era oscura como el África, y sus  
antepasados, que también eran negros de la jungla,  
también eran esclavos, y las esposas, y los hijos, y  
los nietos, también eran esclavos.

Y se hicieron ‘cimarrones’ y descendiendo de diferentes  
tribus, se entendieron entre sí para ser libres,  
y se unieron para integrar su propio pueblo; y  
los blancos jamás los encontraron, y conservaron

orgullosos su heroico pasado africano ¡y expresaron  
sus ideas por medio de cantos, danzas y rituales  
artísticos, propios de la raza!

Y el toque del tambor se hizo palabra, y la palabra  
cuento, y el cuento leyenda, y la leyenda teatro.

Y el arte cimarrón de Surinam asombra y sobrecoge,  
desde el fino diseño hasta la sencilla calabaza  
de la música eterna.

¡Cimarrones!

¡Cimarrones del Surinam!

(Zapata J. 1982:41)

En este poema, Juan Zapata revive las memorias ancestrales de la resistencia africana, particularmente el proceso del cimarronaje que desde la época colonial dejó constancia histórica de la rebeldía de muchos pueblos africanos frente a la esclavitud. *Cimarrones del Surinam* representa la voz rebelde del pasado, bellamente poetizado por Juan a través de un poema que le permite actualizar su legado humanista de la negritud. De otro lado, en su obra “Mundo Poético”, Zapata Olivella crea una antología de sus poemas producidos en diferentes países del mundo. En la sección denominada *Negritudes* en la que compila sus textos negristas, hace un aporte sustancial a la historia de la literatura afrocolombiana.

En la primera sección de *mundo poético*, “Negritudes” se pude apreciar el aporte de Zapata Olivella a la poesía afrocolombiana, que radica en temas que rescatan la identidad después de la esclavitud y reafirman el lema “Black is beautiful”, haciendo eco a sus hermanos afroamericanos; además, cuestiona otros estereotipos y revalúa el cimarronaje cultural (ritos, música, danzas, lengua, humor) y la contribución de los afrocolombianos a su historia y sociedad (Rodríguez-Martínez 2007: 116).

De este trabajo me parece importante retomar los versos creados en “Todos somos América”, poema que destaca

la afirmación de la negritud como un acontecimiento del Continente forjado a partir del trabajo y los aportes afrodescendientes en diferentes ámbitos, mostrando con ello que América ha sido constituida de modo fundamental por el legado africano.

***Todos somos América***

Tus abuelos vinieron de allá y la Negra Romea con  
su cabeza tizná muestra la orilla  
larga del mar...

De allá, de más allá, de la tierra maseoleá sin pode  
hacé ná sin podé vencé la esclavitú  
perdimos la libertá...

África se despobló, América se invadió, y el infierno  
nos tragó: pa` sembrá el café  
pa` saca el platino  
pa` lavá la ropa, secá el algodón, pa` sevigle al  
blanco cuanto se le enatoje.

Y también pa` agarrá la piedra y con ellas dejá a las  
ciudades amurallá, y secá el pantano del canal de  
Panamá, soportá la fiebre amarilla, y la candelilla  
entó el istmo, pa` luego reventá de paludismo.

Ni la evasión, ni la insurrección, ni la astucia  
del cimarrón, sirvió pa` ná, había que aguantá y  
aguantamos, había que sopogotá y sopogtamos.

Mirá tó el tiempo que ha pasao, y todavía nos  
quieren jodé, y no van a podé, ya no hay que  
obedecé sino a las leyes.

El peón de cagga se acabó: los negros saben los que hay  
que hacé: América es nuestra, y no no la van a quitá.

Tus abuelos vinieron de allá, de más allá, y la negra  
Romea con la cabeza tizná, muestra la orilla la orilla  
larga del mar... del inmenso mar...

(Zapata J. 1985:31-32)

El tema del racismo constituía una de las principales preocupaciones de Juan Zapata Olivella, problemática que

se vio reflejada en sus novelas “Historia de un joven negro” (1983) que narra la historia de un muchacho negro de Cartagena, quien realiza una colosal lucha por ser admitido en la Escuela Naval de Cadetes de esa ciudad, conocida por su negativa a recibir “gente de color”. Esta novela representa un aporte sustantivo al humanismo diaspórico porque introduce el problema racial en la ciudad de Cartagena y en una institución como la Escuela Naval de Cadetes, que para ese entonces, era conocida por su abierta política de admisión racista.

La novela recrea las vicisitudes emocionales de Jose Prudencio González, un joven negro quien aspira a ser cadete. La trama transcurre en cuatro momentos: la lucha de González por ingresar a la Escuela Naval, las dificultades que enfrenta una vez es admitido, su relación con una reina de belleza blanca y el final de su vida, cuando muere ahogado en medio del mar cumpliendo su mayor sueño, navegar el buque Gloria.

Jose Prudencio González tiene que demostrar que es apto para ingresar a la Escuela de Cadetes, porque a pesar de sus capacidades físicas e intelectuales, en la institución apelan a todos los argumentos para excluirlo. Su lucha empieza cuando debe demostrar que cumple con todos los requisitos exigidos, y para ello acude a los oficios del abogado Celio Ramírez, un amigo de su madre, quién asume el caso y utiliza una defensa jurídica de su candidatura apelando a razones del orden moral.

Un pasaje de la novela detalla los argumentos raciales del abogado defensor, quien demuestra que los dictámenes médicos de la Escuela eran poco creíbles, y que se usaron para excluir al aspirante, fundamentalmente por prejuicios raciales. El escritor revela las razones jurídicas de este proceso, destacando cómo el influjo de los intelectuales negros del continente sirvió como motivación emocional para el joven a través de los argumentos esgrimidos por el abogado en defensa de su cliente.

«La discriminación entre los hijos de una misma patria provoca desgarramiento, odios, confusión, insatisfacciones, disturbios raciales, y a menudo generan reacciones violentas. Actitudes como la asumida por la Escuela Naval de Cadetes conducen a una especie de subproducto humano inconcebible en la era que vivimos»...Evocó a Leopold Sedar Senghor ex presidente del Senegal y poeta brillante quien definió a la negritud como un credo y una filosofía. Solicitaba incluir en los programas universitarios cursos de cultura e historia negra a fin de que si hiciese claridad de sus valores étnicos, su identidad y su destino...Y para darle un tinte poético, citaba fragmentos de versos escritos por el formidable poeta negro norteamericano de Missouri, Langston Huges (Zapata J. 1983:55-57).

De cierta manera, Juan Zapata proyecta en la novela su posición a favor de los derechos de igualdad racial valiéndose del personaje del abogado Ramírez. La figura del defensor constituye una transferencia psíquica de los propios deseos del escritor. Aspiraciones que se materializaron con la aceptación de Jose Prudencio en la Escuela de Cadetes. En ese sentido, Juan introdujo un su relato narrativo un mensaje alentador y esperanzador en la batalla por la igualdad de oportunidades para los negros.

Al enfrentar los prejuicios raciales de la institución castrense, el racismo institucional aparece en su versión más cruda, es decir, en sus efectos psicológicos, sociales y humanos sobre personas como Jose Prudencio. Igualmente esta narración describe las condiciones de una ciudad racista, puerto esclavista en el sistema colonial, por medio de un relato que detalla la vida cotidiana de un joven negro que en pleno siglo xx aspiraba a ser parte de una de sus instituciones emblemáticas.

No obstante, la obra avanza hacia los conflictos que Jose Prudencio experimenta para lograr sus aspiraciones personales. Una vez se hace cadete, la novela recrea pasajes

del racismo que padece al interior de la institución, como cuando un cadete blanco es sorprendido con marihuana, y sabiendo de la vulnerabilidad de González, no se le ocurre otra cosa que acusarlo de haberle tendido una trampa, consciente de que al ser el único negro en la institución, los oficiales, la mayoría racistas, creerían en los argumentos del cadete blanco en detrimento del negro. Esta situación llevó a un juicio en el que finalmente Jose Prudencio termina sancionado injustamente.

En medio de lo que parecía una rebelión de protestas, y ante los graves cargos que pesaban sobre él, Javier pidió una audiencia al propio Comandante, y con un aire autoritario confesó que era víctima de una maniobra del cadete Jose Prudencio González, una persona indigna de llevar el uniforme, y quien, dentro de una apariencia de tierna oveja, escondía la autentica piel del lobo. Demandó se identificara al verdadero culpable, y dijo haber descubierto al primer golpe de vista una baja triquiñuela en su contra...El comandante propuso castigar a ambos cadetes ante tamaña berenjenal sin solución, y fue entonces cuando con el pretexto de no incurrir en una equivocación lamentable, el oficial de disciplinas propuso con sutiles apologéticas dar un tremendo escarmiento al cadete negro convencido de que Javier Campos decía la verdad.

Así fue como, agarrados al trapecio bamboleante, de las aseveraciones del cadete blanco, se ordenó mantenerlo incomunicado por una semana y con una ración diaria de pan y agua (Zapata J. 1983: 89-90).

Sin embargo, los problemas más graves que enfrenta Jose Prudencio González, aparecen cuando en medio del Reinado Nacional de Belleza, el cadete negro se ve envuelto en una relación sentimental con la candidata del Valle del Cauca, proveniente de una familia de empresarios azucareros. La candidata se enamora de él, cuando este oficiaba como su edecán, desatando en la sociedad cartagenera y en el país,

una posición de censura y rechazo hacia esta relación, que claramente contienen rasgos racistas y estereotipados propios de la época en la Cartagena señorial y colonial. “Los medios de comunicación intuitivos no perdieron tiempo en destacar el acontecimiento de una pareja tan llamativa. El edecán oscuro, y la bellísima mujer blanca, siempre juntos” (Zapata J. 1983:129).

La novela aporta elementos para analizar las mentalidades de la época en torno al tratamiento social sobre la relación que establece el cadete con la candidata, y que le permiten al escritor develar los prejuicios raciales y los estereotipos que la elite preserva frente a los negros, pero de igual manera logra contrarrestar los prejuicios con miradas a favor de la negritud, especialmente las que provienen de personas ilustradas.

«!Como se ve que han cambiado los tiempos!» decía una fanática racista, que aseguraba con amargura, que en otros años no se permitía a un negro pisar el umbral de los porches de las edificaciones estilo andaluz que tanta fama le daban a la ciudad (142) [ ] Una guapa solterona no pudo reprimirse cuando vio llegar a la señorita Alicia acompañada de Jose Prudencio, y dijo burlesca: «Entre tanta gente blanca parece una mosca en leche. No me explico todavía la complacencia de una mujer tan hermosa viéndose al lado de un tipo tan negro. Ni el lustre de su extrema juventud le apacigua el color de azabache» (146) (Zapata J. 1983).

En medio de las vicisitudes de una relación rechazada por la mayoría de la sociedad cartagenera y valluna, Jose Prudencio y Alicia Villalonga, le permiten a Juan Zapata describir las complejas percepciones que las elites blancas tienen sobre los negros, pues a pesar de que González se ha destacado como un cadete de admirable comportamiento, finura e inteligencia, su condición racial será objeto de comentarios, una vez la candidata del Valle llega a su destino como reina nacional y enfrenta el rechazo de su familia frente a la relación y las burlas de la sociedad caleña.

El primero en entrar fué don Fernando, su padre, que parecía haber estado esperando el momento apropiado para confidencias con su hija. Con una voz profunda, que contenía una nota más vibrante que la requerida le dijo:

-«!Quiero hablar contigo con la mayor sinceridad». Alicia de momento, pareció haberse quedado sin respiración...«¿Es cierto que te has locamente enamorado del negro?»

-«Si, papá, lo adoro!»

La presencia de su esposa Viviana, le permitió como zafarse de una réplica inmediata. Cualquiera podía asegurar que el clima se había tensionado como un cable...«Dime Alicia, a mí que soy tu mamá, y daría mi vida por la tuya:

«¿Serías capaz, de querer martirizarme durante toda la vida dándome unos nietos negros?»...»

«No crees que tus abuelos se levantarían de sus tumbas si alcanzaran a saber que su nieta estaba decidida a casarse con un descendiente de sus antiguos esclavos?» Y acto seguido sin esperar respuesta, continuó: «Nuestro sistema de valores es otro, y las debilidades del corazón no pueden pisotear una dignidad ancestral. La vida civilizada exige posturas éticas. «¿Es qué podemos acaso aceptar sin remordimientos de conciencia que un negro con un apellido tan común como González, se introduzca así por así, en el seno de una familia tan hidalga? Eres una mujer joven, instruida, y además bellísima, y por lo tanto con todos los atributos para enlazar tu vida con un príncipe, si así lo quisieras» (Zapata J. 1983: 175-176).

Pasajes donde Zapata muestra las concepciones racistas producto de la herencia hispánica que enfrentan dos seres que se aman, pero que están condenados por las barreras ideológicas que separan la clase y la raza. Historia de un joven negro revela un drama histórico presente en la sociedad colombiana y que pone de manifiesto la vigencia del racismo como un rasgo fundamental de la herencia colonial.

La novela termina con el naufragio del barco Gloria en el cual Jose Prudencio se había embarcado a conocer el mundo, especialmente para llegar al continente madre: África, espejo de sus sueños, territorio de sus añoranzas más remotas, mediante el cual el cadete negro anunciaba en sus imágenes previas a su amigo Mauricio, el único que en la armada le animaba a no desfallecer.

Quizá por un sentimiento ancestral, el cadete negro, le contaba a Mauricio lo que experimentaría su alma al conocer un pedazo del África. Se sabía, por el itinerario establecido, que el yate escuela Gloria, después de surcar los mares del Pacífico, haría escala en varios puertos. ¡Que momentos de emoción serian aquellos que le recordaran la lectura de una novela sobre las legendarias ciudades perdidas de los Kalahari, y las ruinas que salpican los territorios auríferos de Mozambique y Botswana de las que le hablara su padre. Admirar el rostro de un continente, que mucha gente asimila a una manada de rinocerontes y avestruces, sin alcanzar a comprender que hay algo más en África que en esas concepciones de fauna y flora exuberante y misteriosa. Y no creer, que sus gentes participaron también en el florecimiento de la civilización occidental con aportes de Egipto y el Sudan para no mencionar a los fabulosos reinos mandingas, solinkes y huasas (Zapata J. 1983: 185-186).

Finalmente, en medio del viaje Jose Prudencio muere ahogado en las profundidades del mar, como presagiando un retorno ancestral al océano por donde navegaron sus originarios. La novela devuelve el cuerpo y el alma del cadete negro al mundo de las aguas que entierran la memoria. Además, la muerte de González pone fin narrativo a un conflicto racial que el mismo escritor, a lo mejor, presagiaba no se resolvería positivamente, ni siquiera en sus deseos metafóricos, por ello, el final de naufragio de Jose Prudencio Padilla, quien terminó en el espacio que tanto soñó: el mar, como le escribió

a la amada que nunca pudo tener por culpa de los prejuicios raciales, «El mar es tu tumba, aquí queda tu recuerdo».

A través de la historia de José Prudencio González, Juan Zapata muestra el problema de la discriminación racial en las instituciones castrenses de una ciudad sumergida en la mentalidad excluyente hacia la población negra. La novela recrea los obstáculos que enfrenta Prudencio para ingresar, al punto que inicialmente es rechazado por supuesta incapacidad física, asunto que logra resolver por medio de un abogado que se apersona de su caso, a lo que sigue un complejo y tortuoso camino como cadete de la Marina Nacional. El drama del racismo institucional, bellamente narrado por Juan, cobra vigencia al poner el acento en el problema de la poca presencia de negros en estas esferas institucionales.

De otro lado, la novela devela la vigencia del racismo institucional de la época, caracterizada por una abierta concepción racista, a través de la cual se manifiesta el complejo entramado de prejuicios y estereotipos que la sociedad preserva como legado de una sociedad que le cuesta asumir la negritud en su justa igualdad.

Es en este mismo periodo, Juan Zapata escribió “*Pisando el camino de ébano*” (1984), una de las novelas que mas refleja su visión y su posición sobre el problema de la discriminación racial a nivel continental, y que se distingue por sus aportes en el terreno de la novela histórica de la diáspora africana, donde el asunto del racismo cobró vigencia como un problema estructural en todos los territorios del exilio americano.

Se trata de un trabajo que recrea las vivencias de Fulgencio Fernández, un hombre negro de origen humilde, quien debe enfrentar de modo dramático los rigores del racismo en su patria y en el continente. La novela narra entonces la compleja experiencia de este personaje, quien luego de enfrentar tres frustrados intentos por ingresar a la facultad de medicina

por su condición racial, decide marcharse hacia los Estados Unidos en busca de mejores porvenires.

Fulgencio inicia un largo periplo que lo lleva primero a Panamá, con la ilusión de obtener la visa para ingresar a la nación norteamericana, pero recibe una negativa de parte de las autoridades migratorias con el argumento de que no se puede ampliar “la escoria negra” en este país. Ante este hecho toma la decisión de migrar por Centroamérica, situación que lo lleva a Guatemala en un difícil momento de transición del régimen militar a la vida civil. Allí vive una experiencia dolorosa pues es acusado del secuestro de Orson Welles, y luego detenido y torturado en la ciudad de Antigua.

La tragedia de Fulgencio reside en que a medida que avanza en su paso hacia los Estados Unidos, encara las expresiones más violentas del racismo en un trayecto que incluye la discriminación y el maltrato de parte de distintos personajes que encarnan desde el blanco-mestizo hasta el indígena guatemalteco. La trascendencia de la novela está en la mirada global, y a la vez singular que se logra de la experiencia del racismo como un hecho político, cultural y psicológico que atraviesa de norte a sur la vida del continente. A pesar del final de la novela, en donde el protagonista es rescatado de su agonía por cuenta de una organización de afroamericanos de Chicago, Fulgencio se revela como el símbolo de una doble condición, la de la humillación en Latinoamérica y la de la dignificación en Norteamérica.

El escritor enseña un camino de ébano difícil de recorrer que los negros deben hacer a diario, que por desdicha es la cruz que tiene que cargar en un continente que es tan suyo como de los blancos y los indios (Rengifo 2007: 98).

Desde la perspectiva diaspórica se puede afirmar que “pisando el camino de ébano” hace un importante aporte en la medida que aborda el problema del racismo y sus expresiones en

la vida cotidiana y en los diversos contextos del continente latinoamericano, haciendo evidente sus consecuencias en la psicología del continente, pues se trata de una obra que devela la vigencia del racismo, a pesar de su proclama de continente mestizo; al mismo tiempo que evidencia la forma como el racismo está presente en la psique del hombre negro.

De otra parte, cuenta también en este breve balance, su trabajo histórico “*Pier, Pettión y Padilla. Tres mulatos de la revolución*” (1986), referenciado en el capítulo 2 de este libro, en el que Zapata reconstruye la participación heroica de tres almirantes mulatos en los procesos independentistas de nuestra América; se trata del caso de Pier en Venezuela; de Pettión en Haití, y de Padilla en Colombia. En esta obra se reconoce el papel que la negritud tuvo en la consecución de la independencia en varias naciones del continente, por lo que ofrece un saber diaspórico para la historia del siglo xix, que resalta y rescata un acontecimiento invisibilizado por la historiografía oficial. El aporte de esta producción consiste en la investigación que realiza para recuperar las biografías de los héroes negros y a partir de allí, reconstruir una versión acerca de las gestas independentistas desde un ángulo de memoria de la diáspora africana en América. Como lo resalté anteriormente, el valor de este texto reside en mostrar detalladamente los sucesos históricos que rodearon el protagonismo de estos militares mulatos, quienes actuaron movidos por sus propias preocupaciones respecto a la situación de los africanos, muchos de ellos esclavizados en los entonces estados coloniales del Reino Español. De esta manera, el autor contribuye de modo significativo a reconstruir una versión crítica de las agendas internas que marcaron el devenir de los procesos liderados por hombres como Bolívar, héroe mítico de las independencias de la América Andina que sin el apoyo de los haitianos, por ejemplo, no hubiera podido consolidar su proyecto libertario.

El mayor aporte de la amplia obra de Juan Zapata Olivella está en el abordaje de la problemática del racismo presente

prácticamente en todas sus producciones, aspecto que permite reconocer las diferentes expresiones y contextos en los cuales este fenómeno se manifiesta en Colombia y en el continente. Por esta razón se puede considerar que su poesía y su literatura es una contribución al humanismo diaspórico antirracista. Luego de un largo silencio literario, el escritor falleció en el año 2008 en Cartagena, ciudad donde fue reconocido como una importante figura de la negritud en los finales del siglo xx. Su último proyecto diaspórico estuvo enfocado a la creación del *Museo Africano* en esta ciudad, obra que no logró concretar por falta de apoyo institucional.

## **El humanismo diaspórico del Pacífico: las voces recónditas de minas, ríos y selva húmeda**

***Arnoldo Palacios (1924). El buscador de las estrellas negras***

*Yo encuentro en mis viajes intelectuales  
que me explican quién soy yo;  
a lingüistas que dicen, incluso en la  
propia Europa o en España  
qué es la lengua que habla el negro del Chocó.  
Y explican eso a su manera, pero a mí no  
me permiten que yo diga lo que soy yo.  
Por eso, al indagar qué piensan los  
europeos occidentales en el sentido  
de esa civilización, basada  
especialmente en el cristianismo,  
nosotros somos los que tenemos  
que decir quiénes somos,  
y tenemos que ser independientes en la  
escogencia de nuestros temas,  
en la escogencia del trato de nuestro  
lenguaje, en la escogencia  
de nuestra vitalidad, para decirlo al  
hombre y a nosotros mismos, ante todo.*

Arnoldo Palacios (1998)

De la Costa Pacífica surgió del puño y letra del chocoano Arnoldo Palacios la “novela testimonio” evocadora de la realidad social quibdoseña, que se revela de modo extraordinario en “*Las estrellas son negras*”, novela publicada en 1949 en el dramático episodio de la violencia política bipartidista, cuyos ejemplares se agotaron en esta etapa, y sólo con su reedición en 1971, fue recepcionada más ampliamente, situación que le permitió posicionarse con cierto reconocimiento en la estela de la narrativa afrocolombiana del siglo xx. Una novela que según el mismo Palacios, “trata de la vida del Chocó, en el cual viven hombres que vienen de África, que han constituido una especie de país, una nación junto con el aporte español e indígena” (1998), o como lo describe Rivas Lara, “fue la obra en que siempre pensó Arnoldo y la que quiso escribir desde que tuvo uso de razón y que brotó de su mente, incontenible como una diáspora; es el testimonio, sin hipérbole, de la situación calamitosa que padece el negro pobre de todas las latitudes, tratado despectivamente como ciudadano de cuarta o quinta categoría” (Rivas 2008: 23).

Arnoldo Palacios es hijo de un tiempo diaspórico muy importante en la historia Colombiana del siglo xx. Nació en Cértegui (Chocó) en 1924, cuyo padre, un hombre negro y liberal, ferviente seguidor de Diego Luis Córdoba, hizo que su infancia estuviera marcada por los sueños de una generación que aspiraba a los derechos civiles. Palacios creció al interior de una familia extensa chocoana que vivía al paso de los ríos y las selvas del Pacífico y las vicisitudes de una nación que buscaba abrirse paso al progreso y la modernización. Sus primeros años estuvieron provistos de la riqueza cultural y espiritual de su gente, hecho que logró compensar en parte, la dramática situación que enfrentó al sufrir de poliomeilitis desde muy temprana edad y vivir entonces la condena de estar atado al suelo e impedido para hacer lo que cualquier niño negro puede en la inmensidad del litoral recóndito. El mismo escritor recuerda los momentos de su difícil situación de infancia, víctima de esta terrible enfermedad.

¿Qué era andar para mí? Yo me movilizaba en cuatro patas, gateando. Las rodillas me ardían, sangrantes, con el roce del cascajo se me pelaban. Al hallarme bien, bien rendido, trataba de utilizar las piernas propiamente dichas, como un animal; el cuerpo se me cansaba rápido, precisamente la pierna derecha no me servía para nada. Sudaba, sudaba. No me dejaba sacar de combate, durante los paseos, en los alrededores. Nunca dije: estoy cansado, espérenme.

Sentía viva admiración hacia los otros. 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, osos hormigueros, osos caballunos, micos, tigres, tatabros, venados, guaguas, leones, aves, -pajuí, pavos, loras, papagayos, coger frutas como chanó, lechemil-peso, algarrobo, don pedrito; contemplar flores, bañarme en fuentes cristalinas, darme cuenta yo mismo de cómo rugen las fieras"... (Palacios citado por Cruz 2010:7).

Sus manos se convirtieron entonces en los lazos con los cuales se amarró a su territorio, a su familia y a su negritud, pues no pudiendo valerse por sí mismo, fue entonces asumido por primos, hermanos, vecinos y familiares, quienes le llevaban a upa como se carga a un santo, tal como él mismo lo reconoce en su última novela "*Buscando mi madredeíós*". Arnoldo Palacios mantuvo intacta su memoria de infancia que saca a pedazos para describir las imágenes más importantes que marcaron los distintos acontecimientos de su vida de parálisis, en medio de una niñez con un cuerpo paralizado, situación que le impedía hacer las cosas propias de los niños de su región. Al mismo tiempo describe la invención de su movimiento corporal en un episodio en el que recrea la sabiduría y el amor de sus padres para menguar en parte su tragedia de *niño reptil*.

Aquella mañana cambió mi existencia de reptil. Ya no me arrastré más. Y no fue posible que me mantuviera

sentado. El mundo se me hizo aun más grande y se hinchó mi necesidad de andar. Esa tarde mi papá la consagró a fabricar unas muletas, cada una compuesta por un solo palo, mas dos piezas bien calvadas, una para la mano, otra cavidad cómoda, aunque áspera, para soportar el cuerpo debajo del sobaco (Palacios citado por Cruz 2010:7).

Por las influencias y conexiones políticas de su padre con el partido liberal, Arnoldo Palacios salió de su pueblo en 1943 hacia Bogotá con una beca para realizar sus estudios de secundaria en el conocido y renombrado Colegio Nacional Camilo Torres, orientado en aquella época por don José María Restrepo Millán. Esta experiencia marcó positivamente al joven, quien ya desde sus primeros años de escolaridad en Cértegui había dado muestras de una vocación literaria. Animado en sus inicios como escritor durante su etapa de bachiller cuando había regresado por una temporada a Quibdó, escribió una pieza teatral sobre Manuel Saturio Valencia, obra en la que intentaba rendir homenaje a su memoria. Collazos (2010) recuerda el conflicto en el que se vio envuelto Arnoldo Palacios cuando quiso poner en escena esta obra.

A propósito de esta obra teatral, se cuenta una anécdota curiosa. Al parecer, Arnoldo Palacios, se propuso ponerla en escena con actores naturales, es decir, gente del común sin experiencia en las tablas, pero el rumor de que los blancos de la capital pondrían una bomba en el teatro le hizo cancelar el estreno de la pieza. Este episodio y, probablemente, la realidad que vivió en su pueblo desde la infancia, se reflejan en su actitud intelectual y en sus obras literarias. Alimentan una conciencia étnica que no lo abandonará en toda la vida (Collazos 2010:15).

En el año de 1948 estando en la capital del país escribió su primera novela, con tal mala suerte que los acontecimientos del 9 de abril llevaron a que su manuscrito terminara incinerado en medio de la revuelta de aquel día. Así describe

el propio Arnoldo el acontecimiento de las “*Estrellas son negras*”, reescrita en medio de la irascible insurrección popular desatada por el asesinato de Gaitán:

El libro, ya listo para ser llevado a un editor, se quemó el 9 de abril de 1948, cuando el pueblo de Bogotá, el pueblo de Colombia, se lanzó a las calles a reclamar justicia por lo muerte de Jorge Eliecer Gaitán. Ese día hubo muchos incendios. Yo tenía el manuscrito al lado de una máquina de escribir, sacándolo en limpio, el verdadero manuscrito, escrito a mano, y las páginas que yo iba copiando en máquina al lado. Siempre dejaba todo junto y en uno de los edificios de la Avenida Jiménez, en donde yo escribía, un incendio acabó con el libro. Y yo, aprovechando el toque de queda -no se podía salir por la noche- y deseoso de que el libro existiera como yo lo había querido, me puse a reconstruirlo, y en realidad, lo hice en tres semanas, porque si no lo hacía inmediatamente no hubiera podido existir. Algunos me preguntan que si quedó mejor que el primer manuscrito, y yo no puedo decirlo, pero sí que yo me propuse escribirlo lo mejor posible, de manera que quedara a la altura que yo podía poner ese trabajo literario. Una vez terminado, me fui un día a buscar al señor Clemente Airó, que trabajó mucho por la publicación de obras literarias en su Editorial Iqueima. Le lleve y le dije: Clemente aquí le dejo esto, léalo, y cuando tenga su opinión me dice, y vemos qué se hace. Me fui yo para el Chocó, a Buenaventura; estuve, como siempre, investigando sobre la vida de nuestra gente y como a los seis meses volví a Bogotá. Fui a visitar a Clemente Airó y lo saludé, y me dijo: espéreme un momentico; se fue como a llamar por teléfono o a hablar con alguien, inmediatamente salió y me dijo, ya el libro está editado, yo no sabía usted donde estaba. Claro, yo no voy a decir que recibí un shock pero me pareció interesante, solo faltaba la carátula. Busque con mis amigos a nuestro gran pintor Alipio Jaramillo, quien hizo la caratula, salió el libro y como en una semana se acabó, y a los tres meses ya estaba en París. Esa es

la historia del comienzo de *Las estrellas son negras* (Palacios 1998: 1-2).

Aun así, y dado que la obra ya había sido revisada para su publicación, el escritor no tuvo otra opción que reescribir en un corto período cada uno de los renglones que constituyen este maravilloso monólogo de la negritud. Es justamente Restrepo Millán el encargado de escribir el prólogo a la segunda edición de 1971, en cuyo texto resalta:

Se sabe que Palacios, antes de dar la última mano a su obra, viajó al Chocó a verificar sobre el terreno todos sus datos descriptivos; a medir distancias para no errar en el tiempo consumido en recorrerlas; a mirar los traseros de las casas sobre el Atrato donde estaba la de Irra; a escuchar el auténtico crujido de la tierra bajo los pasos, en las calles de Quibdó; a oír a las vendedoras del mercado conversar unas con otras, a encontrarse con el negrerío, con los sirios y los antioqueños enriquecidos, con la ineptitud de los gobernantes y funcionarios seccionales, con aquellas pordioserías, espectros humanos, que están arrastrando su inconcebible miseria por las calles de la ciudad, desde el principio de los tiempos. Y así pudo reproducir en su libro ese sórdido vivir, en forma tan horrorizante (Restrepo Millán 2007: 198).

“*Las estrellas son negras*” es una novela narrada en primera persona y que se desarrolla en menos de dos días; en la que a través de la voz interior de su protagonista, Israel o Irra, como nombra Arnoldo al joven negro quibdoseño de origen humilde, se verá reflejada la dura realidad del Chocó de los años cuarenta, en un contexto histórico en donde los hombres y las mujeres negros padecían una suerte de *apartheid*; en el que las vidas de las personas se veían reducidas a las orillas de lo que el mundo blanco permitía. Palacios, de una manera extraordinaria logra una trama que hace posible entender en esta obra, al menos tres planos superpuestos: el de la subjetividad de un joven negro cargado de frustraciones y

resentimientos hacia el mundo real en el cual está inmerso y del cual desea escapar a como dé lugar; el del racismo visto en un complejo contexto de una región de la negritud controlada y dominada por una minoría blanca; y el tercero, referido a las relaciones entre los hombres y mujeres negros, en las que el drama interno de quienes han sido inferiorizados se reproduce a través de lenguajes y actuaciones de aceptación de un destino injusto e inevitable.

Estos tres órdenes sociales entrelazados se desarrollan en medio de un cuadro geográfico, social y cultural donde se revela el lado más “endémico” del Chocó, mostrando la pobreza de la gente, sus dificultades económicas que transcurre en medio de calles y lugares difíciles para vivir una vida con dignidad. La descripción que hiciera magníficamente Rogerio Velásquez en 1949, revela claramente este espectro político y geográfico del Chocó, cuando afirmaba que “Arnoldo Palacios va contando los hechos externos del medio en que se mueven sus personajes, la sangre que les tiembla en la voz, las traiciones que ha vivido la raza de color que tiemble con sus necesidades” (Velásquez 2009:162).

En esta novela, Palacios pone el altavoz a la subjetividad del protagonista, quien experimenta la frustración y el resentimiento de vivir en un mundo contradictorio, plagado de necesidades, quien vive en un largo día las consecuencias de todos los siglos de la esclavitud. En medio de las tensiones propias de la chocoanidad negra de mediados del siglo xx, *Irra* expresa de manera concreta los avatares cotidianos de un pueblo de negros dominado por blancos del interior y turcos comerciantes. El rasgo psicológico del personaje central es analizado por Jackson, como la narración del sujeto con sí mismo, donde se develan las tensiones entre la conciencia individual y su situación social (Jackson 1979), en ese sentido, este autor desarrolla el plano psicológico de la novela considerando que:

*Las estrellas son negras* es una narración muy controlada acerca de un hombre en diálogo consigo

mismo. Gran parte de los flujos en tensión en la novela son los que él tiene consigo mismo y con su conciencia. La novela de Palacios es más que un ejercicio naturalista, y esto se debe en parte, a la profundidad psicológica que le da a su personaje principal, el cual es tan real como el hambre, las frustraciones y miserias que el autor describe.

*Las estrellas son negras*, como una novela de la pobreza del negro, trata inevitablemente el uso de la bebida como una forma para querer escapar de la miseria y el dolor (Jackson 1979: 137).

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.

Se sentía caliente. No entendía bien lo que estaba sucediendo, ni donde se encontraba. El hambre lo había debilitado y quizás el viento le acabó de hacer daño. Le parecía que entraba ya la noche. Y que la ciudad se reflejaba bajo las aguas como los castillos de las viejas leyendas...Y que en la bóveda celeste parpadeaban las estrellas, los luceros que luego navegaban en las ondas del río...y la más inmensa de todas las estrellas, el Lucero de la Boca de Quito, estaban allí rasgando las tinieblas quitándole el pavor al silencio nocturno. Ahora cruzaba por su mente una sensación como la de las películas en serie que daban en el teatro: Tim McCoy...Warner Baxter... El macho -como denominaban ellos, los muchachos, a los protagonistas- batiéndose en el corazón de la selva, debería de ser una selva enmarañada, repleta de

leones, serpientes y toda suerte de bichos venenosos, como los que hormigueaban en la selva chocoana. ¿Porqué a los que hacían películas no se les ocurría venir a filmarlas en el Chocó? Tal vez allí podrían conseguirse artistas tan machos y mucho más verracos que Tim McCoy... Irra se sentía magullado, ardiente quemado por 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 arrancaba devorándole el pecho convertidas en lavas y materias inflamables... 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 (Palacios 2007: 20).

Del mismo modo, está el dolor producido por los rostros del racismo. Por un lado el racismo proveniente del poder racial y cultural, que hace que predomine una minoría blanca que concentra las posiciones económicas y las funciones sociales de prestigio en detrimento de la gente negra, para quien está legitimado un lugar de servidumbre y de oficios mal pagos y carentes de cualquier prestigio o valor social. Este racismo, el estructural, es el que Palacios denuncia en su novela para mostrar cómo las difíciles condiciones de vida del Chocó son resultado de una larga historia de exclusión geográfica y cultural. De otro lado, está el rostro interno del racismo como un hecho asumido en la conciencia y los sentimientos de las personas discriminadas para quienes no hay un relato de futuro distinto al que han heredado y al que han dejado para sus hijos, se trata de un rostro emocional en el que el racismo se ve como una marcación interior, como una suerte de *fatalismo racial* que condena de modo inevitable a la gente negra a vivir en la pobreza, sujetos a relaciones de subyugación y desesperanza.

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 quien más hablar. Ni en la carretera le daban trabajo como obrero raso. Tal vez el director de higiene le daría un puesto en la sanidad, como rocear petróleo en las zanjas ahora que está tan crudo el verano y las epidemias se habían desatado. ¡Maldita vida!... Había recogido ya toda la ropa y se dirigió a la casa. El hambre volvió a hacerle chirriar el estómago. El sol ardía y el calor se le iba haciendo más sofocante, calor pegajoso.

-Ar juin, ¿qué te contejtó er diretó d'erucación, mijo? Hablo la madre, voz cavernosa doliente.

-Nada. Que hoy no hay beca para estudiar fuera de aquí...

-¿Y vó no ganátei tu año, pué?... O é qué...

-Tampoco...las becas se las repartieron a los blancos...¡Que se vayan al diablo!...¡Que las metan por el jopo y se vayan a la porra!...¡Prefiero la tisis o la lepra pero no ser pobre!...¡Ser pobre es la peor desgracia! ¡Maldita sea!...

-Peo nué necesario ojendé a Dio, mijo...Yo te lo tuve iciendo, Irraé, que no te metiérai en su mardita política...Qu'eso no t'ia a traé sino peljuicio. Dejáloj no má que gocen...sí, que gocen...¡Ajunto!...Vó veréi cómo vái a hacé...Yo ya toy mú vieja ya, y mú enjelma; lo que gano no loj alcanza ni pa la comida... 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 (Palacios 2007: 343-344).

Un retrato complejo sobre la vida de los negros en su propia tierra, expresa un cuadro crudo de padecimiento cercado por todas las vicisitudes del infortunio que ha dejado el racismo en

regiones como el Chocó. A mi modo de ver, estos tres planos superpuestos relatan un problema histórico y estructural encarnado en la vida de un niño, espejo de la realidad de una comunidad sitiada por su destino trágico en el que el dolor, la rabia, la frustración y la desesperanza constituyen los signos vitales de esa historia partida en dos. Por un lado, las secuelas de la esclavitud y de otra parte, el peso del colonialismo interno que Arnoldo describe bellamente a través de su sensible pluma de escritor de la diáspora chocoana. En esta misma perspectiva, el escritor Oscar Collazos resalta la naturaleza psicológica que atraviesa la trama de la novela y su protagonista.

La psicología de Irra, el personaje central, se introduce en sus reacciones fisiológicas. En esta especie de somatización gradual del hambre y la humillación, Irra deja de ser el personaje de una crónica exterior para convertirse en arquetipo de la tragedia. Lo que nos conmueve en las veinticuatro horas de su joven vida no es tanto la pobreza sino los estragos mentales que provoca, desde la postración anímica hasta la confusión de la ira. El espacio irrisorio donde sobrevive, narrado en detalle por Palacios, traza una frontera simbólica entre la ciudad próspera y la ciudad miserable. Cuando el amor parece redimirlo de tanta miseria y se consume el encuentro amoroso con la joven Nive, sobreviene otra tragedia (Collazos 2010:21).

Después de reescribir su novela, *Las estrellas son negras*, Arnoldo Palacios permaneció por un periodo de año y medio en la capital donde los sucesos derivados del “bogatizo” produjeron una fuerte experiencia emocional en él, dado el contexto de persecución política y violencia bipartidista que se apoderó de una ciudad que hasta ese momento presumía de su condición de “Atenas Suramericana”, por la importante presencia de intelectuales que enriquecían su ambiente cultural y humanista. Palacios fue testigo excepcional del declive de la ilustración bogotana que dio paso a una guerra fratricida. Estas quizás, fueron las últimas imágenes que se

llevó Arnoldo antes de partir por el puerto de Cartagena a París en septiembre de 1949 como becario de lenguas clásicas en la Sorbona.

Una década después e instalado en París, el maestro Arnoldo produce una segunda novela titulada *la Selva y la lluvia*, publicada en Moscú en 1958. A diferencia de la *Estrellas son negras*, su segunda novela gravita en relación con los sucesos acaecidos antes, durante y luego de la muerte de Gaitán en 1948. Sorprende de Arnoldo Palacios la capacidad que desarrolla para revivir el ambiente social, ideológico y político que sirvió de telón de fondo para los hechos que configuraron *el bogotazo*. De cierto modo, esta obra representa la visión de un intelectual chocoano, quien describe el entramado de estos acontecimientos violentos desde el lente de un joven negro, estudiante universitario en la Bogotá de finales de los años cuarenta. Los detalles que rodean la escritura y publicación de esta novela son obligada referencia para comprender de modo más complejo, porque la literatura de Palacios contiene ella misma, todos los elementos dramáticos y políticos que recrea en sus tramas, ficciones y personajes.

Arnoldo Palacios llegó a París a principios de 1950 y al poco tiempo se afilió por Colombia (de motu propio, no por encargo oficial) en el Consejo Mundial por la Paz entre los pueblos, cuyo primer Congreso se había celebrado en Oslo en 1949. El Consejo, presidido por Jean Frédéric Joliot-Curie, estaba integrado por intelectuales progresistas, o de izquierda, y contaba con las simpatías de la Unión Soviética y las antipatías de los Estados Unidos. El segundo Congreso debería reunirse en Inglaterra, en el último trimestre de 1950. A la mayoría de los delegados, entre ellos Arnoldo Palacios, se les advirtió que la visa les sería negada. Por sugerencia de la dirección del Consejo Mundial por la Paz decidieron solicitarla de todos modos, con el objeto de dejar constancia de que el Reino Unido había negado las visas para los delegados al Segundo Congreso Mundial por la Paz.

De retornó en París, Palacios recibió otra buena noticia. El Gobierno colombiano le había cancelado la beca. De pronto el escritor chocoano se encontró en la Ciudad Luz a solas con su poliomielitis y sin recursos. Sobrevivió como pudo, con la ayuda generosa de sus amigos, con trabajos esporádicos, y en esos años escribió *La Selva y la Lluvia*. Por supuesto no encontró eco en Colombia para publicarla, ni en ninguno de los países occidentales, no sólo por estar fichado como un peligroso agente del comunismo internacional, sino porque la novela en sí traía material bastante inflamable.

Con la misma resolución que no lo dejó abatirse por el incendio de los originales de *Las Estrellas son Negras* en 1948, se echó bajo el brazo el manuscrito de *La Selva y la Lluvia* y se montó en un tren hacia Varsovia, en los últimos días de 1957, esperanzado en que conseguiría en la Embajada soviética una visa para seguir a Moscú. Dos o tres días después de bajarse del tren en Varsovia, le dieron la cita con el Embajador soviético. Para sorpresa de Palacios, el alto diplomático le presentó excusas por no haberlo recibido antes, le agradeció sus deseos de visitar la Unión Soviética, y le extendió de inmediato la visa, con indicaciones precisas de a quién debería presentar sus originales en la Editorial Progreso, de Moscú, donde una editora le recibió el manuscrito y le prometió que en tres meses la daría una razón.

*La Selva y la Lluvia* se publicó en septiembre de 1958. En aquella época Colombia no tenía relaciones con la Unión Soviética (rotas el 12 de abril de 1948 a raíz de los sucesos del 9), pero muchos de los títulos de Editorial Progreso los vendía en Bogotá la Librería Mundial, de Jorge Enrique Gaitán. Sin embargo no parece que se hubiesen recibido en Bogotá ejemplares de la nueva novela de Arnoldo Palacios. Desde entonces hasta hoy no es posible conseguirla. No fue reseñada por la prensa y pasó inadvertida para los lectores colombianos. En Europa fue devorada por el público lector de español y

se le hicieron varias reimpressiones. En mayo de 1959, Palacios le obsequió en Varsovia un ejemplar autografiado al escritor Germán Arciniegas, su compatriota. Si este famoso intelectual no hubiese donado en 1985 su biblioteca personal a la Biblioteca Nacional de Colombia, tampoco sería posible hoy localizar en ella un ejemplar de *La Selva y La Lluvia* (Santos 2010, <http://www.escriitoresyperiodistas.com/NUMERO50/NUMERO50.htm>)

Como lo resalta Santos Molano, aunque la novela de Palacios se refiere a un acontecimiento eminentemente nacional, se produce y se publica en el escenario de la primera etapa de la “guerra fría”. Esto explica en parte, los eventos políticos que rodean la “invisibilidad” de su obra y la de su autor en el país, así como la suspensión de su beca de estudios en París. Los vínculos intelectuales y seguramente ideológicos de Palacios con el comunismo soviético, pueden ser concebidos, en parte, la razón del largo silenciamiento al que se vió sometida su obra, apenas reconocida hace unos años en el ámbito literario del país. En los años cincuenta bajo la hegemonía conservadora, era poco probable que una obra polémica como *La selva y la lluvia*, publicada por el apoyo del gobierno soviético y escrita por el puño de un joven negro chochoano, lograra traspasar las barreras ideológicas y raciales de la época.

Si bien la novela de Arnoldo Palacios se inscribe dentro de esa corriente literaria que Mario Enrique Rey (1994) define como una “visión crítica de la realidad nacional” (119), también de enmarca dentro del contexto global de la literatura hispanoamericana de compromiso y de denuncia de los años cuarenta en adelante. En este sentido, cabe resaltar el hecho de que la publicación de *La selva y la lluvia* en 1958, coincide con un período de gran actividad nacionalista y de reivindicación de lo negroafricano y transafricano tanto en Europa, en África como en América. Además, la novela de Palacios apareció entre la celebración de dos encuentros importantes y decisivos dentro del proceso de deconstrucción del

discurso eurocentrista sobre el negro en general: el Primer Congreso de Artistas y Escritores Negros de París en 1956, y del Segundo Congreso de Artistas y Escritores Negros de Roma en 1959.

Palacios no solo era consciente de esos encuentros, sino que compartía y creía firmemente en esa plataforma cultural y política que se articulaba en torno al movimiento de la “Négritude” y lo que es más, Arnoldo Palacios (1997) que se encontraba en Europa en los años es el primero en reconocer la profunda influencia del movimiento de la “Négritude” en su percepción y representación de la realidad. Y afirma al respecto que, El Chocó se ha mantenido gracias al vigor de la Negritud (218) (N’gom 2004: 366-367).

Además del contexto ideológico de la guerra fría en el que surge la Selva y la lluvia, Palacios estaba inmerso en los debates emergentes de la negritud internacional que habían posibilitado el encuentro de poetas, escritores y artistas de varios lugares del mundo, situación que complejizó el contexto político de la obra, y que permite entender de modo más contundente la escasa o ninguna circulación y recepción de la novela en Colombia. Como lo explica (N’gom 2004), el racismo hacia la gente negra, latente en aquella época, -como ahora- introduce otro plano de exclusión social que explica porque solo fue leída en el exterior. De este modo, entre el sectarismo ideológico de la guerra fría y el racismo histórico ejercido por las élites colombianas, la obra de Palacios enfrentó el oscuro momento de la exclusión coyuntural del bipartidismo y la negación estructural del racismo en nuestro país.

La obra está organizada en tres partes, una referida al complejo contexto de la *Compañía Minera Chocó-Pacífico* de mediados del siglo xx en esta región del Pacífico; la segunda se concentra en la vida política de la capital del país y su denso ambiente de lucha partidista en el tiempo de la efervescencia gaitanista; la tercera parte retoma el ensombrecido ambiente de violencia, persecución y muerte

que se apoderó de Bogotá y que se abrió paso hacia regiones como el Chocó, donde cobró dimensiones dramáticas.

En sus primeras páginas, Palacios evidencia una extraordinaria fidelidad a los recuerdos, pues reconstruye la vida de los chocoanos en la manigua, describiendo la penosa cotidianidad de los mazamorreros de oro y sus familias en la espesa y profunda selva chocoana de principios del siglo xx, en pleno florecimiento de la “Compañía Minera Chocó-Pacífico” de Andagoya, una de las tantas empresas de extracción que se apoderaron de los ríos y sus gentes, y que trajo con sus dragas aun más miseria y pobreza para estas poblaciones.

En la obra aparecen muchos personajes que expresan la densa vida de este departamento. Por ejemplo, a través del relato de Felipito, un joven obrero de esta compañía, se recoge profundamente el sentimiento de frustración que produce la conciencia de ser explotado sin obtener nada a cambio. Como muchos adolescentes del Tadó de la época, este personaje vislumbra el porvenir afuera y a muy temprana edad inicia una travesía que lo lleva por distintos lugares, pero siempre bajo la sombra de colonos ocupados de sacar provecho de su fuerza de trabajo.

“...En Taró me metí a la ejcuela y aprendí a cancansá. Yo vivía con un paisa y su mujé, yo lej hacía loj mandáo y la comira. Er paisa se jué pa er Valle y yo me queré con la mujé. Ellos tenían una tienda. Dejué er paisa mandó por su mujé y ella me llevó. Cojimo er balco en Berberó, mi gente, y yo lej digo, mi gente, que la boca e San Juan, cuando vire er má, los ojos se me llenaron de agua: me acoldé e mi familia y quise echáme pa atrás; peo er buque se iba metiendo mararentro, hajta que no vi sino cielo y agua. Misiá Fulia me preguntaba: “¿Qué e lo que te pasa Jelipito?”... Yo le recía: “nara, misiá Fulia...” Al día siguiente, cuando rejplandeció er só, lo que yo vire con etos ojo no puero ejplicá: er má é cosa linda, pa que sepan... Llegamos a Güenaventura: en er muelle taban

anclaroj unoj buque e paquete. Misiá Fulia cojió un carro y lo juimo a un hotel. Ahí mejmito me volé ar muelle a conocé er buque. Helmanito e mi arma, le cuento qu`era un cajtillo, tinto y parado...

Dejpué yo he roráo, y no sé cómo no m`he muelto. Hajta que un dia, con loj centavito que tenia dije: “lo que soy yo me voy pa mi tierra”, y asi vine a dá a Andagoya...

“Yo lo único que pure economizá jué pa adquerí éte pantaloncito, y éta janela...Así, jueron pasa que pasa loj mese, loj año...¿Tá uyendo compa Gajpá?... y vea usté, ayel no má un grindo me levantó la voz y quiso pegáme, er mú dejgraciáo...yo, con tanto como quiero a mi mamá y a mi táita, ni a elloj lej permitiría ponéme la mano encima...¿Qué sucerió?...Me le encaré a mistel Geraldo, y, aquí me tiene, er gerente me echó de su empresa...

“Hombre, esa nu era virá...en Andagoya laj mesmísimas autoridades de Colombia, consé qu`é la patria e nojotro, no vale nara en comparación de un gringo...al revé, er dispertó y loj policía defienden a loj gringo...Yo no li aconsejo a naire de pasá lo que yo pase en Andagoya, de arrajtráme como me arrajtré allí, peó que un perro, y me peldonan la comparación...” (Palacios 1958: 25-26).

En este pasaje, Arnoldo Palacios muestra en detalle la grave situación que padecía la gente trabajadora de las compañías mineras. Utilizando el hablar nativo de los propios habitantes, el drama de la explotación aparece reflejado en la tercera persona de Jelipito, un anciano que todas las noches recuerda las peripecias de su vida al calor del tabaco e impulsado por el sabor del aguardiente, las cuales servían de testimonio para viejos y jóvenes que no conocían la inmensidad del Chocó, evidenciando la forma como la oralidad era el principal medio de transmisión de lo que acontecía por fuera de las localidades, y que Palacios muestra como un testimonio fehaciente del sometimiento de los negros en su propia tierra.

Aunque la centralidad de esta novela es la chocoanidad como contexto y como trasegar, sus personajes principales son dos jóvenes negros, Pedro Jose y Luis Aníbal, quienes el destino junta en el Quibdó de los años cuarenta. La historia de Pedro Jose, que ocupa la primera parte de la obra, es la de un hombre pobre e inteligente, quien ha vivido los infortunios que surgen en un olvidado pueblo de mineros de río donde la vida parece hostil y limitada de oportunidades. Él sabe bien desde muy niño que los hombres jóvenes se van a buscar la vida, y anhela encontrar su ruta de caminante, quizás, cumpliendo el deseo frustrado de Irra, el niño buscador de una estrella negra que nunca pudo llegar a su destino imaginado<sup>8</sup>.

Pedro Jose, el mayor de una familia de mazamorreros acorralada por la explotación y endeudada hasta el alma por los pocos recursos que deja el mazamorreo, logra salir de su pueblo de modo inesperado, huyendo de sus padres al haber perdido en la oscuridad del río el grano de oro con el cual su familia dormiría sin hambre por una noche. El muchacho, en una fuga nocturna sin tregua llega a Istmina a su cabecera municipal, al mundo de los poblados chocoanos que estaban socialmente “prohibidos” para gente pobre como él, gente de monte, quienes no contaban con la ropa, símbolo de lo “civilizado”, y por ello debían permanecer en la frontera que separaba el mundo de la selva y la lluvia, del mundo del progreso de los pueblos. Así describe Arnoldo Palacios esta tremenda conciencia de “exclusión interna” que se vivía en aquella época:

Pedro Jose permanecía pensativo, echado, más bien que sentado, allí en la orilla. Sentía como una ofensa de las más innobles verse reducido a contentarse son solo ver la imagen del pueblo sin lograr penetrar al corazón

---

<sup>8</sup> Intento establecer una articulación narrativa mediante la cual, esta segunda novela hace que se cumpla imaginariamente el sueño frustrado de Irra, el protagonista de las Estrellas son negras, quien pese a su firme intención de salir de su pueblo, no logró cumplir este sueño, a diferencia de Pedro José que logró llegar a la capital huyendo de la pobreza de su región.

de la plazoleta. Sí, él mismo debería trabajar duro en la mina de ahora en adelante para tirarle a un pantalón. Si él poseyera una varita mágica, y, al golpearla esta le hablara preguntándole “qué quieres”, le pediría un pantalón y una camisa (Palacios 1958: 32).

Pedro José en un ánimo valiente llega por sus propios medios hasta el poblado y decide buscar al maestro de escuela, con la ilusión de aprender a leer y abrirse un futuro distinto al que le aguardaba al lado de su familia y el trabajo con el oro. Su travesía es la imagen de un hombre de la selva que busca afanosamente huir del infortunio de la explotación minera en poder de los gringos, para abrirse paso en el centro urbano quibdoseño, símbolo del progreso del Chocó.

Tenía hambre. Incubo la idea de allegarse al maestro de la escuela. Se comprometería ser su sirviente con tal de aprender a leer. Pero..., al quedarse aquí no más, su familia lo localizaría en un dos por tres, para obligarlo a volver a la mina. En los linderos de esta perspectiva hacia la sabiduría, pese al cariño dolorosamente tierno que lo ataba a su pasado, Pedro José decidió no echar pie atrás. Si encontrara ya a alguien capaz de arrastrarle hasta Istmina, en la primera embarcación que topara se apuntaría agua abajo...

Pedro José al acecho, iba a echarse a correr. Entonces, vio a una mujer envejecida.

¿Qué querés vó, m`hijo? – le habló, acercándosele.

Pedro José, conturbado, no osaba moverse del dintel de la puerta. Al fin:

Yo bujco ar maejtro – respondió con firmeza.

El maejtro tá ahí, corrigiendo unaj tarea; entrá – lo invito la madre. Ella observo con piedad a ese niño casi desnudo. Le pareció extraño verlo en esa traza; en el pueblo se veían ciertamente niños con pantalones rotos y sin camisa, que no en pampanilla. Este niño acababa de llegar del campo... Entrá pa acá – repitió la señora, conduciéndole de la mano...

¿De dónde vienes tú? ... ¿Cómo te llamas? – preguntó entre sorprendido y amistoso –.

Pedro José, maestro – respondió el huésped–.

¿No tenías un pantaloncito por ahí, para presentarte al pueblo? - inquirió de nuevo el instructor–.

No, jeñó – masculló Pedro José –.

No se dice “jeñó”, se dice “señor”, lo corrigió y agregó: ¿De dónde viniste?... ¿Qué viento te trajo a Istmina?... ¿Me traes algún recado?

A Pedro José se le soltó la lengua y no le ahorro detalle al maestro. Este se quedó pensativo durante un rato larguísimo. Su decisión en este momento no era comida de comer. El aceptar o no al muchacho era un acto del cual el maestro debía apersonarse y cargar las consecuencias, tanto más que como individuo como educador (Palacios 1958: 45-48).

Este es el primer tránsito de Pedro José en su búsqueda infatigable por educarse, aspiración que lo llevó inicialmente a Istmina y luego a Quibdó. Palacios introduce en esta novela el valor que la educación representaba para la gente chocona de la época, vista como el medio para trascender y ascender socialmente, y en esa medida, como posibilidad para obtener un estatus negado por las difíciles circunstancias de sobrevivencia, limitadas de modo casi pleno a la minería. Llama la atención el proceso de “aculturación” que implica el acceso a la institución escolar para quienes provienen de estas culturas de la selva y el río. En ese sentido, el maestro Palacios hace visibles las tensiones que viven estos hombres y mujeres, al enfrentar la posibilidad de continuar aferrados a sus orígenes culturales y geográficos, o dar el paso a nuevas opciones de vida, consideradas modernas, pero que implican romper lazos y vínculos antiguos.

La novela de Palacios recrea de modo completo el ambiente político de aquella época en los poblados y las riberas del Chocó. Los personajes, sus opiniones y sus posiciones sociales expresan la compleja trama bipartidista que definió los

destinos de la economía, la educación y la vida social en esta región. Pedro José encarna, entonces, la historia de un hombre afectado permanentemente por estas circunstancias y los avatares del poder político. La persecución de conservadores por parte de liberales, y viceversa, será una condición presente en los principales acontecimientos de su vida, que dejan ver las implicaciones que este fenómeno tuvo en el devenir del Chocó, poco referenciado en los análisis históricos y literarios acerca de este periodo de la historia colombiana.

El maestro que acogiera inicialmente al niño en Istmina para brindarle la posibilidad de un mejor porvenir, será destituido por ser conservador, y a causa de ello entra en un estado de postración que lo lleva lentamente a su extinción. En un constante proceso de búsqueda y adaptación, Pedro Jose no renuncia a sus aspiraciones, y emprende rumbo hacia la ciudad de Quibdó para adelantar sus estudios de secundaria en el reconocido colegio Carrasquilla, un verdadero ícono para los intelectuales negros de este tiempo. El mismo día que diera sepultura a su primer maestro, Pedro José determina no detener su marcha.

Pedro José oficio de acolito. El cadáver fue enterrado en el cementerio de Istmina.

La madre, Pedro José e Isacito Rentería, hasta durante el último parpadeo del crepúsculo se quedaron echándole tierra a la sepultura y pisando bien el barro para que la lluvia no fuera a destaparla...

“Fue para mí como un segundo padre”, mascullaba Pedro José, bajo las estrellas, paso entre paso al margen del camino.

Sin embargo no se descorazonó. Hoy como mantequero de un comerciante, ya como carguero a través de la trocha de Istmina al Tambo, ora como cartero casi ad-hoc de la oficina telegráfica, bien llanamente vegetando, Pedro Jose no se retiraba de la escuela. Aspiraba a ser algo. E hizo de tripas corazones hasta lograr amasar unos centavitos.

Con eso, un buen día, detrás del lucero de la boca de Quito, como si aquel astro fuese una seguridad terrenal, Pedro José levo anclas rumbo a Quibdó, al Colegio Carrasquilla. “Tengo que ser bachiller... en el barro no me quedo” (Palacios 1958: 60).

Como ha sido reseñado por muchos escritores chocoanos (Caicedo 1952 y 1995, Rivas, 1996 y 2008, Palacios 2009, Velásquez, 1953 y Mosquera y Córdoba 2001), el Colegio Carrasquilla constituye un emblema del proceso de la escolarización chocoana de mediados del siglo xx, donde el movimiento de Diego Luis Córdoba encontró sus mayores seguidores y líderes. Como él mismo lo planteara, la educación era el medio más eficaz para salir de la servidumbre y acceder a la igualdad. De este modo, Palacios nos ofrece un capítulo esencial de lo que fue el surgimiento de una generación de pensadores e intelectuales que convocados en las aulas del Carrasquilla, vieron pasar por sus manos y sus sentidos, las ideas escritas de una modernidad chocoana cuyo mayor símbolo fueron los maestros, los poetas y los parlamentarios de los años cuarenta.

Pedro José miraba atrás y le parecía mentira encontrarse hoy, a las seis de la mañana en esa sala tupida de jóvenes, en el “Colegio Carrasquilla”. Afuera caían las últimas gotas de lluvia de este amanecer con sol tardío. Sentía su alma henchida de demasiada alegría, y, a pesar de que deseaba concentrarse, no lograba fijar su atención en el tablero, donde el profesor escribía, trazaba, borraba números y líneas, para demostrar una operación matemática. En el patio, especie de huerta descuidada, veía verdear maticas de hojas anchas, y, de trecho en trecho una florecilla raquítica; más lejos las cocinas de casas de madera, desvencijadas, derritiéndose. Todo le recordaba su miseria (Palacios 1958: 61).

En medio de una intensa experiencia en el Carrasquilla, Pedro José entabla amistad con Luis Aníbal, quien tiene

profundos vínculos con políticos promisorios de la región y cuya trayectoria ocupa la segunda parte de la novela que se desenvuelve en Bogotá, con el arribo de este joven chocoano a la capital, ahora en condición de estudiante universitario. Al concluir los estudios de secundaria, el rumbo de estos dos amigos les separa. Para la vida de Pedro José inicia un nuevo momento, ahora titulado como Normalista Superior y nombrado como director de la Escuela de Nóvita. En el caso de Luis Aníbal se presenta la posibilidad de irse a Bogotá a iniciar estudios y obtener gracias a sus relaciones con distinguidos políticos chocoanos, una beca para adelantar su carrera.

Las dos historias se abren como brazos bifurcados del mismo río, en dos geografías unidas por el signo histórico de la negritud en el interior y la periferia que corren con tiempos paralelos, pues lo que estaba pasando en Bogotá tenía repercusiones directas en el Chocó, tierra mayoritariamente liberal. Tanto Pedro José como Luis Aníbal representan la ilusoria juventud ilustrada de este tiempo, reflejo de una época en donde es importante la comunicación e intercambio de noticias e ideas políticas entre los residentes en Bogotá y los habitantes de la región olvidada.

A través de los ojos de Luis Aníbal, Arnoldo Palacios nos ofrece un panorama de la fría y convulsionada Bogotá de finales de los años cuarenta del siglo xx, y a la vez un testimonio elocuente de la violencia que se desencadena por el asesinato de Jorge Eliécer Gaitán. En una complicada trama que conjuga el arribo del joven chocoano a la ciudad se desenvuelven los episodios relacionados con cercanía a la dirigencia liberal del Chocó, su encuentro azaroso y definitivo con activistas de corte marxista y su relación con el círculo de los estudiantes universitarios de cafés y tertulíaderos. En esta espiral de escenarios y personajes, Luis Aníbal va revelando las intrincadas relaciones de poder y clase que dominan el mundo de la vida cotidiana de una Bogotá gaitanista, donde “la plebe y la chusma”, términos con los cuales se hace referencia a los desposeídos y más pobres, ha tomado una animosidad

insospechada ante la posibilidad de que el próximo presidente de Colombia sea un hombre del pueblo que dice verdades y enfrenta a los ricos.

El ambiente ideológico de estos días es descrito de manera magistral por Arnoldo Palacios a través de personajes que encarnan todas las posiciones y las tendencias posibles. Liberales acomodados en la burocracia del partido, socialistas radicales y desconfiados de la aristocracia que apoya aparentemente a Gaitán, sindicalistas indecisos entre el gaitanismo o el marxismo, intelectuales voluntariosos e idealistas, revolucionarios decididos a la toma del poder, aristócratas aterrados de esta turbulencia de acontecimientos. En este ambiente político se sumerge Luis Aníbal, quien inicia su trayecto en medio de las terribles relaciones clasistas que caracterizaban el contexto histórico en el que la mirada de un hombre negro acecha la versión oficial de la historia política de este acontecimiento.

Al vincular la coyuntura política capitalina con la alejada intendencia, Palacios muestra que la violencia del cincuenta también estuvo presente en los márgenes de la nación, a diferencia de la creencia común que confinó la lucha bipartidista al centro andino, mirada que ha negado el protagonismo político de los negros del Pacífico colombiano en los grandes acontecimientos históricos del país.

La novela de Palacios forma parte de un proyecto cultural marginal y minoritario, por tratar de una experiencia, la transafricana en Colombia, periférica al discurso de construcción tanto de la identidad cultural como del Proyecto Nacional colombiano nacidos a raíz del acceso del país a la soberanía internacional (N'gom 2004: 367).

Desde otro punto de vista, la novela *La selva y la lluvia* constituye una pieza magistral de la literatura afrocolombiana al campo de los trabajos sobre la violencia política de

mediados del siglo xx. Como lo reseña N'gom (2004), esta obra logra dar cuenta de la violencia estructural que viven las poblaciones negras del Chocó, por ello la novela de Palacios representa un aporte inédito a lo que se ha denominado el campo de la literatura de la violencia en Colombia.

*La selva y la lluvia*, nos presenta un mundo aislado en todos los sentidos y de horizontes cerrados caracterizado por la ignorancia. Es un mundo profundamente anclado en lo que Angelina Pollack-Eltz denomina la “cultura de la pobreza”. En efecto, la pobreza es otros de los subtextos que conforman el discurso de la violencia estructural. Los personajes son tan pobres, con unos medios tan limitados, que llevan escasa vestimenta. Por ejemplo, la pampanilla que llevan a modo de pantalón, se considera indecente y ofensiva por parte de las autoridades civiles que no les permiten entrar en los pueblos ni en los núcleos urbanos (N'gom 2004: 373-374).

La pobreza como expresión de esta violencia estructural, es un acontecimiento constante que atraviesa la experiencia vital de los personajes de la novela de Palacios, y que adquiere un lugar protagónico superando su lugar contextual en la trama de la obra. De este modo, las implicaciones en el orden moral, racial, emocional e ideológico de la experiencia de la pobreza, explican las posiciones de rebeldía, rabia e inconformidad que determinan las actuaciones de personajes chocoanos como Baltazar, Gaspar y Pedro José. Como lo precisa N'gom en su análisis, la falta de recursos económicos es un argumento central en la obra:

La escasez de comida y el hambre ocupan un lugar central en el universo de la novela. Esta hambruna persistente y presente no es sino otra forma de la violencia estructural que sufren los seres que habitan ese universo. Hay una lucha primaria y elemental por la subsistencia y la supervivencia en medio de escaseces de toda clase. Todas las energías de

protagonistas como Gaspar y su compadre Nicolás entre otros, están enfocadas y condicionadas por la satisfacción de ciertas necesidades básicas inmediatas: escapar momentáneamente de las garras del hambre (N'gom 2004: 373).

Uno de los mayores aportes de Arnoldo Palacios como humanista diaspórico, se expresa en la manera como dignifica el habla de los chocoanos. El “chocañol” constituye una apuesta por nombrar el lenguaje como suena, con la sonoridad propia de los negros chocoanos. No se trata de desdibujar la oralidad en un acto de exotismo negrista, sino de afirmar la identidad a través del lenguaje étnico y cultural. Parecido a lo que hicieron poetas como Artel y Obeso en la región Caribe, Arnoldo recupera en su obra el “chocañol” como un idioma de uso cotidiano, dotado de la estética y la musicalidad idiomática de esta vida profunda del amplio y extenso litoral recóndito, al cual se refiriera años atrás su hermano del litoral Sofonías Yacup. Es la voz viva de la chocoanidad la que se expresa en la narrativa del maestro Palacios.

La trayectoria de Arnoldo Palacios como escritor y como humanista representa un acontecimiento diaspórico en todo el sentido que este término contiene. En su obra más reciente, *“Buscando mi madre dediós”* deja ver el paso de un hombre negro quien a pesar de los tiempos y las distancias con su Chocó natal, ha mantenido viva su negritud chocona, su vínculo ancestral con los relatos y la historia de su gente. Formado en tierra ajena, Palacios viajó al interior del país para acceder a posibilidades formales y de relaciones intelectuales, pues su formación cultural y estética la traía puesta en su lenguaje, en su mirada sobre el mundo y en el modo de verse a sí mismo. Luego se enrumbo hacia Europa motivado por profundizar en los estudios lingüísticos, pero acompañado siempre por el signo de la diáspora, el de las palabras, el del secreto guardado en las voces de los mayores, el del sonido del río cuando duerme en la selva.

Palacios no abandonó su chocoanidad en ningún momento, al contrario pareciera que con el paso del tiempo y con la llegada de su madurez como escritor, esta se fue acentuando en su pluma que recuerda de modo increíble expresiones escuchadas apenas cuando él tenía conciencia de su existencia. Su novela “*Buscando de mi madre dediós*” representa su mayor esfuerzo de escribir memoria, que como él mismo define, es ante todo una biografía de sí mismo:

Una biografía es la historia de alguien escrita por alguien. *Buscando de mi madre dediós* cabe en esta familia: es la biografía de una persona, pero de una persona como todo mundo, narrada por la misma persona. Y no se confunda con una biografía novelada, ni con una novela cuyos ingredientes primordiales provengan de la biografía. Yo escribí la biografía de mi mismo porque el tema que me interesaba llegó al punto de no dejarse plasmar independiente de mi propia existencia inalienable.

No hay aquí cronología estricta, ni obligación de acumular suma alguna de datos y detalles, de no dejar tal o cual cosa por fuera. Mi técnica consiste en canalizar el relato o los relatos mediante lo que yo defino como la cronología de la memoria. Lo vivido se anota según va apareciendo en la memoria. Lo que se quedó a un lado, en la punta de la lengua, se quedó. Cuando se haga necesario, uno que otro tipo de aclaración se encontrará en notas especiales.

Alimenta el estilo un lenguaje hablado, en su mayoría, por analfabetos negros afrocolombianos, afrolatinoamericanos. En realidad se trata de un viejo castellano heredado de los conquistadores, amasado a mi manera de ver en pensamiento, forma de ver y sentir, que conserva mucho de lo ancestral cultural africano (Palacios 2009: 20).

En cada una de las páginas de “*Buscando mi madre dediós*” Arnoldo Palacios recrea su génesis como hombre de la diáspora en un Chocó impregnado de tradición y modernidad a la vez,

pues fueron la oralidad y la escritura sus dos principales maestros de infancia. La palabra mayor de quienes ostentan un lugar privilegiado para narrar lo que nadie más ha visto o ha vivido fue la protagonista de muchas noches en las cuales se preguntaba por el sentido de todo aquello que escuchaba, mientras a escondidas, sentado en el piso, traducía el universo del cual hacía parte. La lectura de la prensa en las tertulias familiares en las que los hombres discutían sobre la suerte de un país que se aterraba con figuras como Diego Luis Córdoba, fue una de las lecciones más importantes que marcaron su mirada sobre la negritud. Hijo de la diáspora chocoana, el maestro Arnoldo Palacios es indiscutiblemente un escritor de su condición racial y de su existencia como afrodescendiente trashumante de la literatura. Lo mejor es dejar en palabras del propio escritor el cierre de este apartado que lejos de ser una aproximación a su grandeza como hombre y escritor de la diáspora, es más bien un intento por retomar sus concepciones centrales para el análisis que nos ocupa sobre los pensadores afrocolombianos.

Mucho después visitó a Cértegui el Intendente del Chocó, doctor Dionisio Arango Ferrer, rodeado de los secretarios de su despacho; además, personalidades de Quibdó, entre los cuales recuerdo al doctor Oscar Castro, ingeniero.

El pueblo me encargó de darles el saludo. A mí me pareció que semejante oportunidad debía ser aprovechada para presentar al mandatario una especie de pliego de peticiones de parte de nuestro corregimiento, siendo los puntos principales reclamar el paso de la famosa carretera y becas para estudiar. Ofuscado por la injusticia me subió ira, alcé la voz, pegue un puñetazo sobre el balcón y mi discurso se convirtió en un furibundo ataque contra los huéspedes, representantes de un gobierno infame que nos mantenía oprimidos a nosotros, hijos de la patria.

Ante la tempestad de aplausos, el Intendente me felicito, sonriente o complaciente.

Ya mi vida en Cértégui se me iba volviendo monótona. Quería salirme del pueblo, irme a estudiar.

Mi papá estaba de acuerdo. Para él, el único inconveniente era la falta de dinero; pero esto podía solucionarse al fin y al cabo. Mi mamá, en cambio, se oponía a mi viaje a causa de mi «enfermedad», como decía ella.

«Yo estoy en Quibdó, tía Magdalena y tío Benancio. Yo me encargo de Arnoldo» les dijo José Laó y los convenció.

«Si esa es su suerte, que se vaya. Esa sería su forma de conseguir algún día su madredeídos» reflexionó mi mamá (Palacios 2009: 339).

La producción literaria de Palacios constituye una larga memoria de la chocoanidad que escrita a mano alzada, dada su condición de calígrafo como lo señala Rivas (2008), le permitió reconstruir de manera extraordinaria su tierra natal en medio de su nomadismo en geografías lejanas, con una profunda evocación de eventos y acontecimientos tejidos a pulso de una estética diaspórica. Sus novelas representan un retrato compacto de la existencia del mundo chocoano, en un tiempo sin tiempo que permite comprender la historia de la larga trama que reposa en las manos de su autor. Más allá de las valoraciones literarias que constituyen actualmente el mayor lugar de su reconocimiento, puede decirse que el maestro Arnoldo Palacios es sobre todo un *escribiente antiguo* de la chocoanidad, con su castellano cargado de emblemas de río y manigua, y con las voces de hombres y mujeres que encarnan su *madrededídos*, tal como él la define en términos literarios:

“Buscando mi madredeídos” es la biografía de mi vida. Es una obra en la que me veo desde lejos para poder escribir mi propia vida, tal cual, sin meterle fantasía o demasiada piedad o demasiada lastima. No. Es la historia de lo que soy yo, pero escrita por mí viéndome desde lejos, como si ese que veo fuera otra persona diferente... Después de esta publicación quiero

continuar escribiendo la trilogía, incluir mi experiencia en Europa. La historia de un hombre del Chocó en este continente (Palacios citado por Cruz 2010:8).

### ***Miguel Ángel Caicedo Mena (1919-1995). El cronista de la diáspora chocoana***

*Silvania era entonces punto de unión de dos extremos:  
aristocracia, nombre de los blancos y pueblo,  
los negros oprimidos...  
Pero a pesar de todo, algunas familias de color  
se habían hecho libres y precisamente eran estas  
las que más sentían el peso de esa indiferencia  
debido a que contra todo, tenían que permanecer  
como esclavas, ya que el medio social  
era inexorable en sus dos divisiones.  
Se era lo uno o lo otro. De todas maneras,  
El negro noble era negro y el blanco innoble era blanco*

Miguel A. Caicedo  
La Palizada (1952)

El maestro Miguel A. Caicedo es un trovador diaspórico del siglo xx. Nació el 30 de agosto de 1919 en la Troje<sup>9</sup>, corregimiento de Quibdó-Chocó, cuyo nombre significa “lugar donde se guarda un tesoro”. Su vida de infancia transcurrió en esta localidad del trópico chocoano, entre casas de paja, grandes árboles y riachuelos cristalinos, a 8 Km de la capital departamental. Su padre Amador Caicedo fue un clarinetero afamado, reconocido porque amenizaba constantemente las fiestas de las veredas que surcaban los ríos Atrato y San Juan. A los tres meses de nacido, Miguel A Caicedo sufrió la triste pérdida de su madre. Desde entonces se dedicó a colaborar en los quehaceres de la minería, la actividad de la cual vivían sus abuelos, quienes lo criaron en Cértegui. Su abuelo, curandero afamado en la comarca, influyó de modo importante en su historia temprana, así como su abuela de origen indígena

---

<sup>9</sup> La mayor parte la información biográfica sobre el maestro Miguel A. Caicedo, ha sido extraída de la obra escrita por dos de sus hijas y que está referenciada en este trabajo.

Betsabe Valencia, quien acompañó a su marido en este oficio prestigioso y noble. Esto llevó a que a los trece años el poeta no hubiera pisado aún la escuela, entre otras razones por la situación de discriminación racial existente en la región que dificultaba el acceso de la población negra al sistema educativo, como el mismo Caicedo lo recuerda:

Hasta el año de 1993, cuando vinieron los primeros jóvenes preparados para dirigir el pueblo, los negros no hacían más que trabajar y recibir una limitada educación. Así se mantenían alejados de la administración y la cosa pública. La clase dirigente, mejor dicho, la aristocracia, se reunía en casa de alguien y de allí salían los elegidos para representantes, senadores y los empleos públicos.

La falta de reconocimiento de los derechos, la discriminación y el menosprecio que recibía el pueblo, eran como los huracanes que encendían la hoguera enferma de las “Memorias del Odio” (Caicedo M. 1995: 9-10).

Sin embargo, la vocación por el conocimiento lo llevó tardíamente a encontrar en la escritura y la lectura un *abrecaminos*. Encomendado a la virgen del Carmen, inició una nueva etapa de su vida al ingresar a la escuela Modelo de Quibdó para realizar sus estudios primarios, y sobre todo, para aprender a *dibujar su nombre*, por lo que se vio enfrentando a diario a largas jornadas a pie dadas las distancias entre Troje y Quibdó. Cuando quiso ingresar al Colegio Carrasquilla en esta misma ciudad, con el fin de continuar sus estudios de secundaria, se encontró con los obstáculos del racismo que ejercían las elites blancas en el Chocó, pues en este colegio solo podían ingresar los hijos de la aristocracia. Quizás las formas de recordar este episodio fundamental en la vida de Miguel A. y en la de muchos chocoanos de su generación, sea retomar la voz de sus hijas Eyda María y Emilia:

Así fue hasta 1933, pero por suerte, Diego Luis Córdoba estaba llegando al parlamento. Este ilustre

hombre del Chocó, en esa posición y rodeado de otros coterráneos que igualmente se inquietaban por la situación de la educación en nuestro departamento, consiguió el nombramiento de Adán Arriaga Andrade como Intendente del Chocó y el de Vicente Barrios Ferrer como Director de Educación Pública (Secretario de Educación). Estos dos mandatarios se desligaron en buena hora de la ya mencionada clase dominante y colocaron a los alumnos de ambas escuelas en igualdad de condiciones para obtener la anhelada admisión en el Colegio Carrasquilla. Algunos aristócratas enviaron a sus hijos a otras ciudades del país para no verlos revueltos con la negramenta (Caicedo Eyda y Caicedo Emilia *sf*: 11).

Su facilidad para el verso fue un rasgo que le hizo sobresalir entre el grupo de escolares y llamar la atención especial del profesorado del Colegio Carrasquilla, centro educativo donde pudo realizar sus estudios básicos hasta el grado quinto, para iniciar luego su marcha forzada a Medellín, buscando culminar su formación de bachiller en el Liceo Antioqueño. Fue en este centro educativo donde tuvo que validar su conocimiento ante los incrédulos docentes paisas, quienes no habían otorgado mayor esperanza a las capacidades de un joven negro proveniente del Chocó.

Este pasaje no solo recrea uno de los momentos claves en la vida del escritor, sino que mantiene vigente la memoria regional-racial del momento histórico que le tocó vivir, un tiempo marcado por el racismo como lo hemos visto a través de la vida del mismo Diego Luis en el Chocó de comienzos del siglo xx. Miguel A. Caicedo estudió Lenguas Clásicas y Modernas en el Instituto Filológico de la Universidad de Antioquia. Allí fue un destacado estudiante y además sobresalió por sus dotes literarios como escritor y crítico romántico, al punto que organizó la tertulia literaria “Guillermo Valencia” junto a Manuel Mejía Vallejo, Willian Name, Dolly Mejía Morales y Jorge Bechara Fernández (Caicedo y Caicedo *s.f*).

Regresó a Quibdó en 1946 como el primer Licenciado en Idiomas residente en esta ciudad, habiendo rechazado una beca para ir a estudiar a Europa por su afán de regresar a su comunidad y servir en el campo educativo. Así, en 1947 inició su trayectoria como docente en su región. Igualmente se desempeñó en instituciones educativas del Huila y del Tolima, experiencia que le sirvió para conocer otras geografías culturales del país.

Un testimonio invaluable de su impacto en la educación chocoana se puede apreciar en el siguiente poema, escrito en 1996 por una estudiante de grado noveno del Instituto Femenino Integrado de Quibdó, quien de forma póstuma se lo dedicó en el marco de la celebración de las bodas de Oro de este centro educativo, institución que fue creada con su apoyo:

*Homenaje a un Ilustre*  
*Miguel A. Caicedo*

Es el mejor representante literario de la tierra del Chocó  
que a través de nuestro idioma sus ideas expresó

Le compuso a la belleza le compuso al valor  
le compuso a las riquezas de la tierra del Chocó.

Le compuso al creador y siempre lo hico con amor.  
Gracias a las enseñanzas y al mensaje que dejó  
la juventud chocoana tendrá un futuro mejor.

Porque este ilustre haya muerto no podemos olvidar  
el sacrificio que hizo para poder exaltar  
el nombre de nuestra tierra en página universal.

(Leibniz Yirleza Mosquera, 1996 citado por  
Caicedo Eyda María y Caicedo Emilia *sf*: 64-65)

Es de anotar que Caicedo dedicó gran parte de su vida a la docencia, labor que alternó con su trabajo de escritor, produciendo una vasta obra dentro de la cual se destacan temas de amor, relatos históricos, poesía costumbrista, escritos en verso y prosa. Como ocurre con los humanistas de la diáspora africana, no es posible reducir su trabajo al

tema de la negritud solamente, pues Caicedo, al igual que el resto, estuvo preocupado por la justicia social y la armonía racial, sin desconocer los conflictos que caracterizan esta utopía. Entre sus trabajos literarios de corte diaspórico, sobresalen su primera novela costumbrista, “Veinte poemas y un grito” su primera publicación en 1950; “La Palizada” (1952); “El discurso de las Gabelas” (1954), pronunciado durante la coyuntura de la supuesta desmembración del Chocó en defensa de su tierra; “Recuerdos de la orilla” (1961), un conjunto de poemas folclóricos. En 1973 ganó el Concurso Nacional de Relatos Mágico Populares promovido por Colcultura. En 1977 salió a la luz pública su trabajo “Chocó Mágico y folclórico”, en este mismo año presentó dos trabajos más, “Del sentimiento de la poesía popular chocoana”, y la obra “Chocó, verdad, leyenda y locura”. En 1982 publicó su novela “Negro y dolor” y en 1983 la obra “Autores chocoanos”. En 1992, tres años después de su muerte, aparecieron publicadas seis obras que no alcanzó a ver en vida: “El testamento de Guabina”, “El Quebrador”, “El Castellano en el Chocó 500 años”, “Sólidos Pilares de la Educación Chocoana”, “La Décima y la Espinela” y «Manuel Saturio (El Hombre)», una novela que recrea las circunstancias que bordearon el asesinato de este emblema de la historia del racismo en el Chocó.

Es importante resaltar que la narrativa de Miguel A. Caicedo tiene un profundo anclaje en la vida de su región, debido a que la tradición oral está muy presente en sus obras en cuanto modelo para la reconstrucción de los valores morales y éticos de su cultura. La oralidad del Pacífico constituye un acervo de la memoria que el escritor se encargó de rescatar de la vida cotidiana para convertirla en texto. Como ha sido resaltado por algunos estudiosos de su obra:

Su inmensa memoria y capacidad oral han almacenado y contado con picardía y lucidez del alma, las costumbres y el sentir del hombre negro... décimas, coplas, decires y cantares, conforman este

valioso testimonio....Sincretismo entre lamento africano y la musicalidad española. Una realidad que se multiplica, y acorta las diferencias arquétipicas.

Los temas son la segregación racial, la pobreza y la alegría africana, alegría que es una nostalgia del pasado y del signo trágico del presente (Carvajal 2007:14).

Gran parte de la obra del maestro Caicedo recoge las diversas expresiones de la oralidad chocoana, recreando sus formas con contenidos sociales y políticos, así como las creencias religiosas y algunos elementos del folclor para ofrecer una perspectiva de la vida cotidiana enriquecida en el verso y la prosa. Aunque se formó en el campo de los idiomas, prevaleció en su obra la influencia del mundo cultural del Chocó, donde reflejó en su estilo narrativo los esquemas de esta tradición. En palabras del propio autor, sus poemas en “Poesía popular chocoana” recogen las vivencias de las gentes de su tierra, evidenciando las complejidades humanas de sus biografías anónimas y los problemas sociales expresados en las décimas.

Estas son reclamos enardecidos de unos hombres que en el tormento o la desesperación quisieron lanzar sus protestas al espacio en alas del huracán y lo hicieron...  
Sus décimas son explosiones de seres acosados por el infortunio, la incomprensión y todas las saetas de la humanidad y la vida (Caicedo M. 1992:9).

Las décimas que Caicedo recopiló como parte fundamental de la poesía popular chocoana, reflejan los dramas de la vida diaria de sus gentes, en ellas se manifiesta la visión cotidiana del chocoano con sus penurias, injusticias, pero también con la infinita capacidad de sobreponerse a una tragedia histórica que sigue presente en la realidad actual. Carvajal plantea que los temas de este trabajo “...son la segregación racial, la pobreza y la alegría africana, alegría que es una nostalgia del pasado y del signo trágico del presente (Carvajal 2007:14). Nostalgia del pasado en el presente que se constituye en

una memoria de larga duración, donde la historia de la esclavitud resurge en los complejos fenómenos del racismo y la pobreza y las vías de escape inscritos en esta oralidad de la inconformidad.

En “Choco Mágico Folclórico” (1977), el autor retoma la riqueza y la complejidad de las creencias populares valiéndose de las voces y las vivencias de sus habitantes, quienes narran y recrean su mitología, su pensamiento curativo, sus leyendas y sus cosmovisiones en una memoria colectiva que revitaliza los saberes heredados ancestralmente. En este trabajo Caicedo imprime a sus letras la sonoridad de un folclor de la espiritualidad chocoana que se narra y se evoca como un acontecimiento mágico. Refiriéndose a la práctica de los curanderos, el poeta retoma la experiencia de Juan Francisco Agualimpia, “el más zángano de todos los curanderos” como él mismo lo recuerda, para expresar esa dimensión mágica de la tradición chocoana.

4.-AGUALIMPIA- Un día le preguntó a su sobrino José Antonio si quería aprender a brujo. El muchacho le dijo que sí. Lo llevó al monte. Tomó las hojas de determinada planta y las estrujó. Asíó luego una hoja de platanillo y la deshizo hasta dejar la vena central, sobó esta con la yerba amasada, la lanzó al río y se transformó eso en una enorme culebra. Ave María! Dijo el joven y la serpiente desapareció. Entonces Lucindo le dijo: No te enseñó, no. No puedes aprender. Ese mismo José Ángel, que vivía en Aguasalito, acabo con los rateros de esos lados; pues cuando se perdía algo, reunía a las personas y al ladrón le daba un fuerte dolor de estomago que le duraba hasta que entregaba lo robado (Caicedo M. 1977: 58).

Al igual que el relato de Agualimpia, Caicedo retomó muchos otros que contienen valiosas piezas de la tradición de este folclor de la espiritualidad chocoana por donde fluye la imaginación y en el que las creencias se constituyen en fuerzas protectoras y curativas de la gente. Del mismo modo,

las enseñanzas morales orientadas al buen proceder a través del conocimiento místico de la brujería, sus dones curativos y de mantenimiento de normas sociales, develan la mística de los valores sociales y culturales que se manifiestan a través del escritor chocoano, mostrando con ello un mundo mágico-religioso mediante el cual se expresa esta dimensión esencial de su tierra de origen.

Un plano extraordinario de la obra de Caicedo se condensa en su novela “Negro y Dolor” publicada en 1982, en la que aborda de manera profunda el drama del racismo en el contexto del Chocó de mediados del siglo xx, texto que refleja los vestigios de una vieja mentalidad colonial que se erige en forma de apartheid, y crea un ambiente conflictivo que tiene en el problema racial un rasgo definitivo en las historias de las gentes. De este modo, la novela recrea el drama de un ilustre hombre negro y profesor quien se enamora de una mujer blanca, circunstancia que lo enfrenta a una serie de tensiones en el orden emocional, ideológico y psicológico. Uno de los personajes importantes de esta trama es Isabel, una negra inteligente y aguda, quien reflexiona sobre los problemas de la gente de su raza, en especial de los hombres negros quienes prefieren unirse a una blanca que a una hermana de raza, debido a una suerte de síndrome de autodesprecio que subyace a este tipo de actitudes.

Consideraba que Pedro, a pesar de su cultura, podía proceder lo mismo que los elementales de su raza; esto es, que en determinados casos se dejan llevar, acaso, por la ley de los extremos, hacia las mujeres blancas y no estiman en bien a las negras, olvidados de que al obrar así, son los agentes mismos de su propio menosprecio, porque si uno no estima lo de uno ¿qué pueden hacer los demás sino despreciarlo? No comprendo por qué, se decía, no podemos apreciar lo nuestro. Por qué estamos dispuestos a demeritarlo siempre. Qué nos hace restarle valor a lo propio para entregarlo a los otros. Por qué lo que juzgamos vicioso o reprochable entre los nuestros, lo consideramos virtud

en los demás?¿Qué pasa con nuestras conciencias?  
Por qué... (Caicedo M. 1982:17).

Esta novela dota de voz interior los dilemas emocionales de Pedro, un hombre ilustrado, conocedor agudo de los problemas históricos que han llevado a los prejuicios y subvaloraciones que pesan sobre la gente negra. En un pasaje excepcional, discute con el sacerdote del pueblo respecto a la tergiversada versión de la maldición de Cam y por tanto del pueblo africano:

Algo más, su reverencia: eso se ha estimado por una parte; pero cuando se dispusieron el atropello de África indefensa, ya no se mencionó a Canaán sino a Cam como maldito en todas sus generaciones, por tanto el Continente Negro, fue avasallado sin miedo al castigo y los briosos corceles de cascos reforzados, entraron a los palacios y pisotearon los sitiales, en tanto los refulgentes aceros, rasgaron los velos de ignotas celosías. Y por todas partes los alaridos que arrancaba el terror de unas almas sorprendidas por la barbarie; la desbandada adolorida y el ruido cruel de la fusta tormentosa. En dantesca visión, se confundían la figa, la caza y el grito angustioso, Se cumplía, parcialmente, aquella terrible profecía, ya que los imperios fueron destruidos, pero también murieron los reyes los cuales con los príncipes afligidos, cayeron desde los tronos luminosos y llenos de vida a las sombras de las galeras o recintos de muerte. Fue muy doloroso el momento en que se impuso la crueldad, porque como dijera el poeta:

“Ni aún el grito del párvulo inocente que en todo humano pecho encuentra abrigo, el corazón del blanco hallo clemente.

Aquella humana fiera, quiso que el débil niño aún en los tiernos brazos de la madres los golpes de su látigo sintiera”

Por eso, pregunto yo: ¿quién tuvo la razón, el historiador oriental o el conquistador español? Se me hace que ninguno de los dos (Caicedo M. 1982: 46).

En esta obra, que se puede considerar emblemática de la psicología del negro chocoano, Caicedo recrea el ambiente emocional en el que se debaten las relaciones y los afectos interraciales, y de este modo hace visibles las contradicciones que rondan el pensamiento de hombres y mujeres que tramitan en la vida cotidiana el pesado legado de una sociedad constituida por el racismo. Pedro, el protagonista de la historia, a pesar de sus propias claridades en relación al fenómeno, está envuelto en un drama humano que lo sumerge en un mundo de humillaciones de todo tipo por parte de su suegra, doña Ana, una mujer blanca que no lo acepta como marido de su hija. Es en este punto de la novela en el que aparecen sus reflexiones sobre la ignorancia que sostiene estas actitudes y los comportamientos por parte de los blancos:

Y... lo que era de esperarse, volvió a pensar en su caso con, doña Ana, ¡La dominaré!, se dijo. Olvida que los negros amamos la libertad instintivamente, porque la apreciamos en la plenitud de su valor, a tal punto que es un grito constante en nuestra venas. Le haré comprender su gran equivocación. Le diré que entre esos africanos vecinos, tajadores de rocas, profundizadores de socavones, trepadores de ríos y montañas, infatigables luchadores, había muchos reyes y príncipes a quienes no hubiera sido digna de descalzar (Caicedo M. 1982: 59).

“Negro y dolor” constituye una mirada hacia el interior de la negritud chocoana que permite escudriñar la complejidad del racismo desde la visión del mismo sujeto negro, fenómeno conocido como endoracismo que expresa las marcas de la esclavitud como un acontecimiento que afectó de modo estructural la psicología de los hombres y las mujeres negras. Cada uno de los personajes y eventos que configuran la trama de la novela dan cuenta de manera concreta de lo que Fanón (2009) denominó la *psicopatología del negro*, para referir un proceso de autonegación por medio del cual los negros se identifican con lo blanco y niegan su propia identidad racial,

hecho que se entiende como una secuela del colonialismo en los sujetos.

En uno de sus apartados, la novela desarrolla de modo ejemplar un abordaje de las memorias diaspóricas cuando Pedro, su personaje central, abatido por las difíciles circunstancias que debe enfrentar por su relación amorosa con Elvira, reconoce en el maltrato que le profiere su suegra una inaceptable situación de estereotipia hacia el continente africano.

Habían tratado de ofenderlo al hablarle de África y se veía a las claras que no tenían siquiera noticias de la gran influencia del Continente Negro en el desarrollo de la cultura Universal. Qué cuenta iban a darse de aquello si no tenían ni idea de quiénes fueron Platón, Hipócrates y Esopo y tantos otros sabios que reconocían en Egipto una gran fuente de sabiduría, ni de Tebas, ni de Menfis, ni de Alejandría Egipcia. Qué iban a saber de todo aquello tan importantes. Para ellos lo interesante era atribuirle lo peor al negro y nada más. ¡Decían que los negros no podían ser presidentes y eso les producía, por lo visto, gran complacencia; pero no advertían que no se trataba de incapacidad intelectual, moral o física, sino de un determinando social. No podían entender que en un país democrático como el nuestro, era imposible que una minoría se impusiera y menos cuando se trataba de elementos impedidos económicamente (Caicedo M. 1982: 69).

En su novela, Miguel A. Caicedo aporta de modo trascendental un capítulo psicosocial al pensamiento diaspórico afrocolombiano, pues ofrece un complejo panorama de una región que históricamente ha concentrado los mayores conflictos de racismo y segregación racial en el país, pero que al tiempo ha producido generaciones destacadas de intelectuales, poetas, maestros y escritores que con sus letras han recreado esta memoria racializada de la chocoanidad. Los desarrollos estéticos y literarios de esta obra enriquecen

la perspectiva histórica de la diáspora africana en Colombia, con voces de la negritud del siglo xx en las que se aprecia un pensamiento del diario vivir, dando a entender que inevitablemente en esto contexto, *todo acto personal es un acto racial*.

Otro plano muy destacado de la producción literaria de Miguel A. Caicedo se condensa en sus escritos sobre la historia educativa del Chocó, particularmente en su libro “Sólidos pilares de la educación chocoana”, publicado en 1992, texto donde reconstruye de forma detallada los distintos acontecimientos que a lo largo del siglo xx hicieron de la educación un asunto fundamental para los chocoanos. En un riguroso ejercicio de memoria histórica proveniente de testimonios y documentos, Caicedo produce la semblanza política del Chocó a partir de un lente que describe el paso de la escuela discriminatoria frente a los negros de principios del pasado siglo, hasta la educación emancipadora de mediados de los años cuarenta en cabeza de Diego Luis Córdoba y sus compañeros de generación del Colegio Carrasquilla.

En persecución de los fines propuestos, en primer lugar, recordamos que muchos años después de abolida la esclavitud, el negro chocoano no podía ingresar a ningún establecimiento educativo. Así continuaron las cosas hasta el año de 1912, cuando a solicitud del Intendente, don Justiniano Jaramillo, el gobierno nacional envió un grupo de hermanas de La Presentación para que bajo la dirección de la Madre María Cecilia, organizara la educación primaria. Naturalmente debían hospedarse en una casa de familia que a más de respetable, les ofreciera todas las comodidades. Por esta razón las religiosas se alojaron en la residencia de don Leoncio Ferrer, padre de la aristocracia en Quibdó. Así, las monjas, en el comienzo, se colocaron fuera del afecto de un pueblo que si bien, las miraba con respeto, era muy poco el cariño que les profesaba (Caicedo M. 1992: 13).

En su texto, el maestro Miguel A. describe el complejo proceso del “apartheid” que se vivía en la capital chocoana en las primeras décadas del siglo xx. Proceso que combinó estrategias de exclusión y de violencia hacia la gente negra, que sin embargo, no pudieron evitar que una generación de chocoanos lograra con mucho esfuerzo, alcanzar los niveles de educación superior que se ofrecían en ciudades como Medellín y Bogotá. En su propia condición de estudiante del famoso colegio Carrasquilla, y posteriormente en su vida adulta como autoridad educativa del departamento del Chocó, Caicedo reflexiona sobre la sombra de un pasado de racismo y marginalidad promovido por maestros, religiosas y políticos aliados con los blancos adinerados. Para la década de los años veinte la situación que el maestro Caicedo describe respecto a las expectativas de escolarización de los negros quibdosos, son las siguientes:

Así, pues, todo seguía la misma trayectoria para los negritos que hacían hasta cuarto año y de allí, a cargar plátano y maíz. Las negritas, a lavar, planchar, cocinar y a cuidar los hijos de los blancos.

Olvidaba decir que en aquellos tiempos, en vista de que no habían podido evitar que se abrieran las escuelas, trataron de intimidar a los negritos con eso de que “la letra, con sangre entra”. Con esto buscaban que los hijos del pueblo le cogieran odio al estudio. Contra ellos se pusieron de moda los palmetazos, los reglasos, los fuetazos y los rejasos con cuero de vaca o nudosas varitas de totumo. Eso era un posible sufrimiento exclusivo para los negritos, pues nunca se oyó decir que un maestro castigara con esos rigores a un blanquito. Y... hay! de aquel que lo hubiera hecho (Caicedo M.1992:18).

En este trabajo de memoria regional de la educación, Miguel A. Caicedo se vale de la autobiografía para periodizar los eventos que determinaron un antes y un después en la historia chocoana. Esta línea definitoria del tiempo, según su visión, surge a partir de la creación del Movimiento de Acción

Democrática liderado por Diego Luis Córdoba, Vicente Barrios, Ramiro Álvarez, Saulo Sánchez y Adán Arriaga Andrade, quienes bajo su eslogan “por la reivindicación del pueblo chocoano” planteaban como principal objetivo político *educación completa para el pueblo*. En este sentido, el hito de la fundación de la Acción Democrática parte la historia educativa del Chocó en dos momentos, el de la educación segregacionista hasta los comienzos de la década del treinta del siglo xx y posteriormente, el de la educación para el pueblo que significaba educación para la gente negra, vigente hasta finales de los años cuarenta.

En una combinación extraordinaria de estrategias electorales y de alianzas políticas con el partido liberal, el grupo de la dirección de Acción Democrática ocupó posiciones determinantes en la administración pública, inicialmente en la intendencia y posteriormente en el departamento del Chocó, lo cual hizo posible la expansión del proyecto de escolarización a lo largo y ancho de sus municipios. En 1934, por ejemplo, bajo el gobierno intencional de Adán Arriaga Andrade, se crean las normales de Quibdó e Istmina para señoritas, con lo que se produjo la primera generación de maestras de la región provenientes del pueblo, la mayoría mujeres negras que hasta entonces no habían tenido acceso a la educación que estaba restringida para las elites blancas.

En este mismo año, don Vicente Barrios, director de educación, promueve un importante proceso formativo para hombres y mujeres chocoanos, quienes son enviados a ciudades como Bogotá, Popayán y Santa Marta, con el objetivo de realizar cursos de información pedagógica, para revestir la capacidad técnica que exigía el proyecto de crear escuelas, formar maestros y administrar un sistema educativo para toda la región y la mayoría de su gente.

Indudablemente, la generación de líderes que acompañó a Diego Luis Córdoba en esta empresa política, estaba

conformada por humanistas con vocación educadora, hecho que se expresa en los roles y funciones que ocuparon casi todos en el magisterio chocoano, incluido Miguel A. Caicedo. La trascendencia de su proyecto político se concretó en dos acontecimientos: la creación de la educación pública para el Chocó, y su departamentalización político-administrativa como un medio de autonomía, proclama del tercer objetivo político de Acción Democrática, el cual rezaba, *administración de la cosa pública por el pueblo*.

La importancia de este trabajo radica en la manera como Miguel A. Caicedo enaltece la labor de esta generación de políticos y humanistas chocoanos en pro de la educación, aspecto de vital relevancia en el largo camino para la abolición real de la esclavitud en esta región, que como un aluvión se había prolongado de facto por la práctica de la segregación educativa. La magnitud de este proceso la describe el propio Caicedo mostrando los logros alcanzados hasta 1975.

Gracias a esa acción tan venturosa, hoy contamos con una placentera suma de establecimientos educativos en los cuales se gestiona constantemente la superación y dignificación del pueblo chocoano. Bástenos constatar que ahora disfrutamos de

58 establecimientos de educación preescolar  
815 planteles de educación básica primaria

En educación secundaria y profesional contamos con las cifras alegadoras que representan:

2 escuelas industriales.  
5 centros de estudios comerciales  
14 establecimientos agropecuarios.  
46 colegios de bachillerato académico.  
12 colegios de bachillerato básico.  
8 escuelas normales que surten de institutores al Chocó y a Colombia, porque con orgullo, podemos manifestar que sus egresados prestan sus servicios en varios departamentos del país.

En cuanto a la educación superior disponemos de una universidad tecnológica que abastece de licenciados en ciencias de la educación a los establecimientos secundarios de nuestra comarca y también a varias regiones de la república (Caicedo M. 1992: 70-71).

De este modo, *Sólidos pilares de la educación chocoana* representa una obra de archivo de la memoria viva de la educación del departamento desde los tiempos de Manuel Saturio Valencia hasta el momento en que la Universidad Tecnológica del Chocó asume el nombre de su progenitor Diego Luis Córdoba, en el año de 1975, siete años después de su creación. Además, el texto exalta el liderazgo negro que tuvo un papel preponderante en el desarrollo cultural y educativo de una región que vivió épocas gloriosas. Cabe resaltar por último el carácter autobiográfico del libro, pues muchos de los acontecimientos narrados en sus páginas corresponden a sus propias vivencias, seguramente por esta razón, Caicedo cierra su obra con una clara mención de homenaje a la generación que hizo posible el capítulo de la *verdadera educación chocoana*, refiriéndose al capítulo de la educación impulsado por el movimiento político Acción Democrática:

Al cierre de este trabajo nos asiste la esperanza de haber legado a la posteridad un claro testimonio de los acontecimientos, a fin de que se haga justicia a esa pléyade de esforzados paladines de nuestra emancipación cultural, de manera que en el futuro tengamos en cuenta los merecimientos de la misma y se le rinda un constante tributo de admiración y gratitud (Caicedo M. 1992: 74).

Por todo lo anterior, la trayectoria de Miguel A. Caicedo representa un capítulo especial en este balance de los humanistas diaspóricos, pues además de contribuir de modo extraordinario con una amplia obra que recrea las formas culturales y literarias propias del mundo de la chocoanidad, o como lo ha señalado Rivas, Caicedo es “la representación

del folklore traducido en poesía» (1973: 85), fue un formador de escuela que en su papel de docente logró afectar de modo positivo a muchas generaciones de hombres y mujeres chocoanos en un momento de la historia, cuando la educación se erigía como símbolo de igualdad racial y de derecho civil. En este campo, siendo Director de Educación Media del Chocó hacia los años cincuenta promovió activamente la creación de varios colegios e instituciones educativas como el Colegio Manuel Cañizales en 1956, el Liceo de Bachillerato y Comercio de Quibdó, el Colegio San Pablo, el colegio Pio X, la Escuela Normal de Señoritas de Istmina, el Colegio Antonio Abad Hinestrosa de Yuto y el Colegio Demetrio Salazar Castillo de Tadó. En 1960 fue nombrado rector del Colegio Carrasquilla en donde había sido estudiante de primaria. En 1972 participó como cofundador de la Universidad Tecnológica del Chocó “Diego Luis Córdoba”.

Sus aportes como gestor cultural de la diáspora chocoana lo llevaron a fundar en 1976 la Escuela Literaria “José A. Rivas Polo” que se convirtió en un importante semillero de poetas, escritores y artistas. Su labor en el campo educativo, como promotor de las letras y de la cultura fue ampliamente valorada en la madurez de su vida, destacando su disposición a servir a “*su gente de uno*” como él solía referirse a sus coterráneos. Parte de la recompensa que la vida le dio a su labor fueron los siguientes reconocimientos: la Medalla “Camilo Torres” por parte del presidente Carlos Lleras Restrepo en 1967; la Medalla al Mérito por los Servicios Prestados por parte de la Fundación Manuel Cañizares del Chocó; en 1973 obtuvo el primer premio de Colcultura por su obra “Chocó Mágico Folclórico”; en 1986 la Universidad Tecnológica del Chocó lo condecoró con la Medalla de Oro; en 1987 el Banco de la República le rindió homenaje en tributo a su aporte cultural; en 1988 en el marco de la Feria Internacional del Libro en Bogotá, se lo distinguió por el Mérito de su obra literaria; y en ese mismo año la Alcaldía Municipal de Quibdó lo condecoró con la Medalla de Oro “Ciudad Quibdó”.

Como lo ha reseñado Rivas Lara (1996), el valor de la obra de Miguel A. Caicedo en el campo de la cultura se extiende a su práctica como formador y difusor de las tradiciones chocoanas, dejando un legado esencial en la vida de las generaciones posteriores; además de que se convirtió en uno de los humanistas que despertó mayor interés entre los académicos interesados en conocer con mayor profundidad sus aportes al campo de las letras y la poesía.

En 1989 inició la grabación de una serie de casetes con poemas folclóricos que fueron más tarde difundidos en un programa cultural emitido por la Radio Universidad del Chocó, los cuales contribuyeron en la popularización de su poesía folclórica y que se convirtieron en fuente de inspiración para importantes trabajos y tesis de carácter filosófico y cultural. También fue colaborador de *El Tiempo* y *El Espectador* y escribió innumerables artículos literarios para periódicos y revistas regionales (Rivas 1996).

Miguel Antonio Caicedo murió en 1993, año en que se promulgaba la primera ley de reconocimiento de los derechos culturales y políticos de las comunidades negras. Fue testigo excepcional de un Chocó de finales del siglo xx al que vio trasegar por el tiempo de su vida, como niño minero, como maestro de escuela y como escritor de la diáspora chocoana, por ello, su memoria guarda también la historia educativa, política y cultural de esta región del Pacífico. Quizás la mejor manera de recordar a este “héroe manso” como lo llamaban sus hijas, es con los versos de uno de sus poemas “Canción de la espera marina”:

Pueden mediar los siglos entre nuestras partidas.  
Y entonces, inconscientes, la eternidad vagando  
te esperaré en el mar, entre las algas...  
o tu me esperarás.  
(Miguel A. Caicedo)

***Hugo Salazar Valdés (1926-1977). El cultivador de la poesía negra en Colombia***

*Aquí presento los poemas  
que se acunaron en mi voz,  
cuando la imagen de la tierra  
en su volcán me poseyó,  
buscando el cráter de mi verso  
para su lava en combustión,  
que es en la sangre donde arrecia  
sus tempestades el dolor.*

Hugo Salazar Valdés  
Rostro Iluminado del Chocó (1980)

En el municipio de Condoto, en el año de 1926 vio la luz otro gran humanista de la diáspora africana en Colombia, uno más del gran caudal de escritores y poetas que ha dado esta tierra. Hugo Salazar Valdés, un poeta trashumante que recorrió el país a pulso tratando de llevar sus metáforas impregnadas de olor chocoano, canto de selva y caminares de desespero en varios rincones de la patria. Hijo de un comerciante y un cultivador de la lectura, heredó de su padre el don de las letras y el oficio de comerciante; además de que influyó fuertemente en sus primeros años de vida, dado que con el paso de los años la pasión literaria se impuso sobre el deseo de acumular capital, como el mismo Salazar lo señaló “los números no eran su mayor destreza”.

A Salazar se le conoce como el “cultivador de la poesía negra”, un cantor de su raza, quien al igual que muchos de los intelectuales de la diáspora tuvo que enfrentar la soledad de su esencia como poeta racializado, pero al mismo tiempo el desconocimiento de su grandeza, solo valorada por algunos de los más ilustres escritores y literatos de la época. Su obra representa la voz de la raza negra, el caminante del negrismo que trató de sobrevivir de la palabra en tiempos en los que la poesía y especialmente, la voz de la negritud, no tenían la resonancia de los tiempos actuales. Este humanista

diaspórico estuvo preocupado por los problemas raciales, la justicia social y el inmenso paisaje del mar, por ello se dio a conocer como el poeta de las negritudes, del mar y de la rebelión social.

En 1948, a los 22 años de edad, en el año del inicio de la Violencia en Colombia, se desempeñó como Jefe de Redacción del periódico El Liberal de Popayán, además de Subdirector de la Biblioteca Nacional. En 1953 llegó a Bogotá con la esperanza de abrirse un camino en la gran escena literaria que tenía como epicentro la capital colombiana. Según cuenta Álvaro Miranda (2006), a su llegada a la fría ciudad, el maestro Rafael Maya quien se encontraba allí, le consigue un espacio en la revista del Teatro Colón, encargándose de registrar el acontecer artístico que se presentaba en su escenario. Quizás la mejor forma de dar cuenta de la vida de Hugo Salazar, sea con sus propias palabras narradas en su autobiografía “*un poco de mí mismo*”.

Yo nací un día de marzo en Condoto, población del Chocó, en el corazón de la selva. Mis años iniciales transcurrieron sin importancia como los del hijo de un comerciante de pueblo. De mi padre heredé el culto por el espíritu que contrasta en el fondo de mí ser con el temperamento un tanto despreocupado de mi madre.

La Universidad me enseñó las luces del bachillerato, que complementé con lecturas de poesía y otras de necesidad indispensable. Fui, como mi padre, comerciante. Pero fracasé por mi incapacidad para los números. Entonces me refugí en la enseñanza elemental con Gregorio Machado y Lorenzo Garcés, amigos de mi alma, vagabundo de estirpe el primero; el otro, sin vocación; ambos de superior inteligencia en la más reciente generación chochoana.

Mis experiencias en la pedagogía fueron pocas. Huí apresuradamente de su mundo, por ser uno de sus imperativos el orden, y yo no he podido ser, nunca, ordenado. Mis versos fueron escritos al azar, entre la

muerte y la blasfemia, que Dios me perdonó, en la pechera de la camisa muchas veces (Salazar 1958: 6).

Estos pasajes autobiográficos expresan los orígenes de un *orador trashumante de la diáspora*, evocando su infancia en “el corazón de la selva” como denominó a su Condoto natal. Su escolarización y su salida a la capital se manifiestan en una remembranza en la memoria del territorio ancestral de la chocoanidad. Salazar Valdés hizo parte de la experiencia de la diáspora en los tiempos de la nación bipartidista y el fuego cruzado de la violencia. Su recorrido biográfico expresó una búsqueda incesante por posicionarse como un poeta evocador de la raza negra y de la gente del Pacífico, especialmente del Chocó con sus paisajes, sus vivencias y el tesón que los caracteriza para vivir dignamente.

La tierra conoce la huella ensangrentada de mis pies. Cinco años viví de la declamación de mis poemas, sin que jamás dijera un verso ajeno. Dos de mis composiciones, “Baile negro” y el “Romance de la negra María Teresa”, han sido los de mayor éxito. En 1954 no quise publicarlos. Hoy los incluyo en este volumen, así como otros inéditos desde 1946, porque aspiro a dar una idea de mi labor hasta hoy. He sido el difusor de mi poesía, su intérprete obligado, el declamador de ella misma de pueblo en pueblo en forma permanente, porque mi carácter no le ha permitido llegar hasta los grandes diarios de mi país. Una vez, al sur del Ecuador, tierra que amo entrañablemente y a la que estoy ligado por emoción e inteligencia, recité sin comer. Aún resuenan en mis oídos las palmas inolvidables por el éxito alcanzado (Salazar 1958: 7).

La nostalgia de Valdés recorrió sus pasos de caminante movido por la ilusión de llevar su poesía a los rincones de la patria, por medio de su propia voz marginada de los grandes diarios del país. Su vida de ambulante de pueblo en pueblo lo convirtió en un declamador por excelencia, sobreponiéndose incluso a la

visibilidad que producían los textos impresos. De este modo, Hugo Salazar fue quizás, el principal difusor oral de la poesía negra en Colombia, pues el arte de la declamación la divulgó por la ancha geografía nacional e internacional, llevando a varios lugares los cantos de la negritud, un *negrismo* entonado de boca en boca, para repetir y grabar en la memoria cultural lo que estaba escrito. Particularmente, dos de sus poemas, “Baile Negro” y “Romance de la negra María Teresa” inéditos en la etapa errante de su vida, son emblemáticos de este tiempo de caminante anónimo, dos tributos cantados para ganarse el sustento que vivió dentro del él, como poemas de “afecto solamente”, tal como los concebía.

El año de 1952 tiene sitio preferencial en mi memoria. Vivía por entonces en Popayán, ciudad amplia y generosa para un hombre sin rumbos, obligado a recitar sus versos como única manera de subsistir ante el asedio de la penuria. En esos tiempos era cosa imposible reunir una decena de personas para escuchar un poeta. Todo el territorio de la República padecía la psicosis del miedo, el complejo de la traición. Hoy todavía me pregunto: ¿hasta cuándo durará este mal? Yo tenía, pues, necesariamente que permanecer en sus aleros, aspirando el aire nostálgico que cantara uno de sus hijos, y que a mí se me ocurre, contrariamente, glorioso, inmortal. De allí debía salir por las poblaciones del Valle del Cauca en busca de recitales. Sin centavos, tenía que inventármelos.

En Tuluá tuve miedo por primera vez, luego de haber forjado una azarosa cadena de aventuras. La ciudad me había escuchado muchas veces. Por otra parte, nadie se atrevía a concurrir a lugar alguno y, menos aún, de noche. Ni siquiera a escuchar poesía. Los míos estaban en Popayán a merced de cuanto su poeta pudiera procurarles. ¡Y la poesía no podía decirse! En vano insistí en procura de patrocinio, como en ocasiones anteriores, de ayuda ligera, del más mínimo apoyo. Tras largo meditar decidí ofrecerles gratuitamente un recital a los socios del club mayor de la ciudad. Aceptaron a regañadientes, previniéndome

de una pésima asistencia. Ante el nerviosismo inquebrantable había de luchar con todos, contra todos. No obstante, el número de concurrentes superó los cálculos. Empecé mi declamación con los poemas de carrera: “María Teresa”, “El baile negro de los negros del Chocó”, mis canciones a Buenaventura, los sonetos de Cristo, y otros. El éxito me acompañó como siempre, y cuando comprendí que el público era mío, hice un descanso. Hablé de la sinceridad de mis canciones, del mensaje de mi raza, de mí. Luego levanté una bandeja que había llevado con tal fin y solicité, no una limosna, sino una contribución. Advertí que me negaría a recibir menos de tres pesos. Todos contribuyeron. De la multitud se levantó un señor, del que supe más tarde que era el Tesorero Municipal, con un brillante billete de diez pesos, iniciando de esa manera el éxito de la colecta. El recital, pues, se había salvado, al final del cual, pude contar, en presencia de mi público, lo suficiente para tranquilizarme —así lo dije— por un mes (Salazar Valdés 1958: 6-7).

Del Salazar Valdés errante y declamador, surgió hacia la década de los años cincuenta una nueva forma poética, la de los cantos a la historia y al sufrimiento de la raza. Inspirado en su paso por los lugares de la diáspora, puertos y ciudades testigos del racismo y la exclusión, el poeta produjo metáforas que dieron cuenta de un desplazamiento en sus motivos y en sus formas narrativas. Se trata de un poeta que se descentró de su estilo negrista, para dar paso a una poesía reflexiva sobre las condiciones de existencia, los problemas raciales y la memoria africana de la negritud en el mundo del Pacífico colombiano. En este momento de su vida escribió “Poema a Buenaventura” el cual según Prescott (2007), es un trabajo inédito ya que no forma parte de sus libros publicados, y en el que se manifiesta una mirada que descubre en la vida cotidiana de los puertos, los dramas y las paradojas de la belleza y la pobreza de la gente negra, revelando las imágenes de la injusticia, la explotación de los hombres y las jerarquías raciales.

**Poema a Buenaventura**

Muelles con negros desvelados curvando  
las cinturas en los barcos.  
Puerto de ron y mujeres con marineros  
borrachos por las calles pestilentes.  
Aduaneros en pos de contrabandos  
por los esteros y el Pinal,  
y una moza llevando entre las manos  
la vianda de almorzar.

Sus preocupaciones raciales son un asunto que atravesó su escritura desde los años cincuenta hasta el final de su vida. Poemas dedicados a las condiciones sociales y económicas que afligían la vida de las poblaciones negras, surgieron entonces como denuncias sobre la injusticia en relación con la tenencia de la tierra, así mismo develó el abandono que en medio de la riqueza se producía con el trabajo de los negros, pero para la buena vida de los blancos. Se trata de un lamento diaspórico que retomó la imagen sacra del Pacífico como una selva que ha sido reducida por la explotación capitalista a una tremenda geografía de marginación y humillación. El poeta le escribió a pueblos como Juradó y otras poblaciones ribereñas del Litoral que padecen los males del olvido y el abandono del Estado. En su poética se expresó una faceta políticamente radical que denunció el *imperialismo yanqui* como un fenómeno que habitaba en el mundo del Chocó y de toda la región costera. Se trata de una memoria del territorio que se expresó en el poema “**Canto al Chocó**” de 1953.

El nudo de tus pueblos aferrados a  
mi memoria en cruces de insistencia:  
Istmina destruido, entre los brazos  
de la pira tragándose su nombre;  
tu capital, Quibdó, como una olla vacía  
al meridiano de los músculos;  
y Nóvita y Condoto derrumbándose;  
y Cértegui de historia, y Tadó solo,  
casa a casa cayendo en el pasado;  
y Noanamá y Lloró como banderas

destiñéndose al soplido de los días,  
al mismo tiempo que Bahía Solano  
cumple la trayectoria de los bólidos  
y huye de su incentivo de diamante  
Togoromá, de hollines y de mascararas.  
(Hugo Salazar Valdés)

Su obra incluye una amplia producción, cuyas publicaciones se inscriben en un período que va desde los años cuarenta hasta finales del siglo xx: “Carbones en el alba; poemas 1947-1950” publicado en 1951; “Dimensión de la Tierra, 1947-1952” publicado en 1952; “Casi la luz” publicado en 1954; “La patria convocada” de 1955; “El héroe cantado” en 1956; “Toda la voz” de 1958; “Pleamar (poemas)” en 1975; “Las raíces sonoras” de 1976; “Rostro iluminado del Chocó”, publicación póstuma en 1980; y “Poemas amorosos”, que vio la luz editorial en los años noventa.

Uno de los territorios más vivaces en la obra de Salazar lo constituye el Chocó, poetizado como metáfora de una geografía de ríos y selvas, de culturas y rituales, de religiosidad y folklor, provisto del afecto que funde el cuerpo y el alma, así como la memoria emocional de las explotaciones del pasado colonial y su continuidad en el presente capitalista. Es un territorio donde la historia de la explotación minera surca los vestigios de un pasado trágico que Salazar denunció sin abandonar la estética de la palabra. Esa memoria que liga simbólicamente los viajes del origen africano con la realidad presente, representaron un tributo de dolor y un homenaje a su tierra de origen, espacio revitalizado en la poética de Valdés.

La agudeza de su verso se expresó de manera contundente en “Rostro Iluminado del Chocó”, un poema extenso podría decirse, que contiene los pliegues que articula todos los rostros de esta tierra de encantos, mitos, alegrías perennes y dolores que se cantan. En este trabajo el mar abre el horizonte, pues “Al Chocó le dan los mares/saludo de peregrinos,/golfos y ensenadas/ bahías y esteros de olvido” (pp. 11), también sus

partes íntimas como son los puertos “Bahía Solano y Nuquí/ Riosucio y Juradó/Pizarro, Jella y Utria/oscuras partes de Bojayá...”. En fin, este rostro de la majestuosidad de la chocoanidad con su fiesta de San Pacho, con los rituales de velorios, en su resistencia festiva, en la palabra de los líderes, con sus frutas y con la inmensidad geográfica que circunda la historia, la memoria, la palabra. Como el mismo poeta lo enunció en su prólogo inaugural “antemural”

Aquí presento los poemas que se cunaron en mi voz,  
cuando la imagen de la tierra en su volcán me poseyó,  
buscando el cráter de verso para su lava en combustión,  
que es en la sangre donde arceja sus tempestades el dolor  
(Salazar Valdés 1980: 7)

Como en el caso de otros humanistas de su tiempo, Salazar Valdés vivió las luchas de los primeros políticos negros del siglo xx, a quienes les dedicó uno de sus poemas, “Los Oradores”, para rendir homenaje a los parlamentarios Diego Luis Córdoba, Manuel Mosquera Garcés, Adán Arriaga Andrade, Eliseo Arango y Daniel Vailois. Murió en 1977 en el tiempo de las luchas de la negritud en cabeza de Zapata Olivella, justamente en la ciudad de Cali, el mismo año en que se llevó a cabo el primer Congreso de las Américas Negras. Así mismo, sus versos enaltecieron a la diáspora literaria del Pacífico, tal como se refleja en el poema “El mar bifronte” dedicado a Helcías Martán Góngora, una verdadera oda al “poeta de la mar” a quien Valdés ofreció la inmensidad del territorio acuático “Y leo el mar: acuático delirio!/Cementerio de ríos suicidas que se buscan!/Lámpara torrencial de espumados sollozos!...el mar es el espejo sonoro del poeta” (Salazar 1976: 23). De esta manera, su obra poética incluye además de sus propias metáforas, las imágenes y las estéticas producidas por sus coterráneos de letras y versos del Litoral Pacífico, haciendo de su obra un acto que trascendió la condición individual de los escritores para convertirla en una alegoría diaspórica.

Salazar hizo parte de una generación diaspórica que tuvo la capacidad y la sensibilidad para reconocer el país en las regiones de “la periferia”, en las regiones de la negritud. Por esta razón, su poesía evoca una patria distinta, convocada en las memorias de una emancipación, la del siglo xix, que provino de los puños de indios, negros, mulatos y mestizos. Se trata de una épica de la nación que exalta todas las geografías con sus culturas y sus razas, que propone una mirada diaspórica del mestizaje. En **“La Patria Convocada”** (1955), Valdés recreó en sus imágenes, la dignidad y el heroísmo de todas las razas en la historia nacional.

Es el volver del indio esclavizado  
y el del blanco y negro solidarios  
en tu recinto de cisterna seca;  
los que escanciaron su anhelo profundo  
y a la orilla del vértigo rieron para  
que transitaras libre y bella;  
los que hacen tu hediondez, las montoneras  
que dicen iracundos tus señores  
con desprecio en el gesto; son tus hijos  
que impulsan y levantan tu estatura  
con su angustia, con su hambre, con su llanto,  
buscan tu cielo de albas y salivas  
que disfrutaban avaros y soberbios...  
(Hugo Salazar Valdés 1955: 65)

Salazar Valdés inscribió su poética en el marco de la fundación de la nación, en la cual el tiempo del heroísmo patrio fue fundamental en la construcción de un imaginario de unidad. A diferencia de los relatos oficiales, en este imaginarse el territorio, la presencia de los negros es indispensable, pues de otro modo, se mantendría un emblema de nación incompleta. Allí están las regiones de la negritud, el Chocó con sus múltiples geografías, la costa nariñense, el Patía y sus valles y toda esa parte oscura de la nación negada, aquella vena venida del África que cierne sus tierras de raíces milenarias.

Transcurridos cien soles en los puertos  
un extraño rumor cambió el paisaje:  
La indiana queja fue sustituida por  
potenciales músculos soberbios:  
Del África llegaron en galeras omo  
cosas traídos, como bestias  
De explotación, o maquinas de afrenta,  
los descendientes de Sulamita

Eran hercúleos seres aguerridos  
organismos vitales; fuerza pura  
De la naturaleza encadenados: Hombres  
para el infierno de las minas,  
Para el ancho holocausto de la selva,  
para la perdición de la manigua,  
Para la expiación de las cadenas,  
para la jungla, para la epopeya,  
Para el vértigo cósmico y la luna,  
para el himno futuro entre mis labios,  
Para esta nueva épica que empiezo  
con su vigor y con su bizarría;  
Hombres de carne y hueso para quienes  
la ley de la conquista disponía  
¡el anticristo de la concepción!  
(Salazar Valdés 1956: 37-39)

No es sencillo imaginar lo que significó la vida para un poeta negro en una década marcada por la negación de la palabra, la intolerancia y la invisibilidad de la herencia negra de la nación, en el tiempo de la psicosis política y la negación absoluta de la africanía. Por esta razón, la vida de Hugo Salazar Valdés representa por sí misma una trayectoria diaspórica, trazada al interior de su propia patria, en la trashumancia de su existencia y en la capacidad sobrecogedora de llevar los ecos de la raza negra, el olor pregonado de la tierra chocona a contextos dominados por la ideología del mestizaje. En ese sentido, su trayectoria representa un hecho colosal en la historia de la poesía afrocolombiana, pues se trata de un poeta que habló la poesía negra, que la hizo caminar por una nación vencida en el miedo, que pudo conocer por su voz la existencia de

una negritud vivaz, la belleza de un lenguaje marcado por la cultura chocona y la profundidad de una existencia con memoria histórica. En su poesía se expresa aquella identidad marina (Lawo-Sukan 2010) propia de los venidos de mares y ríos.

Otro tema presente en la poética diaspórica de Valdés se vislumbra en el mestizaje, visión contenida en la bifurcación de las razas, donde la mulatez femenina se proclamó como un canto metafórico de la geografía del mar, la selva, los montes y toda la ancestralidad del mundo chocono que se mezcla con las imágenes de las frutas tropicales, el mundo silvestre y la vida de mar y río colapsado entre las analogías geográficas y humanas de la mujer.

### **MULATA**

El río del esplendor alimenta sus comarcas,  
para que el sol de la vida muestre  
el trópico que bruma,  
enhiesto de caracoles y aptecidad abundancia,  
en torres de juvenud femenina metáfora

De los ancestros le queda alguna nube en el habla,  
acorde con la silvestre flor de la piel almendra  
y la sonrisa de amor, coctel de frutas paisanas,  
cruel para mí que no puedo sufrir lo que nos separa  
(Salazar Valdés 1989:11-12)

El tema de la mujer negra y mulata fue central en la poética de Hugo Salazar, pues sus evocaciones se relacionaron bellamente con todo lo que atravesaba la inspiración del poeta: el mar, los ríos, las selvas, la minería, la densa geografía que se transmuta en imágenes femeninas que surcan el amor en cuanto pasiones masculinas que entretejen circunstancias de dolor, tristeza y alegrías. Especialmente, en lo referido a las mujeres negras, Valdés recreó parte de su mundo interior y estético a través de formas líricas que resaltan su belleza. Este tipo de metaforización de la mujer negra, realza su estética sin

caer en la estereotipia negrista, aspecto señalado por Prescott (2007) y Sukan-Lawo (2010). En ese sentido, podría argüirse más bien a una poética de la dignificación de la mujer negra y mulata.

Por estas razones, Salazar Valdés habló su poesía negra y con ello inauguró en el siglo xx una *estética de la negritud en la poesía hablada*. Como una decisión que ha orientado la escritura de este capítulo, para el cierre de este apartado es la propia voz del poeta la encargada de resaltar su identidad como humanista de la diáspora africana en Colombia.

Lo poesía enrumbó siempre mi trashumancia. A ella le he hecho las concesiones que demandan su altura y su linaje. Pero ¡cuánta sangre y amargura para alcanzarla! ¡Esquiva como una mujer, difícil como los dioses y lejana como las estrellas! No voy a hablar de mis producciones porque ellas están aquí, detrás de estas palabras, que trazan el ámbito en donde vinieron a la vida. De este mundo surgió este grito de liberación, esta rebeldía que me caracteriza porque yo no sé parecerme sino a mí mismo (Salazar 1958: 7).

### ***Helcías Martán Góngora (1920-1984). Un poeta de la espiritualidad afropacífica***

*El mapa de la costa, su verde corazón,  
tiene arterias de música donde navego yo.*

Helcías Martán Góngora  
Mapa sin tiempo (1954)

Este recorrido por la historia del humanismo diaspórico incluye la trayectoria de un poeta guapireño, Helcías Martán Góngora, quien por su pertenencia a las culturas diaspóricas del Litoral Pacífico, hace parte de esta tradición con obras que dejaron un aporte político, estético y literario fundamental en la memoria de lo que Prescott (2007) llama “voces del litoral recóndito” para referirse a Martán, Lino Sevillano y Salazar Valdés.

En el año de 1920, en el puerto caucano de Guapi nació Helcías Martán Góngora, en el seno de una familia acomodada y quien a pesar de su fenotipo mestizo, reivindicó en sus letras como en su conciencia su origen negro. Fue miembro de la Academia Colombiana de la Lengua, profesor de la Universidad del Valle, en donde impartió clases en calidad de profesor Honorario en la Cátedra Guillermo Valencia de la Facultad de Humanidades, miembro de la Academia de Historia de Popayán y de la Sociedad Bolivariana de Colombia. Su actividad literaria lo llevó por el camino editorial, como co-fundador de la revista *Vanguardia* de Guapi, y fundador y director de la revista internacional de poesía *Esparavel*. Fue columnista en periódicos nacionales e internacionales. Al igual que muchos de los humanistas diaspóricos, la vida de Martán Góngora estuvo afectada por sus preocupaciones sobre los problemas de las poblaciones negras. Aunque su poemario no se limitó exclusivamente al ámbito de la diáspora africana, esta constituyó una parte importante de su obra. La poesía diaspórica de Martán está impregnada de la visión de su lugar de origen, como él mismo lo reconoció en una carta enviada al investigador norteamericano Cecil Wood, de la universidad Jorge Washington de Missouri:

Nací a 8 kilómetros de la desembocadura de la ría de Guapi, en el mar del sur. La población negra, en su mayoría absoluta, me infundió conjuntamente con el ritmo de las mareas el sentido de la justicia social. El negro se hizo música y habitó entre nosotros. Pero también se trocó en grito libertario y frustrada esperanza. De ahí que muchos de mis poemas no puedan renunciar al acompañamiento de la marimba y el tambor, y que traduzca, en otros, el pregón del esclavo de ayer y de hoy. Música de la jitanjáfora y el estribillo ancestral. Música del *chigualo*, en el velorio. Música del arrullo, del *bunde*, de la fuga y del *currulao*. O el negro espiral del alabao. En el epitalamio y en la arenga. En el gozo y el llanto. En la plegaria o la blasfemia. La música *avant tout*, tal como lo exigía “nuestro padre y maestro mágico”

Verlaine. Sin embargo, la poesía puede estar en el continente o en el contenido. En la corteza dura o en la pulpa amarga de la fruta. En la forma danzante o en el tema racial. Cuando se logra la fusión del alma y el cuerpo, de la cópula del hombre con la noche total nace la criatura poética. Hay que entender, entonces, tapices de verdor tropical para que la poesía cruce, con las plantas desnudas, por la tierra (Martán Góngora 2008:175-176).

Por el apego poético a su territorio fue conocido como el “poeta del mar”. Martán hace parte de la tradición intelectual afrocolombiana y ocupa un lugar central en esta narrativa para la cual aportó un sinnúmero de trabajos, entre los cuales se destacan sus poemarios dedicados a la vida cultural, estética, laboral y religiosa de los negros del Pacífico, espacio vital de inspiración de *Humano litoral* (1954); *Mester de negrería* (1966); *Música de percusión* (1973) y *Breviario negro* (1978). Sus motivaciones literarias de corte diaspórico estuvieron enfocadas hacia aspectos como la experiencia religiosa de las comunidades costeras; la condición humana del litoral representada en su gente, su ambiente y su cultura; y al igual que en muchos otros poetas y humanistas negros, una gran preocupación por la justicia histórica de la población negra.

Un aspecto importante en la vida de Helcías Martán fue su faceta como político, vocación que lo llevó a desempeñarse en diversos cargos públicos como Personero de Popayán, Diputado a la Asamblea del Cauca, Secretario de Educación en este mismo departamento, director del Teatro Colón de Bogotá, Jefe de Publicaciones del SENA, Director de la Escuela Nacional del Folclor, rector encargado de la Universidad del Cauca, Jefe de Extensión y Cultura de las universidades del Cauca y Nacional; y Director de Prestaciones Sociales del Ministerio de Comunicaciones. Le fueron concedidos varios reconocimientos en vida, entre los cuales sobresalen el Premio Vasconcelos, otorgado por el Frente de Afirmación Hispanista de México en 1980; en ese

mismo año fue condecorado con la Cruz al Mérito Cívico de la ciudad de Cali, y la Medalla Cívica Pascual de Andagoya en Buenaventura en 1983. Igualmente el Concejo Municipal de Cali promovió un homenaje *in memoria en 1984, año de su muerte en el marco del Segundo Congreso de las Ciudades Confederadas del Valle del Cauca*.

De su producción poética del año 1966 titulada *Mester de negrería y fabla negra*, resalta el poema *Pejca*, que retoma en la estética del autor una de las actividades más importantes de la identidad del hombre del afropacífico, la pesca. Una pieza donde el lenguaje de los pescadores adquiere protagonismo, resaltando al igual que *Candelario Obeso*, casi un siglo después, el hablar de los negros en la otra orilla costera, la del Pacífico.

### *Pejca*

(A Hugo Cuevas Martán)

Voy a pejcate la luna pa que voj pintéj  
la cuna der hijo que me daráj.

Que no lo sepa tu mamá, ni tu prima,  
ni tu heimana, ni er zambo de tu papá.

Voy a pejcate un lucero pa iluminate  
er sendero y ar niño que ha de llegá.  
Dejá abierta la ventana para que te alumbre  
la cama cuando vój solita ejtá.

Er día que nazca mijo pa mojtrate  
er regocijo er mar te voy a pejcá,  
así manque te muy lejo er sor en cada  
reflejo mi amor te recordará.

No creigaj que ejtoy loco ni que dijvario  
un poco. Lo que te digo ej verdá.  
voy a pejcate una ejtrella pa que voj jueguéj  
con ella y matej la escuridá.

¡No hace juarta la atarraya que puse a secá  
en la playa, a la sombra er parma,

poique a jembra que uiera le pejco  
una tintorera con una mano, no má!

Er mar ej mi viejo amigo y cuando sueño  
contigo se amansa y se pone a cantá.

Er mar sabe que en la proa sin nombre  
de mi canoa tu nombre voy a pintá.

Er mar sabe que no miento. Lo sabe tambien  
er viento que er cielo te voy a dá  
pa mojtrate er regocijo er día que najca er  
hijo que Dioj noj va a regalá.

(Martán Góngora 2004: 229-230)

La crianza del poeta transcurrió entre ríos, selva, cununos y la religiosidad del Litoral Pacífico, mundo que marcó su carácter y su estilo literario. El mar representó la metáfora poética en la vida de Góngora, en la cual confluyen el espacio, la cultura, la historia y la identidad afropacífica. La geografía cultural constituyó un baluarte fundamental en su obra como poeta afirmado en su raíz negra, como un elemento identitario que gravita junto a las raíces indias y europeas que constituyen el legado sociocultural de esta región. Por ello, su poética refleja una inquietud por estos asuntos del origen y la identidad del hombre del pacífico, al formular interrogantes como “En qué proporción los sudaneses y bantúes, los mandingas y angolas, se cruzaron y mezclaron con el hijo del encomendero, la hija del cacique o los nietos de los corsarios y negreros” (Martán 2007: 28). Motivo de reflexión y razón de escritura, se definen en las líneas que siguen creadas en 1978:

Coctel de razas en el trópico:  
el indio, el negro, el español,  
gota de sangre aborígen, africana savia  
y sudor, vino que desborda el ímpetu  
rapaz del conquistador que el azar mezclaba  
y mezclaba en las ánforas del amor.

Quando regreso de la selva escucho en mí  
la antigua voz de aquel orfebre que mis sueños  
en una máscara fundió, pero si en las noches  
escucho de los ancestros el pregón,

desata el viento de las hogueras sobre la piel,  
sobre el tambor, mientras la sed inextricable,  
el hambre infinita de Dios, en la vigilia  
de los puertos se hacen anónima canción  
y en la boca del pescador...  
Turbio coctel de tres estirpes soy.  
(Martán Góngora 2007: 28-29)

Las preocupaciones diaspóricas de Martán Góngora discurrieron por la esclavitud, la religiosidad negra en el Pacífico, el mestizaje y la revitalización de sus huellas africanas, así como la música y la humedad marina que acompañaron toda su poesía, y fueron su inspiración constante como parte de lo que Almario (2009) llama los “fantasmas interiores del poeta”, mediante los cuales se forma la subjetividad a raíz de las diferentes circunstancias sociales que posteriormente se expresan en su estilo poético. En la línea histórica que recorre su poesía, el legado africano llegó a tener un rol protagónico como presencia indeleble en la cultura del litoral, resaltando el sincretismo de la fe, fundado en las creencias africanas y católicas que se manifestaban en la riqueza mística del mundo afropacífico, como él denominó esta forma de existencia, aportando con esta noción elementos esenciales para un pensamiento diaspórico de la hibridez. Es por ello que podemos reconocer en Martán Góngora un poeta que describe las dispersiones africanas en el Pacífico.

Cuando aludo al afropacífico, toco la piel del hombre nacido en los acantilados del Chocó y en la gran Llanura del Pacífico, lo cual se alindera entre Cabo Corrientes y el río Mataje. O sea una extensión superficial de 1.300 kilómetros. Igual al 45% de las costas colombianas, a las cuales corresponde un área marina de 330 kilómetros cuadrados. Gran reserva forestal, minera, ictiológica y turística. Bahía Solano es el mejor puerto natural desde Alaska a la Patagonia. Si nos atenemos a los hallazgos arqueológicos, somos de los pueblos más antiguos de América, ya que nuestra edad se puede calcular en 32 siglos.

Nuestro futuro económico ante la crisis mundial de hidrocarburos está asegurado por un potencial hidroeléctrico de más de diez millones de kilovatios.

Humana y geográficamente constituimos una vasta célula continental con nuestros hermanos limítrofes de la república del Ecuador. Somos una sola unidad religiosa, folclórica y racial, entre un cruzarse y fundirse de trienios metales (Martán Góngora 2007: 32).

Por su Pacífico recorrió un mundo cultural y geográfico que podría decirse, infundió una concepción territorial a su prosa diaspórica, donde los vínculos extendidos por las tierras de la cultura afrodescendiente traspasaron el horizonte de los límites nacionales, hacia la compleja red cultural simbiótica desde el Ecuador hasta Panamá y que reflejan el sentido diaspórico del lugar. Una de las principales reflexiones en la obra de Helcías Martán Góngora, fue la dimensión espiritual religiosa que asociaba a la población negra del Pacífico. Parte de su poemario recogió los cantos, los ritmos y las creencias de la gente de esta orilla del mar, en una mezcla de musicalidad y fe, la cual tuvo centralidad para sus reflexiones históricas y poéticas. En este sentido se destaca su tratamiento del proceso de la pastoral negra, campo de difusión de la catequesis cantada y orada, así como las remembranzas a Monseñor Gerardo Valencia Cano, el hermano mayor como él mismo lo recuerda en su poema **“El hermano Mayor”**:

El Hermano Mayor trocó por un tambor  
el arpa de David y la espada del Cid.  
por la caña del pescador y consumido de amor por el negro,  
el mulato y el cholo, la cruz de todos cargó solo,  
y fue la voz que clama en el desierto, en oblación de fruto y flor,  
la boca abierta en el clamor y ojo en vigilia de fanal  
(Martán Góngora 2007: 23-24)

Al respecto, el mismo poeta manifestaba como concebía el hombre del Pacífico la espiritualidad en uno de sus trabajos:

En mi Brevario Negro hay dos ejemplos de cómo concibe el hombre mulato o negro del Litoral Pacífico colombiano el sentimiento de la espiritualidad. Hay que anotar cómo el aoya e que se intercala como estribillo del arrullo o villancico, puede traducirse como deformación de la locución española: ahora es, que en la fonética bozal del nativo se convierte en aoya e, mi San José (Martán Góngora 2007: 49).

En este mismo plano de su obra poética, Martán Góngora profundizó en la espiritualidad del mundo afropacífico, haciendo notar las marcas de un catolicismo pasado por los símbolos de una temprana herencia africana que se ha instalado en los himnos y los cantos de devoción en el litoral. En su poema Santoral, expresó de modo extraordinario esta manera de entender la mística que subyace a la experiencia de la religiosidad afropacífica:

*Santoral*

En el negro santoral en Antonio y en José tienes  
puesta la esperanza, la caridad y la fe.

Aoya e, mi San Jose,  
aoya e.

A José y Antonio clamas sin cesar,  
cuando en tu canoa sales a pescar.

Orrí, orrá

San Antonio ya se va.

Abuela Santa Ana invocas también y en noches  
de ensalmo ss el Santo Juez.

Aoya e, mi San José  
Aoya e.

Barbara bendita en la oscuridad,  
libranos del rayo y tempestad  
orri, orrá

San Antonio ya se va

San Martin de Porres, santo trusuné,  
libra del maldejo al negro bebé.

Aoya e, mi San José  
Aoya e.

La Santa patrona Maria del mar,  
vela mientras duermo y ruge el terral.

Orrí, orrá

San Antonio ya se va.

San Miguel Arcangel y San Rafael  
vencen al demonio y nos dan el pez.

Aoya e, mi San José

Aoya e.

En la Nochebuena cantas a Jesús  
canciones de cuna que escribe la luz.

Orrí, orrá

San Antonio ya se va.

Y acunas y arrullas siempre al Niño Dios  
y hay sal en tu llanto y miel en tu voz.

Aoya e, mi San José

Aoya e.

(Martán Góngora 2007: 49-50)

Es necesario señalar que la poética espiritual del guapiño Martán Góngora no corresponde simplemente a una temática contextual de su obra, más bien refleja una mirada que reconoce en la espiritualidad afropacífica una religiosidad diaspórica que contiene las continuidades y discontinuidades de la herencia africana y la evangelización católica. De este modo la dimensión mística de los cantos y sus poemas, están impregnados de la historia de las subjetividades en su condición cotidiana y esencial, en una escritura que carga la simbología y la cosmovisión híbridamente construidas en este escenario de la diáspora africana en Colombia. Los elementos ancestrales del lenguaje y sus imágenes, muestran la trascendencia de lo espiritual más allá de los linderos de las religiones, es decir como una vivencia que le pertenece a los sujetos y no a las instituciones de la religión, y por ello están dotadas de significados que solo se explican en las relaciones y en los rituales en los que estos se producen.

Su obra como humanista de la diáspora, al igual que para muchos otros intelectuales afrodescendientes, dedicó muchas páginas a la odisea negra de la esclavitud, tal como se expresa

en su poema *Balada del Esclavo* publicado en 1937: “Negro que entre las cadenas de la esclavitud gimes, canta canciones antiguas como tu antiguo dolor. Pon en tu canción la angustia de un grito que en el cielo pase y se dirija hasta Dios”, versos con los que se reedifican los rasgos emblemáticos del fenómeno diaspórico como un acontecimiento de la literatura de la memoria de la esclavitud en Colombia.

Un aspecto importante a destacar en la producción de Martán Góngora es el referido a su poética del reconocimiento, una línea creativa que enalteció la historia de la diáspora intelectual, artística y política, en figuras ejemplares de la negritud en Colombia y en América. Quizás, los planteamientos de Prescott reflejen de manera contundente esta faceta.

Otra dimensión de la producción poética de Martán Góngora la constituyen poemas que elogian a conocidas personalidades del mundo negro americano, quienes a su manera han contribuido a enriquecer la cultura continental y promover la lucha mundial por la liberación. Entre los colombianos elogiados se encuentran los poetas Obeso, Artel, Hugo Salazar Valdés y Alfredo Vanín Romero, la reciente fallecida folklorista delia Zapata Olivella y la artista Leonor Gonzales Mina (“la Negra Grande de Colombia”). De interés especial son los individuos estadounidenses a quienes destaca Martán Góngora en su obra. Por ejemplo, a Marian Anderson, la gran contralto que ganó renombre tanto por su talento como por su dignidad ante la discriminación y que había hecho una jira por Colombia en los años cincuenta, la llama “árbol de sombra en cuyas ramas / se pasa un negro ruiseñor / y el Zambaje de la penumbra / baña el delta del corazón” (1973: 94). Al Dr. Martin Luther King Jr., asesinado en 1968, le dedica “Epitafio negro”... (Prescott 2007:139).

Esta poética del reconocimiento rindió tributo a quienes habían antecedido de forma trascendental el camino diaspórico de

intelectuales y políticos y que adquirieron en la obra del autor plena vigencia en sus actuaciones y pensamientos. De este modo, Martán Góngora contiene una compleja variedad de rostros de una literatura de la negritud del Pacífico, lo que lo llevó a establecer vínculos simbólicos y políticos. Un ejemplo de esto lo plasmó en el verso de su poema “Paráfrasis de Candelario Obeso”: ¡Que triste que está la noche, Candelario, en la ciudad; Brillan las luces eléctrica, remá, remá, en el cual parafrasea un siglo después, al poeta momposino. Del mismo modo hizo homenaje a poetas y escritores contemporáneos como en el poema “**A Jorge Artel**”:

En Cartagena de Artel y en la Caribe extensión;  
como resuena tu son hombres de azúcar y miel.  
Mar del sur hasta el confín canto Salazar Valdés y  
con la misma altivez en Saija, Alfredo Vanín.  
Selva fue donde Payán está colgando un cartel  
-Cartagena y Popayán- con Delia, Juan y Manuel.  
Makerule y Berejú, naidí, sangara y jurel, sepa el  
nieto del zulú que este es el gran Jorge Artel.  
(Martán Góngora 2004: 323-324)

Para cerrar este apartado quiero resaltar que una de las facetas más importantes de la trayectoria poética de Helcías Martán Góngora fue su reconocimiento a los demás poetas de la diáspora afroamericana y afrocolombiana, lo que valió un profundo aprecio por parte de sus compañeros de generación, quienes veían en él un gran poeta afropacífico, un humanista y un pensador del mundo marino. Al menos de este modo lo reconoció Hugo Salazar Valdés en su sepelio, como lo recuerda su hijo Martán Bonilla:

«...el más grande, el más sereno, el más vibrante poema marino de Hispanoamérica en los últimos cuarenta años...” según dijera Hugo Salazar Valdés, la tarde del 17 de abril de 1984, al despedir al poeta y amigo» (Martán Bonilla 2004: 35).

*Lino Antonio Sevillano (1928). Cantos de sangre y evangelios negros*

*Canoas que suben, canoas que bajan  
y barcos de vela que al viento se van;  
sonrisas de negros y gritos que atajan  
el llanto de seres que no volverán.....*

Lino Sevillano  
La Costa (1949)

El poeta Lino Antonio Sevillano Quiñones nació en el puerto de San Andrés de Tumaco, en el Pacífico sur nariñense en el año de 1928, graduado como doctor en Derecho y Ciencias Políticas, vivió la mayor parte de su vida en Bogotá. Entre sus obras se cuenta: “Costa Azul” su primer poemario publicado en 1949 en Pasto; “Evangelios de Sangre” 1957; “Primavera” 1961; “Abejas sin colmena” 1972; “Colmena X y otros cuentos” 1977; “Gritos de mi sangre” en 1984 y “Navegación Interior” en 1995. De su trayectoria literaria se destaca una línea de poesía negra, particularmente la contenida en la segunda parte de “Evangelios de Sangre” y dos de sus poemas publicados en su antología “Costa Azul” cuyo prólogo a su primera publicación en 1949, escrito por Juan Álvarez, subraya “las voces de rebeldía de una raza apagada ancestralmente ante la realidad del dolor” refiriéndose al poema “Hermana Negra”:

Hermana sin nombre que corres el mundo  
brindando tu risa, tu canto, un adiós;  
dime tú de aquellos rincones profundos  
del África ardiente que amamos los dos;  
Dime del Valle y la noche doliente,  
del negro sensible y el triste cantar;  
me cuentas la vida de aquella mi gente  
que ríe, debiendo tan solo llorar.....  
Yo sé que tú vives llorando y riendo,  
riendo en tus noches de danza y dolor;  
que lloras la risa del alma fingiendo  
con labios rojos de negra y de amor.  
Tu llanto es el llanto de toda una raza,

tu risa es la risa que ríe al azar;  
engañas y ríes, tu risa amenaza;  
pues debes tan sólo gemir y llorar.  
El negro en sus noches recuerda una noche  
que tuvo tan sólo miseria y dolor.....  
y lleva en el alma prendido un reproche  
de un amo que impuso cerrojo al amor.  
Esclavo, perdido, viajo por el mundo,  
corrí por las aguas de incognito mar:  
llevando en el alma un mar más profundo,  
el mar de sus penas que invita a llorar.....  
.....  
Hermana que corres sin nombre la vida brindando  
una risa un canto, un adiós;  
matemos la pena, sanemos la herida, brindando por  
ellos y sólo los dos.  
(Sevillano 1949: 58)

En su trabajo “Evangelios de sangre”, Sevillano logró plasmar con agudeza su experiencia como poeta de la negritud. Se trata de una poesía de los recuerdos y las evocaciones de un pacífico sur, lejano en el tiempo y la distancia que marcó la experiencia personal del poeta en el interior del país. Su poesía evoca el territorio en medio de sus contrastes, la presencia del río inmaculado en el paisaje, por el que trasiega la vida en medio de las líneas de la geografía del oro. Las mujeres bateadoras, sus instrumentos, la canoa y el canaleta, reflejan en la poética de Sevillano un tono a melancolía de río y oro con sus avatares, manifiesto en la evocación del metal precioso, sobre el cual no dejó de marcar la tragedia que acompañaba a los negros detrás del brillo resplandeciente del metal amarillo.

*Evangelio*

*A mi padre Miguel W. Sevillano  
Cortés, con devoción filial*

Boga hacia el Norte; boga hacia el Sur,  
el Negro Brea va en su bongó.  
El río corre, de arriba abajo, en línea recta, meridional.

El negro lleva sobre el bongo el frágil peso  
de su batea, su negra buena,  
rechoncha y fea, su yesca y “too, too lo güeno pa trabajá...”  
La Negra canta con voz de ronca campana vieja  
un sordo y triste aire,  
aire de selva, de selva virgen casi de Kraal...  
Los negros buscan sobre la tierra:  
el oro,  
el oro,  
el oro,  
metal maldito, metal precioso, metal de guerra, metal de paz...  
Sobre su triste, viejo bongó los negros vuelven de “trabajá”.  
No se oye el canto de tu tía la Negra; no se oye nada, nada en el río  
más que el acento medido y suave del canaleta,  
del canaleta del viejo Negro,  
quien vuelve enfermo de “trabajá”.  
(Sevillano 1957: 41-42)

Uno de los rasgos sobresalientes de la poesía de Sevillano fue su permanente diálogo con los poetas de la diáspora afroamericana que reflejaron un gran sentido de admiración e identificación con la literatura de Langston Hughes y Richard Wright, poetas del Renacimiento negro de Harlem quienes fueron referencia de rebeldía de la raza negra hacia finales de los años veinte del siglo pasado.

En “Rebeldía” un poema dedicado a Hughes, Sevillano retrajo la historia de dominación de los negros de América, a través de la figura de un maniquí para representar el gesto racista de una sociedad que no lograba reconocer la humanidad y la dignidad de los afrodescendientes.

***Rebeldía***

*A Langston Hughes y a todos los  
negros de América del Norte*

Muchas generaciones vienen a mí:  
unas del Congo; otras, del mar  
y, otras, de las orillas del lago de Victoria,  
trayendo entre aroma selvática y marina

el pigmento nocturno a mis contornos;  
la encendida cadencia de la sangre  
y la negróidea formación del rostro.

Personalísima figura es mi legado de Cam;  
tipo único en las cuatro distancias de la tierra!

En la vitrina del almacén X, calle principal  
-esquina- hay un maniquí de cómica figura  
que se pasa las horas mirando las pupilas curiosas  
de la gente que siempre le observa  
con histérico afán de codicia: su talle de  
atleta formal; su frac; su panizza,  
su bamba rojiza y el río de perlas de su carcajada.

“Pobre maniquí...!” Pero vuelvo los ojos  
y aquel maniquí al verme pasar,  
Doctor y Señor, parece que siente igual compasión.

Pienso, entonces: las gentes  
en América nos han visto  
esclavos hace TRESCIENTOS AÑOS;  
héroes y mártires por la LIBERTAD;  
pero ignoran si somos libres  
y acaso si somos hombres.  
Visitad a Harlem y veréis negros  
que cantan y que ríen;  
id por todo México y hallareis negros  
que filman su emoción;  
pasad por Cuba, Brasil o Venezuela y encontrareis  
negros que tienen sus nombres conocidos;  
recorred la América entera  
y veréis negros que valen y que pesan;  
pero en toda América preguntad  
y encontrareis que todos piensan  
que somos, apenas, risueños maniqués...

Romped negros de América  
los tristes maniqués de las vitrinas;  
las escupideras y los cenizales;  
romped con ellos la irrisión del norte;  
para alzar estatuas en las grandes plazas;  
para lanzar estatuas a la Libertad.

(Sevillano 1957: 39-40)

La obra de Lino Sevillano contiene un sentimiento diaspórico que se movía entre la añoranza a su mundo negro del Pacífico con su geografía de mar, su historia minera y las vicisitudes que entrañaba la negritud en esta región del país. Al tiempo, el poeta trascendió la experiencia localizada de la diáspora africana y retomó los emblemas de la lucha antirracista de los poetas afroamericanos. En su poema “Razas”, dedicado a Richard Wright, se burlaba con tono irónico de las purezas raciales y sus jerarquías sostenidas en la falsa idea de la supremacía blanca: “Razas... ah, ja, ja, ja, ja...!/Una mandinga y un cimarrón, /entre mis venas, danzan/ al son de las cadenas/ sobre los mutros de Cartagena./Un indio de bronce puro,/entre fotutos y caracoles,/con desconfianza toca mis venas (Sevillano 1957: 36). En estos versos hacía notar su preocupación por el racismo y la superioridad racial que históricamente han marcado las relaciones de la sociedad colombiana, señalando de forma crítica los impedimentos que ello generaba en la posibilidad de un reconocimiento con dignidad.

La literatura de Sevillano se acercó a la imagen diaspórica del África como continente madre, pues en sus poemas se expresa una evocación al Litoral Pacífico de la infancia que resignificado en sus versos de la memoria, actualizó los vínculos de pertenencia e identificación por fuera de su “litoral madre”, y de este modo revivió los dramas derivados del acontecimiento de la esclavización.

***Alfredo Vanín (1950). El heredero de  
la “civilización oral”***

*Los primeros transeúntes del oscuro pájaro  
fuimos niños llevados en brazos de madrinas  
que cantaron la desgarrada loa al espíritu  
infame que ascendía a otro cielo  
libre de toda culpa apenas custodiado por el canto.*

*Lumbalú  
baquiné  
loa o gualí*

*defienden el camino de los lagos  
de lágrimas para que el vuelo termine.*

*Lumbalú  
Baquiné  
Loa o gualí*

*¡Qué hondos arrullos para angelitos negros!*  
Alfredo Vanín  
Cantos (2004)

La trashumancia de Alfredo Vanín lo ha convertido en un intelectual diaspórico *suigeneris*, un poeta de la oralidad, un cultivador de las voces que contienen las memorias del Pacífico sur, en su complejidad india, negra e hispana, toda vez que reflejan su visión de mundo ribereño y cosmopolita. Un mundo plagado de memorias de ancestro que le han servido para mostrar el inmenso caudal del patrimonio oral del litoral.

Su escritura diaspórica está condensada en su ejercicio a *mano alzada* sobre las oralituras del Pacífico colombiano, labor en la que ha depositado muchos años de su vida, juntando su escritura poética con las voces de la memoria cultural de esta región del país. Fruto de este entramado, en sus textos recupera para la historia de la literatura colombiana fabulosas piezas orales de la imaginación y la cosmovisión de los ríos y las maniguas del litoral. Para Vanín, este género representa una de sus mayores pasiones intelectuales, pues como él mismo lo ha definido, el relato oral:

Es también parte de nuestra historia subterránea, es también la magia de la expresión traducida en el ritual de oír y ser oído y crear un universo propio que entremezcle la ficción y la realidad del ahora cotidiano.

Tanto el relato como las poesías populares, en sus múltiples formas, configuran en el pacífico la llamada civilización de la oralidad (Vanín, 1986: 3-4).

Las orillas de su literatura demarcan relatos de seres mitológicos y ancestrales, cuyas imágenes contienen diferentes culturas

que recrean la vida de los ríos, los mangles, los arrecifes y el mundo marino del litoral. Sus poemas, cuentos y ensayos, están provistos de todas las metáforas que esta geografía y esta oralidad del agua ofrecen para narrar las formas de vida de los pobladores de las memorias diaspóricas.

Mientras en sus poemas se manifiestan la naturaleza en su vasta dimensión, en la recopilación de los relatos de la tradición oral se ciernen las visones del mundo que la gente del afropacífico ha logrado mantener con el paso de los siglos, como una forma de expresar que la memoria colectiva es una sustancia potente de identidad étnica, regional y cultural. En ese sentido, el acervo oral, o literatura oral es particularmente “un cuerpo de memoria colectiva, de un archivo donde se fundamenta el complejo de nuestra identidad” (Prado 1996:198), mediante el cual la memoria se transforma en la materia prima del relato, y este a su vez, se constituye en voz identitaria de la comunidad de donde surge y del sujeto que la cuenta. Así, por ejemplo, Vanín, introduce la fabulosa historia de “Tente en el aire”, un hombrecillo contador de historias que según él mismo titula, es un estímulo “para reír o sorprenderse”:

En un pueblo llamado Nomeacuerdo, vivió un hombre al que llamaban Tente en el Aire. Con ese nombre lo conocimos siempre. Iba y venía de un pueblo a otro, sobre ríos que bajan veloces de las montañas y desembocan al mar llenos de olas. Yo recogí sus historias, que escuché desde niño, para contarlas ante el mundo. También, como él lo hizo algunas veces, ahora ando recorriendo el mundo... (Vanín 2004: *s.p.*)

Esta obra literaria contiene el relato de la infancia vivida, que llevada al plano del cuento no es otra cosa que el recurso de la memoria donde el pasado vuelve a resonar en la mano alzada del escritor saijjeño, retomando el mundo de la tradición oral que se constituye en un “conocimiento propio” para expresar el universo afectivo de las infancias. Por ello, su mayor

aporte a la diáspora intelectual afrocolombiana está en sus recopilaciones de testimonios orales de la gente del Pacífico, pues a través de ellos podemos sentir esa literatura de seres anónimos que Vanín ha recopilado y también apalabrado, en lo que podría definirse como una *etnografía de la afro-oralidad*.

Resalta en su trabajo de recopilador de esta tradición de la voz viva, denominado por Vanín como la “civilización oral,” la necesidad de visibilizar a los poetas anónimos con su inmensa capacidad creativa, en la que funden los mundos antiguos y presentes de los habitantes del litoral, en una síntesis simbólica y moral de la colonización que a pesar de las condiciones de sometimiento, ha logrado perdurar como parte de un legado legendario que hace al narrador, por encima todo, un albacea de las experiencias complejas y contradictorias de la travesía diaspórica. En ese sentido, Vanín aporta al pensamiento diaspórico afrocolombiano las tradiciones del *pensamiento oral* que circulan en la vida cotidiana, con sus recuerdos de héroes lejanos, de leyendas europeas e indígenas africanizadas en las voces de los contadores de historias que Alfredo no duda en reconocer como literatura, en un acto de justicia epistémica.

Esta literatura, hecha por analfabetos, tradicional y anónima guarda sus correspondencias con otras zonas de Colombia, de latinoamérica y de la misma España. Lo africano, en gran parte destruido por la dominación, conserva sin embargo su predisposición: las “naciones” negras veneraban también la palabra sabia y poderosa, los hechos guerreros. El elemento indígena enriquecerá también a una nueva cultura en formación que empezó a asentarse sobre las orillas de los ríos y el mar, libres y dedicados a una producción de subsistencia (Vanín 1986:5).

Por lo tanto, el *pensamiento oral* refleja otro tipo de historia en el que la palabra se transforma en el motor principal que articula ficción y realidad; pasado y presente; deseo y experiencia, asaltando la línea narrativa de un destino trágico,

vencido con la palabra musicalizada de los lenguajes del Pacífico. Los relatos que Vanín recupera para la historia de la literatura nacional y para la diáspora afrocolombiana en particular, representan lecciones morales; en cierto modo, un pensamiento político que aproxima los poderes interpuestos entre el “cielo y la tierra”, que junta en los mitos animalidad y humanidad. En estos relatos, de “mar y selva” se vislumbran las andanzas de tío tigre y tío conejo, los mundos fantasmales del Riviel y la Tunda, las adivinanzas, los versos y las coplas que la gente cuenta, como cuando Juana Angulo, una mayora guapireña es capaz de recitar en una copla la dignificación de la raza: “el ser negro no es afrienta/ni color que quita fama/ porque de zapaticos negros/se viste la mejor dama” (Angulo citada por Vanín 1993:61).

Los versos y las coplas se constituyen en otra expresión importante de la tradición oral del Pacífico, y en general de los territorios de la gente negra, pues a través de ellas se manifiesta la estética de la cultura con su cosmología y sentido de identidad étnica, puesto que la copla es “uno de los géneros de la poesía lírica que mayor difusión alcanza en los pueblos de habla hispana. Es un instrumento vital, mediante el cual el pueblo expresa sus cuitas y emociones” (Alaix de Valencia 1995:25). De esta manera, el mundo oral del Pacífico colombiano encuentra en Alfredo Vanín su mayor salvaguarda, exponente genuino quien se dio a la tarea de visibilizar a la gente de este rincón del país con sus relatos, testimonios, cantares, coplas y decires, llevando esta tradición de vital importancia al campo de la oralitura, entendida como un proceso de recolección de las voces de la memoria lugareña. En palabras de Nina S. de Friedmann, la oralitura es:

...un neologismo africano y al mismo tiempo un calco de la palabra literatura dice Yoro Fall (1992). Pero su objetivo es encontrar un concepto que de algún modo se yerga en el mismo nivel de la literatura.

Porque se trata de reconocer la estética de la palabra plasmada en la historia oral, en las leyendas, en los

mitos, cuentos, epopeyas, o cantos que son géneros creativos que han llegado hasta nuestros días de boca en boca. Y que en la globalización de la crítica cultural también constituyen poéticas sujeto de estudio por parte de las sociedades letradas (De Friedmann 1997:128).

En ese sentido, Vanín se convierte en un heredero de esta tradición que articula lo oral y lo escrito, al transcribir el lenguaje oral al lenguaje letrado, transformándola en texto impreso, con lo que hace posible que el mundo se entere del afropacífico, de su palabra estética, poética y mítica, producida por los habitantes de a pie, pescadores que cargan las historias del Riviél, del temor que produce la Tunda a los jóvenes desobedientes, de la capacidad del tío Conejo para burlar simbólicamente el poder de los poderosos, con relatos en donde los débiles son héroes y vencedores; así como los innumerables versos, decimas y coplas de hombres y mujeres que cuentan y cantan la vida con sus propias voces, como cuando muestra el papel que tiene un narrador oral en la difusión de estas tradiciones:

Jose Montaña Ruiz es un anciano narrador del río Guajuí, afluente del Guapi.

Su vida transcurrió entre la siembra de plátanos, de maíz y caña, la pesca y entre la narración de cuentos en la noche, cuando todavía se escuchaban cuentos y hasta los muchachos se peleaban por oírlos, dice. Él enseñó que los cuentos sirven para que los renacientes tomen lección de las cosas de la vida y no se pierdan en ella.

Fue por narradores como él que el pícaro Tío Conejo se convirtió en el héroe de niños y adultos en muchas latitudes de América. La astucia triunfadora del Conejo, su manera de dar entender que el humilde vence al poderoso con la inteligencia, son a la larga una reivindicación simbólica de los oprimidos, como dicen estas fabulas de origen bantú (Vanín 2010: 368).

Para el campo de la literatura afrocolombiana, el trabajo que Vanín ha adelantado representa un aporte fundamental por varias razones: en primer lugar, porque recupera para el campo de la escritura lo que a finales del siglo XIX, Candelario Obeso inauguró en la perspectiva del hablar de los negros del Magdalena, atribuyendo a sus vocablos y entonaciones una distinción estética y no un error de pronunciación como se consideraba en la gramática republicana. En ese sentido, Alfredo Vanín lleva a las páginas impresas la sonoridad, la cadencia y la fonética del hablar del Pacífico. En segundo lugar, la oralitura que nos ofrece este heredero de la civilización oral está provista de historia y memoria diaspórica, es decir, está situada en los tiempos y los espacios del trasegar de los africanos y sus periplos en el proceso de adaptación a un nuevo continente, a una tierra apropiada que con el paso de los siglos hicieron suya; y en tercer lugar, su papel como recolector de historias, cuentos y mitos, ha hecho posible ver los rostros y las geografías de quienes producen y reproducen la compleja oralidad del Pacífico, logrando así, la dignificación de un género del lenguaje y de un filosofar de la vida que hasta ahora, solo ha recibido categorizaciones negativas y estereotipadas en el conjunto de la sociedad.

En ese sentido, es innegable la marca que la oralidad del afropacífico ha dejado en la escritura de Alfredo Vanín, pues si bien es cierto, sus trabajos poéticos, de ensayista y etnógrafo, reflejan el influjo de muchos intelectuales, sus obras referidas a la afrocolombianidad, articulan la memoria acopiada en sus diferentes trasegares por la región costera, desde su infancia hasta su formación como intelectual diaspórico. En su faceta de escritor afrocolombiano, las cosmovisiones de los mundos del Pacífico y del Caribe, se funden en una superficie que junta las piezas del rompecabezas de la diáspora africana esparcida por las geografías anfibias y marinas. En su trasegar intelectual y poético, Vanín ha unido geografías diaspóricas que se han presentado como istmos separados y fracturados por las geopolíticas del Estado. Por esta razón, insiste en señalar las articulaciones ancestrales que funden

las dos costas colombianas, como la plataforma de una ruta fundamental de la diáspora africana en Colombia. En su texto “Todo surgió del mar” (2010), plantea claramente un vínculo invisible y permanente que produce una nueva geografía de la diáspora afrocolombiana.

Los geólogos, conocedores del fondo del mar y de los pliegues de la tierra dijeron que hace millones de años el mar Caribe y el mar Pacífico estaban unidos; pero el istmo centroamericano se levantó y los dos mares quedaron separados y Colombia se convirtió en el puente de paso obligado para las especies animales de uno y otro lado del continente que quedó partido en tres y con un reguero de islas en el Caribe.

Para entonces solo habitaban la tierra animales de pluma, hermosos como el guacamayo, de gran vuelo como el águila, o animales de pelo, ágiles como la ardilla, feroces como el puma y el tigre mariposo, pero no había gente. La gente fue creada al otro lado del mundo por el dios Oloddumare y por el dios Mebere; más acá por el dios Jehová, y todavía más acá, en estas tierras nuevas, por el dios Caragabí de los indígenas emberas del Pacífico y el dios Ixtioco de los Zenúes del Caribe.

Los ancianos, hombres y mujeres -conocedores de secretos ancestrales que las tradiciones han traído de boca en boca y cuyas palabras se han leído después impresas en los libros-, dijeron que los pueblos se dispersarían por el mundo y que algún día sus descendientes se encontrarían con los hermanos. Los de África, de donde procedieron todos los hombres, se dispersaron por la tierra, y luego los de Asia y los de Oceanía llegaron a las tres Américas, viajando por tierra, por mantos de hielo unos y por agua, en frágiles embarcaciones, otros (Vanín 2010: 225).

Su lectura del mundo se funda en los mitos que las culturas han producido como una muestra de que hay un origen espacio-temporal en el cual lo africano tiene un lugar privilegiado,

que no siempre ha sido notorio en las narraciones históricas del continente. Basado en lecturas de cronistas, de viejos archivos y de las voces que actualizan los mitos, Vanín propone un relato interétnico del Pacífico y del Caribe que supera la imagen que los separó políticamente, y muestra que siempre han mantenido articulaciones ancestrales desde su configuración cultural, en donde lo africano es un elemento trascendente en el tiempo y en el espacio. En ese sentido considera que:

El mundo ya no fue solo indígena, fue también español y africano, así a estos últimos les hubieran arrebatado sus dioses y sus lenguas. Los africanos y sus descendientes tuvieron que refundar el mundo, volver a crearlo en América, en los ríos y mares del Pacífico y del Caribe, los dos grandes centros del primer destino de la herencia por la Nueva Granada (Vanín 2010:228).

Ese mundo de hibridez marina con su impronta africana, refleja la perspectiva que Alfredo Vanín le imprime a sus ensayos como escritor de la diáspora, resaltando la estética musical de los negros, tan satanizada por la empresa evangelizadora católica, perseguida por la colonización, e invisibilizada por la república, logrando pervivir a pesar de las tecnologías del silenciamiento. Como contrapunteo al relato de la invisibilidad, la música aparece como una evidencia sensorial de la tenacidad con la cual los descendientes de africanos han asumido su lucha por existir, adoptando otras sonoridades, pero sosteniendo su condición esencial del ser afrodescendiente.

Sin música y sin danza no sería posible la vida, y menos en las alienantes circunstancias de la esclavización y las pacientes y necesarias tareas de la emancipación, todo en conflicto con la herencia cultural que brotaba por los poros, frente a evangelizadores y mayordomos de la Corona en plan de convertir en cenizas los legados africanos, lenguas, religiones y posturas,

como lo hicieron en otras latitudes de América con los códices náhuatl, que destruyeron con la excusa de ser productos diabólicos.

Contra la hegemonía literaria colombiana, la escritura de Vanín reivindica el aporte seminal de los ancestros africanos a la cultura nacional, mostrando con ello su infinita capacidad creativa, su fortaleza de pensamiento y su increíble facilidad para dotar de belleza y ritmo lo que se dice, lo que se cuenta y lo que se narra. De este modo, la literatura del autor saijjeño ha logrado perpetuar en los renglones de sus obras, todos estos elementos estéticos y de contenido que permiten reconocer el rasgo diaspórico de sus producciones.

De otro lado, los ensayos de Vanín reflejan un pensamiento estructural desde el que se tejen las rutas de la diáspora afrocolombiana en las diversas geografías, mostrando sus aspectos culturales más sobresalientes, como la música y la gastronomía, vistas como *otras narrativas* de la historia nacional. Tomando como centro de sus análisis la impronta de la negritud africana, sus escritos bordean un país fragmentando en sus imaginarios que a través de sus símbolos y sus códigos letrados, han silenciado a los héroes de la travesía diaspórica y los han negado en sus relatos oficiales de la historia. En ese sentido, Vanín, en un acto de conmemoración ancestral, resalta artistas, pensadores y escritores afrocolombianos, con sus músicas, sus poéticas y sus ritmos, mostrando cómo han influenciado este país y de este modo, han afectado sus gustos y predilecciones, llegando incluso a lugares insospechados donde hoy se bailan y se celebran estos legados, concebidos como “tradiciones nacionales”, pero desprovistos de reconocimiento de su origen afrodescendiente.

Nada mejor que dos culturas, la sabanera-anfibia y la fluvial-selvática, para entonar cantos de labores, en agua o en tierra. Agricultores, ganaderos y pescadores los primeros, agricultores, recolectores, cazadores y cortadores de madera los segundos, el

acompañamiento del canto en las labores ha servido de ritmo para el trabajo, y también como una manera de imitar a los pájaros o de acompañarse en la soledad de la selva, del agua o de la sabana.

Así surge el canto de laboreo en las sabanas de Sucre y Córdoba y el canto de bogas en el Pacífico. En este las mujeres hacen sonar sus cortos canaletes (los hombres bogan de pie; las mujeres, sentadas) acompasadas con su voz que canta algo ininteligible como *ay oi vé*, o una copla de amor. El canalete ronca en el agua y el sonido del cantar y del bogar se hace uno solo (Vanín 2010: 333).

El papel de Alfredo Vanín como intelectual diaspórico ha consistido en mostrar en algunos de sus textos, la manera como la diáspora africana ha penetrado en lo más hondo del inconsciente colectivo de la “cultura nacional”, pues sin que estas se nombren explícitamente como herencias africanas, han estado ahí, influyendo los mundos, articulando los océanos, juntando con los hilos de las memorias que se evidencian en los cantos de bogas y en las tonadas campesinas dos mundos africanizados, separados por el estado nacional y distanciados por los discursos del mestizaje que juntan y borran las raíces originarias que los componen. El Caribe y el Pacífico, forman según Vanín, una síntesis de la travesía diaspórica, pues sus huellas determinan el destino de dos geografías que están hermanadas por los orígenes de su negritud, más de lo que se ha querido explicar y aceptar.

En ese sentido, al igual que muchos otros de los intelectuales diaspóricos que he referido en este libro, Vanín sostiene su trayectoria en la compleja y larga experiencia de la literatura negra, con la que ha sido posible reivindicar la existencia de la diáspora africana esparcida por las geografías del mundo y enaltecer el papel de los escritores negros en la dignificación y exaltación de las luchas de pervivencia, adaptación y resistencia de los descendientes de africanos desde el siglo xvi hasta nuestros días. Como sobresale en toda literatura

diaspórica, la de Alfredo contiene historia y memoria de la negritud, y se vale de la oralidad para evidenciar los trazos del tiempo inmemorable que se nombra para recordar, y se recuerda para ser nombrado. Por ello, no duda en reconocer los trazos de una escritura afroamericana surgida de los padecimientos y el dolor, pero transformados en poesía:

Y al revés, la poesía nacida de los brazos, lenguas y vientres de los afroamericanos tuvo que ser engendrada de lo más próximo: de la música que pudieron construir en América a partir de los ritmos y cantos africanos. Haciendo sonar sus tambores y organizando sus luchas libertarias, el descendiente de africanos fue creando también su poética, en múltiples lenguas y en variados lenguajes (Vanín 2010: 361).

De este modo, Vanín constituye otra pieza fundamental en el mapa de la diáspora intelectual afrocolombiana, es parte de una tradición amplia, dispersa y compleja que une en la distancia tiempo africano y espacio criollo, retomando las voces disonantes que caracterizan a los intelectuales diaspóricos. En su trasegar de oyente escribano, están presentes quienes le antecedieron, resaltando a “los poetas cantores” como denomina a los poetas negros, señalando las nostalgias de los bogas retomadas por Candelario Obeso, o como cuando afirma que “Artel no se detiene en lo externo del ritmo. Indaga historias, reconoce el dolor profundo, la alegría lejana” (2010: 367), para referirse al uso de la música en la poesía, o cuando “María Teresa” muestra la fuerza de lo telúrico, y con el acento de romance español construye el canto a una mujer sensual y terrible” (2010: 367), aludiendo al homenaje que hace el poeta chocoano Salazar Valdés a la mujer negra, o destacando el lugar ancestral de la poesía de Helcías Martán, cuando arguye que “La cumbiamba apaga las velas y el currulao se desvanece, como los tambores de Helcías Martán Góngora” (2010: 368).

Por lo tanto, el pensamiento de la diáspora intelectual afrocolombiana, es parte del legado que Vanín contiene en su formación como poeta, ensayista y escritor. Las voces de la intelectualidad negra, constituyen parte de su memoria escrita, convirtiéndolo en el heredero de una tradición de oradores y pensadores de la cual él mismo forma parte como productor. De ahí, que en su conciencia de negritud estén presente las voces de la memoria ancestral, de los oradores anónimos y de los intelectuales diaspóricos, aunque busca incansablemente construir su propia identidad poética, singularizada.

...la conciencia de la negritud como tema literario en Alfredo Vanín empieza con la lectura de los ensayos y libros de Aimè Cèsaire, Nicolás Guillen, Jorge Artel. La historia de la etnia y la valorización de la identidad afrohispana, que tanto preocuparon a estos escritores, se transcriben en la poesía de Vanín sin el uso de la música negra, de la onomatopeya y de la jitanjáfora. Trata de evitar la intertextualidad y la parodia. Busca, por el contrario, las resonancias poéticas propias... Vanín sigue así la tradición poética de sus mentores literarios del Pacífico, como Helcías Martán Góngora y Hugo Salazar Valdés. Para explorar lo regional y lo universal, el poeta caucano no se aferra a un canon estético, sino que se mueve con libertad en la búsqueda de su propia voz (Vanín 2010: 199).

De esta manera, su trayectoria como intelectual de la diáspora se forja en su origen como hombre del Pacífico, quien alimenta en su caminar por pueblos y ríos ancestrales su conciencia y vínculo de pertenencia al mundo de la negritud, construido entre el adentro territorial que reposa en la memoria y el afuera universal apropiado con los recursos narrativos y etnográficos que provienen de su sensibilidad de poeta. Podría decirse que Alfredo Vanín es el último de los escritores diaspóricos de una larga tradición inaugurada a finales del siglo xix por Candelario Obeso, quien se ha nutrido de la memoria escrita de la diáspora intelectual afrocolombiana, como de la diáspora oral del Pacífico, y en cierto modo, de la memoria ancestral

del Caribe. Su conciencia étnica es una síntesis de estas memorias fundidas en su alma de poeta, escritor y etnógrafo.

La conciencia de hacer parte de un pueblo esparcido por el mundo entero le da un carácter especial a la poesía de Vanín. No solo recuerda su infancia y su adolescencia en Timbiquí, en Guapi, en Buenaventura, en Cali, y en donde quiera que su actividad trashumante de poeta lo llevó sino que el viento, la noche y, sobre todo, las palabras, siempre le dicen que hay una historia y que el relato de su vida es otro capítulo que fortalece la memoria. No es lo mismo decir *noche* cuando la oscuridad nos revive la tragedia.

Se siente diferente la palabra tambor en labios de quien oye los llamados de otros tiempos. *Oleaje, guardafaros, arrecifes, caballitos de mar*; sonidos en clave que expresan una forma de vivir con la piel húmeda y salada como insignia de valentía y libertad (Mejía 2010: 17).

Por lo anterior, podría decirse que Alfredo Vanín es un poeta de la diáspora afrocolombiana que trasiega por el tiempo de su existencia, con sus marcas de escritor del afropacífico que en solitaria condición vive y tramita su emocionalidad con el lenguaje que proviene del mar y del río, complementado con su condición de viajero de muchos mundos que reflejan la condición de todo intelectual diaspórico: esa necesidad de la dispersión, implacable y objetivamente necesaria de hacerse lejos de donde se nace para alcanzar la cercanía. Precisamente, por su condición de hombre del afropacífico identificado con un territorio local, es tremendamente universal, insaciablemente un escritor planetario.

Por otro lado, una faceta muy importante de la biografía intelectual de Vanín la representa su trayectoria como investigador de las culturas del afropacífico que ha dado como resultado una prolífica obra de corte antropológico en la que recopila la vida mágica, la riqueza oral y el mundo cultural y religioso del Litoral Recóndito. Sus estudios de literatura

y antropología en la Universidad del Cauca, contribuyeron a fortalecer su disciplina académica y complementaron su pasión literaria con la etnografía empírica, que posteriormente lo llevó por los caminos de la antropología afrocolombiana al lado de figuras como Nina S. Friedemann y otros estudiosos del campo. Su obra puede leerse como un diálogo de culturas muy diversas que han convergido y se han trenzado para fundar un nuevo universo amalgamado, capaz de dar cuenta de una realidad compleja, mucho más heterogénea, pero impresa de africanidad renovada. Así, resultan muchos trabajos donde la prosa, la narrativa, la etnografía, la historia y la tradición oral forman parte de sus intereses primordiales, ya sea a través de sus obras individuales o de coautoría con reconocidos investigadores de los estudios afrocolombianos. Resaltan “*Entre la tierra y el cielo. Magia y leyenda del Chocó*” de 1995, con Nina S. de Fridemann<sup>10</sup>.

De este paso *heterodoxo* por el campo de la antropología de la negritud, me interesa resaltar su trabajo de recopilación e interpretación de la magia y las leyendas del Chocó, desde donde traduce el repertorio mitológico, lingüístico y étnico de esta región, evidenciando los lazos que comunican tradiciones de herencias africanas, de origen bantú, con memorias de la cultura indígena de la Costa Pacífica. En su grandiosa sensibilidad Vanín redescubre el universo embera, lo pone en diálogo con su negritud, y produce narraciones como “El árbol del agua”:

Todo lo que podían contarme, me dijeron, sucedió hace mucho tiempo, en tiempos de indios, como dicen por estas orillas del bajo Baudó. Yo había ido allí con el ánimo de encontrar una historia del pueblo Emberá que me ayudara a entender un poco la concepción que ellos tenían de su origen. Mi contacto con los

---

<sup>10</sup> Otros trabajos importantes son: “*Religiosidad no oficial y procesos de modernidad en El Pacífico colombiano*”, con Fernando Urrea en 1992; “*La vertiente afropacífico de la tradición oral*” de 1993 en coautoría con Univalle- Opción Pacífico

indígenas del pacífico había empezado desde niño, pero nunca intente franquear esa puerta invisible que me mantenía al otro lado, asombrado de ver hombres diferentes, de ojos achinados, con los rostros pintados con jagua, el pelo con un corte de mate, vestidos con pamanillas oscuras que le hacían más fácil el tránsito entre la tierra y el agua y acompañados de mujeres taciturnas que se vestían con el torso desnudo, grandes collares de chaquira, zarcillos de láminas plateadas, parumas coloridas, con el cuerpo pintado con dibujos inextricables que sólo ahora empiezan a estudiarse. El cholo Umbenso, un jaibaná legendario del Saija, me ofreció enseñarme su arte cuando yo tenía casi siete años. Pero no fui capaz: el mundo mágico que yo entreveía tras los cantos, bailes y dibujos corporales, me aterró.

Ahora andaba yo por el bajo Baudó, un negro que volvía a encontrarse con los indios para escucharles una historia (De Friedmann y Vanín 1995: 55-56).

Ancestralidades como la ombligada que muchos autores identifican como herencia de la diáspora africana en Colombia, son para Vanín una inspiración que sirve de motivo para reconfigurar las versiones mezcladas del mundo Pacífico, donde lo indio y lo negro se han visto cara a cara y han podido construir puentes comunicantes, diálogos y experiencias vitales, fundiendo la indianidad y la negritud en una geografía de la culturas, reconocidas por todos los intelectuales diaspóricos del litoral.

La diáspora africana en la cultura negra y en aquellas otras como la aborigen americana en determinados lugares de contacto, como el litoral pacífico o el Caribe colombiano, que están impregnados de ella, contiene elementos que pueden rastrearse en muchas fuentes en el campo de la literatura oral. Sus personajes en la épica africana tienen lugares que los reclaman como propios (De Friedmann y Vanín 1995:21).

Estos relatos “Entre la tierra y el cielo”, recogen la idiosincrasia del pueblo chocoano a través de leyendas que recrean los recursos minerales como el oro, la floresta, la madera, las visiones que espantan en lo profundo de la selva como la Madredeagua, la Tulavieja, la Tunda, seres dueños del mar como el Riviel, y el mundo de los animales como el Tío Tigre, Tío Conejo, culebras, tortugas y arañas. Aquí se evidencia el amplio mundo de las tradiciones orales chocoanas, que Nina y Alfredo hacen como narradores de los narradores. Entre cuenteros, decimeros, palabreros y embusteros, el mundo de la oralidad revive en la palabra esa “escalera para trepar al mundo de las divinidades” (De Friedemman y Vanín: 1995: 18) que estos relatos proveen.

Vanín es un narrador de la *contemporaneidad del Pacífico*, un contador de historias que muestran el hoy y el ayer de un litoral colonizado, antes por hidalgos andaluces, ahora por hordas de hombres de “montaña”. Historias raciales en las que la supremacía blanca prevalece a pesar del paso de los siglos, de las reformas y las leyes abolicionistas. Sin lugar a dudas, las letras de Vanín recrean bellamente el drama histórico de un pacífico que aún ahora, en pleno siglo xxi, sigue siendo visto como “tierra baldía”, promesa de riqueza para blancos y pobreza para negros, tal como lo relata en su textos “Nunca llegaron los barcos”, en el que describe desde la voz de un pescador, la suerte de Bahía Solano con sus avatares en esta trama interracial, donde la diáspora protagoniza el tono de la narración:

El fue dueño de un gran pedazo de tierra en Mecana y lo vendió a unos turistas quienes al poco tiempo levantaron un chalet veraniego. Dicen que lo emborracharon y le compraron la tierra a un precio irrisorio.

-Hubo luz eléctrica, gente en pila, más de mil personas en ese entonces, en el año 35. Se bailaba mucho, con acordeón y flauta. La música antes era mejor, porque la de ahora no sirve. Aquí nació el tamborito, aunque algunos digan que es de Panamá.

-Busca otras memorias, accidentes de la vida que ha contado tantas veces a tanta gente que lo ha visitado para que cuente cómo creció el pueblo y cómo desapareció durante varios meses en el terremoto.

-Aquí, antes de la colonia, se pescaba y nos repartíamos la pesca, nadie le vendía a nadie. Lo mismo ocurría con los animales de monte. Yo cazaba guagua, perdiz, pava, paletón, venado, zaino, tatábroy hasta monos. Había como tres ranchos de indios y unos 20 ranchos de “libres”.

Se rasca la cabeza y luego llama a la mujer para que le traiga un cigarrillo.

-Se dio tanto el banano que ya estaban pensando en mandarlo al exterior. El gobierno hizo arreglos con una compañía extranjera para venderles el banano que crecía como monte. Pero fíjese usted cómo es la vida. El banano se pudrió y a las matas las cubrió la maleza, porque los buques nunca aparecieron (De Friedemann y Vanín 1995: 109-110).

Este relato retoma la narración de Nazario Bocanegra, un pescador, el hombre más antiguo de Bahía Solano, testigo ocular de su historia local. Testigo de excepción de una comunidad negra sometida a la colonización paísa, a las promesas del gobierno central con sus emblemas de progreso de carreteras y exportaciones de papel. Relatos que Vanín recrea estéticamente en testimonios nutridos de la memoria ancestral de los mayores. Así, el poeta vislumbra la lucha permanente de los habitantes del Pacífico en sus batallas de resistencia a las economías de expropiación y colonización de territorios y gentes, en donde el robo de sus recursos, de sus legados, forma parte de la larga memoria diaspórica que Vanín apalabra desde la voz de Nazario.

En resumidas cuentas, a Vanín le cabe el rótulo de *heredero*, no solo porque en él se sintetiza la batalla epistémica de la intelectualidad negra de este país, sino porque su prosa, su narrativa y su ensayística contienen la marca invisible de

la oralidad que lo vio nacer por allá en el año de 1950, a orillas del río Saijá, cerca de Timbiquí, un 29 de noviembre. Llegó al mundo en medio de un caudaloso ambiente político, movido por las confrontaciones partidistas que generaron la Violencia en Colombia y podría decirse, es uno de los últimos intelectuales de la diáspora afrocolombiana que vio la luz en la primera mitad del siglo xx. Sus primeros pasos por la escuela los hizo en el Colegio San Jose de Guapi, un municipio que para entonces contaba con mejores condiciones de infraestructura que su pueblo natal, no en vano, su arribo a Guapi siendo niño hace que muchas veces se le considere oriundo de esta zona, aunque los guapireños ya la han adoptado como uno de sus emblemas. Alfredo Vanín puede reconocerse como un andariego de la palabra, quien desde muy joven comenzó a trasegar la geografía nacional. Por esta razón incursionó en los territorios andinos donde terminó sus estudios secundarios en el Colegio Nacional Emilio Cifuentes de la ciudad de Facatativa.

A los catorce años de edad mostró sus dotes literarias con la escritura de una poesía que él mismo llama amorosa, y que fue recogida en su primer libro de poemas titulado *Alegando que Vivo* en 1967. El maravilloso entorno de su infancia atraviesa de principio a fin toda su obra, impregnándola de rasgos afrodescendientes, hispánicos e indígenas que nutren sus poemas de hombre del Pacífico.

En los albores de este nuevo siglo, Vanín ha emprendido una gesta importante, rescatar las voces y las letras olvidadas de poetas, escritores, oradores y pensadores afrocolombianos. Junto a otras importantes figuras del mundo intelectual y cultural, ha participado en dos de los más importantes proyectos del pensamiento afrocolombiano; la producción de la Biblioteca Afrocolombiana, una magna antología de 19 volúmenes en los cuales se recoge la producción escrita de Zapata Olivella, Hugo Salazar Valdés, Helcías Martán Góngora, Arnoldo Palacios, y un gran número de poetisas afrodescendientes por mencionar solo algunos.

De otra parte, es coautor del libro *Rutas de Libertad. 500 años de travesía* (2010), obra que he reseñado en este apartado, y que ofrece una mirada actual y crítica de la historia de los afrodescendientes en Colombia desde las memorias del exilio, pasando por las invenciones y adaptaciones forjadas en medio de los tiempos de la esclavitud y de la república decimonónica, hasta los más recientes trabajos de músicos y escritores negros de los dos mares, quienes han contribuido de modo trascendental a construir esta larga duración del saber histórico de la diáspora.

Esta semblanza del Vanín contemporáneo me permite resaltar su tenacidad, pues siendo un intelectual en tiempos aciagos, representa una voz autorizada del pensamiento diaspórico colombiano, de un pensamiento producido en los bordes del siglo xx y este nuevo milenio. Se trata de un intelectual cuyo nicho no ha sido la institucionalidad, ni la estatalidad, más bien su trabajo se anida en el trasegar por los espacios y las geografías de esa ruta diaspórica que condensa en su vasta literatura, en su biografía cargada de universalidad y ancestralidad.

## **Reflexiones finales**

Los humanistas de la diáspora africana en Colombia constituyen un episodio fundamental en la historia del pensamiento nacional. Sus trazos poéticos, sus narrativas históricas, su imaginación cargada de contenido social, sus reivindicaciones de la raza, sus geografías de la negritud, su palabra cantada y su utopía humanista sobre la diáspora negra, son muestras fehacientes de las huellas de esa terquedad espiritual que reconocemos como las múltiples expresiones de la presencia africana en Colombia. Quizás el tiempo de sus escrituras puede ser entendido como el tiempo de la *ilustración negra*, es decir, la entrada del pensamiento negro a la arena nacional. Como se registra en sus relatos biográficos y autobiográficos, muchos de los escritores diaspóricos del Litoral Pacífico y la región Caribe tuvieron en su paso por

las universidades en Bogotá y Medellín fundamentalmente, las posibilidades para potenciar sus vocaciones literarias, entrar en diálogo con los humanistas de la época y conocer la producción de autores afrodescendientes de otras latitudes. También cuenta el hecho de que algunos humanistas liberales vinculados con el poder político de la época mostraron interés hacia las producciones de algunos de estos jóvenes negros, condición que favoreció algunas publicaciones y acciones de difusión de sus obras. En el sentido contextual se trata de una generación que surgió en medio de un racismo estructural e institucional pero que encontró posibilidades de florecimiento por el humanismo de los años treinta.

Me interesa resaltar algunos rasgos de esta tradición fundada por escritores y poetas del Pacífico y del Caribe, que a mi modo de ver, corresponde a la primera *literatura afrodiaspórica en Colombia*, con la cual se inauguró un tiempo de africanía y negritud en las letras y la cultura nacional. Esta literatura da cuenta del fenómeno del racismo como una realidad objetiva y subjetiva, es decir, como un problema que afecta las culturas de la negritud y las mentalidades de los sujetos que forman parte de ella. Esto se hace claro en las novelas y las poesías que muestran un Caribe y un Litoral Recóndito afectados y subsumidos por las políticas del centralismo racial. En este sentido, la literatura producida por estos intelectuales diaspóricos logra impactar dos planos; de una parte, revelar esta complejidad del mundo de la negredumbre colombiana, retomando la noción de Rogelio Velásquez, pero a la vez, revelar a la cultura nacional el rostro de una africanía estética, poética, oral y espiritual, constitutiva de las identidades.

Se trata de una literatura de la memoria africana en Colombia que contiene diversos modos de manifestación y narración, entre los que se incluyen la poesía del retorno ancestral que vuelve al continente madre y al acontecimiento de la esclavitud; la poesía de la trashumancia diaspórica que refleja la dispersión cultural de la experiencia africana; la narrativa de la negritud mundial que junta los fragmentos del pensamiento

como parte de un todo universal africano; la prosa de la oralitura en la que las cosmovisiones se actualizan como una moralidad de la vida; la narrativa intimista del racismo como experiencia emocional; la poesía y la prosa de las geografías diaspóricas con las marcaciones simbólicas en los territorios de la negritud; la poesía de la espiritualidad que muestra las reinvencciones religiosas y culturales; y las metáforas del mestizaje diaspórico con la presencia de lo negro, lo indio y lo europeo como un rasgo fundante de la identidad nacional<sup>11</sup>.

En este sentido, para reconocer la trascendencia del pensamiento intelectual de las diásporas literarias negras y afrocolombianas, dos asuntos son importantes de resaltar: el primero es que estos intelectuales de la diáspora hicieron de su poética un género de reivindicación política de la gente negra en nuestro país; por consiguiente, la novela y la prosa recrean un campo vasto y complejo en el que fenómenos como el racismo y la identidad africana se revitalizan positivamente. El segundo aspecto radica en que se trata de una narrativa que visibiliza la conflictividad de lo racial, de la situación concreta de las poblaciones negras en relación con su pasado, y las implicaciones en el presente donde escribieron. Como lo sugirió René Depestre (1995) para los escritores antillanos, se trata de una *literatura de la identificación*, que tiene como fin buscar la identidad de lugar y herencia de africana en el Caribe. Para el caso colombiano, habría que añadir, que además del elemento identitario se trata también de una *literatura de la dignificación* de la negritud.

La obra de estos poetas y escritores nos ofrece una constelación de narrativas de las diásporas, con lo cual podemos reconocer la condición diversa, dispersa y heterogénea de la experiencia

---

<sup>11</sup> Particularmente, sin reducir sus obras a esta perspectiva, sobresalen los trabajos de Artel, los Zapata Olivella, Martín Góngora y Sevillano, en los cuales se aborda esta inspiración poética y literaria del mestizaje, como exaltación de las diferencias *raciales*, en oposición a la *ideología de la nación mestiza* cuyo discurso y práctica excluyó todo rastro de africanía en la definición de la identidad nacional.

africana en Colombia. Por esta razón se trata de una literatura que contiene muchos lenguajes estéticos que recreen las negritudes con sus troncos comunes y sus diferenciaciones, que es irreductible a un solo plano metafórico. Este rasgo resulta de la capacidad de los escritores para hablar en primera persona, desde su experiencia subjetiva como negros, mulatos o indomulatos, y por ello lograron en el campo de la literatura plasmar de forma extraordinaria un pensamiento afrocolombiano y una historia de la negritud en Colombia, pues en sus letras y su prosa ha quedado consignada en la voz, la emocionalidad y la esencialidad de la humanidad negra como una condición ligada a la palabra como su mayor posibilidad de dignificación.

Las páginas de este capítulo del humanismo diaspórico literario seguramente no logran incluir todos los nombres de quienes hicieron parte de esta tradición intelectual en Colombia<sup>12</sup>, sobre todo por las decisiones epistémicas que me han orientado y por la cuales he privilegiado a los escritores que hicieron de su experiencia personal como sujetos de la diáspora su razón de escritura y producción, así como por la capacidad de trascendencia que lograron sus trabajos en términos de divulgación y difusión. Bajo esta perspectiva muy posiblemente quedan por fuera muchos escritores que bien merecerían reconocimiento en este trabajo, no obstante también se debe en parte al problema concreto de acceso a las fuentes, pues las condiciones de publicación en este tiempo están determinadas por los pormenores de la empresa editorial en general (tendencias y gustos de los propietarios, intereses en el tema, disponibilidad de recursos). Al respecto Prescott

---

<sup>12</sup> Un caso especial es el referido al escritor Carlos Arturo Truque, nacido en Condoto en 1927, quien no dedicó mucha parte de su obra literaria a este asunto. No obstante de su antología de cuentos, publicada bajo el nombre “Vivan los compañeros” (2004) editada por la Universidad del Valle, sobresalen *Historia de un escritor*, prólogo en el cual recrea su experiencia como estudiante en la Cali de los años treinta, haciendo notar los embates del racismo de la época. Igualmente sobresale su cuento la *Aventura del Tío Conejo*, extraído de la tradición oral del Pacífico.

(1996) señala que en el caso de algunos de los escritores sobresalientes, fueron muchas las dificultades que incluso ellos tuvieron para lograr la publicación de sus escritos:

Vale la pena anotar que las primeras obras de varios autores afro-colombianos aparecidos a partir de la década de los cuarenta—Manuel Zapata Olivella, Arnoldo Palacios, Miguel A. Caicedo M., Carlos Arturo Truque, Hugo Salazar Valdés, Eugenio Darío y Rogerio Velásquez, por ejemplo —fueron impresas en la Editorial Iqueima, cuyo dueño era el exiliado español Clemente Airó. Fallecido en 1975, Airó fue un verdadero promotor de la cultura colombiana por medio de su editorial, su revista *Espiral* y los concursos literarios del mismo nombre que patrocinó. Presentados en varios géneros, los premios Espiral incluyeron una pulcra edición de la obra ganadora e indudablemente le ganaron al autor mucha atención pública. Zapata Olivella con *Hotel de vagabundos* y Truque con *Granizada y otros cuentos* recibieron galardones de teatro en 1954 y de cuento en 1953, respectivamente. Hoy día la Editorial Lealón de Medellín lleva muchos años imprimiendo obras de autores afro-colombianos (Prescott 1996:113).

Finalmente, puedo decir que el humanismo diaspórico afrocolombiano representa la estela más amplia y dispersa de la intelectualidad negra y afrocolombiana, pues en este vasto y complejo mundo de imaginación, misticismo, memoria e historia, se condensa la palabra de los tiempos antiguos de la africanidad, el mestizaje y el criollismo. Sus voces elocuentes reifican las tonadas de los ausentes de la historia. A través de los humanistas se vislumbra la enorme capacidad que la intelectualidad negra ha tenido para narrar y apalabrar la resonancia de los acallados, de los sin nombre, de esa inagotable fuente que es la memoria de la diáspora afrocolombiana con sus marcas de ríos, selvas, montañas y mares y con las herencias emocionales y vivenciales de todos los siglos de travesías diaspóricas.

## **Capítulo 6**

### **La intelectualidad académica.**

### **Etnología y “sociología diaspórica”**

Durante los años treinta y cuarenta Colombia experimentó un proceso muy importante de emergencia e institucionalización de las ciencias sociales. Este hito del mundo académico estuvo profundamente conectado con la historia del pensamiento diaspórico, pues como se verá más adelante, el ambiente liberal propiciado por los gobiernos de Olaya y Santos en cuanto a la creación de institutos y centros dedicados a la formación e investigación sobre la cultura y la historia nacional, facilitaron condiciones para la configuración de una generación, la primera según Álvarez (2007), de científicos sociales ocupados de producir saber científico de orden social sobre la nación.

No obstante, es necesario mencionar que este proceso de institucionalización, todavía incipiente, materializó en cierta medida los debates de los años veinte y treinta sobre la degeneración de las razas, liderado por los intelectuales de la época como Luis López de Mesa, Jose María Samper y Miguel Jiménez López, entre otros, por lo que la creación de instituciones como la Escuela Normal Superior y El Instituto

Etnológico Nacional, representaban la concreción de un proyecto relacionado con la gobernabilidad de las razas indias y negras (Paramo 2010). En un ambiente aparentemente liberal, conceptos como pueblo, ciudadano y patria, constituyeron la base ideológica para que fundamentalmente la etnología encontrara su escenario de institucionalización orientado al reencuentro con el pasado indígena.

En este escenario emergieron los primeros científicos sociales negros ocupados del estudio de las poblaciones del Pacífico y del Caribe. Me refiero a Rogerio Velásquez y Aquiles Escalante, los primeros etnólogos dedicados a lo largo de sus vidas al estudio y descripción de las poblaciones y las culturas negras de ambos océanos. Por el enfoque de esta obra, me concentraré inicialmente en la trayectoria de Rogerio Velásquez, quien inaugura la experiencia del pensamiento diaspórico en el mundo de la antropología del Pacífico. Posteriormente abordaré la trayectoria de Aquiles Escalante, contemporáneo de Velásquez, quien desarrolló su trabajo como antropólogo en el contexto afrocaribeño principalmente.

Posteriormente en el período de los años setenta, cuando las ciencias sociales constituían un campo de formación universitaria ya institucionalizado, surgió la figura de Amir Smith Córdoba, sociólogo de formación, quien se encargó de analizar la situación del negro en la sociedad colombiana y producir un marco interpretativo que hasta entonces era profundamente desconocido en nuestro país.

Visto el recorrido de los políticos y los humanistas, la emergencia de los intelectuales negros en el ámbito de las ciencias sociales académicas representa un acontecimiento diaspórico en doble vía, de una parte por el surgimiento de nuevos académicos en el propio campo de las disciplinas, es decir sujetos racializados, y por tanto, representantes “genuinos” de las culturas objeto de estudio; en segundo lugar por las implicaciones de orden epistémico que van a devenir de los hallazgos y aportes de estos académicos negros

a la génesis y consolidación del pensamiento diaspórico en las disciplinas sociales. Este apartado expone los aportes del pensamiento afrodescendiente en la configuración de dos de las ramas más importantes de las ciencias sociales en Colombia: la antropología y la sociología.

## **El etnólogo de las culturas afropacíficas: Rogerio Velásquez**

*Detrás de esas montañas queda Colombia*  
R.V.M.

Más allá de los debates al interior de la disciplina antropológica respecto a los orígenes de una *antropología de las culturas negras*<sup>1</sup>, me interesa en este apartado destacar una trayectoria intelectual diaspórica, sin la cual es difícil comprender los cambios que se produjeron en relación con la negritud a partir de los años cuarenta. Por ello es fundamental tomar como punto de partida el contexto histórico en el que se formó el primer *etnólogo de la negritud* en el suroccidente colombiano, Rogerio Velásquez Murillo, pues su formación se inscribió en un momento fundacional de las ciencias sociales en el país, particularmente de la arqueología y la etnología. Es sumamente indispensable destacar este hecho, porque implica entender qué tipo de formación recibió y, cómo en medio del auge del indianismo, Velásquez abrió los caminos para comprender la realidad sociocultural de las poblaciones negras del Pacífico.

Contextualizar la emergencia de la arqueología y la etnología, permite valorar la gesta de este pionero, no solamente porque haya sido junto a Aquiles Escalante, uno de los dos primeros hombres negros en ingresar a escuelas de formación en estas disciplinas, sino porque Velásquez logró deslocalizarse del

---

<sup>1</sup> Para análisis detallados sobre este asunto ver: (Restrepo 1997; 1998; Pulido 2011 y Hurtado 2013).

*indiocentrismo* que imperaba en los enfoques etnológicos de la época, sobre todo en el Cauca, región pionera de este tipo de estudios. Rogerio produjo un saber etnológico diaspórico<sup>2</sup> sobre la gente negra del Pacífico, sin antecedentes en la historia del país, y gracias al cual se abrió una ruta de investigación que hoy todavía no concluye.

A finales de los años treinta, bajo el mandato de los liberales en la presidencia, tuvieron lugar dos acontecimientos centrales en la trayectoria intelectual de Velásquez y Escalante. En primer lugar, bajo el influjo del ministro de educación Luis López de Mesa, quien a pesar de su visión eugenésica promovió una importante reforma educativa que llevó a la modernización de las Facultades de Educación y la renovación en los planes de estudios y los enfoques de carácter más científicista.

En el año 1936, bajo el mandato del presidente Eduardo Santos se sancionó la creación de la Escuela Normal Superior (E.N.S.), creada en 1931, y que entró a reemplazar como organismo autónomo a la Facultad de Educación (Pineda 1999). Este proyecto encarnó el propósito de preparar profesionales o normalistas en diferentes aéreas, con el fin de impartir conocimientos en las distintas regiones del país. En ese sentido, como lo han señalado diversos autores (Herrera y Low 1994 y Álvarez 2009), la E.N.S. constituye el proyecto moderno de las ciencias sociales en Colombia. Bajo la dirección de Francisco Socarras, el modelo formativo correspondía a una combinación entre el humanismo alemán de las facultades de filosofía y el modelo parisino de formación de maestros como investigadores científicos (Álvarez 2007), aunque también, se crea en medio de una intelectualidad permeada por el discurso fascista europeo (Paramo 2010).

---

<sup>2</sup> Quiero aclarar que en relación a esta afirmación, me refiero de modo concreto al primer intelectual negro quien en Colombia se ocupó de producir un saber sistemático sobre la negritud en el Pacífico. Si bien en la historia de la antropología de las culturas negras figuran pioneros como Jose Rafael Arboleda (1952) y Thomas J. Price (1954).

De otra parte, la E.N.S. contó en su lista de docentes con intelectuales como Antonio García, Rafael Maya, Gregorio Hernández de Alba y un grupo de eminentes científicos de procedencia europea, quienes habían emigrado a Colombia huyendo del nazismo y la guerra civil española. El país presenció el surgimiento del primer instituto especializado en la formación de maestros de nivel superior, entendida como una educación humanista y científica. En su esquema curricular se plantearon cuatro especialidades: matemáticas y física; química y biología; ciencias sociales e idiomas y lingüística e idiomas. Esta institución se desarrolló de manera extraordinaria durante el corto periodo de la hegemonía liberal y contó entre sus estudiantes a Jaime Jaramillo Uribe, Virginia Gutiérrez y Aquiles Escalante, quienes posteriormente se destacaron como grandes científicos sociales en Colombia. Esto implica entender que Velásquez se formó bajo los influjos del humanismo científico, en un momento en que la etnología ocupaba un papel central en la formación de la nación.

Desde los años veinte hasta los cuarenta, los intelectuales colombianos debatían el asunto de la degeneración de la raza, por lo cual se requería de políticas encaminadas a civilizar el complejo de inferioridad racial que las elites veían en los indios y los negros. Prueba de ello fue la configuración de la etnología científica en Colombia que dio existencia al primer Instituto Etnológico Nacional en 1941, adscrito a la Escuela Normal Superior, en el cual tuvo una gran injerencia Paul Rivet y que contó con el apoyo de intelectuales europeos como Gerardo Reichel-Dolmatoff y Pablo Vila, entre otros, quienes respondían a la política estatal de recurrir a extranjeros que formaran a los académicos colombianos (Arocha 1984; Pineda 1999; Langebaek 2010; Laurière 2010 y Paramo 2010). El equipo de profesionales mencionado participó de manera alterna en la Escuela Normal Superior y en el Instituto Etnológico, ambos radicados en la ciudad de Bogotá.

Signado entonces por el indigenismo académico, surgió una institución que tendría una función vital en la producción de conocimientos sobre las culturas y las poblaciones objeto de las disciplinas nacientes. Este proceso hizo parte de un episodio que incluyó la creación de museos arqueológicos, la realización de importantes expediciones etnológicas, la adscripción de convenios internacionales con universidades y entidades como el Instituto Interamericano Indigenista, entre muchos otros. Así, la nación asistía a una nueva invención de la alteridad, la que provenía de la ciencia moderna y de las acciones transnacionales. Fue en este contexto histórico de modernización humanista como proyecto nacional, que tuvo lugar la emergencia del pensamiento antropológico sobre las poblaciones negras de la costa pacífica de don Rogerio Velásquez.

Un aspecto muy importante en esta historia es el referido a la creación de los institutos regionales como una política de expansión del Instituto Etnológico Nacional, con lo que se buscaba formar especialistas y descentralizar la investigación hacia las regiones con presencia indígena, así mismo contar con apoyo económico de los departamentos y fomentar el “turismo etnológico”. En 1946 surgió el Instituto Etnológico del Cauca, saliendo de un museo arqueológico que tenía asiento en la Universidad del Cauca desde 1942, bajo la dirección de Gregorio Hernández de Alba. Por razones relacionadas con tensiones al interior de la disciplina, como las diferentes perspectivas teóricas, los enfoques investigativos, las orientaciones metodológicas y la propia densidad humana del cientista social, el Etnológico del Cauca desarrolló investigaciones enfocadas más a la sociología rural, realizadas por investigadores foráneos -principalmente norteamericanos- que trascendieron las orientaciones prospectivas de Rivet. Cabe destacar que la mayoría de institutos regionales fueron adquiriendo autonomía investigativa que los fue distanciando de las directrices del instituto nacional (Pineda 1999).

En el capítulo caucano la influencia de Gregorio Hernández de Alba fue evidente, pues al ser uno de los mayores difusores de la etnología y la arqueología en nuestro país y un intelectual del régimen liberal iniciado por Olaya Herrera (Laurière 2010), contó con amplias posibilidades de gestión con organismos internacionales. Gracias a sus contactos con el gobierno emprendió un proyecto arqueológico en Tierradentro, lo que lo llevó a instalarse en este territorio durante un buen tiempo. Debido a sus relaciones con investigadores norteamericanos, además del conocimiento y manejo de piezas arqueológicas apetecidas por los museos extranjeros, tuvo contacto con la antropología norteamericana, la cual ya tenía en sus huestes investigativas la afroamericanística, aunque evidentemente Gregorio Hernández era un firme defensor del indianismo. Sobre el Instituto Etnológico del Cauca, Perry (2006) resalta la importancia de Hernández de Alba al frente de esta institución.

Hernández de Alba, había iniciado hacia 1935 una importante trayectoria arqueológica en la región de Tierradentro en el departamento del Cauca, a la cual se vincularon investigadores europeos y por lo cual se explica, que Popayán y la Universidad del Cauca, sean un escenario definitivo en la institucionalización de la nascente etnología y la arqueología nacional. Su interés y su vínculo con el suroccidente y su acertada relación con el gobierno central, explican el éxito logrado por Hernández en su intención de crear un Instituto Etnológico descentralizado en Popayán. De este modo, el 23 de febrero de 1946 y bajo la tutela institucional de la Universidad del Cauca, se crea el Instituto Etnológico de la Universidad del Cauca “dedicado a la investigación y a la enseñanza de la Etnología o antropología social, especialmente de América, de Colombia y de las regiones que formaron la antigua gobernación de Popayán” (Perry 2006: 67).

En el marco de una etnología nascente, su institucionalización como política de Estado y los debates internos propios a las disciplinas de modernización humanista arribó Rogerio

Velásquez al mundo de la antropología, quien en abril de 1946 junto a 24 alumnos más, ingresó como estudiante, siendo el primer y único negro chocono que hizo parte de la generación fundante de la etnología universitaria en el suroccidente colombiano. El plan de formación al que se sometió incluía dos años de estudios en las siguientes áreas:

...introducción a las culturas humanas, introducción a la antropología física, lingüística descriptiva, bibliografía, museología y métodos de arqueología durante el primer año; teorías de etnología, problemas de la antropología física, lingüística histórica e interpretativa, pueblos y culturas de Colombia, pueblos y culturas de América, introducción a la historia americana, arqueología del viejo mundo, durante el segundo año. Además de estas materias los estudiantes tenían cursos prácticos de fotografía y cinematografía y participaban en los estudios de lenguas establecidos por la Universidad. Para obtener el grado requerían haber aprobado los dos años de estudio, ser bachiller o maestro superior graduado y haber demostrado competencia en los trabajos de terreno. Los medios de estudio con que contaban los estudiantes eran las bibliotecas de la universidad, del instituto y de los profesores, laboratorios universitarios, la sección de archivos históricos de la universidad del Cauca y del gobierno departamental y los museos. Para las prácticas de antropometría tenían un hospital y cuarteles, para las excursiones contaban con un carro enviado por el *Smithsonian Institution* y en las vacaciones realizaban estudios en el Parque Arqueológico Nacional de Tierradentro, en la región de Guambia y en otros lugares de importancia arqueológica y etnológica (Perry 2006: 70).

Como deja ver el programa de formación del Instituto Etnológico del Cauca, el pensum contenía una amplia y variada gama de cursos orientados a la comprensión histórica, lingüística, física, arqueológica y etnográfica de las poblaciones indígenas, además de una aproximación visual a

lo que se consideraba las culturas de América. En ese sentido, Velásquez hizo parte de una generación formada para pensar el pasado de la nación sobre las bases del indigenismo, pero con una fuerte disciplina donde la antropología aplicada constituía la base de conocimiento de estas culturas. Lo importante de destacar es que en medio del marcado sesgo indigenista, Rogerio le dio un giro a las fuentes teóricas y metodológicas con las cuales se formó, especialmente en lo referido al “objeto” predilecto de investigación de la época, y en ese sentido se convirtió en uno de los pioneros en los estudios de las culturas negras del Pacífico, así como Aquiles Escalante sería el pionero de los estudios antropológicos del negro en el Caribe con su investigación sobre el Palenque de San Basilio<sup>3</sup>.

Como he señalado suficientemente, la antropología de la época estaba profundamente marcada por un indigenismo ocupado de entender el origen de la cultura nacional en el pasado indígena, así como en comprender la existencia contemporánea de estos pueblos. Hernández de Alba encarnaba este espíritu de la época, no obstante por ser una figura nacional y por su formación en el extranjero, fue invitado a un evento que adquiere para este análisis una coyuntura favorable para el desarrollo posterior de la *etnología del negro* de Rogerio Velásquez. Álvarez refiere concretamente la participación de Hernández de Alba en la Primera Conferencia Internacional de Arqueólogos del Caribe, llevada a cabo del 1 al 11 de agosto de 1946 en la cual se planteó:

Dentro de sus conclusiones se exhortaba a los gobiernos y universidades de América a intensificar el estudio de las influencias de las culturas negras y a coordinar sus trabajos con los del Instituto Internacional de Estudios Africanos establecido en México. En el mismo sentido se decidió que en la

---

<sup>3</sup> Uno de los trabajos pioneros, desde el campo de la lingüística, fué el de Nicolas del Castillo Mathieu, “El léxico negro-africano de San Basilio de Palenque” de 1931.

siguiente conferencia como temas especiales el de la existencia de las poblaciones negras en la América precolombina y el de las transculturaciones ocurridas entre indios y negros de América por sus recíprocas influencias (Álvarez 2007: 288).

La trascendencia de este evento solo puede entenderse si se tiene en cuenta que para este momento el continente americano contaba con una amplia trayectoria de estudios institucionalizados en el campo de la afroamericanística; como lo refería el padre Arboleda en su análisis de 1952, la presencia de estudios universitarios en este campo contaba con sus antecedentes en Haití desde 1934, Trinidad y Tobago desde 1939, México desde 1942, Brasil desde 1941 y Cuba desde 1947. El mismo autor señalaba que el auge de las investigaciones en el caso de los Estados Unidos databa de 1923 (Arboleda 1952). Esto significaba entonces, que las preocupaciones académicas y gubernamentales sobre las poblaciones negras y sus culturas era un fenómeno creciente en el continente, y aun en países como México, cuna del indigenismo antropológico, los estudios africanos contaban con cierta relevancia, por lo cual, científicos como Gonzalo Aguirre Beltrán se ocupó del tema en una obra extensa sobre los negros en Mesoamérica.

La participación de Hernández de Alba en el evento de Honduras le permitió reconocer al estatus científico que los estudios afroamericanistas adquirirían en el continente<sup>4</sup>, y muy

---

<sup>4</sup> Cuenta también en este panorama de condiciones que favorecieron la trayectoria de Velásquez al interior del Instituto Etnológico, la resonancia que tuvo en la esfera nacional de los gobernantes y de los intelectuales, una postura que señalaba críticamente los efectos de ideologías racistas como el nazismo: “Como militante crítico del fascismo Rivet quiso contribuir a deslegitimar toda posición política que defendiera la tesis de la superioridad de una raza sobre otra. Su lucha contra el segregacionismo en Europa y en América lo llevó a profundizar en los estudios sobre la cultura material, la recuperación de las lenguas nativas y en la antropometría, con lo cual pretendía desmitificar los prejuicios racistas sobre una supuesta inferioridad de los pueblos no blancos” (Álvarez 2007: 281).

probablemente favoreció su apoyo al trabajo etnológico que realizaba Rogerio Velásquez en torno a las culturas chocoanas. Este dato histórico coincide con el hecho de que en 1947 apareciera publicado en la Revista del Instituto Etnológico de la Universidad del Cauca, un artículo de Velásquez bajo el título “Autobiografía de un negro chocoano”, con lo cual se inauguraba un nuevo ámbito de los estudios etnológicos: *el de la negritud*.

La relación de dos historias, la del Instituto Etnológico de la Universidad del Cauca y la del pionero de la etnología del negro, resultan de una trama compleja de circunstancias y convergencias que hicieron posible que un hombre de origen chocoano fuera protagonista de un capítulo memorable de la antropología colombiana. Nacido el 9 agosto de 1908, Rogerio Velásquez Murillo llegó al mundo con el despertar del siglo xx en el municipio de Sipí, en un Chocó que luchaba infatigablemente por obtener su lugar en la nación colombiana. Justo un año antes, en 1907 había nacido su coterráneo Diego Luis Córdoba, y había sido fusilado Manuel Saturio Valencia. Como señala Caicedo Licon (1981), refiriéndose a Rogerio:

Perteneció a aquellos enjambres de negros mineros que buscaron desesperadamente a comienzos de este siglo un puesto en la sociedad colombiana, sin otras armas que sus desnudos brazos y el tesón generado por la autoconciencia de saberse solos, sin un mínimo de garantías otorgados por los regímenes postesclavistas, luego de medio siglo de “libertad”. Cuando don Rogerio Velásquez nació estaba fresca la pesada herencia del pasado colonial y esclavista...

Las castas del antiguo Cauca (Popayán) que habían conservado durante el primer siglo de vida “independiente” el dominio sobre la economía chocoana, se resintieron irreversiblemente en las estructuras que las sostenían arriba de sus dominios, también políticos y sociales (Caicedo Licon 1981:206).

Su vida de infancia transcurrió entre varias localidades que incluyen Condoto e Itsmina, donde realizó sus estudios primarios, pues su familia se trasladó varias veces de residencia cuando él era apenas un niño. Su crianza aconteció entre la vida de la selva, los ríos y la palabra que cuenta y canta en esta región negra de Colombia. Como la mayoría de los intelectuales chocoanos de la época, Velásquez realizó sus estudios de secundaria en el colegio Ricardo Carrasquilla de Quibdó, y posteriormente se trasladó a la ciudad de Tunja para formarse en la Normal Central de Institutores en donde recibió el grado de maestro en 1938. Esta experiencia por fuera de su Sipí natal lo enfrentó al extrañamiento que han experimentado todos los intelectuales de la diáspora. German Patiño, al referirse a la experiencia de Velásquez en su contexto histórico plantea lo siguiente: «Hijo de la *pax* conservadora que aletargó al país en los albores del siglo xx, poco sintió el rigor de monasterio que campeó en la patria andina durante aquellas calendas, viviendo una infancia feliz en la libertad de aislado tremedal chocoano. Tan solo fue consciente de su pobreza y de la desventaja de su educación cuando logró salir a las ciudades andinas...» (2010:11).

Este aspecto es importante en su biografía intelectual, pues la influencia humanista que tuvo lugar en los programas de estudio de las Escuelas Normales Superiores del país, promovieron un especial interés por las ciencias sociales, en particular la historia y el derecho. Al igual que Miguel A. Caicedo, Velásquez una vez terminó sus estudios de normalista superior, retornó a su tierra de origen para desempeñarse como maestro público en el área de español y literatura en el Instituto Pedagógico y en el Colegio Carrasquilla de Quibdó; al igual que en la Escuela de Señoritas de Itsmina. Su vocación como docente la continuó en los municipios de Condoto y Novita. Posteriormente se vinculó como profesor en la Escuela Normal de Tunja y regresó al Chocó para ejercer el cargo de rector del Colegio Carrasquilla.

En 1946 Velásquez se trasladó a Popayán para adelantar su formación como etnólogo. Este recorrido por su biografía es fundamental para valorar y apreciar el papel que obtendrá en su condición de intelectual negro en el ámbito del Chocó de principios del siglo xx, y en un ambiente que vio florecer una generación de pensadores, tal como lo retoma Caicedo Licona:

No es gratuito, ni espontáneo, el hecho de que aquí se consolide una intelectualidad, alimentada con la derrota del esquema semifeudal y semiesclavista de los viejos patrones caucanos. Manuel Saturio Valencia, Diego Luis Córdoba y Rogerio Velásquez, son expresiones auténticas de ese despertar arrollador que enfrentados a los defensores de antihistóricos privilegios, en un primer momento, experiencias tan positivas generaron. Porque nadie sabe si sus herederos, suprimidos los antagonismos primarios internos, ante el derrumbe de la pirámide social pigmentocrática, y dueños ya del gobierno y de la dirección de los cuadros políticos, sean capaces de trasladar contra los enemigos sociales de afuera, las armas y las energías que hora gastan inútilmente adentro (Caicedo Licona 1981:207).

En junio de 1947 terminó sus estudios de segundo año y en junio de 1948 obtuvo el título de etnólogo con un trabajo sobre “Etnografía (biográfica) y folklore del Chocó”, de acuerdo a lo reseñado por el propio Hernández de Alba en su informe de julio 13 de 1948 (Perry 2006). Durante su estancia en Popayán publicó en la Revista de la Universidad del Cauca “Biografía de un negro chocoano”. El destino del Instituto y del recién graduado etnólogo del Chocó se vieron afectados por la misma circunstancia dramática que resultó del asesinato de Jorge Eliecer Gaitán y la persecución a los liberales durante el gobierno de Mariano Ospina Pérez. Rogerio Velásquez retornó a su tierra natal y en 1949 fue nombrado Director de Educación Departamental, en una época convulsionada que daba inicio a la paulatina muerte del Instituto Etnológico del Cauca, situación que se vio refrendada cuando Hernández de

Alba es presionado por el gobierno y renuncia a la dirección del Instituto.

Inicia entonces a partir de la década del cincuenta un importante trasegar de Velásquez como funcionario público y como etnólogo en su departamento, actividades que logró alternar de tal manera que su producción académica, así como su faceta literaria y periodística no tendrían descanso hasta el final de su vida. Estuvo vinculado por un período de doce años al Instituto Colombiano de Antropología como Jefe de la Sección Folclórica, pero su trabajo como etnólogo lo llevó a cabo hasta el último día de su vida. Se desempeñó como Magistrado del Contencioso Administrativo y fue elegido Representante suplente a la Cámara por su Departamento.

Un acontecimiento intelectual que tiene lugar en la vida de Rogerio Velásquez está relacionado con su trabajo sobre la “Historia del Chocó”, que inició hacia los años cincuenta como parte de sus funciones en el Instituto Etnológico, adscrito entonces al Ministerio de Educación, y en la coyuntura del recién creado departamento del Chocó, hecho que lo llevó a investigar de modo sistemático el episodio del fusilamiento de Manuel Saturio Valencia en 1907, como un hito obligado en la memoria de esta región durante el siglo xx. El trabajo de Velásquez consistió en una rigurosa búsqueda de los archivos que contenían la información referida a las circunstancias políticas e institucionales que rodearon el proceso de Saturio Valencia, y de manera afortunada a la recuperación de algunos escritos y testimonios que le sirvieron como fuente para escribir “Memorias del Odio”, novela que fue publicada en 1953, y cuyo contenido refleja una dramática convergencia de racismo, exclusión y segregación hacia un hombre que se autocalificaba como “líder de los de atrás, de los de abajo”.

Este desplazamiento al género literario, logró rescatar del silencio la voz de la víctima para mostrar la complejidad de los eventos que determinaron su fusilamiento, en un contexto del “apartheid” que imperó en el Chocó hasta mediados

de los años cincuenta del siglo xx, y que en la persona de Saturio Valencia condensó sus más claras expresiones de dominación. En la obra referida, el lenguaje literario hace notar la vigencia de relaciones coloniales, aún después de la abolición de la esclavitud, en la vida cotidiana del Chocó de finales del siglo xix.

Rogelio Velásquez presenta en su novela el rostro de un hombre chocoano condenado a muerte, quien al final de su existencia confiesa su vida de infancia, las circunstancias en las cuales creció, los seres que lo rodearon, sus propias contradicciones, así como los hechos por los que fue condenado a pena de muerte. Esta obra sirve como telón de fondo para profundizar en la mirada que sobre la historia y la cultura del Chocó va a configurar este etnólogo de la negritud. Las “Memorias del odio” son sobre todo un relato de corte histórico sobre el racismo de la sociedad chocoana de principio del siglo xx. Considerada como “el inicio de la antropología jurídica” (Mosquera y Londoño 2000: 15), este trabajo constituye un aporte significativo a la memoria histórica, política y jurídica de la chocoanidad.

Su amplia producción académica representa una obra trascendental de las culturas negras del litoral: “El río Quito es Quibdó? y “Vestidos de trabajo en el Alto y Bajo Chocó” (1942); “Rectificaciones sobre el descubrimiento del río San Juan” (1954). En su etapa como investigador del Instituto Colombiano de Antropología, publicó “La medicina popular en la costa colombiana del pacífico” (1957); “Ritos de la muerte en el Alto y Bajo Chocó” (1961); “El Chocó en la independencia de Colombia” (1964); “Breve historia del Chocó” (1985) y “Cuentos de la raza negra” (1959). Además de estos trabajos, también registran en la autoría de Velásquez, “Apuntes socioeconómicos del Atrato Medio” y “La fiesta de San Francisco de Asís” (1961); “La canoa chocoana en el folklore” (1965); “Canción decimocuarta” (1968). A estos trabajos se suma “El Chocó en la independencia de Colombia (1964); al igual que otros trabajos dispersos en la

geografía nacional como “Gentilicios africanos del Occidente de Colombia”; “Notas sobre el folklore chocoano” y “Voces geográficas del Chocó en la historia y en la toponimia americana”, este último, referido también a la presencia de las poblaciones indígenas en su entorno físico y cultural de ríos, pueblos y selvas, una obra que muestra su vocación etnológica al incluir el tema indígena en sus estudios. Un trabajo importante que no vio la luz, fue “Antología del Chocó”, una obra que según Mosquera y Londoño (2000) recogió la antología de 20 poetas chocoanos.

En el plano conceptual su amplio y profundo trabajo etnológico legó una noción trascendental a los estudios de las culturas afropacíficas y es el referido a la *negredumbre*, noción sin la cual es imposible entender el complejo mundo de las culturas de esta región, caracterizadas bajo el lente descriptivo de Velásquez como pueblos ancestrales esencialmente comunitarios. En ese sentido, todas las expresiones provenientes del interior de esta experiencia de “negritud colectiva”, sus músicas, su tradición oral, sus formas organizativas, sus modos de ocupar los territorios, constituyen ese amplio espectro simbólicamente compartido y socialmente regulado por la vida comunitaria. Patiño (2010) en la semblanza intelectual que produjo sobre el etnólogo Velásquez enfatiza en la importancia que este concepto tiene en la totalidad de su obra.

El acuña el concepto de *negredumbre* para referirse a la masa de negros que son objeto de su investigación, en una audacia semántica que relaciona negros con muchedumbre. Pero no se trata de cualquier muchedumbre, sino de aquella conformada por afrodescendientes colocados en situación de exclusión y marginalidad...

Se trata de aquella cualidad por la que el negro de las tierras de Pacífico siempre se nos presenta actuando de manera colectiva, como comunidad, y nunca, o casi nunca, de manera individual. La expresión indica

bien lo que quiere decir: es una categoría que se corresponde con sociedades premodernas, en las que no cuenta la individualidad sino la acción colectiva. De allí el uso colectivo de la tierra, los rituales de celebración en los que la participación comunitaria resulta esencial...No es el negro sino *la negredumbre* lo que se manifiesta (Patiño 2010: 12-13).

En términos del debate que he venido proponiendo, la *negredumbre* significa una noción desde la cual Rogerio reveló la existencia de un sentido comunitario en los pueblos de origen africano, quienes habían logrado preservar y recrear los vínculos históricos de pertenencia, existencia y configuración colectiva en las geografías de la diáspora. En este sentido la *negredumbre* es esencialmente una categoría diaspórica, y que también forma parte de lo que Restrepo ha denominado “Las diversas metáforas de la invención del negro en la antropología” (Restrepo 1997). De otra parte, surge una nueva comunidad histórica que no puede ser entendida por fuera de la larga historia afrodescendiente y que desde la mirada diaspórica de Velásquez reconoce la *negredumbre* en su lugar como antropólogo formado en la exterioridad de ese vínculo colectivo, y desde su condición como etnólogo negro, definir a su propia comunidad bajo esta categoría, que a mi modo de ver, no es un simple recurso lingüístico o metafórico, sino producto de su abstracción analítica mediante la cual definió los rasgos de las culturas negras en sus vínculos comunitarios, con sus adaptaciones, sus reinvención y las resistencias reconstruidas de los orígenes africanos.

El enfoque de la *negredumbre* estuvo presente en los análisis etnológicos de Rogerio Velásquez de modo importante. Por ejemplo, en su trabajo de 1961, “Instrumentos musicales del Alto y Bajo Chocó” describe la fabricación, el uso y las formas de interpretación que estos tienen en la región; igualmente las influencias estéticas y culturales que explican su presencia en las culturas musicales del Chocó y en la vida emocional de

sus pobladores. Refiriéndose a los músicos y sus condiciones existenciales retomó el rasgo ontológico de la negredumbre.

El maraquero es casi siempre negro. Aprende a tocar siguiendo el ritmo de los sones sin un director técnico especializado. No siendo profesional, gana casi nada. Acompaña los conjuntos musicales por divertirse, beber, socializarse. Un maraquero de Guapi o Quibdó no trasciende su estatus por su arte. Siempre es fulano a secas, un hombre que contribuye con su esfuerzo a recoger los actos de la vida sentimental y el latido de las entrañas de la negredumbre, la emoción telúrica y las vivencias del caserío, los factores subjetivos y objetivos de los humanos, el ansia de perdurar de la plebe que se refleja en sus cantos (Velásquez 2010: 253).

En “La medicina popular en la costa colombiana del Pacífico” (1957), Velásquez muestra las prácticas curativas de las poblaciones a través del uso de plantas medicinales y las formas mágicas de curación. Este trabajo lo llevó a cabo en Tumaco y Nuquí, y contrario a lo que se pueda pensar, Rogerio determinó que el uso de la medicina y las prácticas mágicas de curandería en aquella época, eran producto de la falta de servicios básicos en la región, los bajos salarios, la falta de hospitales, la falta de una adecuada educación, la poca conectividad y la falta de vías de comunicación, realidad que lo llevó a sugerir que las prácticas curativas que él denomina como “populares”, podrían ser extirpadas definitivamente con la presencia eficaz del Estado en materia de salud y servicio básicos: “La raza está educada para abatir lo arcaico. Solo se necesitan hospitales bien dotados y fáciles de llegar a ellos, pueblos con alcantarillados y acueductos, tierras petrolizadas, fumigadas” (Velásquez 2000: 119). En su análisis sobre las medicinas populares, Velásquez señalaba que en muchos casos, el uso de hierbas curativas, de conocimientos mágicos y prácticas culturales resultaba sobre todo de la única alternativa ante la falta de asistencia y medicamentos disponibles para los habitantes del Pacífico.

Si la herencia cultural ha enseñado a utilizar los vegetales en bebedizos e infusiones; si todavía se conservan las formulas que combaten las inflamaciones del bazo y del hígado, las ciáticas y los cálculos renales; si se vive en lugares apartados, sin facultativos universitarios y sin boticas responsables; si no se poseen otros conocimientos que los del yerbatero bondadoso, perduran las enfermedades, ¿por qué no hacer uso de la luz que ha sostenido la especie en otras ocasiones? (Velásquez 2000: 101).

En ese sentido, la visión antropológica de Rogerio Velásquez cuestionaba desde una postura crítica un enfoque culturalista, en este caso de *culturalismo etnobotánico*, que obviaba las complejas secuelas que la pobreza ocasiona en los procesos de salud-enfermedad de la poblaciones. Razón por la cual las prácticas curativas, los conocimientos tradicionales y las formas mágicas que él encontró en sus recorridos por las poblaciones del Pacífico, le hacían notar que la modernización de la medicina no tenía lugar en estas geografías, y que justamente por ello no podía buscarse en los acervos culturales de corte ancestral la solución a enfermedades que se presentaban en parte, como resultado de factores asociados a la desnutrición, que según Rogerio, eran causales del uso de la medicina popular.

De otro lado, en uno de sus aportes al conocimiento sobre el folclor chocono, “Cuentos de la raza negra” (1959), un trabajo pionero de la cultura oral afropacífica en Colombia, Rogerio V. recopiló un conjunto de narraciones recogidas en la convivencia cotidiana de la gente negra. A través de ellas expuso una visión de conjunto sobre la idiosincrasia, la memoria y la moral cultural de la negritud del Pacífico. A partir del trabajo de campo realizado entre 1955 y 1957, Rogerio Velásquez mostró la complejidad cultural de las poblaciones costeras negras, a través de sus leyendas, sus mitos y sus cuentos, donde sobresalen la historia, la condición de la negritud anónima y la presencia inmanente de estos narradores sin rostro, olvidados al otro lado del mar y los ríos.

En las aldeas sin caminos, en meandros y playas de sol, en montes sin industrias de ninguna clase, y en bocanas y fondeaderos pantanosos y malsanos, dimos con estas fabulas que cuentan hombres humildes a otros hombres que pescan, siembran o cazan o bogan en ríos retorcidos y briosos, hombres que mueren un día lejos de la sociedad culta que no supo nunca que existían (Velásquez 2000: 175).

Los cuentos de la raza, como insistía en llamarlos, expresan la dimensión espiritual y moral de una memoria colectiva que circula en la palabra y en la creencia que la gente vivía en su emocionalidad cotidiana y cultural. De cierto modo, los cuentos como en el caso de “Tío tigre y tío conejo”, permitían mostrar las habilidades depositadas en los humanos, las huellas de ananse, la manera como lo divino y lo humano se juntan en la dimensión de la vida que funde el mundo de los hombres y el de los animales en un solo relato, abstrayendo el mito cristiano según el cual los hombres quedaron condenados a estar por fuera del orden natural. Se trató de una oralidad que subvertía esta verdad teológica, al incorporar a los seres humanos a la tierra y a la memoria de la naturaleza, devolviendo a los hombres y a las mujeres al paraíso del que habían sido expulsados por “el pecado original”:

Es que a través del tiempo y la distancia, y de las vicisitudes de la raza, la herencia negra continua como ayer, especialmente en esto de dar las impresiones del alma. A la luz de la luna o al resplandor de las tulpas caseras, como proceden todavía los fabulistas de África del Sur, resaltan los chochoanos sus aventuras y sus sueños (Velásquez 2000: 178).

Podría decirse que la vida cultural de la región del litoral fue una de las principales preocupaciones académicas de Velásquez, en un interés que lo llevó a estas historias anónimas que cobraron vida por fuera del ostracismo local al que estaban destinadas y que permitieron dar cuenta de esa herencia africana transformada y renovada en la profundidad

del litoral. Formaban parte del folclore, entendido como tradición, como herencia viva de la palabra, que estando allí, se había perpetuado en la inmensidad de la selva, los ríos, el mar y en las formas de existencia que acontecían a este lado del mundo, donde imperaban las cosmovisiones paridas por la historia de la esclavitud y la africanidad en un siglo xx, que a pesar de la marginalidad y el racismo, sobrevivían como una huella indeleble a la disyuntiva de una inmensa riqueza cultural y una inmensa “pobreza material”.

De otra parte, “El Chocó en la independencia de Colombia” (1964) es una investigación histórica que le permitió a Rogerio visibilizar el papel que tuvo esta región en el proceso de la independencia durante el siglo xix, profundizando en los aspectos económicos y políticos. Resalto este trabajo por su aporte al pensamiento diaspórico, dado el lugar que le atribuyó a las poblaciones negras, que en condiciones de esclavización mantuvieron una posición radical en el desenvolvimiento de los procesos económicos que sostuvieron el proyecto de independencia. Velásquez encontró que dadas las limitaciones de auto-sostenimiento que las minas presentaban en su modelo de explotación, se presentó una crisis de las mismas y el advenimiento de un espíritu de insatisfacción.

...zambos y negros, mulatos y libres, por su exigua capacidad tributaria, crearon la minería nómada. Sin trapiches ni cacao qué cuidar, sin tierras qué deslindar o amojonar, sin expendios de granos que distribuir entre los dos o tres esclavos que mantenían, se fueron juntando con otras gentes de color o con mineros extraños a la región, aunque pobres como ellos. Como la tierra era sana se podía salir a poblar ríos y madrigueras desconocidos, donde se pudiera maquinarse contra la Corona, contra alcaldes que ganaban sueldos, contra vecinos de calidad que mantenían esclavos, contra la vida azarosa. A estos hombres de carne y hueso se debió, de 1810 en adelante el sostenimiento de la resistencia, en cierta manera, el éxito final de la empresa libertadora. (Velásquez 1964: 32-33).

Así, las poblaciones negras se vincularon a la revolución independentista, pues esta explotación inhumana creó las condiciones para exaltar la rebeldía frente a las condiciones de clase que se presentaban en las sociedades vinculadas a las economías mineras y que llevó a divisiones internas entre españoles y criollos. De este modo, uno de los focos de análisis de este trabajo es la visibilidad de las insurrecciones de negros en los procesos independentistas, evidenciando que la abolición de la esclavitud y la independencia de la corona española, son acontecimientos que no pueden pensarse al margen del protagonismo de los antiguos esclavos.

Por su parte, en un trabajo complementario con el anterior, “Breve historia del Chocó” (1985), más de carácter historiográfico, describió el proceso de la colonización de la región por parte de los españoles, mostrando las características geográficas que enfrentaron en su empresa de sometimiento. El trabajo va mostrando la transformación de la región en sus aspectos económicos, como resultado sobre todo de la minería que implicó la llegada de los africanos y la forma como el Chocó se convirtió en una región cultural y políticamente estratégica por la presencia alterna de africanos, indios y algunos españoles. Del mismo modo, Rogerio V. analizó las “Noticias de la Conquista”, un pasaje espléndido sobre el inicio de la conquista por parte de los conquistadores desde 1500 en donde expresaba la territorialidad que esta región fue adquiriendo bajo el descubrimiento del mundo chocoano, “donde las tempestades son continuas, largas y sostenidas” (Velásquez 2000: 15).

En esa misma dirección, Rogerio indicó la manera como la colonización y la economía extractiva fue creando un escenario administrativo dominado por el Cauca después de 1535, cuando el Chocó inició su camino administrativo. Este proceso llegó hasta el siglo xix, evidenciando las complejas relaciones de poder colonial manifiestas bajo el control administrativo. Es importante resaltar que en este trabajo Velásquez analizó las rebeliones de negros e indios como

una de las causas que llevó al debilitamiento de la economía minera, que resultaron del rechazo al maltrato recibido y que especialmente, en el caso de los negros, quienes se habían apropiado de las noticias emancipadoras que llegaban del exterior, les incitó a luchar por su libertad en razón de los incumplimientos que los amos hacían de las disposiciones coloniales que exigían buen trato hacia ellos.

Los señores interpretaban las disposiciones reales según sus conveniencias... Frente a estas calamidades nacieron problemas sociales. La estructura económica suministró elementos suficientes para la lucha de las clases... En esta tarea los africanos no estaban solos. En la cabecera de los ríos se hallaban indios que explotaban los corregidores. Seres sin codicia, enemigos de mandar y de servir, estarían listos a colaborar... Además de lo dicho, negrito esclavo, muleques, mulecones y piezas de Indias creían firmemente que existía una orden real que concedía la libertad a la negredumbre, pero que blancos sin alma escondían para su provecho personal (Velásquez 2000: 70-71).

En “Breve historia del Chocó” se desarrolla el protagonismo de esta región en la historia colonial y republicana de la nación, describiendo su proceso y el papel estratégico por la riqueza natural que proveía, y que se convirtió en una causa de disputa entre las clases blancas propietarias de Cali y Popayán. De manera especial, Velásquez resaltó la agencia política de negros e indios en la gesta independentista del siglo xix, otorgándoles un protagonismo emancipador y auto liberador, que no solo permitió la separación de la corona española, sino que produjo el declive de la economía minera en la región y la eliminación misma del sistema colonial. Una mirada donde negros e indios dejaban de ser vistos como piezas de producción y piezas de indias, para transformarse en sujetos de la lucha por la dignidad, un capítulo que podría tildarse como una “análisis de las suficiencias-resistencias” (Arboleda 2011).

Dos aspectos importantes resaltan en la trayectoria intelectual de Velásquez: la primera es que sentó las bases de lo que sólo a principios de los años ochenta se reconocería como la *antropología del negro*. Esto fue posible en parte, por su condición de sujeto diaspórico, pues al pertenecer a la cultura negra del Chocó, se interesó por un análisis más complejos que incluyó el abordaje de la historia, el folclor y las tradiciones culturales de las poblaciones negras e indígenas de la región, en lo que podría decirse, constituye el embrión de una antropología aplicada de la negritud, por lo que seguramente se considera uno de sus pioneros. La segunda paradoja es que Rogerio, al ser formado en el final de la hegemonía liberal, hacia los años cuarenta, de la mano de un grupo de científicos y académicos ilustrados, logró que su trabajo como investigador y maestro se llevará a cabo en el tiempo del régimen conservador, caracterizado por la persecución a liberales y el cierre de las instituciones del saber como el Instituto Etnológico del Cauca. No obstante, esto no fue impedimento para que Rogerio Velásquez prosiguiera la actividad intelectual que lo llevó incluso, a ser Representante suplente a la Cámara por su departamento bajo la afiliación del partido conservador, en una clara capacidad política que le permitió adaptarse a las circunstancias del momento y mantener vigente su proyecto y su enfoque intelectual.

Una de sus obras fundamentales publicada en 1981, transcurrida más de una década de su fallecimiento (1965), es “Voces Geográficas del Chocó en la Historia y la Toponimia Americana” cuyo manuscrito producido en 1959 recuperó el escritor Carlos Arturo Caicedo Licon, como homenaje póstumo a su magnífico trabajo. Esta obra recoge los últimos diez años de su labor como etnólogo y constituye una obra inédita de lo que podemos reconocer como la *Nueva Geografía de la Chocoanidad*, que resultó de su arduo caminar por las fronteras del Pacífico en una travesía investigativa que lo llevó a desentrañar la historia territorial de 201 lugares que incluyen ríos, bahías, corregimientos, municipios y sus cabeceras. Caseríos, ensenadas, desembocaduras y nacimientos de ríos

y quebradas. Ciénagas, puntas, picos, cerros, peñones, sitios de boca, serranías, cabos, afluentes y brazos de río. Golfos y corrientes navegables.

Las descripciones que ofrece esta *Nueva Geografía*, incluyen registros sobre la historia de los corregimientos y municipios, así como la explicación del origen y significado de sus nombres, sus procesos de poblamiento en la larga duración que va de la Conquista hasta el siglo xx. Igualmente un detallado registro de los recursos naturales existentes, las fronteras fluviales, las actividades económicas y las rutas de navegación de los principales municipios y corregimientos de la época. Rogerio Velásquez intentó abarcar una geografía humana, cultural, social y económica del Chocó, con lo cual promovió una visión compleja de una región que trasciende los límites departamentales.

En su obra se encuentran datos muy importantes sobre los períodos de fundación de pueblos y caseríos, así como una historia de decretos y leyes de organización político-administrativa de este departamento. Un elemento que sobresale en este trabajo es el uso de la tradición oral, que como fuente primaria le permitió acceder a la información histórica sobre la configuración de los territorios de la chocoanidad con sus propias toponimias.

Esta *Nueva Geografía* descrita por Velásquez, contrasta con la producida por los geógrafos oficiales del siglo xix, quienes sumidos en una perspectiva del progreso y el centralismo, produjeron una imagen atrasada y salvaje del Pacífico. La visión de Rogerio superó el prejuicio con el cual se observaron y describieron las formas de vida cultural de una región como la costa, en donde prevalecían los modos de economía a pequeña escala, bastante lejanos de afanes capitalistas de explotación de sus recursos. En ese sentido, la visión del progreso de los geógrafos del siglo xix contrasta con la geografía de Rogerio Velásquez, quien en su esfuerzo etnológico intentó describir las relaciones cultura-naturaleza

que daban existencia a un territorio diferenciado por su historia y su geografía. Su obra superó esa *geografía del atraso* a la cual he hecho mención, y que sigue operando en la visión de la sociedad y el estado colombiano hacia el Pacífico, y más bien sus “voces geográficas” intentaron dignificar y otorgar valor a estas formas de existencia de la chocoanidad.

Cualquier intento por registrar la trayectoria académica de un intelectual corre el riesgo de “reducir” su trabajo al espectro limitado de la mirada de quien lee su producción. Sin embargo, para el asunto que he venido planteando relacionado con el pensamiento diaspórico, la obra de Velásquez constituye un aporte fundamental en la larga trayectoria señalada. Sus preocupaciones académicas se inscribieron en el campo de la poesía, la novela, la historia, la etnografía y la antropología de las comunidades negras del Pacífico colombiano. En ellas están presentes la cultura, el folclor, la medicina popular, las narraciones orales, la poesía y la historia, fundamentalmente.

Sus hallazgos, sus descripciones y sus letras son obligadas para comprender la existencia cultural de las comunidades negras de esta región, incluso en la actualidad, pues muchas de sus etnografías tiene vigencia a pesar de las transformaciones latentes ocurridas en este contexto afrocolombiano. Sus análisis se produjeron en un marco histórico, político y económico que determinó las condiciones de la gente negra del Pacífico, y en una época en la que las “culturas negras” eran sujeto de invisibilidad epistémica y administrativa.

De la etnología indigenista en la cual se formó, Rogerio Velásquez se desplazó hacia una *etnología histórica de la chocoanidad negra*, sin la cual es improbable abarcar el fenómeno de la diáspora africana en estas geografías de selva, mar y ríos, donde su presencia trascendió la figura de un intelectual connotado y se constituyó en emblema de quien miró la cultura desde dentro para explicar incluso su propia existencia. Por ello, gran parte de su obra se ocupó por analizar

el trasegar histórico del negro en el Chocó desde los tiempos coloniales hasta la independencia para mostrar los vínculos entre las jerarquías raciales impuestas por la colonización y la esclavitud en el presente de los descendientes de africanos. Todo lo anterior hizo de la obra de Velásquez un patrimonio de la diáspora africana en Colombia.

## EL NEGRO

La base de la pirámide social estaba formada por negros que valían menos que los indios. Esclavos como los moros, sus descendientes estaban sujetos a los sufrimientos del titulaje. En las ciudades o en los campos eran bienes terrenos de otros hombres, cosas como el ganado o los cerdos, brazos para explotar o sembrar, bueyes que servían sólo para construir heredades de poderosos y letrados.

Jurídicamente todo el mundo podía conseguir piezas de ébano. Mayores o menores de edad, varones y hembras, capaces e incapaces, nacidos o por nacer, americanos o españoles europeos, seglares o eclesiásticos, civiles o militares, nobles o del fuero común. Al feto se le conseguían siervos para cuando pudiese gobernarlos. Para ser amo en Tierra Firme, bastaba con nacer vivo, respirar veinticuatro horas naturales, tener forma de hombre sin miembros de bestias, ser bautizado antes de que muriese. La Ley XVI, tít. VI, partida VI, lo disponía de esta forma.

Comprado con oro sellado, tejos, oro en polvo o plata pura, lotes de tabaco, azúcar, cacao, arroz, maíz, raíces, carnes o plátanos, se le marcaba en la espalda, cadera o pecho, con letras o señales de los amos. Esta costumbre había sido corregida por Carlos III, el 4 de noviembre de 1784, pero en el Chocó subsistió hasta 1800. Para inutilizar las marcas de carimbar en nuestro territorio no habían valido rebeliones africanas, desordenes pueblerinos, el labrar silencioso en minas y cementseras, el oro levantado en todas partes.

El africano soportó castigos excesivos. Por el robo de una esperma; fugas que se castigaban con heridas

que se cauterizaban con ají, fuego y sal, o con collares de hierro que se soldaban sobre el cuello, además de los celebrados perros de presa, cepo y látigo, los grilletes y las marcas, el pregón, el tumbadero y las campanas, los cortes de orejas y narices, piernas y corvejones. Por algo se decía “que la cabeza servil carecía de derechos”.

Lo inhumano de los superiores condujo a los africanos a toda suerte de locuras. Se paralizaron las minas y las siembras, o se buscaba con ahínco la carta de rescate, miraje ilusorio si se considera que la tal valía de tres a quinientos patacones que, si se recogían en las faenas de los días de fiesta con limosnas y regalos, el amo recibía el dinero y retenía la libertad. Cuando el esclavo demandaba, si se atrevió a ello el señor negaba haberlo recibido o confesaba diciendo que el manumiso se lo había robado.

En gran número se registraron suicidios por temor a la esclavitud, y asesinatos cometidos por negras en las personas de sus hijos para liberarlos de la coyunda futura. En todas partes se vieron negros que pedían ser vendidos a nuevos amos para curarse vestidos, alimentación y medicina; concubinas que malparían a consecuencia de los castigos; amos que maltrataban a sus siervas para provocar los abortos; infelices en fin, que mataban a sus superiores ante la imposibilidad de trabajar como muchos para sostener grandes familias.

Para el español que no trabajaba, el esclavo no debía tener otro dios que su amo, y a él tenía que entregarle el fruto de sus inquietudes. Con hambre física, desnudo; aislado de sus hermanos en raza; en habitaciones lacustres; insuficientes y mal sanas; sin medicina; sin poder abrazar profesiones que lo libertasen de los zambullideros; peón de canoas, pescador y cazador; sin poder tener a sus servicios otros seres que le ayudasen en sus faenas cotidianas; prohibido de casarse con razas claras, asistir a diversiones de españoles o de indios, llevar armas, andar de noche, comprar en villar y mercados; utilizado como moneda en los juegos o como dinero

para saldar compromisos comerciales; construyendo pueblos, levantando iglesias, fabricando cárceles, dotando al sacerdocio del sínodo pasado, pero sin disfrutar de sueldos ni solares, caballerías o peonías, llegó a 1810, fecha en que empezó a variar el ritmo de las instituciones del Reino y con estas, su existencia (Velásquez 1965: 72-75).

Por estas razones, la obra de Rogerio Velásquez ofrece un plano de análisis muy interesante para comprender las transformaciones que se produjeron con sus investigaciones y estudios, pues se trata sin lugar a dudas de la primera experiencia en la que un *sujeto de la negritud* se ocupó de forma académica de indagar por las culturas que le constituye. Me refiero a un desplazamiento que tuvo lugar en el terreno de las formas de conocimiento y reconocimiento que constituían a la antropología indigenista de los años cuarenta en Colombia y que tuvo lugar cuando este etnólogo de origen negro pasó de la condición de objeto a la posición de sujeto productor de conocimiento científico sobre su propia cultura.

Esto sirve para reconocer que además de haber contribuido a fundar un nuevo campo de estudios en la disciplina antropológica: *el de las culturas negras*, con su trayectoria también afectó las estructuras de producción de conocimiento hasta entonces desprovistas de la identidad cultural y racial de los investigadores. Podría decirse que en cierta esfera operó una *diasporización* de la etnología, hasta entonces bastante localizada en la ideología de la nación mestiza que indagaba solamente por su pasado aborigen. Planteamiento que puede sostenerse en tres elementos contenidos en la producción académica de Velásquez.

En primer lugar porque contribuyó de modo extraordinario a la *visibilización de las regiones de la negritud* como un aporte que permitió localizar las singularidades de la gente del Pacífico. Esta visibilización trascendió el lugar del descubrimiento antropológico clásico, y se puede leer como la experiencia

de otorgar voz a las culturas invisibles de la negritud. Con su densa etnografía, describió y problematizó las condiciones de existencia de los pueblos y las culturas negras de los ríos y las selvas del Litoral Pacífico, poniendo la centralidad en una etnología que entró y salió del lenguaje neutral de la disciplina para dar paso a imágenes y valoraciones de quien estaba involucrado en la escena cultural. El segundo aspecto está relacionado con la *reconfiguración simbólica del mundo académico en Colombia*, pues al tratarse del primer etnólogo negro, Velásquez Murillo le imprimió la tonalidad de la raza negra a una academia prominentemente blanco-mestiza, para la cual su presencia representa un capítulo inaugural de la diáspora intelectual en el campo de las ciencias sociales, un hito en la disciplina antropológica. Se trató entonces, de la primera voz epistémica que dio cuenta de su mismidad cultural, en una especie de descolonización del campo científico. El tercer rasgo se refiere a sus aportes en el plano de la *configuración de un ámbito de estudios sobre las culturas negras* que si bien contaba con antecedentes sobre todo en el terreno de las investigaciones historiográficas del período colonial, emergió con nuevas preguntas por la existencia contemporánea de las culturas negras del Pacífico, con sus procesos de poblamiento, sus marcas de la trata esclavista en la explicación de sus permanencias africanas, sus lenguajes, tradiciones y prácticas culturales para enfrentar su situación de marginalidad.

En consecuencia, vale la pena destacar un elemento de la biografía intelectual que fue suficientemente reseñado en las páginas anteriores, y es el referido a su vínculo como *miembro de la primera generación moderna de científicos sociales* en Colombia, que tuvo lugar en la importante experiencia del Instituto Etnológico del Cauca. Aunque en este caso, su participación parece no obedecer a la intención de incluir la negritud en este proceso formativo, su presencia en estos procesos produjo quiebres al interior de una tradición esencialmente indigenista, hecho que se puede constatar en

sus trabajos de grado y producciones escritas, todas referidas a los problemas de la gente negra y que en cierto modo puede estar asociada a la falta de mayor reconocimiento de sus aportes. Sobre este último punto Manuel Zapata Olivella en su novela “El fusilamiento del Diablo” (1986), dejó impresa la dedicatoria: “A Rogelio Velásquez, olvidado antropólogo rastreador de la sabiduría de los abuelos, a quien debe tanto esta novela”, en reconocimiento a su obra que inspiró un nuevo capítulo de las memorias producidas por los intelectuales diaspóricos en torno al episodio del fusilamiento de Saturio Valencia.

En este análisis quiero hacer una mención especial a la faceta literaria de Rogerio Velásquez<sup>5</sup> contenida en sus trabajos de poesía, cuento y novela en las cuales plasmó su conocimiento sensible sobre las tradiciones orales afropacíficas. Entre sus más destacados figuran “La esclavitud en *La María* de Jorge Isaac” (1957); “Cantares de los tres ríos” (1960), y “Leyendas y cuentos de la raza negra” (1959), este último como un aporte a la etnología de la tradición oral chocona.

Finalmente, el episodio de este *etnólogo de la diáspora chocona* representa un evento de renovación epistémica en la Colombia de mediados del siglo xx, en un contexto donde la negritud como representación antropológica surgió bajo el lente de su propia mirada y no desde la externalidad de quien descubre su objeto de estudio. Me refiero a la condición del intelectual diaspórico quien sin abandonar su postura disciplinar, la de la etnología, propuso un campo y una perspectiva inéditos hasta entonces en la antropología nacional.

---

<sup>5</sup> No haré extenso este tratamiento por haber decidido localizar la trayectoria de Velásquez en el episodio de los intelectuales diaspóricos de las ciencias sociales, lo que no significa que el valor de su trabajo literario sea menor o inferior a su producción como etnólogo.

## **El antropólogo de la cultura palenquera: Aquiles Escalante**

*Afrohispanoamérica es una realidad geográfica,  
histórica, económica y psico-sociocultural.  
El aporte del hombre negro a su  
configuración ha sido aceptado por fin,  
tras las resistencias derivadas de los  
prejuicios raciales*

A.E.P.

Aquiles Escalante fue estudiante de la Escuela Normal Superior (ENS). Hizo sus estudios primarios en la escuela pública de su pueblo natal Baraona, y posteriormente terminó el bachillerato en el Colegio Barranquilla. Luego ingresó a la ENS y finalmente hizo parte del alumnado del Instituto Etnológico Nacional en la promoción de 1942-1943.

Escalante hizo parte de la generación de intelectuales negros y/o mulatos de los años cuarenta del siglo xx, quienes transitaron por la dispersa geografía nacional reflexionando sobre las diversas formas de la negritud en este periodo. Muy joven emigró de Barranquilla, su tierra natal, para formarse en el centro capitalino como muchos de los intelectuales diaspóricos a quienes me he referido hasta aquí. Una vez formado como antropólogo, se encargó de investigar a profundidad la cultura negra del Caribe, su mayor preocupación académica, igualmente hizo un aporte muy valioso sobre las formas de producción minera en la costa pacífica.

Al llegar a Bogotá la lista de compañeros de curso tenía entre otros a: Milciades Chávez, Luis Duque Gómez, Alicia Dussan (la esposa de Gerardo Reichel Dolmatoff), Miguel Fornaguera, Alberto Ceballos, Virginia Gutiérrez, Roberto Pineda Giraldo, entre otros reconocidos investigadores en Ciencias Sociales. Las enseñanzas las recibió de profesores como: Paul Rivet (francés), Justus Wolfram Shottelius (alemán), José de Recasens (español), Pablo Vila (español),

José María Ots Capdequí (español), Rudolf Hommes (alemán). Al lado de estos profesores europeos estaban los colombianos José Francisco Socarrás (Rector), Gregorio Hernández de Alba, Luis Carlos Paéz Pérez, el maestro Antonio García, José Estiliano Acosta y Manuel Casas Manrique.

Su vida académica transcurría en la Sección de Ciencias Sociales y en el Instituto Etnológico Nacional, donde se matriculó. Era uno de los institutos de investigación de la Escuela Normal Superior, había sido creado y anexado a ella, en 1941. Su primer director fue el etnólogo francés Paul Rivet. Desde este Instituto se realizaron importantes investigaciones sobre “las características etnoculturales de diversas regiones del país, valorando desde nuevas perspectivas las culturas indígenas existentes y conformando un archivo bastante importante para el desarrollo de investigaciones posteriores en el país”. La antropóloga Virginia Gutiérrez afirma que “en la Normal tuvimos la influencia de la escuela francesa en etnología, más filosófica, más para lucubrar, racionalizar y sugerir que para demostrar, empezamos a voltear los ojos hacia el país, ya que en el bachillerato sabíamos más de Europa, Asia, África y Oceanía y poco de Colombia” (Rey *sf*:3).

Como se aprecia en el planteamiento de Rey, Aquiles Escalante es producto del proceso de formación de las ciencias sociales modernas que en los años cuarenta emprendieron la tarea de estudiar los vestigios de las culturas aborígenes y sus realidades contemporáneas. En este plano biográfico, compartió con Rogerio Velásquez la formación humanista y científica de la época, con maestros como Rivet y Gregorio Hernández de Alba, entre muchos otros. Así recuerda el maestro Polo, el tipo de formación pedagógica que recibió en la E.N.S.:

La escuela de Tunja que pudiéramos llamar, si bien ya comenzaba a ser nueva, evidentemente ya tenía algo

de novedosa, pero el enfoque todavía era limitado en el sentido de que ellos eran definitivamente racistas; el problema para ellos era de razas, degenerada por la chicha. Este era el planteamiento del tío de Rafael Bernal Jiménez (Miguel Jiménez López), un médico famoso quien pensaba que toda la problemática de Colombia estribaba en el problema racial, ellos eran racistas y entonces según eso el mestizaje era la causa de atraso de los países. El racismo estaba de moda entre ellos; todos los grandes pensadores de Colombia de esas décadas eran totalmente racistas. En la Escuela Normal Superior echaron por tierra toda esa serie de prejuicios y hay una amplitud en todos los órdenes: Está Antonio García abierto a las investigaciones sociológicas y políticas; están los nuevos aportes que vienen a ser la antropología en el sentido de mover la teoría de la cultura del respeto por el pensamiento; precisamente del punto de vista de los demás respetando la formación intelectual, eso se da en la Escuela Normal Superior, el respeto al individuo, la opinión de los demás; era la ideología liberal, expresada en la memoria de los ministros, el pensamiento del presidente Alfonso López Pumarejo. Había mucha claridad sobre esta formación de los alumnos, nuevos pensamientos, era la geografía humana, la antropología, la etnografía, la demografía; era una nueva filosofía que se estaba formando en la Escuela Normal Superior. Es decir, yo recuerdo que allá fue la cuna de la “*moderna ciencia social*” de Colombia y, por consiguiente, de allá nacían todos estos novedosos planteamientos que eran novedosos hasta ese momento (Escalante citado por Piñeros 2002:15-16).

Su formación se complementó en los Estados Unidos, al ser becario de la John Simon Guggenheim Memorial Foundation de donde apropió las bases teóricas antropológicas de los estudios afroamericanos, tanto en Norteamérica como de América Latina, las cuales le permitieron adelantar sus perspectivas de análisis de las culturas negras en Colombia, especialmente del Palenque de San Basilio. Estas influencias

teóricas las plasmó en 1993 en su ponencia “*Algunas creencias y prácticas religiosas afroamericanas*” en la que revelaba la importancia de lo que él denominaba la *subcultura afroamericana*, destacando las creencias religiosas y prácticas mágicas de las poblaciones negras en afroamérica y en la Costa Caribe colombiana:

Sea esta la oportunidad para rendirle tributo de admiración a los grandes maestros de los estudios afroamericanos: Fernando Ortiz en Cuba y Raymundo Nina Rodrigues en Brasil. Ostentan ellos el merito inmenso de ser los forjadores de las teorías básicas, de los conceptos, los métodos y las técnicas necesarias para entender al negro y su herencia sociocultural en el Nuevo Mundo...En el Brasil, los planteamientos básicos del padre fundador fueron desarrollados por Arthur Ramos, cuya producción intelectual fue conocida en América Latina, gracias a las ediciones del Fondo de Cultura Económica de México.

Hemos manejado igualmente los aportes originarios de los investigadores brasileiros Edison Carneiro, Manuel Querinno, Rene Riveiro, Abguar Bastos y Juana Elbein Dos Santos; hemos utilizados también los estudios del etnólogo y sociólogo francés Roger Bastide, el más importante de todos; a Pierre Verger y Monique Augra. Todos ellos, desde diferentes ópticas, pero con el rigor propio de la ciencia, han dedicado su vida a la profundización de tan vital tema, aportándonos sus luces para comprender el gran fenómeno sociocultural de la transculturación.

Mención especial para nosotros merece la obra del antropólogo norteamericano Melville Herskovits, fundador del departamento de antropología de Northwestern University, instituto donde gracias a una beca Guggenheim tuvimos la oportunidad de enrumbar nuestra formación antropológica hacia el estudio de la población negra. Allá nos familiarizamos igualmente con la obra de Willian Bascom, célebre por sus estudios de campo en el África y afroamérica (Escalante 1993: 122-123).

Cabe destacar del reconocimiento que Escalante hizo a los precursores de los estudios afroamericanos, ya que su interés por las culturas negras colombianas estuvo influenciado por su paso en el exterior, donde este campo contaba con una amplia trayectoria teórica y de estudios de campo. Especialmente la influencia del enfoque afroamericanista, particularmente de Herskovits, maestro de Escalante, fue definitiva en su visión del negro en Colombia, pues siguiendo la propuesta de análisis relacional entre antropología e historia buscó establecer en el Palenque de San Basilio el aporte del negro en Colombia evidenciando la presencia de los afroamericanismos (Pulido 2011). Este aspecto es importante debido a que su formación académica en Colombia no le ofreció esta posibilidad dado que la etnología surgió en nuestro país orientada hacia el estudio de las poblaciones indígenas, tal como ya lo he mencionado. En ese sentido, podría decirse que Escalante Polo se encontró con la negritud por fuera de su país y a partir de ahí forjó un camino de gran productividad académica en este campo. Este hecho cobra singular importancia para interpretar su trayectoria diaspórica, pues su lugar de enunciación fue como antropólogo de la africanía en Colombia y con ello contribuyó a enriquecer la experiencia de la negritud moderna como otra veta intelectual del pensamiento diaspórico afrocolombiano.

El antropólogo de la cultura palenquera, como he denominado el capítulo de Escalante, quien también realizó estudios sobre los indígenas Mocaná y sobre el departamento del Atlántico, inauguró junto a Rogerio Velásquez la antropología de las culturas negras en Colombia desde una perspectiva diaspórica, hasta entonces inexistente en la disciplina, y en ese sentido, destaco su aporte seminal a la comprensión del negro en Colombia desde sus rasgos históricos, culturales y lingüísticos.

Los trabajos de Aquiles Escalante Polo empezaron a publicarse entre los años cuarenta y cincuenta, especialmente en esta última década aparecieron publicadas sus investigaciones sobre las culturas negras como “El Palenque de San Basilio”

(1954); “El Negro en Colombia” (1964) y “La minería del hambre. Condoto y la Chocó Pacífico” (1971); estudios en los cuales reveló los aportes lingüísticos, religiosos, históricos, territoriales y económicos de las comunidades negras a la nación, mostrando con ello, el otro lado de alteridad étnica que había faltado en la formación etnológica del país.

Aquiles Escalante, además de investigador asumió labores administrativas como la dirección del Instituto de Investigaciones Etnológicas del Atlántico creado en 1974, espacio desde el que se encargó de la investigación arqueológica y etnológica regional, las cuales fueron conocidas en la revista “Divulgaciones Etnológicas”. En 1961, cuando se suspendieron las investigaciones del instituto y se creó el Museo de Antropología de la Universidad del Atlántico, siendo su director en la década de los sesenta, le dió énfasis a las investigaciones regionales y recuperó la edición de la revista “Divulgaciones Etnológicas”.

Una de las facetas más importantes de Escalante fue su desenvolvimiento en el campo de la docencia universitaria, lugar desde el que impartió todo su conocimiento en las áreas de la historia, la geografía y la antropología. Recién egresado de la E.N.S. y del Instituto Etnológico Nacional se dedicó a la formación universitaria, oficiando como antropólogo y ferviente admirador de las ciencias sociales. Desde esta tribuna pedagógica formó a varias generaciones en distintas universidades, dejando un legado importante como maestro. Sus últimas labores académicas las desarrolló en la Universidad Simón Bolívar, ocupando su último cargo como decano de la Facultad de Educación.

La obra del maestro Aquiles Escalante representa un legado al pensamiento diaspórico afrocolombiano, pues con ella dio a conocer el proceso histórico, cultural y lingüístico de las poblaciones afrodescendientes del Caribe colombiano fundamentalmente, aportando una visión integral, que incluye el fenómeno de la trata negrera, los orígenes de la población

que llegó a estas tierras, las periodizaciones de este proceso y los aportes que los descendientes de africanos hicieron a la economía colonial en minas, haciendas y plantaciones. Podría decirse, que la antropología del negro tuvo en Escalante, un pensador encargado no sólo de investigar sino también de dignificar el papel de los afrodescendientes como un grupo cultural que preservó muchos legados a través de actividades económicas, culturales, y especialmente lingüísticas. De otro lado, los trabajos de Aquiles contribuyeron a identificar los patrimonios culturales africanos en las fiestas tradicionales del Caribe como el Carnaval de Barranquilla, vislumbrando los procesos de hibridación cultural de esta región, resaltando la presencia de la negritud, menos visible hasta ese momento.

Su obra “El Palenque de San Basilio”, realizada en el marco de una comisión del Instituto de Investigación Etnológica de la Universidad del Atlántico, reveló los procesos culturales vigentes en las dinámicas de poblamiento histórico de esta población, destacando el modo de conformación y sus vínculos con los lugares de origen africano. Escalante hizo un recorrido por la travesía diaspórica desde el proceso esclavista y su consolidación como pueblo autónomo frente al régimen colonial, articulando origen con llegada, y con ello, logró demostrar que los respectivos pueblos de donde salieron los africanos, provenientes principalmente de la Costa Occidental, se asemejaban a prácticas culturales de San Basilio.

Por medio de cantos palenqueros, Escalante estableció los orígenes territoriales de los palenqueros desde Nigeria (Yorubas), Dahomey (Minas), La Costa de Oro (Los chamba), de la Costa de Calabar (Caravali), del Congo (Mondongo), etc, e indicó las dinámicas de poblamiento territorial, de inserción en la sociedad colonial, el mestizaje y las jerarquías sociales basadas en la clasificación racial. En esta misma dirección, el estudio realizado por Escalante ofrece un material etnolingüístico de gran importancia con el que se evidenció los usos a los cuales está asociada la lengua palenquera, como son los rituales fúnebres y religiosos, entre

los que sobresale El Cabildo o Lumbalú, una institución de carácter fúnebre que conmemoraba las prácticas de los esclavos que se rebelaron contra el sistema colonial y en la que se realizaban cantos de muerte para honrar la memoria y la vida del difunto invocando golpes de tambor. Algunos de los cantos más presentes en las horas de la madrugada, recopilados por Escalante en su etnografía palenquera, son por ejemplo *Juan Gungú* y *Lumba, lumbé manquisé*.

*Juan Gungú*

Chi man **congo** chi man **luango** chi man riluango de **Angola**  
Juan Gungú me ñamo yo Juan Gungú  
me areñamá Cuando so ta cai mamá.

*Lumba, lumbé manquisé*

Lumba, lumbé manquisé Gombe manciale Yansú milaco  
Iley, ley lelóo Chimbumbé negra luango Elé leló ñangando  
Cuando cambamba cámba Vágate río.. Vágate río recciolo  
Me voy con mi compañera Ley, ley, ñu, lelée.  
(Escalante 1979: 79-80)

De otro lado, el estudio que realizó sobre Palenque de San Basilio constituye toda una etnografía histórica sobre sus costumbres, sus ritualidades, sus personajes, el parentesco, la familia, los ritos mortuorios, su forma de organización social, la musicalidad y sus personajes más importantes en toda su historia. Estos análisis reflejaron los procesos estructurales de la comunidad palenquera, relevando su sentido histórico y haciendo visible una cultura hasta entonces oculta a los ojos de la disciplina antropológica<sup>6</sup>. De este modo, El Palenque es sin lugar a dudas, una obra pionera de la antropología sobre la historia de la comunidad cimarrona que se hizo visible después de un largo silencio histórico y emergió para mostrar su esencia cultural y la difícil situación de la exclusión histórica de sus gentes. Las líneas etnográficas producidas por Aquiles Escalante, un intelectual de la diáspora, permitieron

---

<sup>6</sup> Sugiero que el papel fundamental del estudio de Palenque de San Basilio realizado por Aquiles Escalante, estuvo en hacer pública una cultura afrodescendiente para el campo de los estudios antropológicos de las culturas negras.

revelar la existencia del mundo palenquero en las ciudades del Caribe:

En los centros urbanos se concentran en los suburbios; tal como ocurre en el Barrio Bajo de Barranquilla, donde viven tan apiñados, que en el censo de población de 1.951, en una vivienda de tres piezas se censaron 47 individuos. Los emigrados de San Basilio siguen siendo marginales; se dedican los hombres al desyerbe de jardines y patios enmontados y aun no han alcanzado la categoría de obreros calificados. Son individuos de índole pacífica, con un comportamiento tan correcto que pocas veces se han visto envueltos en complicaciones jurídicas. Para fines educativos en Barranquilla se les ha segregado, perdiéndose de esta manera la oportunidad de incorporar los escolares a nuestra cultura. Todo el peso de la economía familiar recae sobre las mujeres, las que se dedican en las ciudades a la venta ambulante de bollos de maíz, alegrías y maní tostado (Escalante 1979: 29).

La perspectiva etnográfica desarrollada por Escalante sobre el Palenque de San Basilio, se inscribe en una visión moderna de la cultura, su ojo analítico retomó su legado como egresado de la E.N.S. y del Instituto Etnológico, para señalar que la marginalidad resultaba de la falta de políticas de estado que garantizaran la participación de los palenqueros en los procesos de modernización. Como maestro que fue, Escalante veía en la educación un medio para mejorar las condiciones culturales, especialmente de las poblaciones migrantes como las del Palenque, por lo que en esta perspectiva coincidía con lo que Rogerio Velásquez había planteado sobre el uso de la medicina popular en la otra costa colombiana.

Su obra “El Palenque de San Basilio. Una comunidad de descendientes de negros cimarrones”, representa un hito fundacional de los estudios afrocolombianos desde la visión de un antropólogo con rigor científico y sensibilidad para

mostrar la grandeza de un pueblo anónimo para la historia nacional y en las mismas ciencias sociales.

De ahí que el Palenque de San Basilio sintetice la insurgencia anticolonial, no sólo en el plano militar sino en todo lo tendiente a la búsqueda de su identidad. Allí nace un tipo de organización social ajustada a los factores físicos del medio natural; elaboran, con los retazos de su herencia social, una cultura que hoy nos permite identificar algunos rasgos de sus tradiciones africanas. Se comunican básicamente mediante un dialecto del español, donde es posible encontrar la persistencia de algunas voces pertenecientes a la familia lingüística Bantú (Escalante 1979: *s.p.*).

Esta obra hace parte de la lucha de la intelectualidad diaspórica negra por dignificar a los afrodescendientes y combatir el racismo; por lo que también sentó postura contra la ideología de la supremacía racial típica de los postulados eugenésicos, y de este modo, hizo de su trabajo intelectual un campo de lucha contra el racismo (Hurtado 2010). El mismo Escalante así lo consideraba en el prólogo a la segunda edición de 1979, con más años recorridos y quizás con más conciencia del significado político de su obra, cuando afirmaba que:

Nunca debemos olvidar que el “sistema” de la esclavitud generó en Colombia, al igual que en otros países americanos, manifestaciones diversas de dogmatismo racial. Muy al contrario de lo que se afirma, entre nosotros se reacciona contra el hombre de ébano en formas que van desde la negrofobia hasta las más sutiles expresiones de rechazo (Escalante 1979: *s.p.*).

Las reflexiones históricas que produjo Escalante son muy importantes en relación con la comprensión de la condición del negro como un fenómeno configurado en una larga duración, afectada por las relaciones de poder imperantes en las sociedades coloniales y esclavistas que permiten

entender que su posición social es ante todo una expresión de lo que Casimir (2004) llamó la creación del esclavo por parte del sistema colonial, concretamente, por el modelo de la producción azucarera que intentó convertirlo en pieza de trabajo sin humanidad alguna.

Desde el punto de vista jurídico y social la posición del negro fue inferior a la del indio pero económicamente lo superó; no obstante los padecimientos de los negros mineros, el trato que se le dió al esclavo de color en las colonias españolas fue menos cruel que el que recibieron de los angloamericanos... En general, puede decirse que entre el amo y los esclavos hacen una imitación de lo que son el rey y sus súbditos. En los campos se ve lujosa morada del dueño de la propiedad, rodeada de centenares de cabañas que habitan los esclavos, a cuyo cargo está el servicio de la agricultura (Escalante 1979:12).

Un aspecto de vital importancia a destacar en este proceso de cartografía del pensamiento de los antropólogos de la diáspora afrocolombiana, es la manera como se manifiestan los procesos de resistencia de los esclavos en sus análisis. Al respecto, Escalante le otorgó un capítulo central a este fenómeno, mostrando que los africanos y sus descendientes no fueron pasivos al sistema esclavista y por el contrario, resaltó la agencia de los exiliados a América frente a la esclavitud como sistema de explotación, evidenciando las diversas estrategias y tácticas de resistencia desarrolladas por los esclavos para contrarrestar su situación, y en esa medida, oponerse al sistema que los sometía de acuerdo a sus posibilidades.

En todo el continente americano, el negro reaccionó de diversas maneras contra la explotación, bien llevando una vida ociosa, desempeñando mal sus labores, rebelándose o fugándose individual o colectivamente para formar **palenques**, que eran grupos de negros cimarrones que se amparaban en la tupida vegetación intertropical para defender sus culturas originales.

De ahí que en la última década del siglo XVI las autoridades de Cartagena pregonaran que las personas que tuvieran negros esclavos huidos de su servicio lo hicieran constar oficialmente ante el escribano del Cabildo. Posteriormente se agregó que la denuncia formal debería hacerse seis días después de la fuga del esclavo o esclava (Escalante 1979: 19).

La conexión entre los fenómenos de la trata negrera y las consecuencias nefastas como el racismo moderno, mantuvieron un hilo de análisis histórico y etnográfico en su trabajo. Por ejemplo, en su obra “El negro en Colombia” de 1964, hizo explícito este vínculo, pues según lo planteado por Vargas, en este trabajo “se manifiesta el predominio de la trata proveniente del Congo y Angola, en donde los lusitanos ejercieron más dureza en el comercio negrero. Aporta el estudio de los orígenes tribales africanos, que fueron traídos a la Nueva Granada” (Vargas 2004:3). Orígenes territoriales y simbólicos que le sirvieron al maestro Escalante Polo para producir una visión de etnografía histórica sobre las continuidades culturales de la africanía en Colombia.

Este trabajo retomó las diferentes formas de colonización en América, señalando los periodos coloniales que vertieron una compleja presencia europea en las relaciones comerciales, jurídicas y militares propias al fenómeno esclavista; estableciendo como eje central de la trata africana el incremento de la explotación del oro en América. Escalante presentó las penurias de la trata sufridas por las “piezas de ébano”, como denominaba a los africanos, y recordó que, “el martirio del negro comenzaba desde su captura. Una vez que se hallaba en el barco, eran desnudados sin la menor distinción o modestia para que el médico los examinara de forma pormenorizada” (Escalante 1964: 66). Esta historia del dolor, de castigos, de la travesía hacia el exilio y el desembarco de los hombres y mujeres africanos, constituyen una tremenda retrospectiva del viaje transatlántico.

De otro lado, el trabajo de Aquiles Escalante sobre los orígenes de los africanos traídos a América, constituye una *cartografía territorial y étnica de la esclavitud*, un registro que para la época recabó en lo profundo del continente africano, con el fin de mostrar su diversidad cultural, lingüística y territorial, y en esa medida, nos permitió entender la polifonía de lenguas, experiencias, trayectorias y expresiones culturales que llegaron a nuestro país, y que sustentan la negritud contemporánea en su trasegar por el tiempo y las geografías coloniales.

De este modo, su análisis cartográfico sobre las procedencias de los esclavos contribuyó a retomar y resaltar la diversidad misma del esclavo, y en ese sentido coadyuvó al análisis sistemático de la rebeldía de los exilados como un rasgo de los africanos frente a la esclavitud, y lo mostró como el hilo conductor contra el olvido de aquellos que resistieron con sus gestas, con su lucha constante contra el abatimiento, a “una solidaridad nacida del sufrimiento” (Escalante 1964: 108), como llamara al deseo de los esclavos frente a la sujeción sistémica esclavista.

Un aporte fundamental al campo de la afrocolombianidad proveniente de los estudios de Escalante, fue demostrar suficientemente el impacto negativo y empobrecedor de la explotación minera en la región del Pacífico colombiano. En “La minería del hambre” de 1971, el antropólogo surcó el espacio de la negritud en este lado del país, acentuando su mirada en las secuelas de la explotación de metales preciosos. Un estudio donde lo que sobresale son las condiciones de pobreza de los chocoanos como productores de riqueza ajena. Se trató de un análisis estructural en el que la política nacional, el capital económico transnacional y la historia de abandono se entretrejan de manera nefasta en torno a la vida de los mineros condoteños. Así registró en la presentación del libro el sentido de la investigación:

El presente trabajo tiene como objetivo central contrastar la miseria de los mineros condoteños con

la opulencia de la Compañía Minera Chocó Pacífico. En la comunidad de Condoto es posible palpar los estragos físicos, económicos y morales que le causan a Colombia los monopolios extranjeros. La dependencia económica genera ruina...El único minero rico de la región es la Chocó Pacífico. 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 capitales victoriosos se adueñaron por las buenas o las malas, de lo mejor del territorio chocoano... La legislación colombiana sobre metales preciosos -platino, oro, plata- es anacrónica y dispersa. Casi siempre ha tendido a configurar un régimen de privilegios (Escalante 1971:12).

Este trabajo estableció un giro parcial a sus anteriores estudios sobre las poblaciones negras, pues sin abandonar su perspectiva culturalista africana, el antropólogo barranquillero expuso las difíciles situaciones que en la contemporaneidad afectaban la vida de los mineros negros. Una visión crítica al capitalismo transnacional, que sin embargo no se desligó de su relación histórica con la esclavitud como origen del capitalismo moderno, a partir de noticias etnohistóricas que fueron articulando la formación de los mineros negros en el tiempo, evidenciando como las “Razones de diversa índole aconsejaron a las autoridades españolas a segregar la provincia del Chocó para erigirla en gobierno independiente” (Escalante 1971:12).

El modo como las elites otorgan los territorios a los capitales privados, el impacto del enriquecimiento de las transnacionales y el empobrecimiento de los dueños legítimos del territorio con la aquiescencia de las oligarquías, componen un entramado de acciones de poder que legitimaron aquella *minería del hambre*, la metáfora más cruel pero las más certera, con la que Aquiles describió a profundidad la explotación en el Chocó. En esta práctica de los otros condenaos de la tierra, el

maestro Polo vislumbró la transformación en la tenencia de la tierra, los recursos y las formas de explotación que habían dejado a los condoteños y chocoanos en absoluta desventaja material y moral.

Con el estallido de la primera guerra mundial coincidió la paralización del laboreo ruso del platino en los Montes Urales y Siberia. Mientras tanto, en los países aliados se intensificaba la necesidad de dicho metal para usos bélicos y pacíficos.

El gran beneficiado fue Condoto. Oleadas de migrantes procedentes de Novita, Sipí, Tamaná y Bajo San Juan, así como antioqueños, turcos y gentes de diversas nacionalidades, se incorporaron a la comunidad, atraídos por los altos precios que había alcanzado en el comercio internacional el sólido metal. Nuestra comunidad se constituyó en el centro de gravedad de la intensa actividad minera que se desarrolla en la región platinífera comprendida entre el río Opogodó, el río Cajones, el San Juan hasta Andagoya, el río Iró y el río Condoto. Se vivía entonces en la “Edad del Platino”.

Paralelamente con la minería se incrementaba el comercio, actividad económica que estuvo dominada por los inmigrantes. Condoto llegó a ser uno de los comercios más activos de la entonces Intendencia del Chocó.

Con el dragado del río Condoto y el valle de Opogodó, se inició la decadencia de la comunidad. Las maquinas han devorado los aluviones auroplatiníferos del cauce y de las orillas. Para sobrevivir, lo único que el nativo puede hacer es adelantar una minería del hambre (Escalante 1971:40).

De esta manera, Escalante explicó la transformación estructural de las poblaciones, la presencia de nuevas gentes y sobre todo, la forma como se perdió su territorio ancestral para quedar sometidos a la economía del capitalismo extractivo en el Chocó del siglo xx. En un contexto marcado por la creciente

transnacionalización de la economía minera y la expansión de las fronteras agrícolas, Aquiles produjo una etnografía de este fenómeno que vivían -al igual que hoy- las comunidades negras en el Pacífico a consecuencia de la vertiginosa idea del progreso económico de los años setenta, proyecto que se forjó a costa de la vida de campesinos y mineros negros. El enfoque que desarrolló Aquiles Escalante fue inédito, pues los estudios sobre minería y negritud habían estado hasta entonces localizados en el plano de la historia económica de los siglos xviii al xix, más como una imagen asociada a “*la minería del pasado*”, mediante la cual no se podía establecer con claridad su articulación con las desgracias del presente que padecía la gente negra en esta región del país. Con su obra sobre la minería del hambre, reveló la vigencia en pleno siglo xx, de estas antiguas economías sostenidas en relaciones y formas de sobreexplotación de las poblaciones negras. Las páginas que produjo Escalante hace más de medio siglo, cobran hoy un valor supremo, cuando asistimos a una nueva y más sofisticada avanzada del viejo proyecto minero del siglo xviii en la región del Pacífico, con toda su pesada sombra de barbarie y dolor para las poblaciones afroribereñas.

La obra del maestro Aquiles Escalante, es sin temor a equívocos, un capítulo fundamental del pensamiento diaspórico afrocolombiano por varias razones: en primer lugar, porque sus investigaciones fueron pioneras en develar la presencia de la africanía en las culturas negras colombianas, con lo que hizo visible la memoria africana, su vigencia en las fronteras geográficas y temporales creadas por la trata esclavista. Estos elementos están contenidos en su trabajo sobre el Palenque de San Basilio, una pieza fundacional de la antropología del negro en Colombia. En segundo lugar, Aquiles produjo un pensamiento antropológico crítico sobre la explotación contemporánea de las poblaciones chocoanas, destacando las articulaciones entre el pasado colonial y el capitalismo moderno, y estableciendo de este modo, una lectura claramente diaspórica sobre la situación económica del negro del Pacífico y la forma como esa minería del hambre

implicaba la desestructuración de los valores culturales y familiares de estas poblaciones.

En un momento caracterizado por la hegemonía epistémica de la antropología del indio, Escalante, al igual que Rogerio Velásquez, se atrevieron a producir un giro respecto al objeto y el enfoque de estudio, localizando su producción científica para visibilizar la realidad histórica, lingüística, económica y cultural de la africanidad en Colombia. En este punto radica la esencia de su aporte al pensamiento diaspórico. Si bien, su escritura académica no auto-refiere su condición racial, sus trabajos estuvieron orientados en demostrar la participación excepcional de los afrodescendientes como protagonistas oculares de la historia nacional.

### **La radicalidad “sociológica de la negritud”: Amir Smith Córdoba**

*Cuando me dijo negro -dice Franz Fanon- me hizo sentir responsable de mi cuerpo, de mi raza y de mis antepasados. Cuando me dijo negro, pude apreciar mi dimensión comprobé que era el nieto, el bisnieto o el tataranieto de un esclavo. Miré para atrás y comprendí mi real significado; entendí lo que era ser yo mismo; la historia, lo que no se ha escrito, me dijo que la vergüenza no era mía. Y aunque tenía razones para odiarlos, no ocurrió así; su comportamiento hizo volver a mí mis ojos, y extasiado en mi negrura volví a aplaudir mi encuentro. Esa voz fue suficiente: encendió mi orgullo de raza, acudí a mi propia conquista y convencido de mi etnia prodigiosa, pude pararme frente a mí y encontrar en mis rasgos mi respuesta.*

A. S. C.

Amir Smith Córdoba nació en Cértégui, antiguo corregimiento del municipio de Tadó, hoy cabecera municipal de Unión Panamericana en el departamento del Chocó, el 19 de julio de 1948. Sociólogo y Periodista de oficio, fue colaborador de algunas publicaciones nacionales y extranjeras, al igual que

conferencista nacional e internacional. También fue fundador y director del Centro de Investigaciones Para el Desarrollo de la Cultura Negra en Colombia y de la revista Presencia Negra. Amir Smith puede ser considerado uno de los pioneros en la etapa moderna de la lucha por los derechos civiles y políticos de las poblaciones negras en Colombia. Parte de su militancia transcurrió en un permanente viaje por los territorios con alta presencia de gente negra en nuestro país. Es sus múltiples travesías pudo experimentar la crudeza del racismo y la marginalización en cuanto secuelas presentes en sus “hermanos de raza”.

La década del setenta marcó el tiempo de Córdoba, lo que podría llamarse una época de signo en la biografía intelectual de Amir Smith. El mundo occidental vivía la convulsión de las ideas capitalistas que ponían en entredicho el progreso como orden universal. Las calles de muchas ciudades europeas y americanas verían miles de universitarios protestar contra una civilización forjada en medio de la guerra y el sometimiento. Las ideas de los filósofos existencialistas y los sociólogos marxistas se convertían en consignas de batalla y en razones para rechazar los modos imperiales de dominación del tercer mundo. En últimas, la universidad dejaba de ser el templo de saber para convertirse en un campo de luchas ideológicas y de confrontaciones políticas sin tregua.

Desde la orilla latinoamericana resonaban los ecos de las luchas anticolonialistas que libraban los africanos y la tenue sombra de la solidaridad internacional socialista de Cuba en Argelia. En un continente convulsivo que no descansaba desde el triunfo de la Revolución cubana y sus esperanzas utópicas. En un escenario donde las fronteras ideológicas se radicalizaban a medida que las corrientes del marxismo y el maoísmo avanzaba a lo largo del tercer mundo producido por las teorías del subdesarrollo y cuya geografía rebelde constituía una amenaza para el proyecto desarrollista surgió la voz rebelde de Amir Smith Córdoba.

Eran los años setenta y el mundo universitario militaba por el pueblo organizado en sus disimiles facetes de obreros, estudiantes, campesinos e indígenas que constituían la adjetivación de *un pueblo* que adquirió bajo las ideologías del socialismo una centralidad política que no había tenido hasta entonces. En este contexto, la sociología irrumpió en la historia de las ciencias sociales de un modo notorio en el seno de la universidad pública, en cabeza de Orlando Fals Borda con sus estudios que develaban la relación entre ciencia y colonialismo. En ese mismo periodo, Camilo Torres fundó la imagen de un catolicismo comprometido políticamente con las luchas del pueblo, y contribuyó a forjar la representación política del sociólogo militante.

En estas circunstancias y bajo estos imperativos ideológicos, transitó la experiencia de formación política e intelectual de Smith Córdoba en la ciudad de Bogotá. Corría la década de los setenta y el asunto de la negritud y su suerte política todavía era poco visible dentro del torrente de luchas sociales y populares que recorrían las acciones colectivas y los movimientos sociales en América. En medio de las luchas y reivindicaciones por la tierra, el trabajo, la educación, también se hizo evidente la necesidad del “intelectual orgánico” bajo el tipo ideal gramsciano en su función y su contribución a la liberación de los pueblos. No obstante, pese al caudal de referentes políticos vigorosos del continente, podría decirse que los espejos políticos en la militancia de Smith Córdoba provinieron fundamentalmente de Norteamérica y África, por razones asociadas al tipo de luchas que en esos mismos tiempos se gestaban en aquellos contextos.

En Francia había sido notorio el papel de grandes pensadores en relación con las luchas de los africanos. En Colombia surgió una generación de intelectuales de las ciencias sociales que asumió como propia la lucha popular y se comprometió con la educación y la ciencia popular al servicio de los más necesitados. Ya habían dejado huella los pensadores de la negritud que iniciaron su trasegar en los años cuarenta y que

para este momento, en cabeza de Manuel Zapata Olivella, retomaron la escena pública para poner el acento en relación con los problemas y las luchas de los negros.

En la medida que los problemas sobre la raza no constituían una esfera política y de movilización fuerte en Latinoamérica, este tema no tenía mucha resonancia al respecto dado que los movimientos políticos y sociales se focalizaban en las reivindicaciones de clase solamente, lo cual no niega de ningún modo la importancia de las luchas populares en la historia política de nuestro continente. Podría decirse que las luchas de la negritud seguían siendo “invisibles” en las narrativas de lo nacional, adjetivadas en este momento como narrativas revolucionarias.

Por estas razones Amir Smith Córdoba encontró sus referentes en geografías más distantes a su continente. Fue hijo del tiempo de las luchas antirracistas en América y anticolonialistas en África. Este sino de época explica sus agudas preocupaciones y sus posturas radicales en relación con el asunto de los negros en Colombia. Como intelectual de la diáspora africana en nuestro país, Smith Córdoba representa el pensamiento radical de la negritud, pues en plena juventud fue testigo de los más importantes acontecimientos políticos de la diáspora transcontinental. La lucha por los derechos civiles en Estados Unidos, la descolonización en el África y la dura lucha de Mandela y el Congreso Nacional Africano contra el apartheid en Sudafrica, constituyeron su época política; el tiempo en que África se erguía invencible frente al colonialismo, procurando “africanizar sus decisiones”, como él mismo lo afirmaba.

Pero así como los acontecimientos vertidos en las *geografías de la negritud* acapararon su horizonte ideológico, la amplia gama de pensadores africanos y americanos que le precedieron en la lucha por la libertad y la dignificación del negro en Colombia y el resto del mundo, fueron su fuente de inspiración intelectual. Podría decirse que Amir Smith fue

un intelectual afrocéntrico<sup>7</sup>, pues sus obras se sostuvieron en gran medida en los referentes de la negritud producidos en otras latitudes. Césaire, Senghor, Price-Mars, Wright, Huges, Cabral, Padmore, Anta Diop, Fanón, para citar algunos nombres de la variada estela de la diáspora mundial, así como intelectuales diaspóricos afrocolombianos como Obeso, Artel, Diego Luis Córdoba, Antonio Robles, Miguel A. Caicedo y Manuel Zapata Olivella, están presentes en sus reflexiones como antecesores de su trayectoria intelectual y política por la identidad del negro, una de sus principales motivaciones de militancia racial. Su reconocimiento a la diáspora intelectual afrocolombiana era evidente, tal como lo señaló en uno de sus escritos.

La historia está cargada de hombres y de hechos que nos enorgullecen. Un orgullo que crece en la medida que escarbamos mas nuestro rico y floreciente ancestro, y la nota se hace mas dicente si tenemos en cuenta que más del 30% de la población colombiana es negra, y Obeso, Robles, Manuel Saturio Valencia, Rogerio Velásquez, Diego Luis Córdoba, Natanael Díaz, Jorge Artel y muchos otros que no entro a enumerar, son figuras que han contribuido a relievlar y a darle envergadura a la vida nacional que respira Colombia, y aunque muchos de los nuestros se les rinda solo algunos tributos a condición de pintarlos blancos, cantemos por la historia y por la geografía

---

<sup>7</sup> Retoma aquí la conceptualización de Asante (*s.f.*), según la cual el afrocéntrismo se concibe como un tipo de pensamiento, acción y enfoque donde los africanos y sus descendientes se conciben como sujetos actuantes de su propia historia, imagen cultural y en consonancia con sus propios intereses humanos. Esto no implica la negación de otros centros de interpretación sino un posicionamiento desde adentro. Desde este punto de vista, el afrocéntrismo supone que las relaciones sociales están basadas en centros y márgenes jerárquicamente desiguales. Esto significa que la historia ha colocado al África y sus descendientes en el margen y a Europa en el centro, por lo que la tarea inmediata es transformar la experiencia africana como un centro de epistémico.

colombiana que aunque quieran seguirla pintando blanca, no podrán nunca olvidar ni dejar de reconocer que también es negra...(Smith Córdoba 1980b:65).

Smith consideraba que dentro de las tareas básicas en la lucha por la afirmación racial era necesario tomar conciencia sobre el legado de los pensadores negros del nivel nacional e internacional, pues de esto dependía asumir una postura de valoración y visibilización de los intelectuales negros en el largo y complejo camino por la valoración del pasado africano en América. Esta toma de posición por la negritud intelectual, representaba una fuente de inspiración para que el negro se mirara en el espejo de la grandeza de los intelectuales que habían luchado con el poder de sus ideas y su acción política por la visibilización y dignificación de los negros en Colombia.

De otro lado, Amir Smith tuvo en la intelectualidad africana y afroamericana otra fuente de reflexión. A través de los anticolonialistas negros y africanos defendió el lugar político del África contemporánea como agente de su propia historia, además como un espacio de pensamiento, de acción y toma de conciencia. De ellos retomó sus análisis para arremeter contra la hegemonía del eurocentrismo como matriz epistémica en la construcción de la historia y la cultura nacional. Su radicalismo contra Occidente, considerado el modelo civilizador que produjo la inferiorización cultural africana y negra en el mundo, se apoyó en la rica estela de militantes, activistas e intelectuales del otro lado del atlántico.

...como consecuencia del trato asimétrico que le dio occidente a otras culturas, se puso en marcha el tenebroso plan de despersonificación que no ha hecho otra cosa que negar ciertos valores que hoy gracias al grado paciente y persistente de los convencidos de un mejor mañana para la familia humana, trabajaron y trabajan como ideólogos en la elaboración de una alternativa para el mundo que empieza a sentirse en sus propios cimientos. De ahí que le quede sumamente difícil a Occidente comprender hoy los “alaridos”

provenientes de la Cultura Africana: Prince Mars, Cheikh Anta Diop, Dubois, Aimé Cèsairé, George Padmore, Garvey, Amilcar Cabral, N'Krumah, S. Williams, A. Nieto, K. Huanda, Nyééré, Damas, Adotevi, Sekou Toure, Fanón, Senghor, etc.(Smith Córdoba 1980b:16).

Su amplia obra se debatió en una reflexión constante y compleja sobre el aporte de los negros a la cultura nacional; la identidad del negro y su cultura; el racismo y la tremenda experiencia de autonegación racial producida por la *ideología de la domesticación*, término que acuñó para dar cuenta de las formas de dominación racial contemporáneas. Aunque sus reflexiones cobijaron el espectro público a finales de los años setenta, sus publicaciones más importantes aparecieron en los años ochenta. “Cultura negra y avasallamiento cultural” (1980), “Vida y obra de Candelario Obeso” (1984) y la compilación “Visión sociocultural del negro” (1986), en la cual apareció su artículo, “integración e identidad del negro en Colombia”; además de diversos artículos en revistas y periódicos del país.

Como sociólogo de oficio, Smith exploró el mundo de la negritud en sus múltiples dimensiones psicológicas, institucionales, cotidianas y culturales, puesto que su enfoque de análisis fundió fuentes antropológicas, sociológicas, filosóficas y psicológicas. De ello derivó su mirada prolífica respecto a los problemas relacionados con la “Cultura Negra”, expresión con la cual definía lo que él consideraba la “esencialidad” de la negritud en Colombia.

Ahora: mal haríamos en seguir hablando en América y particularmente en Colombia, de Cultura Africana, si reconocemos que se trata de zonas, países o regiones que se desenmarcan completamente de la realidad geográfica del continente africano, y que de acuerdo con las medidas proporcionales de la realidad que lo circunscribe, debe encontrar, darse o labrarse

sus propias soluciones. No olvidemos que Colombia tiene la tercera población negra de América; es decir, después de Estados Unidos y Brasil, sigue Colombia. Pero volvamos atrás, con Cultura Negra, busquemos, inicialmente, unificar el criterio negro a nivel nacional (Smith Córdoba 1980b:21).

Con la categoría de Cultura Negra, Smith Córdoba intentó abordar de forma estructural los problemas de las poblaciones bajo una unidad de análisis sociológico y político que permitiera comprender las consecuencias del fenómeno histórico del colonialismo en la vida de los negros colombianos del siglo xx, entendiendo estas afectaciones como un hecho que trascendía la propia dispersión geográfica de la negritud. Un acontecimiento cultural que de acuerdo con sus análisis atravesaba a todas las poblaciones negras y que estaba asociado a la negación de su cultura y sus expresiones en la experiencia objetiva de la población y en la configuración de su subjetividad. Su punto de vista estaba desprendido del afán etnológico y se localizó más bien en una preocupación por el sujeto de esa cultura negra, quien vivía el drama de la autonegación, producto de su experiencia concreta en un contexto racista como el colombiano.

Se trata de una contraparte a la dispersión reinante ya que no podemos aceptar ni seguir aceptando que el problema del Chocó sea ajeno al de Cartagena; el de Uré diferente al de Tumaco; el de Puerto Tejada sin relación alguna con el de Buenaventura; el de San Andrés “tan lejos” al de Colombia misma, cuando el negro siempre es negro, sea cual fuere el lugar donde se encontrare. El negro, a mucho honor, es el único que sabe a ciencia cierta de donde viene, sin el más mínimo temor a equivocarse.

Si hombre y cultura hacen la base esencial de todo desarrollo auténtico, no sé por qué trata de impedirle al negro que asuma sus valores; espero que con ello no se incentive la maldita costumbre de seguir afirmando teóricamente al hombre.

Con el concepto de NEGRITUD y con Cultura Negra, buscamos crear una conciencia nacional que le permita al negro afirmar un ancestro (Smith Córdoba 1980b: 21-22).

Su pensamiento se localizó en el conflicto del estado-nación y los *africanos*, tanto en el caso de la descolonización del continente como en el episodio de las luchas antirraciales en los Estados Unidos. Por eso retomó la amplia, dispersa y rica tradición de los pensadores africanos y afroamericanos del siglo xx principalmente, y si bien es cierto, sus reflexiones no se desligaron del hecho fundacional de la esclavitud, presente en todos estos pensadores, podría decirse que su mundo inspirador lo constituyó el presente que vivió, el cual le sirvió para denunciar constantemente la negación sistemática del negro como ser humano, de su cultura, su identidad, la falta de oportunidades, que de acuerdo con su visión, constituía el centro de sus reclamos y el llamado insistente a que el negro se reconociera, que recuperara la confianza robada por la civilización occidental, pues de ello dependía alcanzar la dignidad.

Quando el negro se comprenda así mismo y conciba el mundo de una manera diferente a como se lo han mostrado, hará nacer la esperanza negra en sus anhelos frustrados, ello es sencillamente, imponerle una tarea regresiva al universo racista...es marcarle un límite a la esperanza postergada, la ennubilada y envilecida por los preconceptuales patrones desnaturalizados de occidente (Smith Córdoba 1980b:34).

De este entramado histórico de violencia psíquica generada por el colonialismo se desprendía *la despersonificación*, una noción central que aportó el pensamiento de Amir Smith. Con ella se refería al complejo proceso histórico del racismo como un acontecimiento que despojó al negro de su condición de humanidad, aspecto ampliamente elaborado en su trabajo “Cultura negra y avasallamiento cultural” donde evidenciaba que lo “negro” terminaba subordinado a las imágenes y las

representaciones que Occidente construyó en relación con los africanos y sus descendencias. Esta despersonalización implica dos planos: uno el del *avasallamiento cultural* y otro, el de la *pérdida de la identidad*, entendida como conciencia racial del sujeto negro. En el primer caso, el avasallamiento de la cultura contenía una interpretación de las consecuencias estructurales del racismo en las formas de valorar la cultura negra, vista ésta como un fenómeno de inferiorización que invisibilizó el aporte de lo africano en la cultura nacional. En el segundo caso, este proceso tenía hondas repercusiones en la subjetividad de los hombres y mujeres afrodescendientes, quienes por cuenta de la desnaturalización de su existencia, experimentaban la necesidad de autonegarse y/o blanquearse como un mecanismo de adaptación y sobrevivencia en una sociedad racista.

#### AFRICA Y EL NEGRO

Reivindicar la imagen de África para nosotros, incluye, no sólo replantar una personalidad étnica, histórica y cultural, sino, y lo que es más importante, busca la real ubicación del negro para que como objeto y sujeto de sí mismo, alcance la dimensión que merece como persona en todos los rincones del planeta tocados, de una u otra forma por un transafricanismo creciente que muestra que nuestra presencia en la vida de estos pueblos, no está movida por pretensiones caprichosas. Buscamos en África y en el negro una respuesta que conscientemente nos lleve a descubrir nuestra propia opción, para derrotar de ese modo las historietas fantásticas de escritores y aventureros que fundamentaban en un supuesto atraso del continente negro, montaron primero esa monstruosa empresa comercial que fue la trata de esclavos y luego el reparto y colonización de África.

Cabe anotar entonces que la necesidad de justificar el tráfico de esclavos durante la edad moderna y el posterior reparto colonial de África entre las grandes potencias, refuerza la tendencia a sojuzgar la historia del continente negro desde un punto de vista

rígidamente eurocentrista y omitir hechos evidentes -la localización geográfica del proceso evolutivo de hominización, la importancia de la historia africana, el florecimiento de los grandes imperios de Ghana, Mali y Chongai en la primera mitad del segundo milenio- que privan de validez a las construcciones académicas basadas en el supuesto de una inferioridad biológica de la “raza” negra.

“Una de las grandes mentiras que se encuentran casi generalizadas-sostiene Mario Arango Jaramillo- es la de que el África negra fue hasta hace poco un continente “salvaje”, y que, en consecuencia, el aporte africano a través de los negros esclavos en la formación de la nación...resultó negativo y contrario al desarrollo cultural. Falacia inmensa esta con la cual comulgan, desgraciadamente, catedráticos, gentes que se dicen portavoces y dirigentes del país”. No es suficiente la “aculturación” para analizar la situación de África y del negro en el mundo, porque no concuerda con el odio del negro hacia sí mismo y deja sin tocar el prejuicio del blanco. El prejuicio racial o racismo es un fenómeno de vieja data y no es de asombrarnos como lo hace ver Leonardo Arango, que los bárbaros para los griegos, siguen siendo los bárbaros para los colonizadores de hoy...

Se trata de una escuela racista que encontró y tiene en Colombia sus emisarios, entre los que se destacan Luis López de Mesa, Laureano Gómez, Virginia Gutiérrez de Pineda, y otros que siguen contribuyendo al fenómeno institucional del racismo (Smith Córdoba 1986: 18-20).

Por lo tanto, su visión sobre la cultura negra estaba inspirada en los debates por la descolonización de la cultura, la mente y el conocimiento, una perspectiva totalitaria en la cual acentuaba el carácter estructural de su avasallamiento por parte de Occidente y sus instituciones de poder/saber eurocéntrico representados en la escuela, el estado, la familia y en la vida cotidiana. Con esta premisa analítica Córdoba

imaginaba que la realidad del negro versaba en el rescate de su propia negritud y de su herencia cultural, como un encuentro consigo mismo, para hacer frente a la arremetida histórica que había aniquilado su conciencia racial.

En ese sentido, Amir Smith fue un crítico acérrimo del mestizaje como doctrina de la identidad nacional, pues consideraba que si el negro reconocía las múltiples raíces de la trietnicidad, incluida la blanquitud, su identidad de ancestro africano tendía a diluirse y autonegarse. Para él, los estragos psicológicos de la historia de la supremacía blanca significaban un riesgo para la autoafirmación del negro en Colombia, en una época dominada por el paradigma blanco-mestizo como emblema del progreso occidental y la identidad nacional.

Demostremos que no es imitar al blanco lo que nos seduce, sino romper con el mito de la supremacía del hombre blanco autor de genocidios, que ha esclavizado, colonizado, lanzado bombas atómicas, etc., y como si fuera poco, ha blanqueado la bondad, la pureza y el conocimiento. Acudamos con orgullo a nuestra conquista y descubramos nuestra propia potencia, la que nos referenciará en la diversidad étnica y cultural que fundamenta la unidad nacional. No es el trietnismo evocador de despistados lo que puede llevarnos a desconocer nuestro papel histórico, geográfico, étnico y cultural (Smith Córdoba 1986: 22).

Por lo tanto, el llamado de Smith Córdoba siempre fue por el encuentro del negro con sus propias raíces, una evocación permanente del *yoismo negro*, siempre presente en sus disertaciones, en su visión bipolar racial del mundo, quizás justificada en los espejos de la lucha de la negritud mundial afincadas en la “guerra de razas” en Norteamérica y en el llamado a la unidad nacional en África. Sus deseos se encaminaron en buscar la unidad nacional del negro en Colombia, más allá de las divisiones “pigmento-geográficas”, noción con la cual definió los territorios de la negritud,

pues consideraba que por encima de las diferencias, urgía la necesidad de combatir los patrones estructurales que afectaban la vida de la cultura negra en todos los rincones de la patria, debido a que el racismo como estructura ideológica los afectaba a todos por igual, independientemente de las zonas geográficas donde se localizarán, de su posición social, de su nivel educativo o incluso, del lugar de poder económico y político alcanzado.

Para él, *el negro* era siempre *el negro*, tratado como inferior en todos los ámbitos de la vida nacional y en los distintos niveles socioeconómicos. De ahí su utopía de la unidad nacional negra, una utopía que lo llevó a promover insistentemente la necesidad de organizarse como cultura negra, pues consideraba que los conflictos no debían situarse entre co-raciales, sino respecto al orden racial que los sometía como unidad ontologizada en las estructuras del Estado, la sociedad y la cultura. Abandonar el *canibalismo interno* constituyó uno de los aspectos del análisis sociológico de Amir, y con ello, puso énfasis en el fenómeno estructural del avasallamiento cultural y de dominación hacia el negro, para dar a entender las dificultades de relacionamiento endogámico producidas por la matriz occidental.

Sin embargo, Amir Smith era consciente que la lucha contra el racismo no dependía solamente de la valoración cultural de la historia y de las raíces africanas, debido a que el problema central estaba en la aceptación que el mismo negro había hecho de la cultura blanca, sus valores, su historia y en cierta forma, del hecho de haber inoculado la psiquis del dominador. Por ello, en gran parte de su obra aludió al encuentro del negro con su propio ser. El autoreconocimiento implicaba la autoafirmación de su condición, preocupación que promovió su interés en analizar la construcción psicológica imperante en los descendientes de africanos. Mientras los negros no hicieran conciencia de su condición de explotados por su calidad de hombres y mujeres de la negritud, no era posible subvertir los mecanismos de la inferiorización, que desde

su punto de vista era la principal causa de la situación de marginalidad de estas poblaciones.

Ello lo llevó a escudriñar los mecanismos del blanqueamiento psíquico, emocional y cotidiano presentes en los procesos de socialización cultural e ideológica, ya que la permisividad del racismo comprometía su aceptación en la conciencia de los propios sujetos racializados. Al analizar el sistema educativo secundario y universitario, las estructuras de poder político, los mecanismos de ascenso social, las relaciones interraciales y la vida cotidiana, Smith Córdoba identificó los patrones psicológicos comprometidos en la tolerancia y naturalización de la población negra respecto a su subvaloración, fenómeno que solo podía ser revertido haciendo consciente para ellos, que el avasallamiento cultural y el racismo formaban parte de un proceso histórico y estructural interiorizado en su propia psicología.

La importancia de volver a nosotros, se nutre en el grado más íntimo de nuestra naturaleza, se trata de una respuesta cultural. Ahora, si la cultura nace del encuentro del hombre con la naturaleza y con sus semejantes, diremos que el racismo, la segregación y la discriminación racial, son elementos culturales que se combaten, rompiendo el estatuto colonial de los prejuicios, una maquina mortal que con toda su capacidad despersonificadora, donde la aculturación y la deculturación han sido sus mejores aliados, no han podido acabar con los valores culturales del negro; pues, esta tabla de valores aún pervive, en el subconciente colectivo y en toda la vida nacional, muy a pesar de la alienación, la enajenación y la asimilación alcanzada por este hombre delimitado por el colonialismo interno que se practica en Colombia (Smith Córdoba 1986: 54).

Podría argüirse que inspirado en el pensamiento de Franz Fanón, Amir Smith realizó una lectura psicológica de la experiencia de los negros en Colombia que lo condujo a señalar

que el fenómeno de la pérdida de identidad, se debía a los comportamientos de domesticación cultural y encubrimiento de la condición racial. Esta perspectiva está claramente desarrollada en su ensayo “Integración e identidad del negro en Colombia” publicado en 1986, donde retomó casos de la vida cotidiana para demostrar cómo la autonegación representaba un patrón inmerso en la conciencia de muchos negros, especialmente de aquellos que al ocupar una posición privilegiada asumían que el racismo era un asunto exterior a sus existencias. Por ello afirmaba que “el capacitarnos no borra nuestra condición de negro” (Smith Córdoba 1986: 62), para referirse a las personas que creían que el ascenso social eliminaba su condición racial.

El encuentro del negro consigo mismo, es necesario, importante e indispensable porque en su tarea de identidad tiene que aprender a darse cuenta que solo en la medida en que logre afirmar su identidad socio-cultural, podrá responder con incentivo de causa y no de efecto, a la vitalización de una optima conciencia política...Recuerde: no hay cosa más grande que la dignificación del hombre (Smith Córdoba 1980b: 57).

La obra y la trayectoria militante de Amir Smith Córdoba estuvieron dedicadas a la dignificación del *hombre negro*, en lo que podría considerarse una síntesis de su visión política, con la cual significó un asunto central en su biografía como intelectual de la diáspora negra en Colombia, aspecto que lo llevó a tomar posturas radicales en un tiempo en donde los problemas del negro no constituían un asunto importante en la agenda del Estado, ni en el imaginario de la conciencia nacional. Por esta razón, Smith Córdoba fue un batallador convencido de los derechos de los negros, y fue quizás esa radicalidad la que lo mantuvo firme en su resistencia frente a posiciones intermedias en relación con el debate raza-poder.

Como el resto de intelectuales diaspóricos estuvo comprometido con la acción política encaminada a dignificar

a las poblaciones negras, particularmente como director del Centro de Investigación de la Cultura Negra, desde donde adelantó su trayectoria de militancia de esta y desde donde difundió su pensamiento, ya fuera por medio de la revista “negritud” o del periódico “Presencia Negra”, órganos de divulgación del Centro. Cabe resaltar que su labor no se limitó a la publicación, sino que también a la labor formativa de maestros a través de talleres, seminarios y el debate entre intelectuales, lo cual hizo posible por medio del V Seminario sobre Formación y Capacitación Docente en Cultura Negra, realizado en la ciudad de Mompos, que contó con la participación de figuras como Orlando Fals Borda. Después de este seminario realizó un proceso de rescate de la obra y figura de Candelario Obeso en su dimensión humana y poética. Smith Córdoba reseñó el objetivo de este proceso de la siguiente manera: “...nos dimos a la tarea de rescatar como NEGRO y POETA a Candelario Obeso. Por posiciones que asumieron los momposinos en el evento, nos dimos cuenta cómo sigue la famosa villa tocada por una turba de prejuicios que no hace otra cosa que anclarla en el pasado, ¿acaso para desgracia de su gente?” (Smith Córdoba 1984:11).

Ese mismo año junto a Manuel Zapata Olivella y otros líderes negros del Cauca, Valle y Chocó, emprendió el proyecto de reivindicar la obra y la vida de Obeso, solicitando a la entonces ministra de comunicaciones la expedición de una estampilla conmemorativa del centenario de su muerte. En carta dirigida a la funcionaria, los firmantes señalaban:

Nos es grato manifestarle que esta estampilla con la imagen de Obeso se convertiría en uno de los más dignos homenajes que pueda tributársele a este precursor de la poesía negra en América. También queremos ponerle de presente que con este insigne valor de nuestra nacionalidad, iniciamos una tarea de rescate que nos obliga a investigar y difundir lo que ha significado el verdadero aporte negro en la construcción de la identidad nacional, en la que

esperamos poder seguir contando con Ud. y con la colaboración de ese importante despacho (Smith Córdoba 1984: 23).

De este proceso surgió la obra sobre Candelario Obeso, con el propósito de rescatar las voces y las figuras de la negritud en Colombia, y con ello producir conciencia entre la población afrodescendiente, y especialmente entre los maestros, dado el lugar que ocupaban en una institución que como la escolar, había sido definitiva en las formas de racismo reproducidas en el país. Igualmente este proceso se inscribió en el ámbito de la dignificación de la negritud intelectual que promovió Amir Smith como militante de la negritud en nuestro país. Este proyecto sobre Candelario Obeso constituye un antecedente en los estudios sobre la literatura negra en Colombia, para ello Smith y sus colaboradores visitaron 19 universidades que incluyeron la Universidad de Cartagena; las universidades del Norte, la Corporación Universitaria de la Costa y del Atlántico en Barranquilla; la Universidad de Medellín; la Universidad de Antioquia y la Pontificia Bolivariana en Medellín; las universidades de Los Andes, la Santo Tomás, la Javeriana, la Gran Colombia y la Pedagógica Nacional en Bogotá; la Universidad Tecnológica de Pereira; la Universidad del Tolima; la Universidad Industrial de Santander; la Universidad del Valle y la Santiago de Cali; la Universidad del Cauca, y la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Tunja. A lo largo de las páginas que condensan ensayos y artículos de algunos estudiosos de la literatura obesiana, la obra logró mostrar en su extensión el valor del trabajo del poeta momposino, y al mismo tiempo produjo una dura crítica sobre el racismo que soportaba la invisibilidad y desconocimiento de su producción. Smith Córdoba señaló los preocupantes resultados que obtuvo de la encuesta que aplicó a profesores e investigadores universitarios dedicados al campo de la literatura nacional, y en la cual se indagaba por el conocimiento que tenían sobre la obra de Obeso y su importancia para las letras nacionales.

Si revisamos detenidamente todo lo que se ha escrito sobre Candelario Obeso nos desconcertará saber que son muchos los que se han dado a la tarea desafortunada de comentarla históricamente sin tener un conocimiento real del personaje. Inclusive, publicaciones que posan de respetables como la “Historia Extensa de Colombia” no hacen otra cosa que desfigurarle (¿comportamiento desprevenido?). Sencillamente, se trata de un negro, y se ha comprobado que los que históricamente tiene alguna ascendencia negra en el país es sistemáticamente opacado, minimizado o bien tergiversado; por eso cuando en ella, para sólo nombrar esta publicación, se expresa después de un mundo de imprecisiones que no vienen al caso citar: “Imaginar al poeta negro y obeso de apellido y de abdomen vestido de querubín, es como para hacerlo aterrizar colgado de una sombrilla roja en los carnavales de Barranquilla o Cartagena<sup>8</sup>”. No se constituye en otra cosa que en un grotesco irrespeto, inspirado en no se sabe que cuento o chiste cursi de los que crean unas condiciones previas para la burla o la mofa.

Fue el desconocimiento existente y la desorientación que se proyecta de Candelario Obeso, lo que nos llevó a elaborar este trabajo, el que no hubiera podido realizarse sin la decidida colaboración prestadas por todos los jefes de departamento, profesores y algunos jefes de área de lingüística, literatura e idioma de las universidades que visitamos. Para ellos, en nombre del CENTRO PARA LA INVESTIGACION DE LA CULTURA NEGRA nuestro agradecimientos, ya que supieron comprender que, no es ocultando la realidad o autoengañándonos como vamos a contribuir a que las cosas mejoren o cambien... Ahora: ¿a qué podemos atribuir el desconocimiento que existe de Obeso y de su obra?, ¿acaso a la decidía oficial por los valores negros? Esta y muchas otras preguntas son las que deben empezar a responder los

---

<sup>8</sup> Del autor: Arando Ferrer, Javier. Historia Extensa de Colombia. Vol. XIX. 1965, Bogotá.

“amos del conocimiento” en el país (Smith Córdoba 1984:147-149).

Con esta experiencia Smith constataba una vez más la cruda realidad de la invisibilidad de los valores de la cultura negra en Colombia, toda vez que la poesía de Obeso representaba parte del caudal cultural negado en los centros del saber, una de las batallas que emprendió desde el Centro Para la Investigación de la Cultura Negra, orientado a afectar el saber académico y la enseñanza escolar como medio de dignificación del negro, de su reconocimiento y de la sensibilización al conjunto de la sociedad sobre su silenciamiento.

De su labor como periodista se debe resaltar su inagotable energía y carácter en la generación de opinión pública, la cual tuvo como eje de reflexión su postura contestataria frente a las opiniones racistas o invisibilizadoras que se vertieran en cualquier medio escrito, radial o televisivo sobre las poblaciones negras. No tuvo reparos en polemizar con escritores, políticos o grupos que emitieran juicios que antagonizaran con su visión de la negritud. Destacadas figuras nacionales como Jaime Duque y Lucas Caballero Calderón (Klim), sintieron la crítica de su pluma como respuesta a editoriales cargados de intolerancia y desconocimiento sobre la problemática negra. Incluso, periódicos de Izquierda como *Vanguardia Liberal*, fueron cuestionados por Smith Córdoba cuando sus posturas tendieron a afectar la dignidad política del movimiento de la negritud. Amir Smith fue un intelectual que tuvo como centro de sus preocupaciones académicas y políticas la negritud, y la defendió, tanto de las críticas de liberales, conservadores y de izquierda.

Uno de los perfiles que me interesa destacar de Smith Córdoba es el referido a su trayectoria como investigador diaspórico, que concretó en sus proyectos desde el Centro de Investigación Para la Cultura Negra, con los cuales contribuyó a delinear una “sociología de la negritud” ocupada de analizar estructuralmente los problemas de esta población

en Colombia. Igualmente con sus trabajos evocó una postura racializada del académico e investigador, quien justamente por sus condiciones concretas como hombre negro, analizó desde una perspectiva de interpretación que sólo resulta de “mirarse desde adentro”, en ese sentido trascendió el propio modelo de la investigación acción que para la época se mostraba como el derrotero de una militancia intelectual comprometida en el país. Podría decirse que Amir Smith introdujo la variante racial en sus análisis sociológicos y en la investigación social en Colombia, aun a pesar de la poca difusión y divulgación que su obra logró en el ambiente nacional.

Las investigaciones acerca de algún contexto social de las comunidades llamadas “primitivas”, se ha basado más que todo en un criterio que podemos llamar con justa razón colonialista, ya que no significaba una dedicación comprensiva del funcionamiento de los niveles de comunicación en cualquiera de los aspectos de la estructura social, como válidos por sí mismos, sino que estos eran explicados (por decirlo así), desde la lente de una “cultura civilizada”, en donde el progreso significa que la verdad de la técnica, va aliada a la verdad de todos los valores culturales, filosóficos, etc.; de modo que la comprensión o el estudio de un grupo o comunidad con valores culturales distintos para la Antropología tradicional, se convertía en una cultura primitiva, lo que no hace otra cosa que confirmar la tendencia pedagógica que nos han impuesto, lo que modela en nuestras conciencias la existencia de jerarquía superiores o inferiores; civilizadas o primitivas. Y todo esto se explicaba desde un marco referencial desde donde la teoría funcionaba como saber absoluto, y como tal, con todos los atributos legales para despreciar todo aquello que no encajara en sus “elevados principios” (Smith Córdoba 1980a:38).

Para la década de los noventa Colombia experimentaba un ambiente político signado por el asunto de la etnicidad, que con motivo de la Asamblea Nacional Constituyente

y la Reforma Constitucional promovida por distintos grupos sociales abrió un escenario de debates y polémicas fundamentales en la definición jurídica de los derechos de las poblaciones negras. En este contexto se llevó a cabo en Bogotá, en el mes de febrero de 1991, unos pocos meses antes de la promulgación de la Carta Constitucional de 1991, el Seminario Taller *Reforma Descentralista y Minorías Étnicas en Colombia*, cuyas memorias contienen uno de las últimas intervenciones públicas de Amir Smith Córdoba, espacio donde analizó agudamente el problema del racismo y la exclusión en Colombia, en un ambiente político de promesas democráticas y pluralistas.

La ponencia de Smith Córdoba planteó el problema del etnocentrismo como una consecuencia de la matriz occidental impuesta en América y por la cual se impuso la idea de superioridad racial y de inferioridad del negro. Sin este rasgo era imposible, según su interpretación, entender la condición histórica del negro en Colombia. En este artículo reafirmó su tesis sobre la negritud como un modo de descolonizar el pensamiento de los hijos de la diáspora africana: “‘la Negritud’ conjuga en nosotros nuestra razón de ser, pues gracias a ella hemos podido descolonizar nuestro pensamiento” (Smith Córdoba 1991:74). En este sentido, Smith Córdoba cuestionó las críticas que a este postulado de la negritud se habían planteado como racismo al revés, para resaltar que se trataba de entender que el negro en tanto sujeto de exclusiones estructurales, era quien menos condiciones portaba para excluir a otros: “recuerden una cosa, el negro por filosofía, por historia, por cultura y por tradición, nunca fue excluyente, sino excluido”. Desde el enfoque de la diáspora que he propuesto, este rasgo puede entenderse como la condición ontológica que marca la subjetividad de la negritud en contextos de exclusión racial.

En su análisis retomó categorías que había propuesto anteriormente y que he expuesto como *la despersonificación*,

*la pigmentocracia* y *la identidad cultural*, para enfatizar en el problema de la integración del Pacífico colombiano a la nación como un asunto que no debía promoverse bajo el modelo etnocentrista que justamente había llevado a regiones como el Chocó a las complejidades de una marginalidad estructural.

Hablando de la anunciada apertura hacia el Pacífico, preguntémos, ¿cuál será el papel que jugará el habitante de esa zona, si de antemano sabemos que es el negro, el menos tenido en cuenta? Precisamente, para que no se convierta dicha apertura, en una pesadilla sin fin para la gente del Pacífico, estoy invitando al habitante de la región a que asuma en ese proceso el papel protagónico que le corresponde, si quiere sobrevivir y no ser desplazado y/o condenado a vivir como extraño en su propia tierra. Y la respuesta está allí; qué complicado resulta empezar a decidir por nosotros mismos ahora, cuando fueron otros los encargados de hablar y decidir por nosotros siempre (Smith Córdoba 1991: 379).

De otra parte en su abordaje sobre el pluralismo y el reconocimiento de la etnicidad en Colombia, llamó la atención sobre las consecuencias negativas que contenía la ausencia de representantes de la negritud en el proceso de reforma constitucional, pues de nuevo la exclusión se expresaba como forma de tratamiento racista hacia una población con amplia presencia demográfica.

De cara a la Constituyente podemos decir que las Negritudes como etnia, no estaremos presentes en esas deliberaciones. Ello equivale a decir que harán una Constitución sin contar con nosotros muy a pesar de constituir el 30% de la población total del país, y de ser Colombia la cuarta población negra del mundo, después de África, Estados Unidos y Brasil.

Crear una gran conciencia nacional alrededor de la Constituyente, debe ser premisa fundamental del

Gobierno, en reconocimiento de la sociedad plural que somos; es la mejor oportunidad que ofrece el país para la reconciliación. Pero una cosa, la situación plural del país exige la presencia negra en la Constituyente, para que podamos ser coprotagonistas de lo que busca construir, y esto, para que mañana, no tengan que venir a pedirnos respaldo y apoyo para las pretensiones de una Constitución que se va a hacer sin contar con nosotros...

Como quiera que en el CENTRO PARA LA INVESTIGACIÓN Y EL DESARROLLO DE LA CULTURA NEGRA, confiamos muy seriamente en el buen aprovechamiento que hará el Gobierno para que esta oportunidad que es inmensa tenga una respuesta objetivamente plural, lejos de cualquier tipo de exclusión para los grupos étnicos responsables de la unidad nacional, precisamente, como la mejor manera de contribuir al inexorable propósito de construir una democracia real y participativa (Smith Córdoba 1991: 379-380).

Esta mirada crítica de Smith Córdoba se anticipó de modo asertivo a lo que hoy reconocemos como los efectos del multiculturalismo jurídico, que especialmente en el caso de las poblaciones afrocolombianas del Pacífico, ha dado muestras de uno de los mayores episodios de exclusión y violencia como resultado de la *nueva colonización* neoliberal que se promueve en estos territorios, muy a pesar de la Ley 70 y en consecuencia con la falta de voluntad del Estado para sumir su tarea de salvaguardar los derechos de las poblaciones negras.

En ese sentido, debe señalarse además que la obra de Smith Córdoba connota justamente el de la invisibilidad y el desconocimiento de su trabajo en el país. Tal vez el *sino* de los problemas que abordó se constituyó también en la sombra que silenció sus análisis y críticas, y al mismo tiempo inspiró sus posturas radicales e irreconciliables en una época en la que fue un *profeta sin pueblo*. No obstante esta circunstancia, debo

resaltar que en este análisis de la intelectualidad diaspórica, Smith representa el capítulo de los teóricos radicales de la diáspora, que sin estar situado en un africanismo a ultranza, si acogió la perspectiva africanista para la lectura del fenómeno de la negritud en Colombia.

Sus aportes al pensamiento diaspórico están aún por descubrirse y valorarse en la justa medida del tiempo y el espacio en el cual los produjo. Más allá de compartir plenamente sus ideas, debo reconocer que requerimos aún en Colombia de mucha disposición epistémica y ética para comprender la trascendencia de las tesis que Smith planteó con relación a fenómenos como el racismo y el endoracismo. Sin duda fue un productor de conceptos críticos, profundamente incomprendido, pero visionario de muchos de los dramas que hoy se manifiestan con mayor agudeza en medio del multiculturalismo que subsumen sus viejas preguntas por la raza, el poder y el saber.

Amir Smith Córdoba murió el 13 de agosto de 2003, luego de su infatigable batallar por la dignidad del pueblo afrocolombiano. Fue heredero de un tiempo de razón crítica y rebeldía, y mantuvo su radicalidad racial hasta el final de su vida. La centralidad de su pensamiento gravitó siempre en la esfera de la conciencia étnica y la identidad, por ello su tono combativo contra el racismo y la esclavización doméstica estuvo presente en cada uno de sus textos y proclamas. Sus años finales estuvieron marcados por la pobreza y la soledad, acaso el costo que tuvo que pagar por su posición rebelde y su convicción racial y política. Quienes le acompañaron en algunos procesos, reconocen en él a un hombre que dejó un aporte esencial para la historia afrocolombiana, pero que desafortunadamente no fue lo suficientemente valorado y apreciado en vida. Sus palabras y sus idearios estaban por fuera de los linderos de un fin de siglo marcado por lo que Samir Amín (1999) ha denominado “los fantasmas del capitalismo y la democracia occidental que oprimen sin ser vistos”.

## Reflexiones finales

El acontecimiento de los primeros académicos diaspóricos de las ciencias sociales en el siglo xx, merece especial tratamiento porque compromete varios asuntos complejos referidos al lugar y el contexto en los cuales se situaron, se formaron y produjeron sus obras. Es claro que en el caso de Escalante y Velásquez, se trata de trayectorias ubicadas en el tiempo de la “ilusión liberal” de los años cuarenta, época del florecimiento ilustrado de proyectos como el Instituto Etnológico en Bogotá y Popayán, que a pesar de su corta duración, dio lugar a importantes transformaciones epistémicas y políticas, lo que hizo posible entre muchas otras cosas, la inserción de los primeros hombres descendientes de la diáspora africana (negro y mulato respectivamente) en programas de educación superior fundantes de la disciplina antropológica, campo de saber fundamental en el proceso de construcción de un discurso sobre la historia y la cultura nacional. En este contexto, el antropólogo del Caribe y el etnólogo del Pacífico, inauguraron el estudio de las culturas negras en la disciplina, y con ello, la emergencia de un “*saber endógeno*”, producido desde la mirada del propio sujeto de la negritud, quien se localizaba ahora como bisagra entre la cultura y la ciencia, aun, con el convencimiento de que su producción se caracterizó por un discurso más científico positivista, más que de alinderamiento político con la negritud y sus circunstancias.

Ocupados ambos de producir saber antropológico, aportaron a la visibilidad de las culturas negras con estudios detallados y profundos de corte etnográfico e histórico, en los que revelaron *las regiones de la negritud*, como ya se mencionó, y en consecuencia desarrollaron una visión *actualizada* de las herencias culturales africanas y los problemas contemporáneos de la discriminación y la marginalidad. Es de resaltar que tanto Rogerio como Aquiles, incluyeron en sus obras un abordaje que evidenciaba las relaciones existentes entre las situaciones contemporáneas de las poblaciones negras y su pasado de esclavización, mostrando la larga duración de relaciones de

poder racial que llevaron en el caso del Caribe y del Pacífico a una situación estructural de pobreza y marginalidad económica para los descendientes de africanos. Es importante resaltar el ejercicio de reconstrucción historiográfica realizado por Velásquez, quien explicitó el papel que tuvo el Chocó a lo largo del período colonial hasta la república en lo que respecta a la vida económica, política y social del país.

Estos aportes constituyen un aporte fundamental de los investigadores diaspóricos, que hizo posible localizar la negritud del Pacífico y la presencia africana en el Caribe colombiano. Estos eventos puestos más allá del descubrimiento antropológico clásico, deben ser entendidos como un proceso de visibilización de las culturas de la gente negra. En cada caso, las miradas de los investigadores enfatizaron de modo diferenciado sus posturas académicas, pero convergieron en la visibilización del negro en la antropología. Para Velásquez, el problema de las precarias condiciones de existencia de los pueblos y las culturas negras del Litoral Pacífico representaba un núcleo de sus etnografías, que no se extraviaron en una exaltación culturalista, sino que interpelaron el presente de dichas experiencias. En el caso de Escalante, su relación con la cultura Palenquera, lo llevó a producir un planteamiento sobre la presencia africana en el Caribe colombiano, claramente manifiesto en la lengua y la religiosidad yoruba.

Lo importante es señalar que las producciones de Rogerio y Aquiles son también resultado del tiempo en el cual se formaron, y de los tratamientos vigentes en cada momento en relación con lo afrodescendiente. Me atrevo a decir que sus obras son un justo reflejo de la historia de modernidad y la ilustración de las ciencias sociales colombianas, en la cual este tipo de conocimiento era visto como un instrumento esencial para producir el progreso de una nación fragmentada entre centro y periferia, y que por lo tanto requería integrar a las poblaciones y sus culturas al proyecto moderno. Sin embargo, lo valioso de las obras académicas de Velásquez y Escalante, es que buscaron trascender el papel funcional del saber

antropológico, y posibilitaron un conocimiento crítico sobre la negritud en Colombia que rompió con la idea neutral del saber científico. Es indudable que sus experiencias intelectuales fluyeron en una clara conexión con el tiempo de su formación académica, pero también lograron producir una doble visibilidad, tanto epistémica como diaspórica al interior de la disciplina antropológica, aspectos que ya referí anteriormente.

Para el caso de Amir Smith Córdoba es necesario recalcar algunos rasgos biográficos ya señalados, para entender de modo más profundo las posturas intelectuales que lideró en su solitaria batalla antirracista en la Colombia de los años setenta y ochenta. En primer lugar, se trató de un intelectual perteneciente a la generación que sobrevino a la etapa de la guerra bipartidista de los años cincuenta, que en regiones como el Chocó cobró dimensiones terriblemente violentas, tal como se narra en la novela de Arnoldo Palacios “La selva y la lluvia”, y consecuentemente produjo un éxodo de jóvenes hacia ciudades como Medellín y Bogotá, con secuelas muy fuertes de desconfianza hacia la política de partidos. En segundo lugar, su formación como sociólogo imprimió en él un especial talante crítico hacia la sociedad y el Estado, que lo llevó a búsquedas radicales en un período en el que las luchas anti-raciales en Norteamérica y las guerras anticoloniales en África eran asuntos de la agenda de los debates universitarios cotidianos en América Latina. En este ámbito de agitación ideológica, como lo señala Arboleda (2011), Smith Córdoba produjo un pensamiento sobre el racismo en Colombia que se nutrió de influencias de las luchas diaspóricas transnacionales

La amalgama de racismo y discriminación racial ejercida por el sistema en manos de los blancos o mestizos, según Smith Córdoba, deviene en blanqueamientos, que en su concepción son la mezcla de los ocultamientos, negaciones y maltratos de carácter sistemáticos al que son sometidos los negros, que terminan por gestar en su personalidad un desprecio o desarraigo frente a las trayectorias

histórico-culturales de su "raza", generando en última instancia, un sentimiento racional de no querer pertenecer o compartir lo que termina percibiéndose como cultura decadente o sin valor (Arboleda 2011: 177).

Es importante plantear que Smith Córdoba, representa de modo excepcional el lugar del "intelectual orgánico" de la negritud, dado que su trasegar estuvo mucho más afectado por los paradigmas de las luchas raciales afroamericanas, lo que explica el tono de sus planteamientos y sus posturas anticolonialistas y su plena identificación con el "bloque histórico" de la negritud. En su condición *afrocéntrica*, el lugar del intelectual negro se expresó en un compromiso radical con las luchas por la igualdad y en contra del racismo, entendido en sus formas contemporáneas de endoracismo, asimilacionismo e integracionismo.

Se trata de una tradición de pensamiento con diferentes énfasis ideológicos y discursivos que corresponde a los momentos específicos de cada sujeto. Es la diacronía profunda de la diáspora, invisibilizada pero abiertamente reconstruyéndose, en movimiento a través de las generaciones, buscando y abriendo caminos decoloniales, rutas de desalienación y transformación en varios de los niveles de la vida social, política y cultural (Arboleda 2011: 179).

Amir Smith Córdoba representó la rebeldía intelectual de un diaspórico contemporáneo, cuyo trasegar silencioso y seguramente a veces incómodo, cerró su camino en los tiempos del acomodaticio reconocimiento multicultural. Sus pesquisas dejaron aportes invaluable a la comprensión del racismo estructural en Colombia, que se recogen en su trabajos escritos y en la memoria de quienes oyeron y conocieron de mano propia su voz altanera y denunciante de mediados del siglo xx, en un país dividido entre derechas e izquierdas, pero indolente al debate sobre la discriminación racial que se vivía en su interior.



## **A manera de conclusión. El pensamiento moderno de una intelectualidad diaspórica**

Mientras en el contexto africano y afrolatinoamericano, la ideología de la negritud francófona y el renacimiento negro de Harlem estadounidense marcaron la vanguardia al inicio del siglo xx, al igual que los congresos panafricanos a partir de los años cincuenta, en América Latina, y especialmente en Colombia, el asunto de la negritud tuvo otros matices, quizás menos explícitos en algunos períodos, respecto a su relación con los problemas de los negros en el mundo, especialmente en la primera mitad el siglo pasado, pues las reivindicaciones en nuestro país a comienzos del pasado siglo se centraron en la labor adelantada por los parlamentarios negros, quienes se dedicaron a denunciar más el problema de la marginación político-económica de regiones como el Pacífico y el norte del Cauca, sin focalizar en los derechos de la negritud como esencia ontológica y de herencia africana. Realmente, los influjos de la diáspora transcontinental en Colombia solo fueron visibles a partir de los años sesenta, cuando las luchas por la descolonización y el movimiento de los derechos civiles norteamericanos, calaron profundamente en los estudiantes e intelectuales negros de aquella época.

También cuenta en este análisis final el impacto que en la escena política se produjo por las actuaciones de los primeros políticos negros, quienes en los años treinta y en el marco de la hegemonía liberal, introdujeron en el debate sobre la nación colombiana la cuestión de las regiones de la gente negra y su devenir en el proceso de modernización que impulsaron los estadistas del progreso. Podría decirse que gracias a sus intervenciones en la esfera legislativa, instalaron el tema de las regiones con población negra como un problema del estado en el siglo xx.

Las cuatro primeras décadas del siglo pasado, se caracterizaron por el impulso que los gobiernos liberales pretendieron darle al país. Uno de los criterios para sacarlo del “atraso” económico fue la educación. La consigna general era que sin educar al pueblo, no era posible el avance económico. En relación con el asunto de las poblaciones indias y negras, la educación tuvo un papel como mecanismo de integración de los “nativos” a la nación. Esta concepción estaba limitada a los pueblos indígenas y la forma de integración era la castellanización-evangelización fundamentalmente. La lengua constituía el medio más eficaz para integrar los “otros” a la nación. Prueba de ello es que en la reforma educativa iniciada desde el gobierno de Olaya Herrera, pero llevada a cabo con mayor vigor en la presidencia de López Pumarejo, el asunto de la indianidad alcanzó dimensiones nacionales. La proliferación de estudios, el aporte de los extranjeros, la clara voluntad gubernamental de estimular este tipo de estudios y la participación del sector educativo en el impulso y la generación de un saber sobre las características del pasado indígena y los orígenes de la identidad fue lo que caracterizó a los gobiernos liberales” (Álvarez 2007: 285).

Durante el mandato de Luis López de Mesa como Ministro de Educación, el interés de integrar a los indígenas a la nación se incorporó a las reformas educativas. Tal interés estuvo sustentado en la mentalidad de construir nación, “sin distinciones de raza”, bajo un principio liberal abiertamente

racista: desbarbarizarlos, es decir, cumplir con la tarea que no lograron los misioneros (Jaramillo Uribe 1989). La escuela fue para ello un laboratorio donde los ilustres liberales pretendían establecer las características de la raza, midiendo la cavidad craneana, la forma de las mandíbulas y la dentadura, en fin, los rasgos fisionómicos del pueblo, para establecer que tan lejos estábamos de la raza blanca (Álvarez 2007: 285).

El integracionismo incluía poblaciones con lenguas aborígenes, como se consideró para el caso de los sanandresanos, quienes por esta condición, serían asimilados a la categoría de nativos y por tanto sujetos de estas reformas educativas, especialmente en lo referido a su castellanización. De este modo, las poblaciones negras, sin una “lengua aborígen”, no hacían parte de este universo de los *nativos*, motivo por el cual fueron *inexistentes* en las políticas educativas de la hegemonía liberal. Las posibilidades de *acceso* a la educación universitaria que tuvieron algunos jóvenes negros de regiones como el Litoral Pacífico, se debieron en casi todo los casos, al esfuerzo económico de sus familias y los apoyos de algunos políticos, con lo cual fue posible su estadía en las capitales de la región andina, pues solo hasta los años cincuenta hubo universidades regionales.

En este sentido, es importante señalar que la intelectualidad negra a la cual me referí en este trabajo, fue formada en el marco de un proyecto de educación sostenido en el paradigma del progreso y la integración nacional, en un ambiente que favorecía ideales de igualdad, contexto que teóricamente podría suponer que muchos de ellos no fueron vistos como población nativa, sino como individuos negros que podían integrarse a la cultura nacional por medio de la educación. Este aspecto revela las tensiones contenidas en la ideología del proyecto liberal colombiano de la época, que bajo sus ideales de igualdad sostenía al tiempo la tesis de integrar las diferencias y dar paso a la unidad de la nación. Por ello privilegiaron la educación como medio para hacer de *un negro de provincia un ciudadano de la nación*. Retomando esta

última idea quiero hacer énfasis en un aspecto, la educación bajo el enfoque de estos liberales de los años treinta, aún sigue siendo vista como un proyecto civilizatorio, y ello va a determinar diferencias esenciales con posturas como la de Diego Luis Córdoba, para quien la educación era vista sobre todo como un medio para salir del atraso social y en ese sentido, acabar con la servidumbre.

A pesar del acceso que tuvieron algunas figuras como Rogerio Velásquez en el escenario de los grandes proyectos liberales de la época -el Instituto Etnológico de la Universidad del Cauca- esto no permite suponer que el problema del racismo haya sido suprimido de la mentalidad colombiana. Más bien puede entenderse que su ingreso a estas “instituciones del saber” operó como una metamorfosis de su condición racial, pues al ser visto menos como negros y más como *mulatos ilustrados*, seguramente operaba la idea de que eran parte del proceso civilizatorio. De esta manera, puede entenderse que la década de los treinta y los cuarenta, sentó las bases de una ciudadanía negra por la vía de la ilustración, al tiempo que mantuvo la idea de barbarie y por tanto la práctica de la invisibilidad hacia las culturas de la negritud. El proyecto liberal al cual me refiero no contaba con apuesta alguna en relación con la negritud, pero tuvo la capacidad de ampliar las esferas de su conformación interna y dar paso a figuras provenientes de las regiones que tanto importaba integrar al proyecto de unidad nacional, como la del chocono Diego Luis Córdoba. Por esta razón es entendible que este proyecto liberal estaba inspirado en la capacidad de la escolarización para ilustrar a las razas inferiorizadas. En ese sentido, los políticos negros como Córdoba, Díaz y Yacup, quienes provenían de las universidades del centro andino, representaban un ejemplo de las “bondades” de este proyecto liberal de la escuela civilizatoria de razas no blancas.

Es claro que para el imaginario de nación que prevaleció en la primera mitad del siglo xx, la negritud no constituía parte de su narrativa, a no ser por la imagen de bárbaros,

periféricos y atrasados; sin embargo, a partir de los años treinta, se introdujo un elemento nuevo en este escenario con la incursión de algunos negros en la política nacional, hecho que logró trascender de modo parcial los viejos esquemas de representación de los negros y sus regiones. Por ello se debe resaltar que la incorporación de la negritud en los discursos nacionales de la época, distintos al imaginario dominante de la nación blanca/mestiza liberal, emergieron por las acciones de los negros que se incorporaron en la política, las letras y la academia a lo largo de los primeros cincuenta años del siglo xx. A través de la política y, particularmente por las nociones que esos liberales negros propusieron para el debate sobre sus regiones en el proyecto nacional. Las posturas de los parlamentarios negros como Yacup y Córdoba, hicieron visible el problema de la “falta de modernización” de regiones como el Pacífico, y la necesidad de atender su derecho a participar de la era progresista que impulsaban los gobiernos de este período, enfoque del cual no se apartaron los parlamentarios negros, pues al estar inmersos en la ideología liberal, veían en este proceso una posibilidad concreta para superar la marginalidad y la pobreza de sus regiones.

Por esta circunstancia histórica e ideológica, las propuestas políticas de los parlamentarios negros de modernizar el Pacífico deben ser entendidas en las justas condiciones en las cuales surgieron y no bajo el lente de los debates contemporáneos sobre el impacto negativo de este tipo de modelos económicos en las tradiciones culturales de las comunidades negras. Esta salvedad obedece también a la necesidad de otorgar el reconocimiento y mérito correspondiente a este episodio de la política diaspórica, sin añadir, ni restar trascendencia a lo que lograron con sus actuaciones: problematizar el fenómeno de la exclusión política y la marginalidad económica del “Litoral Recóndito” en el proyecto nacional.

En el plano de la política y la configuración del estado nacional moderno, los políticos negros de la primera mitad del xx, introdujeron en el debate de la nación elementos esenciales que

reconozco como rasgos de la intelectualidad negra. Se trató de las reclamaciones y demandas provenientes de regiones como el Pacífico, que en cabeza de los parlamentarios, apropiaron las narrativas de la modernización nacional para promover procesos como la creación del departamento del Chocó y los debates en torno al proyecto de constituir esta región como una geografía con autonomía administrativa. Estos rasgos deben ser vistos como elementos constitutivos de esta intelectualidad negra y no sólo como anécdotas de las trayectorias individuales de los políticos negros. En ese sentido, pongo el énfasis en resaltar que lo inédito de sus posturas trasciende cuando reconocemos que sus planteamientos tuvieron un grado importante de resonancia en los debates sobre la modernización colombiana.

Este plano ofrece otro elemento importante referido a la existencia de la negritud en una época del mestizaje, en el cual los sujetos negros se constituyeron en protagonistas de la política y de la intelectualidad académica, negros que no fueron objeto de estudio porque ellos eran, en sentido estricto, pensadores de su propia condición, artífices de sus discursividades. Esto implica una dialéctica de la invisibilidad/visibilidad que operó a lo largo del siglo xx, período en el que los negros no estuvieron incluidos en el imaginario nacional, desaparecieron como cultura ancestral, pero que tácticamente lograron inscribirse en una *ciudadanía de facto* coincidente con la noción liberal de nación. De este modo podría decirse que operó una invisibilidad de las culturas y una visibilización de las individualidades de la negritud, tensión en la cual el pensamiento de los intelectuales diaspóricos tuvo un papel central, pues de su mano provino el reconocimiento y la dignificación de dichas tradiciones culturales. Del importante acumulado de ideas y reflexiones producidas por los intelectuales de la diáspora afrocolombiana quisiera traer a estas páginas finales, uno de los asuntos que Zapata Olivella nos dejó planteados en relación con este complejo proceso de las diásporas africanas, y fue el referido al mestizaje. Así como para muchos de los escritores e intelectuales diaspóricos

de América, para Manuel Zapata el fenómeno del mestizaje representó un constante y permanente tema de reflexión, pues en el caso de nuestro país, así como en el de Brasil, la diáspora africana no puede ser reconocida, ni narrada, sin su punto de contacto con el mestizaje como hecho interracial, cultural e histórico. Para Zapata Olivella este proceso evidenciaba la marcación de lo africano, no sólo como un rasgo *cultural* sino como un elemento constitutivo de las identidades construidas en las historias nacionales y continentales de las Américas.

En los procesos de opresión cultural, las comunidades oprimidas desarrollan concientemente ciertas tácticas lingüísticas defensivas para preservar los valores de su cultura frente a los impuestos por el opresor. Ello es lo que acontece con los dialectos criollos y las lenguas lunfardas. Queremos destacar que este fenómeno también opera en forma natural en cada individuo; la naturaleza abstracta, subjetiva y recreadora del pensamiento permite que la persona exprese o no la intimidad de sus opiniones...

En los pueblos, individuos africanos arrancados de su ámbito cultural original e impedidos para expresarse en sus propias lenguas por falta de interlocutores, la valoración subjetiva influyó forzosamente para dar connotaciones nuevas a las palabras utilizadas en el idioma que les imponía el opresor. La actividad intelectual recreadora, inalienable en todo hablante, les permitió preservar sus connotaciones ancestrales, cualesquiera que hubiesen sido el grado o la forma de opresión cultural; estuvieran aislados o en grupos, entre miembros de una misma etnia o en los procesos de mestizaje (Zapata Olivella 1988:48).

En estos términos, Zapata nos planteó una *dimensión mestiza* de la diáspora africana, por lo cual las hibridaciones de lo africano con lo europeo y lo indígena, que tuvieron lugar en América, representaban el revés de la tríada trasatlántica, una especie de territorio simbólico de creolización que produjo nuevas existencias *afroamericanas*, obviamente en el marco

de las relaciones estructurales de poder racial, incluso mucho tiempo después de la eliminación de las administraciones coloniales. Se trató de una creolización que dio lugar a la nueva experiencia de la afroamericanidad. Desde esta perspectiva, las identidades culturales diaspóricas, son productos híbridos, cuya presencialidad del África como continente imaginado puede ser retomado simbólicamente, y reapropiado para impulsar un sentido político y cultural de lo afrodiaspórico, asumiendo, como lo dice Hall (1999), su transformación desde adentro, por cuenta de los sujetos que la componen, y desde afuera por aquellos que la han intervenido.

El mestizaje como experiencia concreta ha estado presente en las biografías y en las letras de los intelectuales que nutrieron este capítulo de la *diáspora intelectual*, y por tanto son parte constitutiva de su pensamiento, y un referente muchas veces conflictivo y/o polémico de su reafirmación racial y cultural. Por esta razón, es necesario resaltar su lugar en esta trayectoria epistémica que se ha producido para explicar, para entender y para representar la existencia de África por fuera de África, para dar cuenta de la reinención de la memoria en los territorios de la historia, la política y la literatura como lugares esenciales de la memoria de las diásporas africanas.

De otro lado, la experiencia de la *intelectualidad negra* generó al tiempo una posición y una discursividad sobre el sujeto negro en Colombia, que fue objeto de apropiaciones en otras esferas distintas al ámbito literario, como es el caso de la antropología, la historia y la política de la diáspora africana. Es una experiencia de la negritud en diálogo y conflicto con la experiencia moderna más global, y sus tradiciones provenientes de las geografías de la exclusión, la segregación y el racismo.

Se trató de un proceso afectado por las tensiones contenidas en la existencia histórica de los descendientes de africanos, la producción de una conciencia crítica de ella y la configuración de una negritud ontologizada en el discurso. Estos tres rasgos

se traducen en las distintas obras de la intelectualidad negra. La poesía de Obeso que actualizó la lengua de origen africano en un tiempo de modernidad letrada. La poesía de Artel que radicalizó la cultura negra como heredera de africanía, así como la narrativa de Juan Zapata Olivella que revivió el racismo como una experiencia de larga duración. Igualmente, están las obras de Manuel Zapata Olivella que en su estrecho vínculo mestizo y triétnico, produjo un pensamiento de la negritud del Caribe que logró impactar la invisibilidad histórica del negro en Colombia. Por cuenta del mundo del Pacífico está la chocoanidad literaria de Arnoldo Palacios con la cual se inauguró la escritura de la subjetividad negra con toda su densidad histórica y emocional. Los poemas de Martán Góngora a una negritud parida entre ríos, mares y selvas que guardan la historia de un territorio marginado pero no marginal. La obra de Hugo Salazar Valdés con sus emblemas de la identidad marina de las gentes del litoral. También está la densa letra de Miguel A. Caicedo con sus descripciones de la cultura ribereña del Chocó. La poesía de Sevillano portadora del drama de la raza negra y las formas renovadas de la oralidad en la pluma de Alfredo Vanín.

Todos y cada uno de estos escritores han producido los lenguajes de esta intelectualidad negra, y con ello han contribuido a hacer legible lo que durante mucho tiempo se consideró indómito e impenetrable. Se trata de un movimiento que produjo un doble efecto, en la interioridad y en la exterioridad de la negritud. Por un lado, en la posibilidad de dialogar sin traducciones, con la complejidad de la oralitura transformada en literatura, hecha parte de una narrativa de la cual los negros estaban excluidos; por otra parte, en la intención de dignificar la existencia en las geografías de la *negredumbre*, parafraseando a Rogerio Velásquez, como en un efecto de espejo para verse y ser vistos.

Podemos reconocer en este movimiento que he denominado de la *intelectualidad diásporica afrocolombiana*, un acontecimiento fundante del pensamiento diaspórico en

Colombia que hizo posible articular las narrativas locales y nacionales de la negritud con el pensamiento mundial diaspórico, logrando con ello, producir una mirada “desde adentro” que narró, describió y apalabró sus experiencias culturales. De otra parte, estos intelectuales asumieron una posición “bisagra” respecto al tiempo y al espacio de su condición racial y cultural, y de este modo vincularon las historias de la región y la nación bajo un lente compacto, desde el cual se tejieron causas y efectos, el sentido de una mutua determinación que explica que la nación no puede entenderse sin la negritud, y viceversa.

En su condición de poetas, literatos y académicos, produjeron un pensamiento y una literatura de la intelectualidad negra, que logró mostrar las complejidades que encarna esa doble conciencia de hombre negro e ilustrado, en una sociedad que aprecia las letras pero castiga la raza. Esa tensión, expresada en tantas de las poesías y narrativas de esta generación, explica también la paradoja territorial, pues inspiradas en sus geografías ancestrales, muchas de sus obras fueron producidas y recepcionadas en los ámbitos del humanismo moderno y liberal de ciudades como Bogotá, Barranquilla, Cartagena y Popayán. Entre el poder y la marginalidad, las vidas de estos intelectuales recogen de modo entrañable las tensiones de una *modernidad con color*, proveniente de las regiones de la periferia que logró penetrar y afectar intelectualmente una época, pero también presenciar el tremendo devenir histórico de su gente negra.

Un rasgo importante que quiero subrayar en estas conclusiones es el referido al papel de estos intelectuales de la negritud en relación con los procesos de modernización “intelectual” de sus lugares de origen. Esto cuenta sobre todo para quienes por su condición de negros letrados, ocuparon destacados lugares en la esfera del poder público departamental, desde los cuales promovieron sus “ideas modernas” sobre la educación y el progreso de sus regiones, y desde donde promovieron en su labor con la escritura y la cultura un emblema de

*modernidad local*, al intervenir con todo ello, el ámbito de las valoraciones y aprecio positivos hacia el conocimiento, la reflexión y el humanismo, especialmente en el mundo del sistema escolar y los centros literarios. También cuenta el papel que desempeñaron con las publicaciones innumerables de sus obras.

En el caso de algunos intelectuales como Artel y Zapata, este proceso de *intelectualidad diásporica* estuvo marcado por un rasgo muy importante mediante el cual se produjo un retorno a la religiosidad africana, que tuvo centralidad en sus escritos e historias, así como en sus propias experiencias biográficas. Se trató de un sesgo propio de esta negritud que contiene un retorno consciente a los imaginarios del africanismo expresado en sus literaturas.

Por otra parte, las difíciles circunstancias políticas que enfrentó el país durante los años cuarenta y cincuenta por la violencia bipartidista, permiten valorar aún más la trascendencia de esta generación que fue capaz de tal nivel de producción en medio de la adversidad derivada de la psicosis de violencia nacional que se vivía, y en una coyuntura en la que los asuntos y problemas de la negritud no constituían tema de interés para la sociedad nacional ocupada de resolver sus propios dramas. Sin embargo, esto mismo tuvo un efecto distinto en el escenario internacional, donde las preguntas y los debates en torno a las poblaciones de la diáspora y sus relaciones de poder político colonial y racial tenían una trayectoria proveniente de los congresos panafricanos en los que algunos de los intelectuales afrocolombianos habían participado. Podemos afirmar que en sentido estricto se trató de un pensamiento alternativo a la sociedad colombiana de la época, pues las definiciones de lo “nacional” cercadas por las fronteras de los partidos y el centro geográfico de la nación, dejaron por fuera posibilidades de reconocimiento a esta producción intelectual que no provenía de estos lugares, y que se ocupaba de los problemas de la negritud que se debatían en el contexto internacional.

La escritura de cada una de estas páginas ha representado en mi caso personal un largo trasegar por mi propia historia como hombre afrocolombiano. Ha sido un proceso arqueológico en el cual he ido tras las piezas de una memoria hasta ahora dispersa y todavía silenciada, que considero trascendental y obligada para entender el profundo significado que entraña *ser un intelectual afrodescendiente*. Como sociólogo de formación, aprendí bajo las matrices francesas e inglesas la imagen de una intelectualidad asociada con la blanquitud. La lectura de los poetas, los escritores y los académicos negros, me permitió constatar la configuración de una condición distinta, distinguida, la de los *intelectuales de la negredumbre*. Leerlos y descubrirlos ha significado recorrer con ellos la travesía biográfica de la dignidad y retraerla a este presente, en el cual el multiculturalismo nos extravía e incluso regula nuestras formas de reconocimiento interno, haciendo cada vez más lejano el diálogo entre negros, raizales, palenqueros y afrocolombianos. El apego a sus obras, la búsqueda de las fuentes, la sorpresa ante sus biografías escondidas en retratos familiares o locales, me ha hecho valorar aún más su paso por este país, y la convicción que su grandeza es producto sobre todo de su disciplina, su rigurosidad y su apego a la raza.

A cada uno de ellos les debo algo de lo que hoy puedo decir y pensar sobre la diáspora transcontinental, a cada uno de ellos agradezco desde esta orilla del tiempo haber asaltado mi camino en la academia y haberme seducido por los caminos de nuestra historia, la historia de la intelectualidad diaspórica afrocolombiana.

## Bibliografía

Agnant Marie-Célie

2003 *El libro de Emma*, País Vasco, Editorial Txalaparta.

Agnés Agboton

2004 *Na Mitón. La mujer en los cuentos y leyendas africanos*, Barcelona, RBA Libros, S.A.,

Agudelo Carlos Efrén

2005 “Movimiento social de comunidades negras. La construcción de un nuevo sujeto político.” En. *Retos del multiculturalismo en Colombia. Política y poblaciones negras*, Medellín, La Carreta Editores E.U. pp. 171-193.

Akomo Zoghe

2008 *La religiosidad Bantú y el evangelio en África y América. Siglos XVI-XVIII*, Colombia, Ediciones Pluma de Mompox S.A.

Alaix de Valencia Hortensia

1995 *Literatura popular. Tradición oral en la localidad de El Patía* (Cauca), (recopiladora), Tercer Mundo Editores, Santa fe de Bogotá.

2003 *Poética afrocolombiana. Antología*, Cali, Unidad de Artes Gráficas, Facultad de Humanidades, Universidad del Valle.

Almarío Oscar

- 2009 “La poesía afropacífica de Helcías Martán Góngora (1920-1984)”. En. Jaime Arocha (editor). *Nina S. de Friedemann: cronista de disidencias y resistencias*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales-CES/UNESCO. pp. 157-205.

Álvarez Alejandro

- 2007 *Ciencias sociales, escuela y nación: Colombia 1930-1960*. Tesis Doctoral, Madrid-España, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Mimeo.

Amín Samir

- 1999 *Los fantasmas del capitalismo*, Bogotá, Ancora Editores.

Añez Julio

- 1915 “Candelario Obeso”, En. *El liberal Ilustrado, Tomo IV. No. 1,328-11*, Bogotá, Casa Editorial de El Liberal. pp. 163-165.

Arboleda José Rafael SJ.

- 1952 “Nuevas investigaciones afro-colombianas”, En. *Revista Javeriana*. Volumen 37. No. 183. pp. 197-206.

Arboleda Quiñonez Santiago

- 2010a “Caminar y andar en la vida de los afrocolombianos”, En. Burgos Cantor Roberto (editor general), *Rutas de libertad. 500 años de travesía*”, Bogotá, Ministerio de Cultural Pontificia Universidad Javeriana. pp. 204-216.

- 2010b “El mestizaje radical de Manuel Zapata Olivella. Raza, etnia y ciudadanía”, En. Claudia Mosquera Rosero-Labbé, Agustín Laos Montes y Cesar Rodríguez Garavito (editores y coautores), *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*, Bogotá, Universidad del Valle. Programa Editorial/Universidad Nacional de Colombia. Pp. 441-467.

- 2011 *Le han florecido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano*, Quito, Tesis Doctoral. Programa de Estudios Culturales, Universidad Andina Simón Bolívar. Mimeo.

Arnalte L. Arturo.

- 1990 “La vivencia de la esclavitud: nota bibliográfica sobre testimonios y autobiografías de esclavos afroamericanos”, En. *Cuadernos de Historia Contemporánea, No. 12*, Madrid, Universidad Complutense. pp. 231-244.

Arocha Rodríguez Jaime y Moreno Tovar Lina del Mar

- 2007 “Andinocentrismo, Salvajismo y Afroreparaciones”, En. Mosquera Rosero-Labbé Claudia y Barcelos Claudio Luis (editores), *Afro-reparaciones: memoria de la esclavitud y justicia reparatoria para negros, afrocolombianos y raizales*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá-Centro de Estudios Sociales. Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín- Facultad de Ciencias Humanas y Económicas. Universidad Nacional de Colombia, Sede Caribe- Instituto de Estudios Caribeños. Observatorio del Caribe Colombiano. pp. 523-550.

Artel Jorge

- 1940 *Tambores en la noche*, Cartagena, Editora Bolívar.
- 1979 *Antología Poética*. Bogotá D.E, Ecoe Ediciones.
- 1983 *Cantos y Poemas*. Bogotá, Imprenta Casa de Nariño.
- 2003 ¿Hay una cultura negra? En. Néstor Emilio Mosquera Perea (autor). *Diez tesis Afrocolombiana e Indígenas*, Medellín, Editorial URYCO Ltda. pp. 19-23. [1977].
- 2008 “Obeso: Un poeta en la sombra”, En. Álvaro Suescún (Selección y prologo), *De la vida que pasa. Escritos periodísticos de Jorge Artel*, Barranquilla, Universidad Simón Bolívar. pp. 258-262. [1984].
- 2008 “Modalidades artísticas de la Raza Negra”, En. Álvaro Suescún (Selección y prologo), *De la vida que pasa. Escritos periodísticos de Jorge Artel*, Barranquilla, Universidad Simón Bolívar. pp. 59-67. [1940].
- 2008 “La Literatura Negra en la Costa”, En. Álvaro Suescún (Selección y prologo), *De la vida que pasa. Escritos periodísticos de Jorge Artel*, Barranquilla, Universidad Simón Bolívar. pp. 55-57. [1932].

Arriaga Copete Libardo

- 2002 *Cátedra de Estudios Afrocolombianos. Nociones elementales y hechos históricos que se deben conocer para el desarrollo de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos, o lo que todos debemos saber sobre los negros*, Colombia, IGASA-Impresores Gráficos Andinos S.A.
- 2006 *Cátedra de Estudios Afrocolombianos. Segunda Lección. Los Negros, ciento cincuenta años después de la abolición de la esclavitud en Colombia*, Bogotá, RC Publicaciones Ltda.
- 2007 *Manuel Saturio Valencia. Un apóstol de la igualdad perseguido por la fatalidad*, Bogotá, Gráficas San Luis Ltda.

Asante Kete Molefi

- 2007 “Africa regains consciousness in a Pan-African explosion”. En. *The history of Africa. The quest for eternal harmony*, New York and Canada, Routledge. pp. 257-293.
- s.f. “Afrocentricity: The Theory of Social Change”, En. *multiworldindia.org/wp-content/uploads/2010/.../Afrocentricity.pdf*. Consultado el 15 de septiembre de 2010.

Bautista Myriam

- 2002 *Palabras de los mayores*, Bogotá, Intermedio Editores.

Biblioteca Luis Angel Arango

- 2006 “Notas sobre poetas colombianos del siglo XX. HUGO SALAZAR VALDÉS”, En. *Notas biográficas de poetas de Colombia del siglo XX. Textos Álvaro Miranda*, Bogotá, Biblioteca Luis Ángel Arango.

Boadas Aura Marina

- 1999 “León-Gotran Damas, poeta de la desalienacion”, En. *Pigmentos*. Caracas, Venezuela, Monte Ávila Editores Latinoamérica, C.A. pp. IX-XIX.

Bogues Anthony

- 2003 *Black heretics, black prophets. Radical Political Intellectuals*, New York and London, Routledge.

Bonfil Batalla Guillermo

- 1995 “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”, En. *Obras Escogidas, Tomo I*, México, Instituto Nacional Indigenista/Instituto Nacional de Antropología e Historia. pp. 337-357.

Boris Diop Boubacar

- 2009 *Africa más allá del espejo*, Barcelona, oozebap. [2007].

Bourdieu Pierre

- 2000 *La dominación masculina*, Barcelona, Editorial Anagrama.

Burgos Bartolome

- 2007 *Culturas africanas y desarrollo. Intentos africanos de renovación*, Madrid, Fundación Sur. Departamento de África.

Cabral Amílcar

- 1985 “El papel de la cultura en la lucha por la independencia”, En. Hilda Varela Barraza (compiladora), *Cultura y resistencia cultural: una lectura política*, México, D.F. Consejo Nacional de Fomento Educativo. pp. 17-41. [1972].
- 2001 “Liberación nacional y cultura (el regreso a la fuente)” En. Emmanuel Chukwudi Eze. (editor). *Pensamiento Africano. Ética y Política*, Barcelona, Edicions Bellaterra. pp. 143-155. [1973].

Caicedo Licon Carlos Arturo

- 1981 “Biografía del autor”, En. Velásquez Rogerio, *Voces geográficas del Chocó en la historia y la toponimia americana*, Medellín, Editorial Lealon. pp. 206-208.

Caicedo Miguel A

- 1952 *La Palizada*, Medellín, Tipografía Marín.
- 1982 *Negro y Dolor*, Medellín, Editorial Lealon.
- 1992a *Sólidos pilares de la educación chocoana*, Medellín, Editorial Lealon.
- 1992b *Poesía Popular chocoana*, Bogotá, Departamento de Publicaciones de Colcultura.

- 1995 *Quibdó de los recuerdos*, Medellín, Editorial Lealon.
- 1997a *Chocó Mágico Folclórico*, Quibdó, Gráficas Universitarias del Chocó Ltda. [1977].
- 1997b *Chocó, Verdad, Leyenda y Locura*, Chocó, Talleres Gráficas Universitarias del Chocó. [1977].
- 1997c *Manuel Saturio. (El hombre)*. Quibdó, Topografía El Girasol.
- Caicedo Osorio Eyda María y Caicedo Osorio Emilia  
s.f. *Miguel A. Caicedo M. Un héroe manso*, Bogotá. Promotora Editorial de Autores Chocoanos.
- Caicedo Ortiz Jose Antonio  
2008 “Diáspora africana. Claves para comprender las trayectorias afrodescendientes”. En. Rojas Axel (Coordinador) *Cátedra de Estudios Afrocolombianos. Aportes para Maestros*, Popayán, Editorial Universidad del Cauca. pp. 82-98.
- Carvajal Alfonso  
2007 “Tras una literatura afrocolombiana”. En. *Gran Enciclopedia de Colombia. Tomo 5. Literatura 2*, Bogotá, Editorial Círculo de Lectores S.A. pp. 11-23
- Castillo Guzmán Elizabeth y Caicedo Ortiz Jose Antonio  
2010 “Las luchas por otras educaciones en el bicentenario: de la iglesia-docente a las educaciones étnicas”, En. *Revista Nómadas*, No. 33, Bogotá, Universidad Central/Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos-IESCO. pp. 109-129.
- Casimir Jean  
2004 *HAITI, Acuérdate de 1804*, México, siglo veintiuno editores.
- Cassiani Alfonso  
s.f. *Las comunidades negras afrocolombianas de la Costa Caribe. Africanos, Esclavos, Palenqueros y Comunidades Negras en el Caribe Colombiano*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología.

Centro de Estudios Frantz Fanon

- 1986 “El negro y el carácter de las relaciones inter-étnicas en Colombia”, En. Alexander Cifuentes (compilador). *Seminario Internacional sobre: La participación del negro en la formación de las sociedades latinoamericanas*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura/Instituto Colombiano de Antropología. pp. 189-197.

Césaire Aimé

- 2006 “Discurso sobre la negritud. Negritud, etnicidad y culturas afroamericanas”. En. *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Ediciones Akal, S.A., pp. 85-93. [1950].
- 2008 “Cuaderno de un retorno a la tierra natal”. En. Philippe Ollé-Laprune (selección y presentación). *Para leer a Aimé Césaire*, México, Fondo de Cultura Económica. pp. 33-76. [1939].
- 2008 “Discurso sobre el colonialismo”, En. Philippe Ollé-Laprune (selección y presentación). *Para leer a Aimé Césaire*, México, Fondo de Cultura Económica. pp. 33-76. [1953].

Collazos Oscar

- 2010 “Un clásico afroamericano”, En. *Las estrellas son negras. Arnoldo Palacios, Biblioteca de Literatura Afrocolombiana*, Tomo II, Bogotá, Ministerio de Cultura. pp. 9-24.

Córdoba Amir Smith

- 1980a “El investigador Social y la Sociología”, En. *Desarrollo Indoamericano*, Vol. 15, No. 60, Barranquilla, Impresión Grafitalia. pp. 37-39.
- 1980b *Cultura negra y avasallamiento cultural*, Bogotá, MAP Publicaciones.
- 1984 *Vida y Obra de Candelario Obeso*, Bogotá, Talleres Gráficos CANAL RAMIREZ-ANTARES.
- 1986 “Integración e identidad del negro en Colombia”, En. Amir Smith Córdoba (compilador), *Visión sociocultural del negro en Colombia. Serie Sociocultural*, Vol. 1, Bogotá, Editorial PRAG. pp. 17-119.

- 1991 “Exclusión y Pluralismo Racial en Colombia”, En. *Colombia Multiétnica y Pluricultural*, Bogotá, ESAP-Centro de Publicaciones/Edición Príncipe. pp. 371-383.
- Cosme Puntiel Carmen Luz  
2008 *La narrativa en la autobiografía de un esclavo de Juan Francisco Manzano*. Tesis de Maestría, Departamento de Lengua, Literatura y Cultura, Universidad de Massachusetts Amherst. Mimeo.
- Coulthard G. R.  
1958 *Raza y color en la literatura antillana*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla.
- Cruz Hoyos Santiago  
2010 “Arnoldo Palacios, Buscando mi madre”, En. *Gaceta*, Edición Número 920. Cali, El País. pp. 6-8.
- Cuesta Escobar Guiomar y Ocampo Zamorano Alfredo  
2008 “Introducción”, En. Cuesta Escobar Guiomar y Ocampo Zamorano Alfredo (Compiladores), *Negras Somos. Antología de 21 Mujeres Poetas Afrocolombianas de la Región Pacífica*, Cali, Programa Editorial Universidad del Valle. pp. 13-45.
- Chakrabarty Dipesh  
2009 *El humanismo en la era de la globalización. La descolonización y las políticas culturales*, Buenos Aires, Katz Editores.
- Chaves Flores Elio e Amorim Alessandro  
2011 “Protagonismo negro numa perspectiva afrocentrada”, En. *Revista Brasileira do Caribe*, Vol. XI, nº22. São Luis. pp. 59-78.
- Damas Gotran-León  
1999 *Pigmentos*. Caracas, Venezuela, Monte Ávila Editores Latinoamérica, C.A. [1937].
- Dávila Gonçalves Michele  
2007 “Cada uno al ritmo de su propio tambor: la poesía negra de Jorge Artel y Luis Palés Matos”, En. Lucia Ortiz (editora),

“Chambacú, la historia la escribes tú”. *Ensayos sobre cultura afrocolombiana*, Madrid, Iberoamericana. pp. 69-87.

De Carvalho José Jorge

2005 *Las culturas afroamericanas en Iberoamérica: Lo negociable y lo innegociable*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

Demissie Fassil

2009 “African diaspora and the metropolis: an introduction”. En. *African and Black Diaspora: An International Journal*, London, Publisher Routledge. s.p.

Depestre René

1995 “Problemas de la identidad del hombre negro en las literaturas antillanas”. En. Leopoldo Zea (compilador), *Fuentes de la cultura latinoamericana I*, México, Fondo de Cultura Económica. pp. 229-243. [1969].

2006 “Saludo y despedida a la negritud.” En. Manuel Moreno Fragnals (relator) *África en América Latina*, México, siglo veintiuno editores. pp. 337-363. [1980].

De Roux I. Gustavo

1992 “Carta a Un Viejo Luchador Negro a Propósito de la Discriminación”, En. Diego Luís Obregón y Libardo Córdoba (Compiladores), *El Negro en Colombia: en busca de la visibilidad perdida*, Cali, Documento de Trabajo Centro de Investigaciones y Documentación Socioeconómica (CIDSE), Facultad de Ciencias Sociales y Económicas, Universidad del Valle. pp.12- 22.

Desnoes Edmundo

1967 *El movimiento negro en Estados Unidos. Now*, La Habana, Instituto del Libro.

Díaz Natanael

1947 “Un Negro Visto por Otro Negro. Diego Luis Córdoba”, En. *Semanario Sábado*, Bogotá. pp. 2.

1948 “Discurso de un Negro Colombiano Sobre la Discriminación Racial”, En. *Semanario Sábado*, Bogotá. pp. 3.

Díaz Rafael Antonio

- 2002 ¿es posible la libertad en la esclavitud? A propósito de la tensión entre la libertad y la esclavitud en la nueva granada, En. *Historia Crítica*, Bogotá. pp. 67-77.

Díaz Saldaña Augusto

- 1992 “Origen de la noción de “negritud” En. Diego Luís Obregón y Libardo Córdoba (Compiladores), *El Negro en Colombia: en busca de la visibilidad perdida*, Cali, Documento de Trabajo Centro de Investigaciones y Documentación Socioeconómica (CIDSE), Facultad de Ciencias Sociales y Económicas, Universidad del Valle. pp. 8-12.

Du Bois W. E. B

- 2001 *Las almas del pueblo negro*, La Habana, Fundación Fernando Ortiz. [1903].

Douglas Frederick

- 2010 *Vida de un esclavo americano. Escrita por él mismo*, Madrid, Capitán Swing Libros. [1825].

Equiano Olaudah

- 1999 *Narración de la vida de Odulah Equiano, el africano. Escrita por el mismo. Autobiografía de un esclavo liberto del siglo xviii*, Madrid, Miraguano, S.A. Ediciones. Edición y Traducción de Cecilia Montolío. [1789].

Escalante Aquiles

- 1979 *El Palenque de San Basilio -una comunidad de descendientes de negros cimarrones-*, Barranquilla, Imprenta Departamental. [1954].
- 1964 *El negro en Colombia*, Bogotá, Imprenta Nacional
- 1960 *La Minería del Hambre. Condoto y la Chocó Pacífico*, Medellín Ed. Mejoras
- 1993a “Aspectos mágicos religiosos presentes en la cultura popular de la Cosa Atlántica de Colombia y sus posibles orígenes afroamericanos”, En. *Contribución africana a la cultura de las Américas*, Bogotá, Instituto colombiano de Antropología. pp. 231-241.

- 1993b “Algunas creencias y prácticas religiosas afroamericanas”, En. *Presencias y ausencias culturales*, Bogotá, CORPRODIC -Corporación para la Producción y Divulgación de la Ciencia y la Cultura-. pp. 121-141.
- Espinoza Arango Mónica
- 2007 “¿Cómo escribir una historia de lo imposible? Michel Rolp-Trouillot y la interpretación de la revolución haitiana”, En. *Memorias. Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe*, Vol. 4, No. 008, Barranquilla-Colombia, Universidad del Norte. pp. 1-11.
- Fals Borda Orlando
- 1980 *Mompox y Loba. Historia doble de la costa. Tomo I*. Bogotá, Carlos Valencia Editores.
- Fanón Franz
- 1996 *Sociología de una revolución*, México, Ediciones Era, S.A. [1966].
- 2003 *Los condenados de la tierra*, México, D.F. Fondo de Cultura Económica. [1961].
- 2009 *Piel negra, mascara blancas*, Madrid, Ediciones Akal, S.A. [1952].
- Ferrer Ruiz Gabriel
- 2010 “La edificación de la poesía con imágenes sonoras en *Tambores en la noche*”, En. *Tambores en la Noche. Jorge Artel, Biblioteca de Literatura Afrocolombiana*, Tomo X, Bogotá, Ministerio de Cultura. pp. 11-49.
- Friedmann Nina S. de
- 1984 “Estudios de negros en la antropología colombiana”, En. Arocha Jaime y Friedemann, Nina S. de (editores.) *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*, Bogotá, Etno. pp. 507-572.
- 1993 *La saga del negro: Presencia africana en Colombia*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana
- 1997 “De la tradición oral a la etnoliteratura”, En. *América Negra*, No. 13, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana. pp. 119-135.

- 1997 “Diego Luis Córdoba: la voz de un pueblo sin voz”, En. *América Negra*, No. 13, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana. pp. 151-163.
- Friedmann Nina S. de y Arocha Jaime  
1986 *De sol a sol. Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*, Bogotá, Planeta Colombia Editorial S.A.
- Friedmann Nina S. de. y Alfredo Vanín Romero  
1995 *Entre la tierra y el cielo. Magia y leyendas del Chocó*, Bogotá, Planeta Colombiana Editorial S.A.
- Garcés Aragón Daniel  
2008 *La etnoeducación afrocolombiana. Escenarios históricos y etnoeducativos, 1975-2000*. Cali, Editorial Valformas LTDA.
- García-Conde Luisa  
2010 “Jorge Artel: versos y prosa de un poeta indomulato”, En. Graciela Maglia (editora), *Si yo fuera tambo. Poesía selecta de Candelario Obeso y Jorge Artel*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana /Editorial Universidad del Rosario. pp. 189-199.
- García “Chucho” Jesús  
2006 *Caribeñidad: afroespiritualidad y afroepistemología*, Caracas, Fundación Editorial El perro y la rana.
- Gilroy Paul  
2005 *O atlantico negro. Modernidade e dupla consciência*, Rio de Janeiro, Universidade Candido Mendes/Centro de Estudos Afro-Asiaticos. [1994].
- Glissant Edouart  
2005 *El discurso antillano*, Caracas, Venezuela, Monte Avila Editores Latinoamericana. [1997].
- Gneco Cristóbal  
2000 “Historias hegemónicas, historias disidentes: la domesticación política de la memoria social,” En.

Cristóbal Gneco y Marta Zambrano (editores) *Memorias hegemónicas, memorias disidentes, el pasado como política de la historia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia/Universidad del Cauca. pp. 171-195.

Gobernación de Antioquia

s.f *Semblanza. Manuel Zapata Olivella, “El guardián de los ancestros”*, Medellín, Gerencia de Negritudes.

Gómez Thomas

2004 “Lugares de la memoria e identidad nacional en Colombia”. En. Jaime Arocha (compilador). *Utopía para los excluidos. El multiculturalismo en África y América Latina*, Bogotá, Facultad de Ciencias Humanas Universidad Nacional/ Centro de Estudios Sociales-CES. pp. 93-111.

González Casanova Pablo

2009 *De la sociología del poder a la sociología de la explotación. Pensar América Latina en el siglo XXI. Antología*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores/CLACSO.

Gruoso Romero Mary

2008 “Orishas”, En. Cuesta Escobar Guiomar y Ocampo Zamorano Alfredo (Compiladores), *Negras Somos. Antología de 21 Mujeres Poetas Afrocolombianas de la Región Pacífica*, Cali, Programa Editorial Universidad del Valle.

Gutiérrez Azopardo Ildefonso

2000 *La población negra en América. Geografía, historia y cultura*, Bogotá, Editorial El Buho.

Hall Stuart

1992 “Estudios culturales y su legado teórico”. En. Lawrence Grossberg, Carry Nelson y Paula Treichler (editores), *Cultural Studies*, Londres, Routledge. pp. 277-294.

1999 “Identidad cultural y diáspora”. En. Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola y Carmen Millán de Benavides (editores), *Pensar en los (in)tersticios: teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Bogotá, CEJA. pp. 9-31. [1992].

- 2006 “Pensando a Diáspora. Reflexiones sobre a terra no exterior”. En. *Da Diáspora. Identidades e mediações culturais*, Belo Horizonte, Editora Universidad Federal de Minas Gerais. pp. 25-49.
- Handelsman Michael
- 2001 *Lo afro y la plurinacionalidad. El caso ecuatoriano visto desde su literatura*. Quito-Ecuador, Ediciones Abya-Yala.
- Herrera Martha Cecilia y Low Carlos
- 1994 *Los intelectuales y el despertar cultural del siglo. El caso de la Escuela Normal Superior, una historia reciente y olvidada*, Bogotá, Universidad Pedagógica.
- Herrera Martha Cecilia
- 2001 “Debates sobre raza, nación y educación: ¿hacia la construcción de un “hombre nacional”?” En. Martha Cecilia Herrera y Carlos Jilmar Díaz (compiladores) *Educación y Cultura política: una mirada multidisciplinaria*, Bogotá, Plaza & Janés Editores. pp. 117-143.
- Hurtado Garcés Rudy Amanda
- 2013 *Quítate de mi escalera, No me hagas oscuridad: Narrativas antropológicas construidas alrededor de las categorías de raza, cultura e identidad sobre el pueblo negro en Colombia. 1940--2010*. Popayán. Facultad de Ciencias Humanas y Sociales, Departamento de Antropología-Universidad del Cauca. Tesis de Pregrado.
- Inskeep R. R.
- 1959 “La ruta del hierro a través del África”, En. *Una nueva visión del pasado africano*. Sumario No. 10. Año 12, Paris, UNESCO. pp. 20-22.
- Irazuzta Ignacio
- 2005 “Más allá de la migración: el movimiento teórico hacia la diáspora”. En. *CONfines*. London: Blackwell. pp. 103-106.
- Iregui Antonio José
- 1914 “Luis Antonio Robles. Fragmento”, En. *El liberal ilustrado*, Tomo III. No. 1, 112-15, Bogotá, Casa Editorial de El Liberal pp. 277-231.

Izard Martínez Gabriel

- 2005 “Herencia, territorio e identidad en la Diáspora Africana: hacia una etnografía del retorno”. En. *Estudios de Asia y África XL: 1*. México, Universidad Autónoma del Estado de Morales. pp. 89-115.

Jackson L. Richard

- 1979 *Black writes in Latin America*, United States of America, University of New México.

Jahn Janheinz

- 1971 *Las literaturas neoafricanas*, Madrid, Ediciones Guadarrama.

James C.L.R.

- 2003 *Los jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture y la Revolución de Haití*. México, Fondo de Cultura Económica. [1938]

Jaramillo Uribe Jaime

- 1989 “Temas de historia de Colombia. Segunda parte”. En. *Ensayos de historia social. Tomo II. Temas americanos y otros ensayos*, Colombia, Tercer Mundo Editores/ Universidad de los Andes. pp. 11-131.

Jiménez Meneses Orian

- 2004 *El Chocó: un paraíso del demonio. Nóvita, Citará y el Baudó. Siglo XVIII*, Medellín, Editorial Universidad de Antioquia.

Jáuregui Carlos

- 2007 “Candelario Obeso. La literatura “afronacional” y los límites del espacio literario decimonónico”, En. Lucía Ortiz (editora), “*Chambacú, la historia la escribes tú*”. *Ensayos sobre cultura afrocolombiana*, Madrid, Iberoamericana. pp. 47-69.

Kalulambi Martin

- 2002 “Memoria de la esclavitud y polémica sobre las reparaciones”, En. Claudia Mosquera, Mauricio Pardo y Odile Hoffman (editores), *Afrodescendientes en las*

*Américas. Trayectorias sociales e identitarias. 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia/Instituto Colombiano de Antropología e Historia/Institut de Recherche pour le Développement/Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos. pp. 453-477.

Kamau Brathawaite Edward

2006 “Presencia africana en la literatura del Caribe”, En. Manuel Moreno Fragnals (relator) *África en América Latina*, México, siglo veintiuno editores. pp. 152-185.

King Luther Martin

2000 *Sueños de libertad*, México, D.F. Fondo de Cultura Económica.

Langebaek Rueda Carl Henrik

2010 “Diarios de campo extranjeros y diarios de campo nacionales. Infidencias De José Pérez de Barradas y de Gregorio Hernández de Alba en Tierra dentro y San Agustín”, En. *Antípoda*, No. 11, Bogotá, Facultad de Ciencias Sociales. Departamento de Antropología, Universidad de los Andes. pp. 125-161.

Laos-Montes Agustín

2007 “Hilos decoloniales. Translocalizando los espacios de la diáspora africana”, En. *Tabula Rasa, Revista de Humanidades*, No. 7. Bogotá. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. pp. 47-79.

Larkin Nascimento Elisa

1981 *Pan-Africanismo na América do sul. Emergência de uma rebelião negra*, Brasil, Editora Vozes Ltda.

Laurière Christine

2010 “Los vínculos científicos de Gerardo Reichel-Dolmatoff con los antropólogos americanistas franceses (Paul Rivet, Claude Lévi-Straus)” En. *Antípoda*, No. 11, Bogotá. Facultad de Ciencias Sociales. Departamento de Antropología, Universidad de Los Andes. pp. 101-124.

Lawo-Sukan Alain

- 2010 *Hacia una poética afro-colombiana: el caso del Pacífico*, Cali, Unidad de Artes Graficas de la Facultad de Humanidades/Universidad del Valle.

Leal Claudia

- 2007 “Recordando a Saturio. Memorias del racismo en el Chocó (Colombia)”. En. *Revista de Estudios Sociales*, No. 27, Bogotá, Facultad de Ciencias Sociales Universidad de los Andes/Fundación Social. pp. 76-93.

Lewis A. Marvin

- 1987 *Treading the ebony path. Ideology and Violence in Contemporary Afro-Colombian Prose Fiction*, Columbia, United States of America, University of Missouri Press.

Lovejoy Paul

- 2009 “Gustavus Vassa, un africano que trató de humanizar la esclavización en la Costa de Mosquitos, 1775-1780”, En. Jaime Arocha (editor). *Nina S. de Friedemann: cronista de disidencias y resistencias*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales-CES/UNESCO. pp. 205-233.

Maglia Graciela

- 2010 “Candelario Obeso a la luz del debate contemporáneo”, En. Graciela Maglia (editora), *Si yo fuera tambo. Poesía selecta de Candelario Obeso y Jorge Artel*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana /Editorial Universidad del Rosario. pp. 17-27.
- 2010 “Jorge Artel: una resistencia letrada”, En. Graciela Maglia (editora), *Si yo fuera tambo. Poesía selecta de Candelario Obeso y Jorge Artel*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana /Editorial Universidad del Rosario. pp. 157-165.

Mandela Nelson

- 2005 *Un camino nada fácil hacia la libertad*, España, Ediciones Zanzibar, S.L. [1965].

Manzano Juan Francisco

- 1975 *Autobiografía de un esclavo*. Madrid, Ediciones Guadarrama. Introducción, notas y actualización de Ivan Schulman. [1839].

Martán Bonilla Alfonso

- 2004 “Helcias Martán Góngora 1920-1984”, En. *Escrutinio parcial. Antología cronológica 1950-1984*, Cali, Impresora Feriva. S.A. pp. 33-38.

Martán Góngora Helcias

- 2004 *Escrutinio parcial. Antología cronológica 1950-1984*, Cali, Impresora Feriva. S.A.
- 2007 *Pastoral Negra*, Cali, Impresora Feriva S.A.
- 2008a *Concierto en sol mayor*, Cali, Impresora Feriva S.A.
- 2008b *Poesía afrocolombiana*, Cali, Impresora Feriva S.A.
- 2010 “Mapa sin tiempo”, En. *Evangelios de Sangre. Humano Litoral. Biblioteca de Literatura Afrocolombiana, Tomo XI*, Bogotá, Ministerio de Cultura. pp. 128-131.

Maffia M. Marta

- 2003 “Una contribución a la construcción del mapa de la diáspora caboverdana. El caso argentino”, En. *Revista Memoria y Sociedad, Diásporas Afroamericanas. Escenarios históricos, diálogos Atlánticos, balances y perspectivas*, Vol. 7, No. 428, Departamento de Historia y Geografía, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. D.C. pp. 239-255.

Martínez de Varela Teresa

- 1987 *Diego Luis Córdoba. Biografía*, Centro de Estudios e Investigaciones Sociales Afrocolombianas (Ceis-afrocol).

Mauny Raymond

- 1959 “Kumbi Saleh, capital del “país del oro”, En. *Una nueva visión del pasado africano*. Sumario No. 10. Año 12, Paris, UNESCO. pp. 24-26.

Mejía Juan Diego

- 2010 “Las leyes del tahúr”, En. *Obra Poética. Cimarrón en la lluvia y jornadas del tahúr. Biblioteca de Literatura*

*Afrocolombiana*, Tomo XIV, Bogotá, Ministerio de Cultura.  
pp. 15-21.

Melo Jorge Orlando

1989 “La Constitución de 1886”, En. *Nueva Historia de Colombia*, Tomo I, Bogotá, Editorial Planeta. pp. 43-65.

Mendoza Marina Irma, *et. al.*

2008 *Resonancias de la africanidad*, Caracas, Venezuela, Fondo Editorial Ipasme.

Mina Aragón William

2006 *Manuel Zapata Olivella. Pensador Humanista*, Cali, Artes Gráficas del Valle Ltda.

Ministerio de Cultura-Instituto Colombiano de Antropología e Historia

2002 *Palenque de San Basilio. Obra Maestra del Patrimonio Intangible de la Humanidad*, Bogotá, Ministerio de Cultura.

Miranda Álvaro

2006 *Notas Biográficas de poetas de Colombia del siglo XX*, Bogotá, Biblioteca Luis Ángel Arango.

Montolío Cecilia

1999 “Introducción”, En. Equiano Oludah. (1999). *Narración de la vida de Odulah Equiano, el africano. Escrita por el mismo. Autobiografía de un esclavo liberto del siglo xviii*, Madrid, Miraguano, S.A. Ediciones. pp. 7-31.

Mosquera Perea Néstor Emilio

2003 *Diez tesis Afrocolombianas e Indígenas*, Medellín, Editorial URYCO Ltda.

Mosquera Rosero-Labbé Claudia

2009 “Reparaciones para negros, afrocolombianos y raizales como rescatados de la Trata negrera Transatlántica y desterrados de la guerra en Colombia”, En. Claudia Mosquera, Mauricio Pardo y Odile Hoffman (editores), *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias. 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia/

Instituto Colombiano de Antropología e Historia/  
Institut de Recherche pour le Développement/Instituto  
Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos. pp.  
213-279.

Mosquera Mosquera Sergio y Londoño E. Nicolás

2000 “Introducción”, En. *Fragmentos de historia, etnografía y narraciones del Pacífico colombiano negro*, Bogotá, Herederos de Rogerio Velásquez/Instituto Colombiano de Antropología e Historia. pp. 13-18.

Mosquera Mosquera Sergio y Córdoba Padilla Marcial

2001 *El clan de los Córdoba y otras familias. Orígenes y aportes al desarrollo regional*. Medellín, Editorial URYCO LTDA.

Mosquera Pérez Sancy

s.f. *Conversaciones sobre extravíos y reencuentros*, Colombia, Editorial Nuevas Ediciones Ltda.

Mullen J. Edward

1985 “De Harlem a la Habana: Langston Hughes en el Mundo Hispánico”, En. *La Palabra y el Hombre*. Veracruz, Revista de la Universidad Veracruzana, pp. 51-60.

1996 “Recuerdo de Langston Hughes”, En. *América Negra*, No. 12, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana. pp. 215-225.

N’Gom M’ Bare

2005 “Violencia y marginación en *La selva y la lluvia* de Arnoldo Palacios”, En. Cecilia Castro Lee (compiladora), *En torno a la violencia en Colombia. Una propuesta interdisciplinaria*, Cali, Universidad del Valle. pp. 365-385.

Nkrumah Kwane

2001 “Concienticismo”, En. Emmanuel Chukwudi Eze. (editor). *Pensamiento Africano. Ética y Política*, Barcelona, Edicions Bellaterra. pp. 27-53. [1964].

Obeso Candelario

1988 *Cantos populares de mi tierra*, Bogotá, Arango Editores/ El Ancora Editores.

Ocampo Gaviria Javier

1997 *Estudio Biográfico-crítico de Jorge Artel*, Medellín, Editorial Alas Libres.

Ortiz Lucia

2007 “Introducción”, En. Lucia Ortiz (editora), “*Chambacú, la historia la escribes tú*”. *Ensayos sobre cultura afrocolombiana*, Madrid, Iberoamericana. pp. 13- 47.

Orozco Herrera Dinah

2009 “Memoria, oralidad y reafirmación identitaria afrocaribeña en la Poesía de Candelario Obeso”. En. *Revista de investigación Con-texto académico. Homenaje a Candelario Obeso*, Edición 2, Volumen 2, Universidad de Pamplona.

Paget Henry

2011 “Equiano y Cugoano. Filosofía afrocaribeña del siglo xviii”, En. Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (editores), *EL pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y “latino” [1300-2000]. Historia, Corrientes, temas y filósofos*, México, siglo xxi editores, s.a. pp. 110-112.

Palacios Arnoldo

1958 *La selva y la lluvia*, Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras.

1998 “*Origen de un escritor*”, *Lección conversada del narrador colombiano Arnoldo Palacios en la sesión inaugural del XVI Taller de Escritores Universidad Central. (La versión escrita es de Hojas Universitarias)*.

2007 *Las estrellas son negras*, Bogotá, Intermedio Editores. [1949].

2009 *Buscando mi madre dediós*, Cali, Universidad del Valle.

Palacios Preciado Jorge

1973 *La trata de negros por Cartagena de Indias*, Tunja, Ediciones La Rana y El Águila.

Paramo Bonilla Carlos Guillermo

- 2010 “Decadencia y redención. Racismo, fascismo y los orígenes de la antropología colombiana”, En. *Antípoda*, No. 11, Bogotá. Facultad de Ciencias sociales. Departamento de Antropología, Universidad de Los Andes. pp. 67-99.

Patiño Germán

- 2010 “Tras las huellas de la negredumbre”, En. *Ensayos Escogidos. Rogerio Velásquez. Biblioteca de Literatura Afrocolombiana, Tomo XVII*, Bogotá, Ministerio de Cultura. pp. 9-41.

Payne, Michael

- 2006 (comp.) *Diccionario de Teoría Crítica y Estudios Culturales*, Buenos Aires, Ediciones Paidós Ibérica S.A.

Pérez Escobar Jacobo

- 2000 *El negro Robles y su época*, Bogotá, Centro para la Investigación y Desarrollo de la Cultura Negra-Editor.

Perry Posada Jimena

- 2006 *Caminos de la antropología en Colombia, Gregorio Hernández de Alba*, Bogotá, Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología, Centro de Estudios Sociales e Internacionales, Ediciones Uniandes.

Pineda Giraldo Roberto

- 1999 “Inicios de la antropología en Colombia”, En. *Revista de Estudios Sociales*, No. 3, Bogotá, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes. pp. 29-42.

Piñeros Royero Fernando

- 2002 “Entrevista al maestro Aquiles Escalante. Un insigne educador”, En. *Investigación Bolivariana*. Año 5, No. 5, Barranquilla, Corporación Educativa Mayor del Desarrollo Simón Bolívar. pp. 8-18.

Pisano Pietro

- 2010 *Liderazgo político “negro” en Colombia. 1943-1964*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2012.

Prado P. Nelly Mercedes

- 1996 “El origen de los versos para enamorar: oralidad del Pacífico sur de Colombia”, En. *Revista América Negra*, No. 12, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana. pp. 195-215.

Prescott E. Laurence

- 1982 *La poesía negra en Colombia a través de la obra de Candelario Obeso*, Michigan, USA. University Microfilms International.
- 1993 “La presencia y la herencia de África en la poesía de Jorge Artel”, En. Astrid Ulloa (Edición-Compilación), *Contribución africana a la cultura de las Américas: Memorias del Coloquio Contribución Africana a la Cultura de las Américas*, Bogotá, Proyecto Biopacífico/ Instituto Colombiano de Antropología. pp. 263-374.
- 1996 “Perfil histórico del autor afrocolombiano: Problemas y perspectivas”, En. *Revista América Negra*, No. 12, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana. pp. 107-133.
- 2000 *Without hatreds or fears. Jorge Artel and the struggle for black literary expression in Colombia*, Michigan, Wayne State University Press.
- 2007 “Voces del litoral recóndito: tres poetas de la costa pacífica de Colombia (Helcias Martán Góngora; Hugo Salazar Valdés; Lino A. Sevillano)”, En. Lucia Ortiz (editora), *“Chambacú, la historia la escribes tú”. Ensayos sobre cultura afrocolombiana*, Madrid, Iberoamericana. pp. 133-155.
- 2010 “Vida, lecturas y viajes de Jorge Artel: el despertar de una conciencia literaria y racial”, En. Graciela Maglia (editora), *Si yo fuera tambo. Poesía selecta de Candelario Obeso y Jorge Artel*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana /Editorial Universidad del Rosario. pp. 165-177.

Price-Mars Jean

- 1968 *Así habló el tío*, Cuba, Casa de las Américas. [1928].

Pulido Londoño Hernando Andrés

- 2011 Construcción y representación de los sujetos afrocolombianos en el discurso antropológico, 1980-2000,

Bogotá, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Historia-Universidad Nacional de Colombia. Tesis de Maestría.

Quijano Aníbal

2000 “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, En. Edgardo Lander (compilador). *Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO. pp. 201-246.

Ramírez María Teresa

2008 *Flor de Palenque*, Cali, Artes Gráficas del Valle.

Rausch M. Jane

2003 “Diego Luis Córdoba y el surgimiento de la identidad afrocolombiana a mediados del siglo xx”, En. *Historia y Sociedad*, Medellín, Facultad de Ciencias Humanas y Económicas de la Universidad de Antioquia, sede Medellín. No. 9. pp. 67-88.

Rengifo Alejandra

2007 “Pisando el camino de ébano porque No es la muerte es el morir de Juan Zapata Olivella y Jorge Artel: política, historia y marginalidad,” En. Lucia Ortiz (editora), “*Chambacú, la historia la escribes tú*”. *Ensayos sobre cultura afrocolombiana*, Madrid, Iberoamericana. pp. 87-103.

Restrepo Eduardo

1997 “Invenciones antropológicas del negro”, En. *Revista Colombiana de Antropología*, Colombia, Instituto Colombiano de Antropología, Vol 33. pp. 238-269.

Restrepo Millán José María

2007 “Prologo”, En. *Las estrellas son negras*, Bogotá, Intermedio Editores. [1949].

Rey Sinning Edgar

s.f. Presencia de la Escuela Normal Superior en Barranquilla. El caso de Aquiles Escalante Polo. En. [www.edgarreysinning.com/AQUILESESCALANTE.pdf](http://www.edgarreysinning.com/AQUILESESCALANTE.pdf). Consultado el 15 de septiembre del 2009.

Riaño Pradilla María

- 2011 “Los bogas del río Magdalena. Relaciones de poder en el texto y el contexto”, En. *Esclavos, negros libres y bogas en la literatura del siglo XIX*, Bogotá, Ediciones Uniandes. pp. 141-266.

Rivas Lara Cesar E.

- 1973 *De Rogerio Velásquez a Miguel Caicedo*, Medellín, Tipografía Italiana LTDA.
- 1996 *Miguel A. Caicedo – vida y obra*, Buga, Guimón Editores.
- 2008 *Tres grandes afrocolombianos. Rogerio Velásquez, Arnoldo Palacios, Miguel A. Caicedo*, Medellín, Editorial Lealon.

Rivas Lara Cesar E. y Roldan Valencia Ismael

- 1997 *Diego Luis Córdoba: un hombre históricamente necesario*, Medellín, Editorial Lealon

Robles Luis Antonio

- 1914 “Gil Colunje”, En. *El liberal Ilustrado, Tomo III. No. 1, 172-22*, Bogotá, Casa Editorial de El Liberal pp. 339-343.
- 2010 “Misión del legislador”, En. *Luis Antonio Robles SOMBRA Y LUZ. Con la sombra en la epidermis y la luz en el alma*, Bogotá, Universidad del Rosario. pp. 139-147. [1909].

Rodney Walter

- 1982 *De cómo Europa subdesarrolló a África*, México, siglo veintiuno editores. [1972].

Rodríguez-Martínez Patricia

- 2007 “Juan Zapata Olivella, el “guerrero de lo imaginario” colombiano”, En. Lucia Ortiz (editora), “*Chambacú, la historia la escribes tú*”. *Ensayos sobre cultura afrocolombiana*, Madrid, Iberoamericana. pp. 103- 133.

Rodríguez Naizara Hortensia

- 2005 “Jorge Artel. La voz de nuestros ancestros”, En. *Revista Electrónica de Educación, Formación y Pedagogía*, No. 7-9, Cartagena, pp. 2-7.

Rodríguez Pimienta Manuel José

1995 *EL negro Robles. Comentarios sobre la vida del orador radical*, Riohacha, Alcaldía Mayor de Riohacha.

Rojas Muñoz Catalina

2011 *Los problemas de la raza en Colombia. Más allá del problema racial: el determinismo geográfico y las “dolencias sociales”*, Bogotá, Editorial Universidad del Rosario.

Rojas Osorio Carlos

2011 “Toussaint L’Ouverture (1743-1803)”, En. Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (editores), *EL pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y “latino” [1300-2000]. Historia, Corrientes, temas y filósofos*, México, siglo xxi editores, s.a. pp. 739-740.

Salazar Valdés Hugo

1953 “Canto al Chocó”, En. *Hojas de la Cultura Popular Colombiana*, No. 27, Bogotá.

1955 *La patria convocada*, Bogotá, Talleres de la Litografía Villegas.

1956 *El héroe cantado*, Bogotá, Editorial A B C.

1958 “Un poco de mí mismo”, En. *Toda la Voz*, Bogotá, Talleres Editoriales de la Imprenta Nacional de Colombia. pp. 5-8.

1976 *Las raíces sonoras*, Cali, Talleres de la Imprenta Departamental del Valle.

1980 *Rostro Iluminado del Chocó*, Cali, Impresión FERIVA.

1989 *Sol y Tambor*, Roldanillo, Talleres Editoriales del Museo Rayo.

Santos Molano

2010 La Selva y la Lluvia. <http://www.escriitoresyperiodistas.com/NUMERO50/enrique.htm>. Consultado en noviembre 20 de 2010.

Sartre Jean Paul

1956 *Orfeo Negro*, Buenos Aires, Editorial Deucalion.

Schulman Ivan A.

1975 “Introducción”, En. Manzano Juan Francisco. *Autobiografía de un esclavo*. Madrid, Ediciones Guadarrama. pp. 13-57.

Senghor Sedar Leopold

- 1970 *Libertad, negritud y humanismo*, Madrid, Editorial TECNOS, S.A. [1964].

Sevillano Lino Antonio

- 1949 *Costa Azul*, Pasto, Tipografía Cultura.  
1957 *Evangelios de sangre*, Bogotá, D. E. Editorial Minerva LTDA.

Sine Babakar

- 1985 “La cultura colonial y la perpetuación del subdesarrollo”, En. Hilda Varela Barraza (compiladora), *Cultura y resistencia cultural: una lectura política*, México, D.F. Consejo Nacional de Fomento Educativo. pp. 143-151. [1975].

Soyinka Oluwole Akinwande

- 2004 “Este pasado debe dirigir su presente”, En. *Discursos. Premios Nobel. Tomo III*, Bogotá, Común Presencia Editores. pp. 21-45. [1986].

Tamsir Niane Djibril

- 1979 “El fabuloso imperio del Mali”, En. *África en su historia*, Año XXXII, Paris, UNESCO. pp. 60-66.

Tirado Mejía Álvaro

- 1989 “López Pumarejo. La revolución en marcha”. En. *Nueva Historia de Colombia, Tomo I*, Bogotá, Editorial Planeta. pp. 305-349.

Tittler Jonathan

- 2007 “*Changó el gran putas* de Manuel Zapata Olivella en traducción: movimiento lateral y pensamiento lateral”, En. Lucía Ortiz (editora), “*Chambacú, la historia la escribes tú*”. *Ensayos sobre cultura afrocolombiana*, Madrid, Iberoamericana. pp. 183-197.

Torres Duque Oscar

- 1991 “Sábado: crónica de un semanario democrático”, En. *Boletín Cultural y Bibliográfico*, Número 27, Volumen XXVIII, Bogotá.

Trouillot Michel-Rolph

- 1995 *Silencing the past. Power and the Production of History*, Boston, Beacon Press.
- 2011 *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*, Bogotá, Universidad del Cauca/CESO-Universidad de los Andes. [2003].

Tuttolomondo Trinidad

- 2005 “La trata negrera”, En. *Pasado y presente de la esclavitud africana*. En. <http://www.lainsignia.org>. Consultado en noviembre 23 de 2007.

Valero Silvia María

- 2010 “La obra de Candelario Obeso en el siglo XX: políticas de recepción”, En. Graciela Maglia (editora), *Si yo fuera tambo. Poesía selecta de Candelario Obeso y Jorge Artel*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana / Editorial Universidad del Rosario. pp. 27-41.

Vanín Romero Alfredo

- 1986 *El príncipe Tulicio. Cinco relatos orales del Pacífico* (compilación y prólogo), Buenaventura, Centro de Publicaciones del Pacífico.
- 1993 *Relatos de mar y selva*. (recopilador), Santa fe de Bogotá, Colcultura.
- 2004a “Cantos”, En. *Luces de raíz negra. México-Colombia, España*, Fondo Nacional para la Cultura y las Artes/ Universidad Veracruzana/Instituto de Recherche pour le Développement e Instituto Veracruzano de la Cultura. pp. 38.
- 2004b *Historias para reír o sorprenderse*, Bogotá, Editorial Panamericana.
- 2010 “Aguas del génesis: manatíes, hicotetas, cocodrilos”, En. Burgos Cantor Roberto (editor general), *Rutas de libertad. 500 años de travesía*”, Bogotá, Ministerio de Cultura/ Pontificia Universidad Javeriana. pp. 225-236.
- 2010 “El recóndito”, En. Burgos Cantor Roberto (editor general), *Rutas de libertad. 500 años de travesía*”, Bogotá, Ministerio de Cultura/Pontificia Universidad Javeriana. pp. 173-174.

- 2010 “Tambores en la noche”, En. Burgos Cantor Roberto (editor general), *Rutas de libertad. 500 años de travesía*”, Bogotá, Ministerio de Cultura/Pontificia Universidad Javeriana. pp. 361-379.
- Vargas Gallardo Osmin
- 2004 *Meditaciones sobre el legado cultural a la antropología colombiana, obra pionera del doctor Aquiles Escalante Polo*, Barranquilla, Corporación Educativa Mayor del Desarrollo Simón Bolívar. Departamento de Postgrado. En. [www.unisimonbolivar.edu.co/revistas/aplicaciones/doc/86.doc](http://www.unisimonbolivar.edu.co/revistas/aplicaciones/doc/86.doc). Consultado en julio 18 de 2011.
- Velásquez Rogerio
- 1953 *Las Memorias del Odio*, Bogotá, Ediciones Alianza de Escritores Colombianos.
- 1965 *El Chocó en la Independencia de Colombia*, Bogotá, Editorial Hispana.
- 1981 *Voces geográficas del Chocó en la historia y la toponimia americana*, Medellín, Editorial Lealon.
- 2000 *Fragmentos de historia, etnografía y narraciones del Pacífico colombiano negro*, Bogotá, Herederos de Rogerio Velásquez/Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- 2009 “Palabras sobre un libro, Las estrellas son negras”, En. Álvaro Castilla Granada (investigador y recopilador), *Cuando yo empezaba. Arnoldo Palacios*, Bogotá, Ediciones san librario. pp.161-164. [1949].
- 2010 “Instrumentos musicales del Alto y Bajo Chocó”, En. *Ensayos Escogidos. Rogerio Velásquez. Biblioteca de Literatura Afrocolombiana, Tomo XVII*, Bogotá, Ministerio de Cultura. pp. 251-295. [1961].
- Vergès Françoise
- 2010 *La memoria encadenada. Cuestiones sobre la esclavitud*, Barcelona, Anthropos Editorial. [2006].
- Villa William
- 2001 “La sociedad negra del Chocó: Identidad y movimientos sociales”, En. Mauricio Pardo (editor), *Acción Colectiva*,

*Estado y Etnicidad en el Pacífico colombiano*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia. pp.207-229.

Wabgou *et. al.*

2012 *Movimiento Social Afrocolombiana, Negro, Raizal y Palenquero: El largo camino hacia la construcción de espacios comunes y alianzas estratégicas para la incidencia política en Colombia*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

Wabgou Maguemati

2008 “Historia del África entre los siglos VII y VIX”, En. Axel Rojas (coordinador) *Cátedra de Estudios Afrocolombianos. Aporte para maestros*, Popayán, Editorial Universidad del Cauca. pp. 98-110.

Wallerstein Inmanuel

1992 “Creación del sistema mundial moderno”, En. Varios autores, *Un mundo jamás imaginado 1492-1992*. Bogotá, Santillana, Ministerio de Educación Nacional, Comisión Quinto Centenario. pp. 201-209.

2009 “Prefacio. Leer a Fanón en siglo XXI”. En. *Piel negra, mascararas blancas*, Madrid, Ediciones Akal, S.A. pp. 29-41.

Wright Richard

1952 *Los hijos del tío Tom*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana. [1946].

Yacup Sofonías

1934 *Litoral Recóndito*, Bogotá, Editorial Renacimiento.

Zapata Olivella Juan

1979 *La hamaca soñadora*, Bogotá, Hoechst Colombiana S.A.

1982 *El color de la poesía*, Port-au-Prince, Haití, Achevé d'imprimer sur les presses de l'Imprimerie Le Natal.

1983 *Historia de un joven negro*, Haití, Edición Haitiana Le Natal, S.A.

1984 *Pisando el camino de ébano*, Bogotá, Ediciones Lerner Ltda.

- 1985 *Mundo poético. Dinámica de la nueva poesía multirracial.* Bogotá, Editorial Grancolombia Ltda.
- 1985 *Reseña de la primera candidatura negra de Colombia, Haití, XPRESS*
- 1986 *Piar, Petión y Padilla. Tres mulatos de la revolución,* Barranquilla, Ediciones Universidad Simón Bolívar.
- Zapata Olivella Manuel
- 1967 "La copla de los negros colombianos y su raigambre española", En. *Revista Policía Nacional de Colombia*, Año LV, No. 124, Bogotá, Policía Nacional. Sección Ediciones. pp. 61-64.
- 1983 *Changó el gran putas,* Bogotá, Editorial Oveja Negra.
- 1984 "Los problemas de identidad de los escritores negros latinoamericanos", En. *Hojas Universitarias. Revista de la Universidad Central*, No. 20, Bogotá, Ediciones Avance Limitada. pp. 58-62.
- 1986a "Integración y mestizaje del negro en Colombia", En. Amir Smith Córdoba (compilador), *Visión sociocultural del negro en Colombia. Serie Sociocultural.* Vol. 1, Bogotá, Editorial PRAG. pp. 233-257.
- 1986b *El Fusilamiento del Diablo,* Bogotá, Editorial PLAZA & JANES.
- 1987 "De la diáspora africana a la unidad mundial de los negros", En. *Revista del Convenio Andrés Bello*, Año XI, No. 30, Bogotá, GENTE NUEVA Editorial. pp. 101.115.
- 1988 "La descolonización de la tradición oral africana en América", En. *Oralidad. Anuario Para el Rescate de la Tradición Oral en América Latina.* No.1, La Habana, Editorial José Martí. pp. 46-50.
- 1989 *Las claves mágicas de América. Raza, clase y cultura,* Bogotá, PLAZA & JANES EDITORES.
- 1990 *Chambacú corral de negros,* Bogotá, REI Andes Ltda. [1963].
- 1998 "El congreso de la cultura negra. Nueva era para la identidad de América. Discurso de apertura." En. *Primer congreso de la cultura negra de las Américas,* Cali,

Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas  
UNESCO. pp. 19-21. [1977].

- 1997 *La rebelión de los genes. El mestizaje americano en la sociedad futura*, Bogotá, Altamir Ediciones.
- 2002 *El árbol brujo de la libertad. África en Colombia, Orígenes-transculturación-presencia. Ensayo histórico mítico*, En. Próculo Alberto Ramírez y William Mina Aragón (editores), Buenaventura, Universidad del Pacífico.
- 2005 *¡Levántate Mulato! “Por mi raza hablará mi espíritu”*, Bogotá, Educar Editores S.A., Plan Lector. pp. 320-351. [1990].

## Indice de autores

- Agnant Marie-Célie 32,33  
Agnés Agboton 64  
Agudelo Carlos Efrén 197,245  
Akomo Zoghe 73  
Alaix de Valencia Hortensia 257,  
276,415  
Almarío Oscar 401  
Álvarez Alejandro 435,438,443,  
444,512,513  
Amín Samir 505  
Amorim Alessandro 165  
Añez Julio 279  
Arboleda José Rafael SJ. 444  
Arboleda Quiñonez Santiago 46,47,  
53,70,190,191,316,457,508,509  
Arnalte L. Arturo 108  
Arocha Rodríguez Jaime 43,231,  
244,439  
Arriaga Copete Libardo 39,221  
,222,238,239,240,241,243,244,  
250,255  
Artel Jorge 38,289,291,294,296,  
297,298,299,300,301  
Asante Kete Molefi 135,136,  
149,486  
Bautista Myriam 303,304,313  
Boadas Aura Marina 131  
Bogues Anthony 100,101,103,116,  
117,119,120  
Bonfil Batalla Guillermo 69  
Boris Diop Boubacar 158  
Bourdieu Pierre 46  
Burgos Bartolome 93,114,115,  
120,2007,126  
Cabral Amílcar 149,150,151,152, 153  
Caicedo Licon Carlos Arturo 445,  
447  
Caicedo Miguel A. 359,367,368,3  
72,373,374,375,376,377,378,379,  
381,382,384  
Caicedo Ortiz Jose Antonio 87,244  
Caicedo Osorio Emilia 369,370  
Caicedo Osorio Eyda María 369,  
370  
Carvajal Alfonso 205,206,308,  
371,372

- Casimir Jean 58,65,103,476  
Cassiani Alfonso 205,206  
Castillo Guzmán Elizabeth 244  
Centro de Estudios Frantz Fanon 207,208  
Cèsaire Aimé 76,77  
Chakrabarty Dipesh 132  
Chaves Flores Elio 165  
Collazos Oscar 341,348  
Córdoba Amir Smith 482,486,487, 488,489,490,491,492,493,495,496, 497,498,499,500,501,502,503,504  
Córdoba Padilla Marcial 246,247, 248,359  
Cosme Puntiel Carmen Luz 111,112  
Coulthard G. R. 108,110  
Cruz Hoyos Santiago 340,341,366  
Cuesta Escobar Guiomar 122,123  
Damas Gotran-León 132  
Dávila Gonçalves Michele 295  
De Carvalho José Jorge 63  
De Roux I. Gustavo 246  
Demissie Fassil 168  
Depestre René 35,127,128,129, 130,167,432  
Desnoes Edmundo 146  
Díaz Natanael 250,259,260,261, 262,263,264,265,266  
Díaz Rafael Antonio 63  
Díaz Saldaña Augusto 133  
Douglas Frederick 106,107  
Du Bois W. E. B 164  
Equiano Olaudah 96,97,98,99  
Escalante Aquiles 187,466,469, 473,474,475,476,477,478,479,480  
Espinoza Arango Mónica 184,185  
Fals Borda Orlando 40  
Fanón Franz 44,142,143,376  
Ferrer Ruiz Gabriel 290,294  
Friedmann Nina S. de 37,55,69, 238,241,242,243,415,416,425, 426,427,428  
Garcés Aragón Daniel 198,199,200  
García “Chucho” Jesús 70,71  
García-Conde Luisa 289,293, 295,299  
Gilroy Paul 163  
Glissant Edouart 174  
Gneco Cristóbal 43  
Gómez Thomas 43  
González Casanova Pablo 137  
Grueso Romero Mary 78  
Gutiérrez Azopardo Ildefonso 69  
Hall Stuart 161,162,168,169,518  
Handelsman Michael 165,180,193  
Herrera Martha Cecilia 44,438  
Hurtado Garcés Rudy Amanda 475  
Inskeep R. R. 56  
Irazusta Ignacio 161  
Iregui Antonio José 218  
Izard Martínez Gabriel 52,120, 161,163,164  
Jackson L. Richard 108,110, 344,345  
Jahn Janheinz 92  
James C.L.R. 103  
Jaramillo Uribe Jaime 67  
Jáuregui Carlos 278  
Jiménez Meneses Orian,223  
Kalulambi Martin 66  
Kamau Brathawaite Edward 35  
King Luther Martin 66,147  
Langebaek Rueda Carl Henrik,439  
Laos-Montes Agustín 52,161,166  
Larkin Nascimento Elisa 145  
Laurière Christine 439,441

- Lawo-Sukan Alain 395,396  
 Leal Claudia 35,222  
 Lewis A. Marvin 189,190,274  
 Londoño E. Nicolás 449,450  
 Lovejoy Paul 92  
 Low Carlos 438  
 Maffia M. Marta 64  
 Maglia Graciela 286,290  
 Mandela Nelson 154,155,156,157  
 Manzano Juan Francisco 111  
 Martín Bonilla Alfonso 406  
 Martín Góngora Helcías 83,84,133, 396,397,398,399,400,401,402,403, 404,406  
 Martínez de Varela Teresa 236,237  
 Mauny Raymond 58  
 Mejía Juan Diego 424  
 Melo Jorge Orlando 218  
 Mendoza Marina Irma, *et al.* 69,70  
 Mina Aragón William 38,308  
 Miranda Alvaro 386  
 Montolío Cecilia 95,96  
 Moreno Tovar Lina del Mar 43,231  
 Mosquera Mosquera Sergio 246, 247,248,359,449,450  
 Mosquera Perea Néstor Emilio 209  
 Mosquera Pérez Sancy 79  
 Mosquera Rosero-Labbé Claudia 49  
 Mullen J. Edward 123,124,125  
 N'Gom M' Bare 351,352,361, 362,363  
 Nkrumah Kwane 146  
 Obeso Candelario 278,283,284,285  
 Ocampo Gaviria Javier 292  
 Ocampo Zamorano Alfredo 122,123  
 Orozco Herrera Dinah 285,286  
 Ortiz Lucia 275,282  
 Paget Henry 100  
 Palacios Arnoldo 251,252,253,254, 342,343,345,346,347,353,354,355, 356,357,358,359,359,364,365  
 Palacios Preciado Jorge 69,338  
 Paramo Bonilla Carlos Guillermo 436,438,439  
 Patiño Germán 446,450,451  
 Payne, Michael 52  
 Pérez Escobar Jacobo 218  
 Perry Posada Jimena 441,442,447  
 Pineda Giraldo Roberto 438,439, 440  
 Piñeros Royero Fernando 467,468  
 Pisano Pietro 36,263  
 Prado P. Nelly Mercedes 413  
 Prescott E. Laurence 35,274,279, 287,292,293,297,301,302,389,396, 405,434  
 Price-Mars Jean 126  
 Pulido Londoño Hernando Andrés 470  
 Quijano Aníbal 44  
 Ramírez María Teresa 33  
 Rausch M. Jane 255,256  
 Rengifo Alejandra 336  
 Restrepo Millán 343  
 Restrepo Eduardo 451  
 Rey Sinning Edgar 466,467  
 Riaño Pradilla María 282  
 Rivas Lara Cesar E. 250,339,359, 366,382,383,384  
 Robles Luis Antonio 219,220  
 Rodney Walter 56,57,120  
 Rodríguez Naizara Hortensia 296  
 Rodríguez Pimienta Manuel José 215,216  
 Rodríguez-Martínez Patricia 326, 327

- Rojas Muñoz Catalina 244  
Rojas Osorio Carlos 104,244  
Salazar Valdés Hugo 287,288,385,  
386,387,388,389,390,391,392,393,  
394,395,396  
Santos Molano 349,350,351  
Sartre Jean Paul 133  
Schulman Ivan A. 109,112,113  
Senghor Sedar Leopold 133,134  
Sevillano Lino Antonio 407,408,  
409,410  
Sine Babakar 160  
Soyinka Oluwole Akinwande 174  
Tamsir Niane Djibril 56  
Tirado Mejía Álvaro 236  
Tittler Jonathan 314  
Torres Duque Oscar 258  
Trouillot Michel-Rolph 56,103,  
184,186,187  
Tuttolomondo Trinidad 66  
Valero Silvia María 280  
Vanín Romero Alfredo 227,235,411,  
412,413,414,415,416,418,419,420,  
421,422,423,425,426,427,428  
Vargas Gallardo Osmin 477  
Velásquez Rogerio 222,344,359,  
437,452,453,454,455,456,457,  
461,462,463  
Vergès Françoise 82  
Villa William 238  
Wabgou Maguemati 57,58  
Wabgou *et al.* 198  
Wallerstein Inmanuel 51,59  
Wright Richard 75  
Yacup Sofonías 226,228,229,230,  
232,233,234  
Zapata Olivella Juan 104,321,322,  
323,324,325,326,327,328,330,331,  
332,333,334  
Zapata Olivella Manuel 50,53,68,  
137,138,139,140,143,175,176,201,  
202,203,204,257,302,303,304,305,  
306,307,309,310,311,312,316,317,  
318,319,320,321,465,517



Este libro se terminó de imprimir  
en los talleres de



en junio de 2013.  
Tiraje 300 ejemplares