

CS

Trayectorias políticas e intelectuales afrocolombianas: perspectivas y metodologías para su estudio

CS

Una publicación de la
Facultad de Derecho y Ciencias Sociales



Universidad Icesi

Rector

Francisco Piedrahita Plata

Secretaria general

María Cristina Navia Klemperer

Director académico

José Hernando Bahamón Lozano

Decano de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales

Jerónimo Botero Marino

Director del Centro de Investigaciones CIES

Enrique Rodríguez Caporalli

Coordinador de la Editorial Universidad Icesi

Adolfo A. Abadía

Secretaria del Centro de Investigaciones CIES

Diana Carolina Rodríguez O.

Comité editorial

Mauricio Archila (Ph. D.)

Universidad Nacional de Colombia, Colombia
marchilan@gmail.com

Fernando Urrea (M. Sc.)

Universidad del Valle, Colombia
furreagirald@yahoo.com

Juan Pablo Milanese (Ph. D.)

Universidad Icesi, Colombia
jmilanese@icesi.edu.co

Rafael Silva-Vega (Ph. D.)

Universidad Icesi, Colombia
rsilva1@icesi.edu.co

Aurora Vergara (Ph. D.)

Universidad Icesi, Colombia
avergara@icesi.edu.co

Victor Lazarevich-Jeifets (Ph. D.)

Universidad Estatal de San Petersburgo, Rusia
jeifets@gmail.com

Laura Gamboa-Gutiérrez (Ph. D.)

Utah State University, Estados Unidos
Laura.Gamboa@usu.edu

Carmen Caamaño (Ph. D.)

Universidad de Costa Rica, Costa Rica
carmen.caamano@ucr.ac.cr

Flavia Freidenberg (Ph. D.)

Universidad Nacional Autónoma de México, México
ffreidenberg@gmail.com

Debra Ann Castillo (Ph. D.)

Cornell University, Estados Unidos
debra.castillo@gmail.com

Editor

Felipe Van der Huck | fvan@icesi.edu.co

Editores invitados

José Antonio Caicedo-Ortiz | joseortiz@unicauca.edu.co
Carlos A. Valderrama | carlos.valderrama@correo.icesi.edu.co
Luis Ernesto Valencia-Ángulo | luisvas@yahoo.com

Asistente editorial

Nesly Melissa Bello | nmbello@icesi.edu.co

Diseño y diagramación

Natalia Ayala Pacini | nataliaayalabp@gmail.com

Revisión de estilo

Journals & Authors | info@jasolutions.com.co

Comité científico

Jesús Martín-Barbero (Ph. D.)

Pontificia Universidad Javeriana, Colombia
jemartin@cable.net.co

Ariel C. Armony (Ph. D.)

University of Pittsburgh, Estados Unidos
armony@pitt.edu

Igor José de Renó-Machado (Ph. D.)

Universidade Federal de São Carlos, Brasil
igor@power.ufscar.br

María Antonia Garcés (Ph. D.)

Cornell University, Estados Unidos
mg43@cornell.edu

Simonne Teixeira (Ph. D.)

Universidade Estadual do Norte Fluminense, Brasil
simonne@uenf.br

Luis Reygadas (Ph. D.)

Universidad Autónoma Metropolitana de México, México
lreygadas@yahoo.com.mx

Margarita Batlle (Ph. D.)

Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile
mabattle@uc.cl

Andrés Felipe Rengifo (Ph. D.)

University of Missouri-St. Louis, Estados Unidos
arengifo@gc.cuny.edu

Andrés Malamud (Ph. D.)

Universidad de Lisboa, Portugal
andres.malamud@eui.eu

Kia Lilly Caldwell (Ph. D.)

University of North Carolina at Chapel Hill, Estados Unidos
kicaldwe@email.unc.edu

Mercedes Prieto (Ph. D.)

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador
mprieto@flacso.edu.ec



Editorial
Universidad
Icesi

Revista CS ISSN 2011-0324 · e-ISSN 2665-4814

Calle 18 núm. 122-135 (Pance), Cali - Colombia, A.A. 25608, Tel. +57 (2) 555 2334

Fax: +57 (2) 555 1441 | www.icesi.edu.co/revista_cs | cs@icesi.edu.co

Gracias especiales a las siguientes personas
por participar como árbitros en este número:

- Diana Catalina Zapata**
Pontificia Universidad Javeriana, Colombia/
Universidad de los Andes, Colombia
- Yesenia María Escobar**
Temple University, Estados Unidos
- Juan David Luján-Villar**
Secretaría de Educación del Distrito, Colombia
- Egberto Bermúdez-Cujar**
Universidad Nacional de Colombia, Colombia
- Flor Aurora Méndez**
Universidad Nacional Autónoma de México, México/
Universidad Nacional de Colombia, Colombia
- Dinah Orozco-Herrera**
Universidad Distrital Francisco José
de Caldas, Colombia
- Pietro Pisano**
Universidad Nacional de Colombia, Colombia
- Anny Ocoró-Loango**
Universidad Nacional de Tres de Febrero, Argentina/
Facultad Latinoamericana de Ciencias
Sociales, Argentina
- John Antón Sánchez**
Instituto de Altos Estudios Nacionales, Ecuador
- Luis Guillermo Meza**
Universidad Federal de Río de Janeiro, Brasil
- Rafael Antonio Díaz**
Pontificia Universidad Javeriana, Colombia
- Dina Camacho-Buitrago**
Universidad de Chile, Chile
- Carmen Gómez-Berrocal**
Universidad de Granada, España
- Rebelín Echeverría**
Universidad Autónoma de Yucatán, México
- Edgardo Etchezahar**
Universidad de Buenos Aires, Argentina
- Bernadette Califano**
Universidad de Buenos Aires, Argentina/
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas
y Técnicas, Argentina
- Patricia Alzate-Jaramillo**
Universidad del Valle, Colombia
- Manuel Alejandro Moreno**
Universidad del Valle, Colombia
- Santiago Mazzuca**
Universidad de Buenos Aires, Argentina
- Juan Manuel Diez-Tetamanti**
Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco,
Argentina/Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas, Argentina
- Johan Andrés Avendaño**
Universidad Nacional de Colombia, Colombia/
Universidad Central, Colombia
- Juan Gomis-Coloma**
Universidad Católica de Valencia, España
- Inmaculada Casas-Delgado**
Universidad de Sevilla, España
- Jean-François Botrel**
Universidad Rennes 2 (Haute-Bretagne), Francia

Revista CS es una publicación arbitrada de acceso abierto con al menos dos pares ciegos y periodicidad cuatrimestral. Tiene como objetivo principal generar un espacio de discusión interdisciplinar sobre problemáticas latinoamericanas que pongan en relación perspectivas de carácter local, nacional y global. En *Rev. CS* apostamos por abrir las ciencias sociales a un diálogo de saberes que se reconoce en la diversidad y la tensión, pero también en la especificidad de disciplinas como la antropología, la sociología, la ciencia política, la psicología y la historia, y campos de estudio como la comunicación y la cultura.

La revista privilegia la publicación de artículos de investigación y reflexión y está dirigida a profesionales y estudiantes de diferentes disciplinas de las ciencias sociales, interesados en problemas históricos y contemporáneos de América Latina y el Caribe. De igual manera, desde *Rev. CS* impulsamos redes y espacios que faciliten las interacciones entre investigadores, pensadores, activistas y diseñadores de políticas públicas de universidades, centros de investigación y organizaciones sociales. De esta manera contribuimos a los debates sobre las cuestiones que inciden y definen la situación actual de la región.

La *Revista CS* recibe artículos de manera permanente en inglés, español o portugués. Información para envío de artículos: www.icesi.edu.co/revista_cs

.....

Revista CS is an open access two blind peer-reviewed publication and appears three times a year. Its main objective is to generate a space for interdisciplinary discussion on Latin American issues which combines local, national and global perspectives. *Rev. CS* is committed to open social sciences in a dialogue of knowledge that recognizes itself in the diversity and tension, but also on the specificity of disciplines such as anthropology, sociology, political science, psychology, and history, and fields study as communication and culture.

The journal publishes mainly research and reflection articles, and is aimed at professionals and students from different disciplines of social sciences interested in historical and contemporary problems of Latin America and the Caribbean. Similarly, *Rev. CS* promotes networks and spaces that facilitate interaction between researchers, thinkers, activists and policy makers from universities, research centers and social organizations. Thus, we contribute to social debates on issues that affect and define the current situation in the region.

***Revista CS* is permanently receiving manuscripts in English, Spanish, or Portuguese. Information for submitting manuscripts: www.icesi.edu.co/revista_cs**

Esta revista está indexada en:

Índices y bases de datos

PUBLINDEX-COLCIENCIAS

REDALYC

(Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal)

SCIELO COLOMBIA

(Scientific Electronic Library Online)

EBSCO

(Fuente Académica Premier y Fuente Académica Plus)

JOURNAL SCHOLAR METRICS

(EC3 Research Group)

MIAR

(Matriz de Información para el Análisis de Revistas)

CLASE

(Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades)

DIALNET

(Difusión de Alertas en la Red)

WEB OF SCIENCE

(Emerging Sources Citation Index)

LATAM

(Estudios Latinoamericanos)

PROQUEST

(Linguistics & Language Behavior Abstracts, Sociological Abstracts, Worldwide Political Science Abstracts y PAIS Internacional)

V/LEX

(vLex Networks)

SHERPA/ROMEO

(Rights METadata for Open archiving)

ERIH PLUS

Directorios y motores de búsqueda

DOAJ

(Directory of Open Access Journals)

CREDI

(Centro de Recursos Documentales e Informáticos - OEI)

LATINDEX

(Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal)

REDIB

(Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico)

GOOGLE SCHOLAR

.....
© Derechos reservados de autor

El material de esta publicación puede ser reproducido sin autorización, siempre y cuando se cite título, autor y fuente institucional.

Canje

ADRIANA CARVAJAL

Asistente de Hemeroteca
Biblioteca Universidad Icesi
Tel. +57 (2) 555 2334 Ext. 8725
acarvajal@icesi.edu.co

Sitio web y correspondencia:
www.icesi.edu.co/revista_es
cs@icesi.edu.co

Índice

11 **Presentación**

José Antonio Caicedo-Ortiz | Carlos A. Valderrama | Luis Ernesto Valencia-Angulo

Trayectorias políticas e intelectuales afrocolombianas: perspectivas y metodologías para su estudio

Artículos

17 *Jorge Enrique García-Rincón*

Educación y resistencia: la creación de un campo epistémico por la intelectualidad afrocolombiana

Education and Resistance: An Epistemic Field Created by the Afro-Colombian Intelligentsia

.....

47 *María Elena Oliva*

Más acá de la negritud: negrismo y negredumbre como categorías de reconocimiento en la primera mitad del siglo XX latinoamericano

Beyond Negritude: Negrismo and Negredumbre as Recognition Categories During the First Half of the Latin American 20th Century

.....

73 *Darío Henao-Restrepo*

Improntas africanas: la negredumbre en la novela colombiana

African Imprints: Negritude in the Colombian Novel

.....

97 *Michael Birenbaum-Quintero*

La audaz intelectualidad afro de Teófilo Potes

The Audacious Black Intellectualism of Teófilo Potes

.....

123 Alejandro Alzate

Entre la identidad y el compromiso: un acercamiento biopolítico a *He visto la noche*, de Manuel Zapata Olivella

Between Identity and Commitment: A Biopolitical Approach to Manuel Zapata Olivella's He visto la noche

.....

141 Rudy Amanda Hurtado-Garcés

“Quítate de mi escalera, no me hagás oscuridad”: imágenes de lo “negro” en la antropología colombiana 1930-1970

“Get off my Ladder, Don't Bring Shadow upon Me”: Images of “Blackness” in Colombian Anthropology 1930-1970

Otros temas

173 Débora Imhoff | Matías Dreizik | Silvina Brussino

Análisis psicosocial del prejuicio hacia trabajadoras sexuales

Psycho-social Analysis of Prejudice towards Sex Workers

.....

197 Alejandro Linares

Participación ciudadana en los medios estatales de Argentina durante el kirchnerismo: un acercamiento a las dinámicas para la toma de decisiones y la planificación

Citizen Participation in Argentina's State Media during Kirchnerism: An Approach to Decision Making and Planning Dynamics

.....

229 Ana Lucía Arango-Arias | César Alberto Soto-Echavarría

Posición subjetiva y acto delictivo en condenados por homicidio y delito sexual

Subjective Position and Criminal Act in Convicted of Homicide and Sexual Offense

.....

251 Yilver Mosquera-Vallejo

Escala geográfica: visibilidades e invisibilidades en procesos culturales afrodescendientes (suroccidente de Colombia)

Geographic Scale: Visibilities and Invisibilities in Afro-descendant Cultural Processes (Southwest of Colombia)

.....

277 Alfonso Rubio

Literatura de patíbulo en el siglo XIX colombiano: la restauración de las conductas

Gallows Literature in the Colombian Nineteenth Century: The Restoration of Behaviors

Reseñas

307 Luis Ernesto Valencia-Angulo

El florecimiento de los “indisciplinados”

.....

311 Carlos A. Valderrama

Intelectualidades afrodiaspóricas contra la razón racializadora

.....

317 José Antonio Caicedo-Ortiz

El pensar insumiso: intelectualidad y educación afrocolombiana en el siglo XX

.....

321 Carlos A. Valderrama

La memoria impresa: tradición del pensamiento afrodiaspórico en Colombia

Trayectorias políticas e intelectuales afrocolombianas: perspectivas y metodologías para su estudio

La presente edición de *Revista CS* tiene como objetivo contribuir a la discusión sobre la emergencia, el desarrollo y la consolidación del pensamiento afrocolombiano. Nos aventuramos en una tarea compleja en la medida en que se trata de un campo de estudio relativamente nuevo en Colombia, que apenas emerge en algunas disciplinas de las ciencias sociales, las humanidades en general y los estudios afrocolombianos en particular. Comprender las trayectorias de los y las afrocolombianas desde el campo intelectual representa una apuesta no solo epistémica, sino política, como quiera que estas biografías dan cuenta de posiciones de sujeto, contextos, contenidos y visiones de mundo acerca de las distintas formas como se ha asumido la afrocolombianidad por los propios sujetos de la diáspora africana. Por ello, consideramos que su desarrollo constituye un área de estudio que aporta elementos sustanciales para la comprensión de las luchas sociales afrocolombianas del pasado y del presente desde la perspectiva de la producción del conocimiento.

Este proyecto tiene como objetivo general poner en el centro del debate del pensamiento intelectual colombiano algunos puntos de reflexión acerca de las relaciones de poder/saber sobre las cuales se ciernen los debates sobre la intelectualidad y, de modo fundamental, abrir un campo de debate político-epistémico que ha tenido poco desarrollo en nuestro país, aun en el campo de los estudios afrocolombianos: el de las trayectorias intelectuales afrocolombianas¹, las cuales tienen por lo menos casi un siglo y medio de existencia. En este número hemos optado por las trayectorias intelectuales de lo que podríamos llamar *campo de pensamiento afrodiaspórico* en Colombia, pero con la plena conciencia de que el presente número se centra en el ámbito de la producción letrada, sin desconocer otros escenarios de creación intelectual. Teniendo en cuenta que todavía la intelectualidad afrocolombiana

.....

1. Para la presente edición, manejamos una convocatoria plural que recogiera las distintas formas de la afrocolombianidad, incluyendo el pensamiento intelectual palenquero, raizal, feminismo negro y LGBTI. Sin embargo, no obtuvimos propuestas de artículos que trataran estas dimensiones de la intelectualidad afrocolombiana. Estos aspectos siguen siendo una ausencia evidente en el desarrollo de este debate que esperamos sea visible lo más pronto posible.

no ha sido estudiada, debatida y reflexionada de forma prolongada y sistemática, se hace necesario abrir este diálogo para tal fin. En este orden de ideas, ponemos los siguientes tres planos de análisis que consideramos centrales para el debate, a sabiendas de que pueden existir muchos otros.

La intelectualidad afrocolombiana es una tradición negada en Colombia

En la historia de Colombia, se puede constatar la presencia de intelectuales afrocolombianos que tuvieron trascendencia en la vida pública, por lo menos, desde finales del siglo XIX. La existencia de archivos escritos u orales son testimonio de una época en la que podemos rastrear los imaginarios de aquellos y aquellas que dejaron constancia de su paso por el tiempo defendiendo la causa de la raza.

En los primeros tiempos de la república, una minoría de ilustrados descendientes de los antiguos esclavizados logró incursionar en esferas de poder, sin necesariamente contar con una defensa abierta y sistemática de su condición racial y de su historia. Fue en la primera mitad del siglo XIX, en un contexto marcado por el centralismo político conservador y el culto republicano a la hispanidad, que el mulataje representado en algunas figuras se insertó en la esfera parlamentaria y se constituyó en una expresión de la *ilustración negra* temprana para la época. Líderes como Juan José Nieto, el primer presidente “negro” en el marco del régimen federal, borrado de la historia presidencial colombiana, al igual que Manuel Ezequiel Corrales o Manuel Pájaro Herrera, se convirtieron no solo en destacados políticos en la región del Caribe colombiano, sino en hombres de letras e “historiadores de la república”, con la característica de no ser blancos y aprovechar su condición de iluminados por la educación, con lo que lograron un inusitado ascenso social que, en ese tiempo como ahora, estaba condicionado por el privilegio racial.

Sin embargo, el hito del intelectual afrocolombiano tiene sus antecedentes a finales del siglo XIX cuando el poeta momposino Candelario Obeso (1849-1884) destelló en el ambiente político y literario al denunciar, de forma tímida todavía, el racismo y la subvaloración de la cultura popular de los bogas del río Magdalena, su lugar de origen. Obeso inaugura la escritura de la afirmación racial en Colombia, pues su figura en sí representa la imagen de una boga letrada, quien forjó una destacada trayectoria literaria e intelectual en la opacidad del tiempo posabolucionista.

Pero si tuviéramos que denotar una generación de intelectuales afrocolombianos, es necesario remontarse a la primera mitad del siglo XX, fundamentalmente a la década del cuarenta, en lo que podríamos llamar una tradición literaria, poética y ensayística de negros y mulatos, iniciada por el poeta cartagenero Jorge Artel (1909-1994) y continuada por una camada de escritores que cultivaron una literatura

racializada, como los hermanos Zapata Olivella, los escritores del Pacífico Arnoldo Palacios, Hugo Salazar Valdés, Rogelio Velásquez y Teresa Martínez de Varela, entre otros. La generación del cuarenta constituye un capítulo seminal en la historia intelectual afrocolombiana del siglo XX (Caicedo-Ortiz, 2017), la cual fue revitalizada con otras presencias en la década del setenta y ochenta como Amir Smith Córdoba, Sancy Mosquera y Juan de Dios Mosquera.

Sus obras, posiciones de sujeto y acciones de gestión cultural y desarrollos políticos, representan una posición integral en defensa de la raza, la cultura negra y sus lugares de origen; la condena abierta de la herencia esclavista; reflexiones y debates que emergieron mucho antes que Colombia se autoproclamara multiétnica y pluricultural en la década del noventa del siglo XX. Consideramos que podemos hablar sin temor a equívocos de una tradición intelectual afrocolombiana, que en diferentes épocas y espacios y en medio de su dispersión geográfica, ha batallado desde sus posturas, ideas y proyectos en pro de la defensa cultural y política en la historia de Colombia. Sacar del silencio esta tradición y reconocer su historicidad y complejidad es uno de los objetivos de este proyecto editorial.

Intelectualidad afrocolombiana, un nuevo campo de estudio

Desde el momento del surgimiento de las ciencias sociales, siglo XVIII (Wallerstein, 1996), y de los diferentes campos de estudios que han ido apareciendo en su interior, la necesidad de ayudar a resolver problemas sociales ha sido parte de su razón de ser o, para decirlo en términos más precisos, ha sido la justificación formal y pública desde donde se ha construido su legitimidad. En este sentido, hablar de intelectualidad afrocolombiana como un nuevo campo de estudio dentro de las ciencias sociales colombianas en general y en el ámbito de los estudios afrocolombianos, en particular, es pertinente; su justificación tendría un punto de partida a esgrimir en un debate, pues estamos hablando de la necesidad de hacer justicia a un grupo humano históricamente menospreciado y maltratado de diferentes formas. Un hecho inhumano, de suma gravedad, que la sociedad colombiana debe afrontar si, en realidad, desea construir unos niveles de convivencia en los que el genuino respeto por la vida y la diversidad se constituyan en la ruta a seguir del presente y de las futuras generaciones.

Ayudar a comprender que, desde la segunda mitad del siglo XIX, una serie de afrocolombianos y afrocolombianas han realizado un sinnúmero de trabajos vitales para su comunidad en particular y para la sociedad colombiana en general debe ser un imperativo ético-político y epistémico que la academia colombiana debe asumir de manera profunda, teniendo presente que en muchos de estos trabajos hay forma-

ción (formal e informal), recursividad, postura crítica, compromiso y autonomía, todo un cúmulo de cualidades que deben gozar de una debida valoración académica.

En la actualidad, hay algunos trabajos que contribuyen a su entendimiento. En los últimos cinco años, una serie de investigaciones, especialmente trabajos doctorales, vienen cumpliendo esta tarea de comprender las trayectorias intelectuales con diversos abordajes teóricos, perspectivas y enfoques (Arboleda-Quiñónez, 2011; Caicedo-Ortiz, 2013; Valderrama, 2014; García-Rincón, 2016; Valencia-Angulo, 2019; entre otros)². Sin embargo, es necesario ampliar el espectro de análisis y considerar trayectorias políticas e intelectuales de líderes, militantes, intelectuales, mujeres y hombres que han contribuido desde diferentes lugares de enunciación étnico-racial, política e ideológica a la tradición intelectual afrocolombiana. Por otro lado, se requiere discutir aspectos teóricos, conceptuales y metodológicos apropiados para su estudio y comprensión en Colombia. En este sentido, el presente número de *Revista CS* es también un intento por contribuir a la consolidación del campo de estudio sobre trayectorias intelectuales afrocolombianas como un espacio que genere debates académicos que permitan proponer nuevas aproximaciones para su estudio desde perspectivas críticas a las luchas sociales afrocolombianas.

Discutir la pertinencia de estos debates como trabajo intelectual es algo que fortalece y oxigena a la academia colombiana, la saca de los estrechos márgenes en los que ha venido funcionando y la invita a revisar dentro de sus parámetros interpretativos qué es funcional con el eurocentrismo, la nordomanía, el racismo, el machismo y demás problemas sociales que impiden un buen desenvolvimiento de la sociedad colombiana. La otra parte se podría encontrar en el papel que han desempeñado las ciencias sociales en la construcción de los mecanismos de poder, dominio, control funcional con intereses particulares o caros al bien común de la humanidad.

La agenda antirracista, un rasgo esencial de la intelectualidad afrocolombiana

Uno de los aspectos centrales de las trayectorias políticas e intelectuales negras y afro-colombianas ha sido su carácter antirracista. No solo denunciar el racismo, la opresión y la explotación y visibilizar sus triunfos y victorias, sino también realizar acciones concretas que permitan su superación. Lo que el lector encontrará en esta edición es un pensamiento que articula pensamiento y acción política antirracista. De ahí que hablamos de pensamiento intelectual y político. Creemos que esta postura

.....

2. Es muy importante considerar algunos artículos, investigaciones y libros pioneros que abordaron el tema de los escritores afrocolombianos, pero desde una perspectiva literaria. Entre ellos, Laurence E. Prescott y Marvin Lewis.

antirracista de los intelectuales afrocolombianos deviene de un diálogo permanente, profundo y dialéctico con sus experiencias vividas de racismo, sus propias interpretaciones y reflexiones críticas sobre ellas y sus realidades cotidianas, reflexiones y acciones políticas que parten de lo que Arboleda ha llamado como *suficiencias íntimas* (2016), y que en esta edición han sido ampliadas a *suficiencias pragmática y creativa* por Jorge Enrique García-Rincón. Estas encuentran resonancia en la producción de conocimientos y prácticas políticas de intelectuales en la diáspora africana. En otras palabras, es un pensamiento antirracista que parte de las reflexiones íntimas y cotidianas y de los aportes que corrientes afrodiaspóricas (nacionalismo negro, el New Negro, el panafricanismo, la negritud, la desobediencia civil, los musulmanes negros, las perspectivas africanistas, entre otros) han hecho para entender el racismo “a la colombiana”.

Podemos ver el pensamiento antirracista en cada uno de los artículos y ensayos aquí presentados. Sus análisis así lo sugieren. En los trabajos desarrollados por cada uno de los autores, se observa el propósito explícito e implícito de la intelectualidad de recuperar la humanidad afrodescendiente arrebatada para fines utilitarios de la esclavitud y negada con fines de preservar el orden racial colonial en la república colombiana. María Elena Oliva, en “Más acá de la negritud: negrismo y negredumbre como categorías de reconocimiento en la primera mitad del siglo XX latinoamericano”, rastrea categorías que permiten ver la autodeterminación de cómo nombrarse, una acción política que visibiliza la experiencia heterogénea del ser afrodiaspórico. Darío Henao-Restrepo, en “La negredumbre en la novela colombiana”; Michael Birenbaum-Quintero, en “La audaz intelectualidad afro de Teófilo Potes”, y Alejandro Alzate, en “Entre la identidad y el compromiso: un acercamiento biopolítico a *He visto la noche*, de Manuel Zapata Olivella” analizan cómo la intelectualidad afrocolombiana propone, en palabras de Stuart Hall, una guerra de representación para re-valorizar las culturas y las experiencias africanas y negras en Colombia. El pensamiento humanista y antirracista se observa también en el trabajo de Jorge Enrique García-Rincón, “Educación y resistencia: la creación de un campo epistémico por la intelectualidad afrocolombiana”, y de Rudy Amanda Hurtado, “‘Quitate de mi escalera, no me hagás oscuridad’: Imágenes de lo ‘negro’ en la antropología colombiana 1930-1970”, relacionados con la insumisión epistémica y el archivo de los antropólogos afrocolombianos, respectivamente. Sus trabajos nos muestran cómo el pensamiento afrocolombiano propone alternativas educativas y de pensamiento radical de liberación y diversidad epistémicas en las ciencias sociales, pensamiento político que ha desarrollado suficiencias pragmáticas y creativas por fuera y por dentro del campo oficial de la educación y las ciencias sociales colombianas. Por todo lo anterior, consideramos que las trayectorias políticas e intelectuales negras

y afrocolombianas que aquí presentamos forman parte de la tradición intelectual radical de la diáspora africana, caracterizada por su rasgo de tradición, su agenda antirracista y el hecho de emerger como un nuevo campo de estudio.

Finalmente, como editores invitados en este número de *Revista CS*, agradecemos el espacio que de modo generoso nos abrió la revista. Consideramos que contribuye a la larga lucha contra el racismo epistémico denunciado por la intelectualidad afrocolombiana, tradición que se encuentra en cada uno de los artículos aquí presentados, sin comprometer la autonomía e independencia académica de cada autor y autora de este número.

A todas y todos, gracias por acudir al llamado de esta aventura intelectual. Esperamos con este esfuerzo contribuir a tal propósito.

José Antonio Caicedo-Ortiz (Universidad del Cauca)

Carlos A. Valderrama (Universidad Icesi)

Luis Ernesto Valencia-Angulo (Universidad del Pacífico)

Editores invitados

Cali, enero de 2020

Bibliografía

Arboleda-Quíñonez, Santiago (2016). *Le han florecido nuevas estrellas al cielo. Suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano*. Cali: Poemia.

Caicedo-Ortiz, José Antonio (2013). *A mano alzada... memoria escrita de la diáspora intelectual afrocolombiana*. Popayán: Sentipensar.

Caicedo-Ortiz, José Antonio (2017). Escritura y diáspora afrocolombiana: militancia letrada de la raza. En *Revue d'Études Décoloniales*, 2. Recuperado de <http://reseaudecolonial.org/2017/10/01/escritura-y-diaspora-afrocolombiana-militancia-letrada-de-la-raza>

García-Rincón, Jorge Enrique (2016). *Por fuera de la casa del amo: insumisión epistémica o cimarronismo intelectual en el pensamiento educativo afrocolombiano siglo XX*. Pasto: Universidad de Nariño.

Valderrama, Carlos A. (2014). *Black Politics of Folklore: Expanding the Sites and Forms of Politics in Colombia* (Tesis de maestría). Recuperado de https://scholarworks.umass.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1000&context=masters_theses_2

Valencia-Angulo, Luis Ernesto (2019). *Negro y afro. La invención de dos formas discursivas*. Cali: Universidad Icesi.

Wallerstein, Immanuel (1996). *Abrir las ciencias sociales*. México: FCE.

Educación y resistencia: la creación de un campo epistémico por la intelectualidad afrocolombiana*

DOI: <https://doi.org/10.18046/recs.i30.3843>

Education and Resistance: An Epistemic Field Created by the Afro-Colombian Intelligentsia

Jorge Enrique García-Rincón**

Universidad del Cauca (Popayán, Colombia)

.....
* Gran parte de este artículo está basado en las conclusiones de la tesis doctoral *Por fuera de la casa del amo*, presentada en la Universidad de Nariño, en 2016. Artículo de reflexión recibido el 15.02.2019 y aceptado el 06.01.2020.

** Doctor en Ciencias de la Educación y magíster en Orientación Educativa y Desarrollo Humano por la Universidad de Nariño (Colombia). Licenciado en Filosofía de la Universidad del Valle (Colombia). Correo electrónico: jegar2013@hotmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4682-2125>

Cómo citar/How to cite

García-Rincón, Jorge Enrique (2020). Educación y resistencia: la creación de un campo epistémico por la intelectualidad afrocolombiana. *Revista CS*, 30, 17-45.
<https://doi.org/10.18046/recs.i30.3843>

Resumen

Abstract

El artículo versa sobre las concepciones de la educación construidas por intelectuales negros independientes y por el movimiento social afrocolombiano en confrontación con el proyecto educativo estatal. Es posible constatar la emergencia de un pensamiento político-pedagógico en perspectiva del pueblo negro en distintos lugares del país. No obstante, en el artículo se retoman experiencias muy concretas de gestión intelectual dirigidas por pensadores como Diego Luis Córdoba, Manuel Zapata Olivella, Rogerio Velásquez y Amir Smith Córdoba, entre otros. Al mismo tiempo, se analiza la forma como los intelectuales de las iniciativas de educación propia en los territorios de las comunidades negras han aportado en la continuidad del discurso crítico educativo iniciado por los pensadores desde las primeras décadas del siglo XX. Además, se contemplan algunas de las ideas de maestros y maestras, líderes comunitarios que confrontaron al Estado en la práctica misma de la pedagogía para la identidad política.

PALABRAS CLAVE:

intelectualidad negra, humanismo afrodiaspórico, suficiencia pragmática y creativa, epistemología propia, cultura negra

.....

The article deals with the conceptions of education constructed by independent black intellectuals and by the Afro-Colombian social movement in contrast with the state educational project. It is possible to see the emergence of political-pedagogical thinking from the perspective of the black people in different parts of the country. However, the article takes up very concrete experiences of intellectual management led by thinkers such as Diego Luis Córdoba, Manuel Zapata Olivella, Rogerio Velásquez, and Amir Smith Córdoba, among others. At the same time, it analyzes how the intellectuals of own education initiatives in the territories of black communities have contributed to the continuity of the critical discourse on education initiated by thinkers since the first decades of the 20th century. It also considers some ideas of the teachers, community leaders who confronted the State in the very practice of pedagogy for the political identity.

KEYWORDS:

Black Intelligentsia, Afro-diasporic Humanism, Pragmatic and Creative Sufficiency, Own Epistemology, Black Culture

Introducción

Ubicar los puntos clave con los que se desarrolla el pensamiento crítico afrocolombiano en el siglo XX implica la identificación de hitos fundacionales del discurso educativo de los intelectuales negros consagrados en profesiones liberales que cuestionaron el estamento oficial de enseñanza. Esos elementos clave representan un conjunto de ideas críticas que integran el campo epistémico, en cuya construcción, consolidación y socialización también han participado maestros y maestras, dirigentes comunitarios, investigadores, activistas, mujeres, jóvenes y mayores de las comunidades negras colombianas en su condición de intelectuales.

En los años ochenta, los jóvenes bachilleres de Villa Paz, en Jamundí, Valle, organizaron *puchas* para pensar el proyecto educativo comunitario. La *pucha* es una forma organizativa endógena de los negros del Norte del Cauca; es una reunión con comida que, de acuerdo con Obirne Carabalí (comunicación personal, 30.10.2014), debe hacerse preferiblemente con gallina o pato robado; allí los hombres cocinan para las mujeres, se hace de noche y se constituye en escenario de diálogo sobre las problemáticas que los aquejan. La *pucha* es un desafío a las formas organizativas establecidas y un ejercicio de autonomía, muy probablemente heredado de los “arrochelamientos” de la época colonial. “Arrochelarse” era una forma de cuestionar la legitimidad del ordenamiento social colonial y, de hecho, poner en evidencia otras formas de vivir, organizarse y existir (Herrera, 2010). Los negros arrochelados eran huidos de la esclavitud de las haciendas y de los enclaves mineros; querían asegurar una vida distinta por fuera de las reglas del régimen colonial. Cimarrones, huidos o “arrochelados” fueron categorías que respondían, ni más ni menos, al proyecto histórico del negro en las Américas. Los arrochelados eran símbolo de libertad y constructores de experiencias de convivencia social, que dan cuenta de otras concepciones de estar en el mundo.

Lo mismo que los cimarrones en la Colonia, algunos intelectuales negros del siglo XX en Colombia, en un acto de insumisión, comprendieron la necesidad de arrochelarse, es decir, alejarse, salirse de los márgenes del discurso oficial de educación, así como de la estructura académica occidentalizada, para construir las bases del pensamiento educativo afrocolombiano.

Las luchas de los intelectuales negros, así como las manifestaciones del movimiento social afrocolombiano en torno a la defensa de una educación que dignificase la vida de sus poblaciones, no pueden considerarse más que como continuidad del proyecto libertario del negro en Colombia. El campo epistémico, llamado aquí pensamiento educativo afrocolombiano, ha trasegado por caminos distintos a los de la institucionalidad y más concretamente se le ha opuesto en forma beligerante. Este asunto, es

decir, la construcción de un ideal educativo del que depende la creación de cultura propia, solo fue posible *por fuera de la casa del amo*¹; valga afirmar que el amo colonial se prolongó en la historia en el entramado y la rigidez institucional, que ha impedido la manifestación abierta del negro en la sociedad colombiana y latinoamericana.

En este artículo se esbozarán los elementos que fundan el pensamiento educativo afrocolombiano y los principales conceptos derivados de las reflexiones de los intelectuales negros y de los proyectos de educación construidos autónomamente dentro de las comunidades.

Además, se abordarán ideas de Manuel Zapata-Olivella, Rogerio Velásquez, Obirne Carabalí, Emiro Lucumí, Rubiela Mideros, Genara Arboleda, Mary Lucia Hurtado, Amir Smith Córdoba, entre otros. Todos ellos, desde los debates académicos hasta la animación de los procesos educativos propios en los territorios, han contribuido en forma consciente y permanente en la construcción de un campo epistémico pedagógico y educativo en Colombia.

Concepciones, enfoques y pilares de la educación afrocolombiana

La historia de la libertad será el primer elemento que fundamenta la educación en la comunidad afrocolombiana y, como se ha analizado en Rogerio Velásquez (2010), la libertad es posible entenderla, en el siglo XX, como comprensión crítica de la historicidad. En términos de Paulo Freire (1967), sería la conciencia crítica capaz de superar el determinismo histórico implicado en la conciencia ingenua. No obstante, en el caso específico de los intelectuales negros del siglo XX, la libertad pasa, también, por una necesaria introspección, que le permitirá al negro un encuentro consigo mismo, que es, en todo caso, el encuentro con sus hermanos de raza, de infortunio y de historia y anterior a cualquier otro encuentro con sectores sociales diferentes, tal como lo ha explicado Amir Smith Córdoba (1980); pero, aún más, la libertad como comprensión crítica de la historia servirá para elevar la conciencia acerca del conflicto social y político del que ha dependido la marginalidad del negro en Colombia y en América; aunque la libertad solo es posible cuando, a partir de la conciencia crítica, se interviene en la historia con fines de transformación.

En este sentido, no podría existir un proyecto educativo, en la perspectiva de los pueblos negros, sin una crítica frontal al capitalismo colonial, racista, moderno y deshumanizador, causante, tanto en el pasado como en el presente, de la subalter-

.....

1. *Por fuera de la casa del amo* es el título con que se publicó la investigación de la cual deriva este artículo.

nización social, económica y política del negro. La educación liberadora se piensa, en este discurso, como aquella que rompe con las cadenas mentales, procura la descolonización de las prácticas de vida apegadas al canon occidental y prepara al sujeto para un cuestionamiento del orden establecido.

No se trata aquí de la libertad como un discurso neutral y despolitizado, tampoco de la libertad que profesaba el padre de Manuel Zapata-Olivella, esto es, de corte individual y sujeta a la promesa de la modernidad europea, que asocia la libertad con Ilustración. Zapata-Olivella (1990a) observa el asunto con más detenimiento; en su libro *¡Levántate mulato!*, cuenta sobre la familia de los Zambrano, negros puros e insumisos de Cartagena, que se rebelan frente a todo institucionalismo. Estos hombres y mujeres, fuertes, prácticos y prevenidos contra las insinuaciones a hacer parte del estamento, se niegan rotundamente a asistir a la escuela y se resisten, en general, a la participación institucional. Esta es la clave para comprender, en el principio de la libertad, el componente vital de la acción, que se mantiene alejado de cualquier posibilidad de sujeción. La escuela, en esta perspectiva, es leída como instrumento para la sujeción.

Si bien la libertad es, también, conocimiento de la historia de la libertad, en la condición de los hombres y mujeres negros, que han vivido en medio de sociedades abiertamente racistas, esto no significa un asunto especulativo. Por el contrario, la educación liberadora, discutida en el Quinto Encuentro de Pastoral Afroamericana (EPA) (Diócesis de Quibdó, 1991), así como los desarrollos del pensamiento de Amir Smith Córdoba (1980), han indicado que la libertad implica el conocimiento, la apropiación y la transformación de la cultura negra hacia una construcción política, por lo cual es lícito afirmar que la libertad se asocia con la combinación de todos los factores de la identidad, que implica, además de los procesos organizativos, la reafirmación cultural de los sujetos.

Otro aspecto que funda las reflexiones sobre la educación afrocolombiana es el anhelo de maestros, líderes sociales e intelectuales de romper los esquemas totalmente cerrados de la escuela oficial, a partir de la puesta en marcha de lo que se ha llamado *la diversidad epistémica* (Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007). En efecto, de lo dicho por estos autores, podemos inferir que la escuela, la universidad y, en general, la educación occidentalizada responden a la modernidad europea, en términos de proyecto colonial civilizatorio. Desde este punto de vista, la autoridad del conocimiento se ubica en los países del norte, de Europa, desde donde se imponen al resto del mundo no europeo; la escuela oficial, fundada sobre esta matriz epistémica, es unidireccional y excluyente.

La descolonización de la escuela pasa por un diálogo interepistémico; es decir, por una suerte de interculturalidad crítica, que no solo promueva la universalidad

inventada del conocimiento europeo, sino también el pluriverso de las ideas; lo contrario sería reproducir el sistema racista en la escuela colombiana. Justamente, la diversidad epistémica es la apuesta de los pensadores negros del siglo XX, así como de los líderes de las experiencias educativas del movimiento social, que coinciden en la idea de que no basta luchar solo por una educación para los negros, sino, en general, para el conjunto de los explotados y sujetos reprimidos en el ámbito del capitalismo.

Diego Luis Córdoba (1934) engloba este pensamiento en el concepto resignificado de *proletariado*, que no solamente incluye a los asalariados descritos en la teoría marxista, sino también a los pueblos víctimas del colonialismo religioso, epistemológico, cultural y económico, en medio del cual también se halla la gente de su raza.

Para el profesor Emiro Lucumí, de la experiencia educativa de Villa Paz, se trata de concebir a la escuela como aquella institución que posibilita y sostiene la polifonía de saberes de la humanidad, y no los de una parte de ella. Por otro lado, el maestro Manuel Zapata-Olivella (1990a) introduce el concepto de *mestizaje* como escenario de confluencia de los sujetos marginales y racializados. El mestizaje es la posibilidad de nuevos proyectos humanísticos y lugar para construir una interculturalidad radical. Todas estas manifestaciones de solidaridad en favor del otro, que sufre similares condiciones de subalternización que el negro, es lo que se ha planteado, en otro texto (García-Rincón, 2011), como la *ética de la diversidad*. Asiste el convencimiento de que la inclusión de la diversidad epistémica en la escuela, con la que se enfrentará el racismo y la política de la exclusión, debe acompañarse de una ética que valore y respete los saberes de cada pueblo o cultura. Como reservorio de solidaridad humana, en estos asuntos las comunidades negras tienen un terreno histórico ganado.

En consonancia con lo anterior, al revisar los textos y discursos de los pensadores negros del siglo XX en Colombia, se encuentra la postura según la cual la educación debe responder a dos elementos centrales: por un lado, una mirada hacia adentro, que concibe los procesos pedagógicos desde las entrañas de la comunidad, con la participación de sus miembros en el diseño y ejecución de la propuesta educativa; este aspecto se puede testimoniar con los aportes de Rogerio Velásquez (2010) que, en su acercamiento a la noción de *educación propia*, derivada de las sugerencias de resignificación del proyecto educativo del Atrato medio en el Chocó, sostiene que los métodos y contenidos escolares deben ajustarse a las realidades propias de la cotidianidad cultural de las comunidades. Desde luego, esta no es una propuesta simple, pues se trata de un acto vanguardista que, en los años sesenta, era imposible pensarlo desde los pueblos negros en Colombia; es una contribución al debate sobre la autonomía territorial, y una de las primeras sugerencias de insumisión epistémica, que se implementaría al interior de la escuela oficial en el país.

Por otro lado, una mirada hacia afuera, en la que la educación se caracterizaría por la presencia de la diversidad epistémica, en cuyo caso el aporte de los afrocolombianos a la identidad nacional se proyectaría en la socialización de la cultura negra como parte de los contenidos escolares que han de impartirse a los estudiantes colombianos de todos los niveles. En este punto, es preciso destacar el discurso de Manuel Zapata-Olivella (1988) en el evento de Cali de 1977², cuando, en calidad de delegado de Colombia, destacó la necesidad de incluir la cultura negra en el pénsum académico oficial de los países de América. Este posicionamiento es posible considerarlo como precursor del proyecto de Cátedra de Estudios Afrocolombianos, desarrollado en los años noventa del siglo XX.

Esto quiere decir que la mirada hacia adentro, es decir, la educación propia, servirá para sostener los pilares de una episteme afrocolombiana presente en la integridad e intimidad de sus valores y su cultura, mientras que la mirada hacia afuera, representada en la Cátedra de Cultura Negra, no solo pretende visibilizar los aportes afro en la definición de la identidad colombiana, sino también generar una tensión política y un debate académico sobre los modos de relacionamiento entre el modelo de sociedad nacional y la presencia de la diáspora africana en Colombia.

Los discursos educativos afrocolombianos del siglo XX pueden considerarse como parte de una tensión, en la que se enfrentan una racionalidad técnica y una racionalidad cultural y política; es decir, las políticas estatales que representa el Ministerio de Educación en Colombia responden a directivas supranacionales, conectadas con los intereses del capitalismo global desde las primeras décadas del siglo XX; ya se trate de asuntos meramente pedagógicos o de administración de la educación, las corporaciones económicas norteamericanas terminan por imponer normas, ajustes, restricciones de todo tipo, para lograr que prevalezcan los sistemas de evaluación exacerbadamente técnicos, con el propósito de mantener el control sobre el Sistema Educativo Nacional.

En materia pedagógica, la racionalidad técnica tyleriana se quiso imponer en Colombia desde los años setenta, después de que el país había recibido diversas misiones europeas, desde los comienzos de la República hasta mediados del siglo XX. Desde este punto de vista, en Colombia, la pedagogía, y en general la educación, es un discurso foráneo, regido por las leyes, directivas e intereses económicos y geopolíticos de Europa y Norteamérica. En cambio, la racionalidad cultural y política con la que los intelectuales negros desarrollan sus ideas en educación se centra en la recuperación de una episteme sistemáticamente excluida y en la creación de una

.....
 2. Se trata del primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas celebrado en Cali, Colombia, en 1977. En este evento el maestro Manuel Zapata-Olivella pronunció el discurso inaugural.

conciencia nacional que fuese capaz de comprender y compartir en la diversidad racial y cultural. Esta racionalidad cultural y política es, también, la apuesta por un *humanismo afrodiaspórico*, que confronta el racismo y toda acción deshumanizadora presente en el sistema público de educación.

A propósito del *humanismo afro*, se podría decir que las estrategias que utilizaron los africanos en América como respuesta a la esclavización fueron sencillamente respuestas humanas frente a condiciones de adversidad y sujeción. El argumento que justificaba la esclavitud del negro, por parte de los europeos, se centraba en una supuesta ausencia de moralidad, de pensamiento, de espiritualidad, en pocas palabras, de ausencia de humanidad. Aunque los europeos sabían que sus argumentos eran falaces, se inventaron para los africanos y su diáspora en América un absurdo proceso de “humanización”, por la vía de la esclavización; esto es, había que esclavizar a los negros para redimirlos del pecado, es decir, de la culpa de su infidelidad al cristianismo, proceso que hoy se conoce como *las tecnologías de la salvación* (Chaves-Maldonado, 2009). Estas tecnologías cambiaron el plano de realidad de los africanos y sus descendientes, los despersonalizaron y deshumanizaron al extremo, como ha quedado claro en *Los condenados de la tierra*, de Fanon (1983).

Ante este escenario, por demás hostil, la diáspora africana se rebela, con acciones naturalmente humanas. En situación de exilio forzoso (Zapata, 1992), en condiciones de objeto de animadversión, de esclavización, etc., los seres humanos buscan restituir su humanidad con acciones humanas. Al utilizar el mismo dispositivo mental con el que actuaron en su contra los opresores europeos, el negro reacciona, en el sentido en que la respuesta es una acción reflexionada o pensada, que ha podido suceder individual o colectivamente, pero siempre en la línea de una restitución ontológica. Esta respuesta es el verdadero humanismo afro; no es una respuesta instintiva, es el pensamiento afrodiaspórico que reacciona ante el proyecto del colonialismo europeo; en la medida en que se produce en condiciones excepcionales de sometimiento, este pensamiento se desarrolla con mayor amplitud. La mayor capacidad de pensar en contextos complejos de sujeción se ha denominado, en otro texto, *elasticidad racional afrodiaspórica* (García-Rincón, 2011). La categoría indica que las reacciones pueden ser diversas e insospechadas; se trata de inventar y de reinventar la restitución ontológica de la diáspora africana. En otros términos, la diáspora africana esclavizada o en condiciones de marginalidad de tipo colonial desarrolla un *estado de inteligencia profunda*, materializado en una simbiosis con el entorno natural y en una concepción de mundo relacional. Su cosmovisión garantiza el futuro a través de un pensamiento en movimiento que se distribuye en el tiempo usando el vehículo de la oralidad. Las nuevas generaciones cosecharan este *pensamiento en acción* bajo la figura de *suficiencia pragmática*. Esto significa que se ha acrecentado

la capacidad de hacer, reaccionar, adaptarse, soportar, recrear, sostenerse, rebelarse y preservarse en medio de las adversidades. La *suficiencia pragmática* es también *suficiencia creativa*; alude entonces a la creatividad desbordante que construye vida colectiva y producción de cultura material a partir de los recursos disponibles y en uso de una memoria inteligente que crea y recrea nuevos mundos. No se trata, sin embargo, del pragmatismo utilitario e industrial norteamericano, todo lo contrario, la *suficiencia pragmática y creativa* en las poblaciones negras sometidas es la capacidad de transformar inteligentemente el entorno social que se presenta hostil, escaso y desajustado como escenario de vida humana. Al respecto, el sacerdote Bernardo Merizalde (1921), quien había descalificado a la gente negra del Pacífico, señalando una supuesta falta de inteligencia, dice que:

En la costa del Pacífico la poesía se manifiesta vigorosa con aquella envidia y sabor que le da el alma popular. Esos negros, que moran como disgregados en un rincón de la tierra del resto de los hombres, que apacientan sus entendimientos en las obras de modernos versos ¡quién lo creyera! Son verdaderos poetas. (158)

También destaca el autor la forma como los negros del Pacífico pueden adecuarse a las reglas de la poesía a su modo o sencillamente ignorarlas en el propósito de lograr una expresión propia:

El romance, como adecuado para vaciar en el [sic] toda el alma, lo manejan los negros a su albedrío, sin doblegarse ante reglas cuya existencia ignoran, de donde se origina la mezcla de asonantes y consonantes o el uso exclusivo de los segundos, la falta de métrica muchas veces y la carencia de otras cosillas que los críticos anatematizan con justicia, pero que merecen indulgencia en el vulgo por lo que vale el fondo recio y pujante unas veces, jocoso otras, sencillo y tierno siempre [...] Hemos visto negros que sin saber leer ni escribir improvisaban largas composiciones y las conservaban en la memoria. (Merizalde, 1921: 160)

Por otra parte, lo racional, como elemento constitutivo de la especie humana, no surge con la filosofía de Platón, Descartes o Kant; es, ante todo, la marca característica y diferenciadora entre los humanos y otras especies vivas, razón por la cual, en el pensamiento educativo de los intelectuales afrocolombianos, aparece una reclamación explícita acerca de la humanidad del negro, reclamación que se traduce en una suerte de *voluntad de ser*; así lo ha dejado ver Amir Smith Córdoba (1980) cuando expone que:

Un hombre que ha vivido una cultura sistemáticamente avasallada debe aspirar antes que todo al encuentro consigo mismo; es decir, está bien que colabore y comparta

con quienes así lo “deseen” o se predisponga a ello, pero denle una oportunidad, permítanle ser. (73)

Y, a renglón seguido, agrega: “Escúchenme, no quiero ni deseo seguir siendo en función de otro” (73).

En este pensamiento, se percibe la *voluntad de ser* como conciencia de la humanidad negada a la diáspora africana por parte de la episteme colonizadora europea, negación que Maldonado-Torres (2007) llama *colonialidad del ser* y es la razón por la que, al parafrasear a Grosfoguel (2012), el supuesto “ser” está en el norte y el supuesto “no ser” está en el sur.

La voluntad de ser afrodiaspórica no se deriva, como pudiera pensarse, de la voluntad de poder (Nietzsche, 2000), pues no se trata del deseo de ser más que el otro o que los otros; al contrario, es simplemente voluntad de ser en el sentido, ya expresado, de restitución ontológica del negro en cuanto víctima de un sistema deshumanizador. La *voluntad de ser* se expresa también, en el decir de Amir Smith Córdoba (1980: 30), cuando señala el deseo de hacer valer la importancia de ser negro, o cuando se refiere a que la necesidad de ser es el anhelo de vivir digna y humanamente; más aún, el autor refiere que, en el Comité de la Negritud, reunido en São Paulo, en 1965, ante la necesidad de evitar que al negro se lo siguiera definiendo por otros, a través de fábulas fantásticas, el evento adopta como premisa: “sé negro, negro, negro, maravillosamente negro” (1980: 98); sin embargo, el ser negro, esto es, *la voluntad de ser*, es algo que debe enseñarse. Ya que en la sociedad en la que se vive todos quieren ser blancos, ha dicho el autor, es bueno detenerse, para enseñarle al negro a que aprenda a ser negro (1980: 55). Esto indica que uno de los pilares del pensamiento educativo afrocolombiano se asocia indefectiblemente con la urgencia de trabajar pedagógicamente la identidad. Por lo tanto, ser negro es un asunto enseñable, esto es, competencia de la educación.

Uno de los aspectos más recurrentes en Amir Smith Córdoba (1980: 77), como pensador, y también en Jesús Lácides Mosquera (1975: 101), es su preocupación por el encuentro del negro consigo mismo, asunto que resulta muy importante para establecer la categoría de identidad política crítica, toda vez que el negro consigo mismo es el principio de la subjetividad colectiva; es decir, *la voluntad de ser* es voluntad de ser con todos.

En función de deconstruir las explicaciones acerca de la inferioridad del negro, los intelectuales afrocolombianos se han empeñado en mostrar que en la condición humana restituida se implica la capacidad de pensar. Al respecto, Miguel A. Caicedo-Mena (2011: 18) ha señalado que, en los tiempos del segregacionismo educativo en el Chocó, los aristócratas blancos aducían que los negros no tenían capacidad

para el estudio; no obstante, quedó demostrado, de acuerdo con el autor, “que, una vez garantizada la educación secundaria para el pueblo, el noventa y seis por ciento de los negritos resultaron estudiosos e inteligentes”.

En consecuencia, dado que el pensamiento es una de las condiciones que caracterizan lo humano, no se puede predicar como atributo de una parte de la humanidad y no de la otra. Este argumento permite afirmar que es, por lo menos, incoherente el que las universidades de hoy en América Latina sigan doblegadas a la matriz epistémica euronorteamericana y no hagan el intento de un acto creativo y autónomo, en términos de apostarle a la forja de un pensamiento más auténtico (García-Rincón, 2014).

La autenticidad, en el pensamiento de América, debe ser una mirada hacia adentro, donde se recuperasen las visiones de mundo de los directamente afectados por el proyecto colonial europeo; esto es, la necesidad de tomar como punto de partida las epistemologías subalternizadas de negros e indígenas, cuyos elementos centrales no se distancian entre sí; por el contrario, son parte de la matriz primigenia de las civilizaciones humanas, que Europa ha intentado desarticular desde el siglo XV, sin conseguirlo.

En el traslado forzoso y dramático de millones de africanos a las nuevas tierras conquistadas por Europa, fenómeno conocido como *diáspora africana*, se da comienzo a un proceso de tensión en larga duración, donde el proyecto de recuperación de la condición humana africana discute en forma permanente con el proyecto colonial racista que niega dicha humanidad. El proceso de reconstrucción epistémica, evidenciado en luchas cimarronas, en los discursos políticos, la literatura, las propuestas de educación alternativa, la poesía, las narrativas orales, etc., crea el corpus argumentativo que se puede denominar *pensamiento afrodiaspórico*. En realidad, visto de esta manera, se trata del *humanismo afrodiaspórico*, entendido como la construcción de concepciones edificantes y dignificantes sobre sí mismo. Estas concepciones de los miembros de la diáspora africana en América son anteriores al humanismo cartesiano, con el que Europa inaugura la racionalidad instrumental, que desemboca en el método experimental kantiano, y que, a su vez, se traduce como ciencia con pretensiones de universalidad.

En efecto, como lo ha explicado Dussel (1994), antes que el *ego cogito* está el *ego conquiro*, lo que permite afirmar que, al enfrentar al conquistador, al *enviado de Dios*, al blanco europeo, la diáspora africana en América se reconstruye permanentemente y se reencuentra consigo misma. En cambio, el humanismo y el racionalismo cartesiano son posteriores a las reacciones de África y su diáspora por la recuperación de su identidad humana, pisoteada por la invasión blanca europea. Conscientes de su invariable condición de hombres y mujeres pensantes, pertenecientes a las primeras

sociedades humanas, los africanos en el exilio forzado van a insistir en la defensa de su humanidad, absurda e intencionalmente cuestionada por el afán de riquezas de los cristianocéntricos procedentes del territorio de la vieja Hispania. Como se verá enseguida, una vez consolidada la arrogancia de Europa, es decir, lo que Santiago Castro-Gómez (2010) llama “La *hybris* del punto cero”, se van a sofisticar las formas de la negación al ampliar sus dominios al campo de la academia, escenario en el que quedará “científicamente” comprobada la inferioridad de las culturas y sociedades no europeas.

La concepción unívoca de las ciencias, el pensamiento, el arte, la cultura, desarrollada en el seno de la academia europea y reproducida en las universidades occidentalizadas de América y otras latitudes, ha creado una forma de imagen-espejo, donde debe reflejarse la humanidad entera. Se trata de una suerte de orden académico mundial, donde se concibe la idea de que no es posible producción alguna de conocimiento sin la aceptación o validación por parte de los centros científicos de Europa y Norteamérica. A esta concepción arrogante de la academia occidental y a la manera como impone reglas en el circuito centro-periferia se le ha denominado *sujeción epistémica* (García-Rincón, 2016).

La *sujeción epistémica* implica un sometimiento a los parámetros establecidos desde los centros de poder académico, a cuyos indicadores es necesario aplicar para que un tipo específico de conocimiento pudiera alcanzar el *estatus científico*. Las universidades de América, sometidas a estos códigos, desde los comienzos de la colonización, sirvieron no solo como escenario de formación de las elites dominantes, sino también, desde finales del siglo XIX, de miembros de la diáspora africana que, pese a las innumerables dificultades y específicamente a los dispositivos racistas existentes en su época, lograron el acceso a la educación superior (Flórez-Bolívar, 2009).

Los miembros de la población afro que, al final del siglo XIX y principios del XX, ingresaron a las universidades de Colombia fueron también víctimas de la *sujeción epistémica*. Manuel Zapata-Olivella (1990a) ha revelado que su padre, creyente ciego en las bondades del positivismo, no pudo ver el pensamiento que se ocultaba en las tradiciones culturales de su pueblo. Sin embargo, uno de los ejes centrales en este estudio es visibilizar el deslinde que hacen los intelectuales negros del siglo XX de la matriz epistémica occidental. Al pronunciar discursos educativos en favor de su gente, lograron establecer una fractura en los principios y fundamentos de la academia occidentalizada. A esta ruptura epistemológica, muy notoria en la mayoría de los pensadores estudiados, se le ha denominado *insumisión epistémica* (García-Rincón, 2016).

La *insumisión epistémica* es la rebeldía contra el canon académico occidental, pero, también, el desarrollo de la capacidad de confrontarlo, en el entendido de su

pertenencia a la estructura de poder colonial. En la medida en que el pensamiento insumiso desobedece las reglas de lo académicamente establecido, no solo se ubica en el límite de esa forma de conocimiento, sino que además va configurando una postura crítica situada, constructora de conocimientos nuevos y distintos. Los pensadores negros insumisos, desobedientes y cimarrones, en uso de su esencia creadora, postularon, en el siglo XX, nuevas concepciones de la vida, de lo humano, de lo académico, de la cultura, de la sociedad y de la educación.

Al cuestionar las políticas estatales de educación, los intelectuales negros y las experiencias del movimiento social han enfrentado la *voluntad de verdad*, que, en términos de Foucault (2010), se refiere al poder institucional, cuya labor de exclusión ejerce sobre la sociedad distintas formas de presión y coacción. Desde esta orilla, la voluntad de verdad es la jerarquización del discurso, que distribuye su validez, con dependencia de su origen y su afiliación institucional. La verdad se deriva del poder de la institucionalidad y va en escala descendente hacia lo falso; es decir, aquello que, por fuera del poder, se considera locura. Contra esa voluntad de verdad, típica de los discursos oficiales que fijan las políticas públicas en educación, ha actuado, en forma insumisa, el pensamiento educativo afrocolombiano.

La epistemología propia

Además de lo expuesto, tres elementos claves se pueden observar en la forma como este pensamiento ha intervenido en el debate educativo nacional, oponiéndose a la voluntad de verdad estatal: la postulación de una epistemología de la educación afrocolombiana, el intento de cambiar los poderes de la escuela y la creación de símbolos culturales que actúan como narrativas cohesionadoras para el ejercicio de la unidad y la autonomía.

Cuatro de las experiencias educativas propias estudiadas (Casita de Niños, Gente Inquieta e Ineafro, en Buenaventura, y La Playa [Francisco Pizarro-Nariño]), desde los inicios, fundan su quehacer educativo y pedagógico en los saberes ancestrales de las comunidades; defienden y socializan las estrategias didácticas tradicionales, que vinculan valores, conocimientos y prácticas pertenecientes a la cosmovisión de los pueblos de ancestro africano. Su fe y su confianza en que la recuperación y registro de las construcciones sociales, espirituales y productivas de estas comunidades son vitales en los procesos de formación, ubican a los promotores de este enfoque en el sitio de los constructores de una epistemología “otra”.

En términos pedagógicos, esta epistemología de la educación afrocolombiana desmonta la idea de la autoridad del maestro como única fuente de los saberes, con

lo cual se opone, también, al enciclopedismo, llamado, en algunos ámbitos escolares, *racionalismo académico*, método conductista y memorístico, tradicional en la educación colombiana. La epistemología que estas experiencias proponen desde sus prácticas pedagógicas tiene como centro el saber de los mayores, así como su participación en los procesos y escenarios de aprendizaje comunitarios.

Como se ha planteado en otro texto (García-Rincón, 2011: 214), cuando se habla de lo pedagógico, no solo se hace referencia a la teoría relacionada con cómo aprenden los niños y las niñas negras en una ciudad o región determinada, sino que se habla también de los métodos y prácticas de transmisión de los saberes inmersos en la cotidianidad del contexto cultural afrodiaspórico. Este aspecto pedagógico de la educación afro rechaza la tensión entre conocimiento universal y conocimiento local; la universalidad solo puede comprenderse si comporta la totalidad de los saberes de los seres humanos y no solamente su segmento occidental. En este caso, la mediación pedagógica consiste en posibilitar el conocimiento a partir de las prácticas, pensamiento y saberes culturales que se viven cotidianamente en una comunidad.

Del estudio de algunas experiencias educativas propias, se deduce que la epistemología de la educación afrocolombiana construye un lenguaje para señalar la existencia de un conocimiento, unas prácticas y un proyecto de convivencia humana, que se diferencia de otros proyectos sociales en el país. La utilización recurrente de las expresiones “lo nuestro”, “lo propio”, por parte de los maestros y líderes comunitarios del Pacífico sur, es una demostración de apego o arraigo a formas particulares de ser, saber y tener. En todo caso, un acto de validación de estos saberes en el seno mismo de la cultura y la comunidad está antecedido por la idea según la cual los saberes tradicionales de la comunidad deben pasar intactos al ámbito escolar.

Dos de las experiencias educativas estudiadas, Escuela La Playa (Francisco Pizarro, Nariño) y el Colegio Comunitario de Villa Paz (Jamundí, Valle), emprenden acciones, desde la cosmovisión y tradiciones culturales afro, para intentar un cambio en los poderes de la escuela presente en sus comunidades. En efecto, en estas experiencias, los promotores o dirigentes, tomados de la memoria ancestral, construyen el ideario de la educación por fuera de la escuela, para luego introducirse en ella con el propósito de debatir y transformar la oferta de formación para la comunidad; se trata de una confrontación entre el derecho ancestral de las comunidades y la oferta oficial del Estado.

Así como la educación formal ha tenido el poder de menospreciar, humillar, racializar, inferiorizar al negro, se espera que con la inclusión de los saberes de los pueblos, sus valores y prácticas culturales, su espiritualidad y su pensamiento propio, se transformasen los poderes escolares peyorativos en otros de carácter humanístico, como la solidaridad, el respeto, la convivencia pacífica, la autogestión, la libertad

política, la identidad, la dignidad humana, la autonomía territorial y la armonía con la naturaleza. Con ello, queda indicado que el propósito de la escuela, visto desde las comunidades negras, es difundir un pensamiento desesclavizador, que pueda confrontar en forma permanente y que pueda correr a la par con las nuevas estrategias de colonización en sus territorios. Al cambiar los poderes de la escuela, la primacía del discurso oficial desaparece y entra a prevalecer el discurso político, basado en los derechos y la autonomía de las comunidades.

En cuanto a los elementos cohesionadores para la unidad de la población afrocolombiana, Rogerio Velásquez (2010) ha dicho que los maestros deben ser capaces de crear símbolos culturales que sirvan como aglutinadores comunitarios, que representasen algo que la gente se interese en seguir. Algunos de estos símbolos se esbozaron en los textos de Miguel A. Caicedo-Mena (2011), Manuel Zapata-Olivella (1990b) y Amir Smith Córdoba (1980). Miguel A. Caicedo-Mena (2011) introduce la expresión cotidiana del Pacífico: “Su gente de uno”, para indicar, en un nivel local o regional, un elemento clave del discurso que funciona como receptáculo de solidaridad y hermandad entre los negros. “Su gente de uno” es una expresión aglutinadora, porque sugiere identidad de pueblo, cohesión y autonomía. Como símbolo cultural, la aplicación de este dicho comunitario trasciende la esfera local y regional y se transforma en un elemento articulador de la población negra por fuera de sus territorios, pero se recurre a giros en el lenguaje, como “mi raza”, “mi sangre”, “mi paisano”, “mi primo”. Justamente el “paisanaje” es descrito por Arboleda-Quiñónez (1998) como estrategia de cohesión social y como escenario de solidaridad entre los negros del Pacífico migrantes en Cali entre los años sesenta y ochenta del siglo XX. Si bien estas expresiones son símbolos de unidad entre las poblaciones negras que habitan en los grandes centros urbanos donde sufren el racismo cotidiano, su idea original se asocia con una estrategia de tipo pedagógico. “Su gente de uno” sugiere: “tenemos identidad”, “somos una cultura”, “tenemos derechos”, “Somos Pacífico”, por lo tanto, estos símbolos corresponden al ámbito de la escuela y se constituyen en estrategia de formación de la subjetividad colectiva afropacífica, afrocolombiana o afrodiaspórica.

Lo mismo ocurre con “cultura negra” y “negritud”, expresiones utilizadas por Manuel Zapata-Olivella (1990), Amir Smith Córdoba (1980) y Jesús Lácides Mosquera (1975), quienes buscan afanosamente un punto de articulación política de las comunidades. A la cultura negra la constituyen saberes, tradiciones y aportes a la nacionalidad, pero también una posibilidad de unidad de los negros que, además, abre caminos para la construcción de identidad nacional. Desde este punto de vista, “cultura negra” y “negritud” son expresiones que funcionan como esponjas para la congregación del negro en el ámbito nacional y mundial.

La sugerencia de los autores radica en que, además de trabajar estos conceptos, desde sus contenidos académicos, históricos y epistemológicos, se apropiasen también en términos de construcción política, al mantenerlos como elementos de unificación del negro y como competencia de la escuela. Esta es la explicación que tienen los Seminarios para Formación del Personal Docente en Cultura Negra, que dirigió Amir Smith Córdoba en Bogotá en los años 1978 y 1979.

Transformados los poderes de la escuela en la forma como se lo ha descrito, los elementos cohesionadores de la población negra, que han sugerido los pensadores como estrategia pedagógica, tienen un campo para su realización plena: el ámbito escolar. De esta manera, la escuela oficial que se instaló en las comunidades para promover el discurso académico occidental empieza su proceso de transformación para llegar a un escenario deseado que los maestros de La Playa llamaron la Escuela Afrocolombiana.

Cultura negra e intelectualidad

Al pasar a otro plano de esta reflexión, el pensamiento educativo afrocolombiano del siglo XX puede analizarse desde otras perspectivas políticas. Por un lado, como ya se ha dicho, Rogerio Velásquez y Manuel Zapata-Olivella anuncian, desde sus textos, la necesidad de intelectuales negros que asumieran la representación de sus comunidades, ya sea desde la función docente o desde las acciones del liderazgo organizativo. Con estas ideas, los dos pensadores han puesto quizás el punto más alto que, en términos políticos, pudiera ser resultante de los procesos educativos y organizativos del pueblo negro colombiano. La intelectualidad, desde esta óptica, se constituye en el fin último del proyecto educativo afrocolombiano, pero no se agota solo en la capacidad intelectual del maestro que construye los símbolos aglutinadores; su labor empieza a producir verdaderos frutos cuando, desde el seno de las comunidades con las que trabaja, emergen intelectualidades comprometidas con las necesidades y adversidades de sus pueblos. La función del maestro intelectual termina por crear una nueva intelectualidad que, al dar continuidad a los procesos de problematización de la historicidad propia, garantizarían al mismo tiempo los escenarios de negociación en la compleja relación de los pueblos negros con las esferas dominantes del país.

Los perfiles de esa intelectualidad afro, de acuerdo con los autores en mención, se ubican en el conocimiento de la historia del negro, como lo ha mostrado Máximo, en *Chambacú, corral de negros* (1990a), pero también en la actitud beligerante del maestro Olivares, en la novela *Tierra mojada* de Zapata-Olivella (1972). El respeto por las decisiones colectivas, su sentido de pertenencia a la negritud, el arraigo en la sabiduría ancestral de su pueblo, la capacidad de establecer rupturas epistemo-

lógicas y, en pocas palabras, mostrar su carácter insumiso, son los otros elementos que desarrollan una posición crítica fuerte y un perfil político de la intelectualidad afrocolombiana. Con estos rasgos, la intelectualidad es principio y final del proyecto educativo, donde las comunidades negras asegurarán el respeto a su dignidad y podrán proponerle alternativas de convivencia al país.

Por otra parte, en el discurso educativo afrocolombiano está presente la idea de *pensamiento de región*, que comporta un doble sentido: por un lado, la obra de Miguel A. Caicedo-Mena, Jesús Lácides Mosquera y Rogerio Velásquez inducen a pensar en el Chocó y en el Pacífico en general como una construcción política y administrativamente autónoma. Sus respectivos discursos, al ahondar sobre la situación de marginalidad y exclusión en que viven estas poblaciones, no solamente se leen como una sugerencia a la escuela respecto a la definición de contenidos académicos que ayudasen para la comprensión histórica de estas condiciones absurdas de vida, sino también como la posibilidad de construir “región” que, en términos territoriales, políticos y culturales, debería adquirir la categoría de comunidad autónoma. El pensamiento de Región Pacífica es un viejo anhelo de sus habitantes, insinuado por los intelectuales, discutido por los líderes de las organizaciones y convertido en objeto de estudio para la escuela. La noción de autonomía territorial en la región del Pacífico es parte del discurso político de los eventos y procesos educativos agenciados por el movimiento social afrocolombiano.

El segundo sentido, que se debe abordar en esta reflexión, establece que el *pensamiento de región* alude también a los discursos radicales de reivindicación de derechos, donde los pensadores y las organizaciones territoriales, al superar las dinámicas locales, se han puesto, en términos políticos y filosóficos, en el límite del pensamiento occidental a partir de la insumisión epistémica. De este modo, se crea un *pensamiento de región* al estilo del pensamiento fronterizo (Mignolo, 2002), ya que los discursos educativos y los escritos culturales y políticos de los intelectuales negros del Pacífico y de Colombia se han desarrollado al margen del canon literario, social e institucional.

Así mismo, como pensamiento que se mueve en la exterioridad del discurso político y académico de la universidad colombiana, el *pensamiento de región* afrocolombiano es eludido como campo epistémico. Esta es la razón que fundamenta la vertiente política radical de la intelectualidad afrocolombiana que, de acuerdo con las sugerencias de Jesús Lácides Mosquera, Amir Smith Córdoba, Manuel González y Obirne Carabalí³, debe ser un propósito de la Escuela que ha transformado

.....
3. Los dos últimos personajes son maestros que lideran procesos de etnoeducación afrocolombiana en Buenaventura y Jamundí, respectivamente.

sus poderes en favor de la cultura y las tradiciones en los territorios con población mayoritariamente negra.

La cultura de la que se habla aquí no se refiere solo a los asuntos de la producción material, las danzas y los ritmos musicales folclorizados; no se trata solamente de tocar el tambor y bailar, como lo ha recalcado Amir Smith Córdoba (1980: 116): “es cierto que el negro baila y muy bien, pero en el mejor de los casos lo que queremos es no quedarnos bailando”. Este autor advierte, también, que detrás de la noción vulgarizada de la danza y el tambor se ocultan la cultura y los rasgos de la identidad del negro. Entonces, se trata de que, en la música y el ritmo, el negro pudiera descubrir el arte vernacular y los valores propios de su esencia (1980: 71). En consecuencia, la cultura, y específicamente la cultura negra, además de una construcción política, igual que el concepto de *negritud*, adquieren un estatuto espiritual y filosófico, que lamentablemente no se ha considerado como tal por la despersonalización del negro causada por la cultura occidental.

El maestro Manuel Zapata-Olivella (citado en el *I Foro Nacional de Etnoeducación Afrocolombiana*, Ministerio de Educación, 2004) sostenía que las contribuciones culturales de las comunidades negras no tienen que ver solamente con las manifestaciones de tipo material, como el tambor, la alimentación, entre otros temas; por el contrario, los grandes aportes de la cultura negra tienen que ver con las primeras manifestaciones de convivencia, el arte, la religión, la filosofía, etc.

Amir Smith Córdoba y Zapata-Olivella no solo desfolclorizan la cultura negra, sino que, además, la ponen en el sitio que les corresponde a las grandes y primigenias realizaciones humanas. Esta contribución, en materia educativa, alcanza una altísima importancia en la medida en que la enseñanza de la cultura negra, en el sentido que estos autores le han otorgado, debe suscitar transformaciones definitivas en la base social y política de los afrocolombianos. En últimas, y como deducción de lo que han planteado estos pensadores, la cultura negra, en términos de cultura propia, se ha construido y se sigue construyendo por fuera de la casa del amo. En condición de esclavizado, al negro no le quedaba más que reproducir las costumbres del colonizador, mientras que aquellos que lograron el escape a otros mundos, al mundo del cimarronaje y la libertad, pudieron construir una cultura centrada fundamentalmente en un pensamiento desesclavizador. Desde este punto de vista, la *cultura propia* es aquella que surge por fuera de todo sistema de sujeción y puede viajar mentalmente como pensamiento insumiso, palenquero, diaspórico, cimarrón, etc., de generación en generación. Desde esta óptica, *por fuera de la casa del amo* es un concepto que no está determinado en perspectiva geográfica y biofísica, es más bien un asunto de mentalidad y actitud beligerante y crítica que funciona al interior mismo de la lógica de la modernidad euronorteamericana con diversas formas de

representación y de respuesta a las políticas de dominación. En este sentido, el pensamiento educativo afrocolombiano como reproductor de la cultura propia es un discurso que al construirse y socializarse al margen y en contravía de la institucionalidad se comprende como una forma “otra” de pensar desde la exterioridad. En consecuencia, la educación para la liberación solo puede concebirse como reproducción de la cultura propia; así lo entendieron las experiencias educativas del movimiento social, al asumir la cultura negra como “lo propio”, “lo nuestro”. La cultura propia, en términos de pensamiento desesclavizador, corresponde a aquello que se debe reproducir en la escuela a contrapelo de la cultura del dominador, presente en el proyecto estandarizado de educación estatal.

El reclamo sobre la invisibilización de los aportes del negro en el relato de constitución de nación ya no parece tener mucho sentido, planteado desde la visión epistémica afrodiaspórica. Siendo hegemónico y justificador de la primacía blanca, el relato de nación, en la historiografía oficial, de ninguna manera podría incluir el aporte negro. Por lo tanto, la reiterada reclamación de líderes del movimiento social afrocolombiano debe traducirse más bien en un proyecto de reconstrucción de la memoria epistémica afrodiaspórica, con miras a constituir un nuevo relato, de manera que este pudiera dialogar con otros modos de pensar, incluida la perspectiva dominante de la nación colombiana.

Esta, por supuesto, no será una labor asignada a quienes representan, de alguna manera, la “tradicción académica colombiana” y latinoamericana; debe ser, ante todo, un propósito inaplazable de pensadores y pensadoras negras que trabajan desde los circuitos periféricos y exteriores al macrorrelato nacional y que tendrán como quehacer urgente dar continuidad y movilidad al pensamiento de los precursores. El pensamiento afro insumiso y descolonizador es beligerante con el sistema esclavista del capitalismo contemporáneo y con todos los marcadores de racismo que se derivan de él, pero es solidario, benigno y ético con las otras sociedades y culturas avasalladas. Para una comprensión más situada sobre este planteamiento, habría que retomar aquí la concepción amplia y profunda del proletariado en el discurso de Diego Luis Córdoba (1945, como se cita en Arboleda, 2011) y la visión del mestizaje radical en la obra de Manuel Zapata-Olivella (1990a).

Desde otro ángulo, se puede afirmar la existencia de dos aspectos que gravitan en el pensamiento educativo afrocolombiano: 1) la lucha por la tierra, que se puede verificar en las dos novelas de Zapata-Olivella (*Chambacú*, *corral de negros* y *Tierra mojada*), pero también en las experiencias educativas comunitarias del norte del Cauca, sur del Valle, Buenaventura, y en el estudio socioeconómico del Atrato medio, de Rogerio Velásquez; 2) la lucha por la inclusión de la cultura negra en los planes de estudio oficiales; en este punto, también es pertinente mencionar el aporte de

Zapata-Olivella y Amir Smith Córdoba, además de las experiencias educativas de San Basilio de Palenque y La Playa.

En el primer punto, la sugerencia de los autores señala que el territorio, donde sucede la vida de las comunidades, es también el escenario donde debe suceder un proyecto educativo endógeno, que pudiera sustentar las bases espirituales, sociales y políticas de estos pueblos. Dicho proyecto, caracterizado principalmente por su papel en el afianzamiento de la relación hombre-naturaleza, por la reafirmación de prácticas ancestrales de vida y por el principio de la solidaridad, se constituye en bastión para la autonomía territorial y para la defensa de una forma específica de existir.

El segundo aspecto, en cambio, se refiere al cordón umbilical que une a los pueblos negros con el resto de las sociedades. La inclusión de la cultura negra en la educación formal no es realmente una solicitud, sino una exigencia basada en la necesidad y en el derecho de todos los colombianos y todos los hombres y mujeres del planeta a conocer África como cuna de la humanidad. En este sentido, más que una necesidad del negro, los estudios de la cultura negra son un asunto vital que compromete la identidad humana.

Estos son, de nuevo, los dos grandes componentes de la educación afrocolombiana: una educación propia hacia adentro de los territorios y una propuesta para el conocimiento de la cultura negra como patrimonio de todos los colombianos. La diferencia entre estas dos formas de entender el proceso educativo afro es lo que no parece entenderse en los textos de Juan de Dios Mosquera (1999).

El discurso de Mosquera (1999) prefiere la idea de la educación como escenario de reconciliación nacional o, lo que es lo mismo, la construcción de una ciudadanía común, donde no existiera el racismo ni la discriminación. Este ideal de democracia está contenido, desde 1820, en la primera política pública de educación en el país (Jaramillo-Uribe, 1989). La educación, en este proyecto, tiene como propósito principal la construcción de una sociedad democrática para una ciudadanía plena. No obstante, es imposible olvidar que la pequeña burguesía que derrotó a los españoles, con la ayuda de negros e indígenas, dio continuidad, en la República, a los rasgos fundamentales del colonialismo que supuestamente habían combatido; además, mantuvo la misma estructura social, política y económica y el régimen esclavista, lo cual indica, al parafrasear a Rogerio Velásquez (2010), que a estos colonizadores criollos ni a su descendencia les interesaba la educación para negros. Con discusiones y debates muy fuertes al interior de las elites liberales y conservadoras durante la segunda mitad del siglo XIX, la educación colombiana se constituye en escenario de disputa partidista, debate que se prolonga hasta mediados del siglo XX.

Por directivas de los emporios económicos mundiales, que han considerado estratégica la apertura a la diversidad en las constituciones políticas en América Latina

al finalizar la década del ochenta, pero también por la acción reivindicativa de los movimientos sociales en la misma época, la aristocracia blanca colombiana se ha visto obligada a flexibilizar algunas políticas y, en el campo educativo, abrió espacios de debates al final del siglo XX bajo la sombrilla multicultural de la inclusión social; en estos escenarios, negros, indígenas y otros grupos supuestamente subalternos pudieron expresar sus posiciones. No significa ello que el proyecto hegemónico de país hubiera desaparecido; por el contrario, lo que ha ocurrido es un afianzamiento del multiculturalismo de Estado y, más concretamente, de la democracia liberal, empeñada en un reconocimiento de las etnias, pero bajo la condición de mantener intacto el racismo estructural y colonial. La apertura para incluir la diversidad cultural en las constituciones, antes que apostarle a la democratización de las naciones de América, se asocia más bien con un ejercicio de control pacífico de la población en países “periféricos”.

Con estas consideraciones, a las elites colombianas no parece interesarles mucho una reconciliación nacional por la vía de la educación. El discurso de Juan de Dios Mosquera (1999) cae en esta trampa; los otros autores que se han estudiado aquí, así como las experiencias educativas propias, tienen claridad sobre el conflicto histórico y político del país y, por esa razón, se comprometen en un ejercicio de comprensión crítica de la realidad dirigido a la concreción de una subjetividad colectiva afro capaz de confrontar no solamente el estratégico y falso discurso oficial, sino también sus formas específicas de afectar el lenguaje y la producción de cultura en las comunidades.

En el pensamiento educativo afrocolombiano sigue vigente la idea de que la educación propia no debe reducirse solamente a la recuperación y registro de las tradiciones culturales folclorizadas; debe comprender, ante todo, el sentido crítico político que implica un aprendizaje del orgullo de ser negro y, además, debe ocuparse de la orientación de un pensamiento insumiso que pudiera enfrentar las reglas oficiales establecidas y los marcadores de racismo del sistema colonial contemporáneo.

Ahora bien, los eventos nacionales celebrados en Bogotá (1986), Quibdó (1991), Tumaco (1992), Cartagena (1993), Guapi (1994), así como las sesiones de la Comisión Pedagógica Nacional de las Comunidades Negras, no solo representan avances en la construcción del pensamiento educativo afrocolombiano, sino que también, de alguna manera, se constituyen en el lugar histórico de las transferencias de los legados políticos e ideológicos de los intelectuales a las organizaciones y comunidades negras de base. En efecto, estos grandes eventos nacionales, en los años noventa y siguientes, suscitaron un número indeterminado de reuniones comunitarias, talleres rurales, foros locales, encuentro de mayores y sabedores, que consolidaron el discurso cultural y educativo en los territorios de las comunidades negras.

Mary Lucía Hurtado (comunicación personal, 08.02.2015) aduce que, en este relevo, se presenta un cambio de metodología; es decir, mientras que en los años setenta y ochenta los intelectuales tenían la primacía del discurso educativo, se tomaban todos los escenarios de debate y representaban una cierta autoridad incontestable, las comunidades negras, organizadas a partir del Artículo transitorio 55 de la Constitución Política, específicamente gente de los ríos del Pacífico, líderes campesinos sin preparación académica, inician debates y reflexiones sobre la base de una categoría nueva: construcción colectiva. Aquí, los intelectuales cambian de nombre; ahora son líderes comunitarios y maestros rurales que desarrollan reflexiones profundas sobre historia, territorio y educación, y lo hacen en escenarios propios al interior de los pueblos, de ríos, selvas y manglar. De estas reflexiones comunitarias, en materia educativa, surgen elementos que coinciden con los postulados del evento del Quinto EPA (Diócesis de Quibdó, 1991), que constituyen las bases para el articulado del Capítulo VI de la Ley 70 de 1993 y, en los años siguientes, contribuyen con sus aportes y fortalecen el discurso educativo afrocolombiano.

Sin embargo, las experiencias educativas propias que, en los años noventa, se consideran un resultado del proceso de relevo entre los intelectuales y las comunidades sufren giros lingüísticos inadecuados, que desdibujan las visiones iniciales de estos proyectos. Desaparecen la cultura negra y el etnónimo *negro*, con el que los intelectuales designaban a la gente con ancestro africano, y se recurre al uso de los términos afrocolombianidad y etnoeducación. Como apreciación personal, el lugar preciso donde se produce este cambio de lenguaje en el pensamiento educativo afrocolombiano tiene que ver con los discursos de Juan de Dios Mosquera (1999), muy seguramente influenciados por la corriente afroamericanista en la lucha por los derechos civiles de los negros en Norteamérica y por el lenguaje académico e institucional colombiano. Mosquera (1999) va a insistir, a partir del noventa, en que no se debe utilizar la palabra *negro*, por considerarla peyorativa, con lo cual se opone a la resignificación del término que, de algún modo, los intelectuales anteriores a él ya habían consensuado; pero quizás el mayor problema que se deriva de este giro lingüístico eufemístico se asocia con la pérdida de la radicalidad política que implicaba la utilización de las expresiones “negro” y “cultura negra”. También, se podría decir que el multiculturalismo institucional que arranca con fuerza en la década del noventa desactiva el discurso racial en términos de proyecto político de los pueblos. Se impone a cambio una suerte de racismo multicultural que a partir de los años noventa incursiona en el juego simultáneo y perverso de reconocimiento y negación.

Mientras los intelectuales defendían los derechos de la raza negra y se oponían a la racialización como estrategia colonial despectiva que comporta jerarquización entre los seres humanos, los nuevos discursos de la educación afrodiaspórica en Colombia

mimetizan pedagógicamente el contenido político de este pensamiento. La afrocolombianidad, en cuanto relato folclorizado de la cultura negra, empieza a constituirse en lenguaje oficial y funciona como un velo sobre los verdaderos problemas de los negros, que la educación, en perspectiva propia, tiene el compromiso de visibilizar.

Conclusiones

La inclusión de la cultura negra en el proyecto educativo estatal fue una exigencia de varios pensadores negros colombianos en el siglo XX. Esta exigencia apuntaba a una transformación de la estructura del poder educativo estatal y no tanto a una cátedra de aplicación instrumental, como viene sucediendo en los escasos ejemplos de instituciones educativas que aplican los estudios afrocolombianos; contrario a lo que se viene concibiendo, se trata de la vinculación de la diversidad ontológica y epistemológica de la sociedad colombiana, ya que toda cultura tiene derecho a un lugar en el sistema de enseñanza pública de su país. De este modo, la inclusión de la cultura negra en los pénsums académicos de los países de América representa un pensamiento de ruptura, pero también una propuesta para una nueva concepción de la educación y la posibilidad de una interculturalidad real y concreta.

Si bien este es un artículo sobre educación, no lo es de cualquier educación, sino de aquella que ha sido barruntada por el pensamiento de hombres y mujeres intelectuales, maestros y líderes comunitarios negros, que tomaron como bandera la exaltación de los valores de su raza y crearon un campo epistémico-educativo en contravía del hegemónico y andinocéntrico proyecto oficial de educación colombiano. Dicho campo epistémico es posible considerarlo como continuo en la línea del horizonte histórico del pensamiento crítico afrocolombiano.

En una sociedad como la colombiana, que conserva incólume la estructura racista del sistema colonial, los discursos educativos afrocolombianos del siglo XX dan cuenta de la emergencia de un fenómeno insurreccional frente a las concepciones de educación estatal; sin embargo, a este discurso no se le puede asignar la categoría de voces aisladas, sino, por el contrario, se lo debe reconocer en el marco del pensamiento político afrodiaspórico, esto es, la afirmación y defensa de la dignidad humana de los negros que el macrorrelato de los sectores dominantes y elitistas de la nación colombiana ha soslayado y negado. Desde luego, este pensamiento tiene conexiones inevitables con los movimientos intelectuales de la diáspora africana en el mundo, principalmente las negritudes, los congresos panafricanos, la lucha por los derechos civiles de los negros norteamericanos y además ha contado con la iluminación del pensamiento afrocaribeño destacándose las figuras de Fanon, Césaire, Damas, Rodney, Williams, Glissant, entre otros.

El campo político afrodiaspórico en Colombia entraña como uno de sus bastiones claves el discurso educativo en términos de escenario, no solo para la reafirmación de la identidad negra, sino como posibilidad de encuentro con la diversidad cultural de la nación. Al respecto, se podría decir que tres son los grandes obstáculos que este discurso enfrentó desde los inicios del siglo XX hasta nuestros días. En primer lugar, los intelectuales negros (Manuel Zapata-Olivella, Rogerio Velásquez, Diego Luis Córdoba) cuestionaron al Estado por negar a los negros como sujetos de formación escolar. En efecto, como resultado de la reforma educativa de 1903, donde el Estado asigna solo tres años para la primaria rural, el campesinado negro solo pudo asegurar un acceso muy precario cuando no inexistente a la educación básica. Este asunto enardece los ánimos de estos pensadores, especialmente el de Diego Luis Córdoba, que tiene que enfrentarse en solitario al Congreso de la República para garantizar dos instituciones de educación media para el Chocó a mediados de los años treinta. En segundo lugar, una vez instalada la educación oficial en los territorios negros, la acción intelectual de los pensadores se transforma en una crítica al proyecto civilizatorio del Estado. Si bien se requiere educación para las poblaciones negras, indígenas y mestizas, en las voces de Zapata-Olivella esa educación no debe confundir el concepto de *cultura nacional*, asignándolo a las tradiciones de la elite blanca. La cultura nacional está integrada por todas las culturas populares de las diferentes regiones del país. Sin duda, este cuestionamiento aparentemente sencillo es una crítica al racismo escolar y a la educación dominante y elitista del sistema oficial. En tercer lugar, en medio de estas consideraciones, los pensadores, especialmente Rogerio Velásquez, aspiran que los pueblos puedan desarrollar su propia educación. Aunque este concepto se encuentra también en Zapata-Olivella, es Velásquez quien desarrolla esta idea con más contenidos prácticos y sistemáticos.

Finalmente, en la crítica de los intelectuales negros al sistema público de educación se pueden percibir unas búsquedas concretas que aparecen en las novelas y ensayos de forma subrepticia, pero muy sugerente. Se podría afirmar por ejemplo que la lucha por la tierra o quizás por el control político de los territorios, la lucha incesante contra la sociedad clasista y racista, el interés del acenso social de los negros por la vía de la educación y la necesidad de demostrar capacidad para una discusión epistemológica y política con las altas esferas del país son, entre otras, grandes preocupaciones de la intelectualidad negra colombiana.

Referencias

- Arboleda-Quiñónez, Santiago (1998). *Le dije que me esperara, Carmela no me esperó: el Pacífico en Cali*. Cali: Universidad del Valle.
- Caicedo-Mena, Miguel A. (2011). *Sólidos pilares de la educación chocona*. Quibdó: Hebrón.
- Castro-Gómez, Santiago (2010). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, Santiago; Grosfoguel, Ramón (2007). *El giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar.
- Chaves-Maldonado, María Eugenia (2009). La creación del “otro” colonial. Apuntes para un estudio de la diferencia en el proceso de la conquista americana y de la esclavización de los africanos. En *Genealogías de la diferencia: tecnologías de la salvación y representación de los africanos esclavizados en Iberoamérica colonial* (pp. 178-243). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar/Abya-Yala.
- Córdoba, Amir Smith (1980). *Cultura negra y avasallamiento cultural*. Bogotá: MAP.
- Córdoba, Diego Luis (1934). *Discurso pronunciado en la Cámara de Representantes el 4 de septiembre*. Bogotá: Suplemento a los Anales de la Cámara de Representantes.
- Diócesis de Quibdó (1991). *Quinto Encuentro de Pastoral Afroamericana. Memoria y conclusiones*. Recuperado de <http://axe-cali.tripod.com/cepac/epa5.htm>
- Dussel, Enrique (1994). *El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. Quito: Abya-Yala.
- Fanon, Frantz (1983). *Los condenados de la tierra*. México: FCE.
- Flórez-Bolívar, Francisco Javier (2009). Iluminados por la educación: los ilustrados afrodescendientes del Caribe colombiano a comienzos del siglo XX. *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, 9, 35-58. Recuperado de http://investigaciones.uniatlantico.edu.co/revistas/index.php/cuadernos_literatura/article/view/542/320
- Foucault, Michel (2010). *El orden del discurso* (2.º ed.). Barcelona: Tusquets.
- Freire, Paulo (1967). *La educación como práctica de la libertad*. Río de Janeiro: Paz e Terra.
- García-Rincón, Jorge Enrique (2011). *Diáspora africana en Colombia: etnoeducación, racionalidades y cultura*. Buga: Universidad del Valle.
- García-Rincón, Jorge Enrique (2014). *Racismo y pensamiento latinoamericano. La subalternización de la diáspora africana en América*. *Estudios Latinoamericanos*, 34-35, 51-62. Recuperado de <https://revistas.udenar.edu.co/index.php/rceilat/article/view/3761/4454>

- García-Rincón, Jorge Enrique (2016). *Por fuera de la casa del amo: insumisión epistémica o cimarronismo intelectual en el pensamiento educativo afrocolombiano siglo XX*. Pasto: Universidad de Nariño.
- Grosfoguel, Ramón (2012). El concepto de racismo en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? *Tabula Rasa*, 16, 79-102. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/396/39624572006.pdf>
- Herrera-Ángel, Martha (2010). El arrochelamiento: nominar para criminalizar. *El Taller de la Historia*, 2, 11-46. <https://doi.org/10.32997/2382-4794-vol.2-num.2-2010-653>
- Jaramillo-Urbe, Jaime (1989). El proceso de la educación en la República (1830-1886). En *Nueva historia de Colombia*, tomo 2 (pp. 223-250), dirigido por Álvaro Tirado-Mejía. Bogotá: Planeta.
- Lácides-Mosquera, Jesús (1975). *El poder de la definición del negro*. Ibagué: Universidad del Tolima.
- Maldonado-Torres, Nelson (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar/Universidad Central/Siglo del Hombre.
- Mignolo, Walter (2002). *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Mosquera, Jesús Lácides (1975). Mosquera, Juan de Dios (1999). *La etnoeducación afrocolombiana: guía para docentes, líderes y comunidades educativas*. Bogotá: Docentes Editores.
- Nietzsche, Friedrich (2000 [1981]). *La voluntad de poder*. Madrid: Edaf.
- República de Colombia, Ministerio de Educación Nacional (2004). Reconocimiento al maestro Manuel Zapata Olivella. En *I Foro Nacional de Etnoeducación Afrocolombiana* (pp. 133-134). Bogotá: Ministerio de Educación Nacional. Recuperado de http://www.mineducacion.gov.co/1759/articles-85375_archivo_pdf.pdf
- Velásquez, Rogerio (2010). Apuntes socioeconómicos del Atrato medio. En *Ensayos Escogidos* (pp. 133-219). Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Zapata-Olivella, Manuel (1972). *Tierra mojada*. Medellín: Bedout.
- Zapata-Olivella, Manuel (1988). Discurso de apertura al Congreso de la Cultura Negra. Nueva era para la identidad de América. En *Memorias del Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas* (pp. 19-21). Bogotá: Unesco/Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas.

Zapata-Olivella, Manuel (1990a). ¡Levántate, mulato!: por mi raza hablará el espíritu. Bogotá: Rei-Andes.

Zapata-Olivella, Manuel (1990b). *Chambacú, corral de negros*. Bogotá: Rei-Andes.

Zapata-Olivella, Manuel (1992). *Changó, el gran putas*. Bogotá: Rei-Andes.

Más acá de la negritud: negrismo y negredumbre como categorías de reconocimiento en la primera mitad del siglo XX latinoamericano*

DOI: <https://doi.org/10.18046/recs.i30.3515>

Beyond Negritude: Negrismo and Negredumbre as Recognition Categories During the First Half of the Latin American 20th Century

María Elena Oliva**

Universidad Academia de Humanismo Cristiano (Santiago, Chile)

.....

* Este artículo presenta resultados del proyecto FONDECYT de Postdoctorado n.º 3180062: “Raza, nación y orígenes africanos. Los afrodescendientes de habla hispana y su participación en el campo intelectual latinoamericano durante la primera mitad del siglo XX”, del cual la autora es la investigadora responsable. Artículo de investigación recibido el 23.11.2018 y aceptado el 09.09.2019.

** Doctora en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de Chile (Chile). Correo electrónico: moliva@docentes.academia.cl ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7257-5733>

Cómo citar/How to cite

Oliva, María Elena (2020). Más acá de la negritud: negrismo y negredumbre como categorías de reconocimiento en la primera mitad del siglo XX latinoamericano. *Revista CS*, 30, 47-72. <https://doi.org/10.18046/recs.i30.3515>

Resumen

Abstract

Este trabajo tiene como objetivo analizar el *negrismo* y la *negredumbre* como parte de las categorías que los intelectuales negros/afrodescendientes de las zonas hispanohablantes de América Latina utilizaron como conceptos de autoadscripción, durante la primera mitad del siglo XX, para reflexionar sobre su identidad. Su estudio nos permite contrastarlas con la *negritud*, una de las categorías más conocidas y utilizadas en investigaciones actuales, pero que, como concepto y movimiento reivindicativo, entró en la discusión de los intelectuales negros/afrodescendientes de la América Latina de habla hispana recién en los años setenta. La revisión de estas discusiones permite comprender que la *negritud* fue entendida como un concepto concerniente a otra geografía y otras tensiones sociohistóricas, y que en esta región del continente los negros/afrodescendientes ya habían adoptado otros conceptos para dar cuenta de su autoadscripción identitaria.

PALABRAS CLAVE:

intelectuales negros/afrodescendientes, *negritud*, *negredumbre*, *negrismo*

.....

This article analyzes how Black/Afro-descendant intellectuals have used *negrismo* and *negredumbre* as self-classifying categories of identity during the first half of the 20th century in the Spanish-speaking areas of Latin America. The study allows to compare them with *negritude*, one of the most popular categories in current scholarly work, but which, as concept and movement of cultural affirmation, only entered the Black/Afro-descendant intellectual discussions in Latin America in the 1970s. Reviewing these discourses helps to comprehend that *negritude* was considered a foreign concept, with different socio-historical tensions, and that within Latin America, Black/Afro-descendants had already adopted other concepts to classify their own identity.

KEYWORDS:

Black/Afro-Descendant Intellectuals, *Negritude*, *Negredumbre*, *Negrismo*

Introducción: breve discusión sobre las categorías de autoadscripción

En el año 2000, justo para el cambio de siglo, los afrolatinoamericanos vivieron un año clave para su proceso organizativo. En la Conferencia Preparatoria de las Américas, realizada en Santiago de Chile (reunión continental previa a la III Conferencia Mundial contra el Racismo, realizada en Durban el año 2001), se dieron cita agrupaciones y activistas afrodescendientes que llevaban años trabajando por el fortalecimiento de su identidad y por la instalación, como tema prioritario, de la lucha contra la discriminación racial que los afecta en diferentes dimensiones. En esa instancia, no solo se delinearon diagnósticos y estrategias compartidas, sino que se llegó a uno de los consensos más significativos: la afrodescendencia como categoría de identidad.

Romero Jorge Rodríguez, líder afrouuguayo, a propósito de lo ocurrido en la Conferencia, sentenció: “entramos negros y salimos afrodescendientes”, frase que, si bien no está ajena a disensos, da cuenta de un hito en la historia de los afrodescendientes en la región, pues no solo se trata de un giro conceptual, sino que revela una transformación consciente en el modo en que las y los descendientes de africanos y africanas se han reconocido en América Latina y el Caribe. Un largo y complejo proceso de configuración identitaria que, aunque se inició en el período colonial, ha sido a lo largo del siglo XX cuando más transformaciones ha presentado.

Negro y afrodescendiente son dos denominaciones frecuentemente utilizadas –en los medios de comunicación, la literatura, la academia, los informes de organismos gubernamentales e internacionales– y, aunque entrañan sentidos diferentes¹, ambas aluden a un sujeto que, históricamente, ha sido portador de una diferencia radical, a la vez que inferiorizada. No se trata de categorías de identidad a secas, pues cargan una diferencia subordinada, que se ha construido en el marco de un proceso histórico que ha tenido la particularidad de convertir la alteridad de estos sujetos en una diferencia ineludible. Sin embargo, no se pueden comprender únicamente como denominaciones impuestas o externas, pues estas han sido apropiadas por aquellos a los que refiere como categorías de autorreconocimiento.

En las primeras décadas del siglo XX, el concepto “negro” cambió de sentido cuando los sujetos aludidos lo apropiaron para sí con el objetivo de invertir la valoración negativa de este término y comenzar a asociarlo a pueblos portadores de una

.....
1. El término “negro” y sus derivados se encuentran más asociados al sentido racializado que adquirió bajo el colonialismo, mientras que “afrodescendiente” y sus derivados enfatizan el proceso diaspórico y los orígenes africanos. No obstante, ambos sentidos se superponen y hacen referencia a una experiencia histórica particular. Una discusión interesante sobre estas categorías la realiza Restrepo (2013).

determinada historia –la de la colonización, el racismo y la esclavitud– y de una rica cultura originaria –la africana–. En los últimos años de esa centuria, se fortaleció el de “afrodescendiente” que, también apropiado para sí, busca dejar atrás la carga racializada y poner énfasis en los aspectos históricos y culturales compartidos, como el proceso diaspórico que los trajo a América. En este sentido, si el período colonial fue el tiempo de las luchas por la libertad, y buena parte del siglo XIX, el de las batallas para la total abolición de la esclavitud, el siglo XX ha sido el tiempo de las luchas de estos sujetos por la autodenominación y por la posibilidad de construir relatos sobre sí mismos, los que han quedado plasmados en las producciones escritas que ellos han elaborado.

La discusión sobre las categorías de identidad entre los negros/afrodescendientes de las zonas de habla hispana no es reciente. Hasta fines de los años setenta, es posible encontrar rastros de estas reflexiones en los textos de buena parte de los intelectuales y, a partir de entonces, cuando comienza a gestarse la organización social a lo largo del continente, esta discusión asume un carácter colectivo que ha quedado plasmado en diversos textos. Tomo esta fecha como un punto de inflexión relacionado a los Congresos de la Cultura Negra de las Américas, y el rol que tuvieron estos encuentros en la articulación continental de los intelectuales, activistas y asociaciones afro². De hecho, en las actas del Segundo Congreso, realizado en Panamá, en 1980, ya queda consignada la preocupación por adoptar un nuevo concepto que diera cuenta del vínculo diaspórico que une a los y las descendientes de hombres y mujeres africanos, señalada en las recomendaciones adoptadas: “Promulgar la identidad del negro por medio de la literatura con el término universal AFROAMERICANOS, y rechazar el uso de términos estereotipados como mulatos, zambos, morenos, prietos, etc., que son formas divisorias” (Segundo Congreso de la Cultura Negra en las Américas, 1980: 59).

En el año 2000, el término adoptado no fue el de afroamericanos, sino el de “afrodescendientes”, diferencia no menor que da cuenta de un posicionamiento geopolítico de los intelectuales y activistas afro en el marco del desarrollo del movimiento social³. Más allá de estas diferencias, lo que me interesa enfatizar es

2. Los Congresos de la Cultura Negra de las Américas fueron tres: el primero realizado en 1977, en Colombia; el segundo, en 1980, en Panamá; y el tercero, en Brasil, en 1982. Un cuarto congreso se tenía pronosticado en Granada, pero luego de su invasión, en 1983, este no se realizó y no fueron retomados más adelante. Para un análisis más detallado, ver Zapata y Oliva (2019).

3. Carlos Agudelo (2015) señala que el término “afrodescendiente”, adoptado en la Conferencia de Santiago el año 2000 no solo buscaba ser genérico, sino, además, diferenciarse del concepto de “afroamericano” que hace referencia a las poblaciones negras de Estados Unidos. Esta idea la profundiza Cassiani (2015), quien señala que, para la reunión de Santiago de Chile, hubo un distanciamiento entre el movimiento afro de EE. UU. y los de América Latina, dado por las diferentes historias de lucha.

que este giro identitario hacia la afrodescendencia ha ido de la mano del proceso organizativo regional (Comisión Económica para América Latina y el Caribe, 2017) y de una perspectiva histórica y política que ha buscado poner el foco en la diáspora, en la cimarronería y en las luchas de resistencia (Duncan, 2005; Zapata-Olivella, 1992). Esto no quiere decir que como autodenominación no haya existido previamente a este momento; por ejemplo, en los años cuarenta, Juan Pablo Sojo (1943) se definía a sí mismo y a los suyos como afrovenezolanos, aunque no fue un concepto ampliamente utilizado.

No obstante lo anterior, la adopción del término afrodescendiente –así como de los diversos conceptos derivados nacionales y regionales: afrocolombianos, afrolatinoamericanos, por ejemplo– no ha estado ajena a disensos y, de hecho, este ha debido compartir su lugar con la categoría de negro, históricamente más antigua y todavía reivindicada para sí como noción de identidad. Este concepto carga la historia de racialización a la que fueron sometidos millones de africanos y africanas esclavizados por diversas compañías europeas y trasladados forzosamente a América durante casi cuatro siglos, por lo que resulta indisoluble su relación con el colonialismo y los discursos sobre la barbarie, inferiorización, infantilidad y animalización a la que fueron asociados. Pese a ello, durante las primeras décadas del siglo XX, en América, y particularmente en la cuenca del Caribe, esta categoría fue reapropiada por los sujetos negros de la mano de una serie de movimientos culturales y sociales, que, si bien no tuvieron relación entre sí –o al menos no entre todos–, sí dieron cuenta de una sintonía de época. El Renacimiento de Harlem, el Indigenismo haitiano, el garveyismo, la negritud y el negrismo coincidieron en la reivindicación de este término, que se adoptó no solo para guardar la memoria de la historia oprobiosa de la que descendían y criticar el racismo del que han sido objeto, sino, además, para proclamar que eran portadores de ricas y diversas culturas y civilizaciones de origen africano, a partir de las cuales habían contribuido –económica, social y culturalmente– a construir las sociedades americanas de las que también se sentían parte (Oliva, 2014).

Entre estos movimientos, el negrismo es el único que hace referencia a las zonas hispanohablantes del continente, y lo hace desde el espacio literario con una tendencia principalmente poética que, según sus estudiosos, hacia los años sesenta se habría agotado. Sin embargo, entre los escritores negros/afrodescendientes de la primera mitad del siglo XX, esta categoría no solo no se agota, sino que se apropia como una expresión específica de las poblaciones negras en la región. En Colombia, y de la mano de una reflexión etnológica y literaria, surgió el término negredumbre, también como una expresión que buscó dar cuenta de la particularidad de los negros/afrodescendientes. Ambos conceptos, derivados de la categoría “negro”, nos

permiten introducirnos en las discusiones identitarias de las zonas de habla hispana de Latinoamérica que han sido poco estudiadas y difundidas. Sin ir más lejos, en los estudios contemporáneos, es el término “negritud” el que más se utiliza para describir y analizar tanto el pensamiento como las acciones de los afrolatinoamericanos de habla hispana de la primera mitad del siglo XX, aun cuando este concepto no fue incorporado por los negros/afrodescendientes a sus discusiones hasta fines de los años setenta y, cuando lo hicieron, tomaron las respectivas distancias críticas de un concepto que consideraban propio de otras latitudes y tensiones históricas.

De este modo, el objetivo de este artículo es doble: revisar la recepción y usos que los afrodescendientes le dieron al concepto y movimiento de la negritud, para luego analizar el negrismo y la categoría de negredumbre utilizadas por los afrodescendientes de las zonas de habla hispana. El propósito no es solo situarlas históricamente y vincularlas a su contexto de recepción y creación, sino, a la vez, comprender que estas categorías son parte de una trayectoria de reflexión propia en esta parte del continente. Para estos fines, trabajé con un corpus compuesto de textos publicados cuyas autorías corresponden a lo que en otro lugar he denominado intelectuales negros/afrodescendientes, es decir:

Intelectuales que en su escritura reconocen una identidad colectiva, históricamente excluida y desde esa autoadscripción elaboran discursos críticos que interpelan los imaginarios, las prácticas y estructuras hegemónicas que han jerarquizado la diferencia cultural, asumiendo de este modo una posición política en el espacio público. (Oliva, 2017: 55)⁴

Así, es entre los textos publicados por estos intelectuales donde podemos seguirles la pista a dichas categorías, accediendo a una discusión escasamente visibilizada tanto en los trabajos que dan cuenta de los movimientos negros de inicios del siglo XX como en las investigaciones actuales sobre las categorías de identidad de los descendientes de africanos.

.....

4. La diferencia entre intelectuales negros y afrodescendientes corresponde a la manera en que cada autor o autora se reconoce, pues, como lo he señalado, ambas categorías de identidad son utilizadas. No obstante, es importante reconocer que, hasta fines de los años setenta, el término “negro” y sus derivados fueron más utilizados como categorías de autoadscripción.

Los usos de la negritud entre los intelectuales afrolatinoamericanos de habla hispana

Buena parte de los trabajos que investigan sobre el despliegue de la negritud en América Latina buscan analizar si los postulados de esta se cumplen o no en las obras de autores afrodescendientes de habla hispana, partiendo desde las más diversas definiciones de la negritud y arribando a las más distintas conclusiones respecto a quiénes serían sus exponentes. De este modo, se pueden encontrar definiciones muy disímiles, que van desde perspectivas que entienden la negritud como un discurso reivindicativo de sujetos subalternos, pasando por análisis que la comprenden únicamente como movimiento literario, hasta propuestas que la ven como sinónimo de personas de piel negra y, por lo tanto, como un concepto despojado de su condición colectiva y vaciado de todo contenido político. A ello, se suma que autores con proyectos literarios diferentes como Nicolás Guillén, Adalberto Ortiz o Manuel Zapata-Olivella aparecen como ejemplos de la negritud en América Latina y, aunque efectivamente estos y otros autores han utilizado el concepto de negritud, no siempre ha sido así, por lo que señalar en qué momento de su trayectoria lo hacen se transforma en un aspecto relevante que permitiría advertir la tardía integración que se registra de esta en los escritos de los intelectuales negros/afrodescendientes en la región, sobre todo si consideramos que el movimiento de la negritud despuntó en los años treinta del siglo XX en París, y se desarrolló en las colonias francesas del Caribe y África⁵.

La negritud fue un discurso de reivindicación identitaria elaborado por intelectuales negros que asumieron una posición enunciativa, la de sujetos subordinados y racializados, desde la cual reclamaron para sí un lugar en la historia. Sus orígenes están en el ámbito literario, específicamente en la poesía y el surrealismo, pero con el tiempo se transformó en una expresión política vinculada a los movimientos anticoloniales. Inaugurado por Aimé Césaire (Martinica), Léopold Sedar Senghor (Senegal) y Léon-Gontran Damas (Guyana Francesa), la negritud siguió caminos distintos cuando, producto de la segunda Guerra Mundial, cada uno de ellos debió volver a sus colonias. Aunque el orgullo por los orígenes africanos y la reivindicación de la identidad negra son elementos compartidos, Senghor desarrolló una negritud que reclamaba la esencia de lo africano, enfatizando valores morales, artísticos y sociales que unirían a todos los negros del mundo, una interpretación que exaltaba

.....
5. El movimiento de la negritud, hacia los años sesenta, decayó como movimiento literario. Sin embargo, sus ideas, y sobre todo su categoría articuladora, han seguido utilizándose para dar cuenta de un discurso reivindicativo de lo negro, africano y afrodescendiente. Para mayor referencia sobre el origen y desarrollo de este movimiento, ver Despestre (1986b) y Oliva (2014).

lo africano en medio de un contexto colonial que empezaba a hacer crisis y que, ciertamente, más adelante fue funcional a su propuesta descolonizadora de Senegal⁶. Mientras que, para Césaire y Damas, quienes regresaron al Caribe, si bien la negritud era el reconocimiento de sus raíces africanas, a la vez expresaba la historia del negro esclavizado y racializado en América por el colonialismo, poniendo el acento en el proceso histórico compartido, a partir de lo cual desarrollaron una interpretación de la negritud menos esencialista (Oliva, 2014).

Estas distinciones en el origen del movimiento resultan importantes de considerar, al igual que la trayectoria que tuvo la negritud en América. Como antes fue señalado, este no fue el único movimiento reivindicativo de los afrodescendientes en la primera mitad del siglo XX, pero tampoco estuvo conectado con los demás. El propio Césaire señala, en una entrevista dada al intelectual haitiano René Depestre en 1967, que no conocía lo que por entonces estaba pasando en Estados Unidos, Haití o Cuba:

René Depestre.- ¿Ves tú una relación entre el movimiento de *L'Étudiant Noir* y el *Movimiento del Renacimiento Negro* en los Estados Unidos, el movimiento de *La Revue Indigène* en Haití, y el *negritismo cubano*, entre las dos guerras mundiales?

Aimé Césaire.- Yo no he sufrido su influencia porque no los conocía. Pero son, ciertamente, movimientos paralelos. (Depestre, 1986b: 54-55)

En la región hispanohablante de América, la situación no fue muy distinta. Nicolás Guillén (1987), en los años sesenta, reconoció a la negritud como el arma contra el colonialismo de los poetas francófonos mientras que el intelectual afrocolombiano Manuel Zapata-Olivella (1990: 331) recordaba: “desconocíamos los primeros fuegos de Léopold Sedar Senghor, Aimé Césaire y León Damas proclamando la negritud... Yo apenas andaba en los diez años”. No fue hasta el Coloquio de la Negritud y la América Latina, organizado y convocado por Senghor en Dakar, en 1974, que la negritud y sus postulados entraron directamente a la discusión entre los intelectuales negros/ afrodescendientes de la América de habla hispana. A dicho encuentro asistieron intelectuales e investigadores de diversas disciplinas, como el mexicano Leopoldo Zea y el guatemalteco Miguel Ángel Asturias –un poco antes de su muerte–, así como el afroperuano Nicomedes Santa Cruz y el afrocolombiano Manuel Zapata-Olivella. El propósito de esta instancia fue convocar a la diáspora africana en América, en torno a una negritud que alude “al carácter universal de la civilización [africana], que

6. Senghor fue, además, líder político de su país, al que condujo por la vía pacífica a la independencia en 1960, transformándose en su presidente al año siguiente, cargo que mantuvo por reelección hasta 1980.

determina y refleja la imagen de sus forjadores” (Zapata-Olivella, 1997: 95). Estas palabras, que Zapata-Olivella resume, son parte del discurso inaugural presentado por Senghor, por entonces presidente de Senegal, que bien expresan la corriente de la negritud con la cual entraron en diálogo.

Todos estos elementos deben tenerse en consideración al momento de analizar la negritud en América Latina, sobre todo por el impacto que esta tuvo entre los intelectuales de las zonas hispanohablantes. La negritud fue celebrada por sus aportes y, en esa medida, bien recibida, pero al mismo tiempo hubo resistencia a incorporarla como una categoría de identidad propia. Por un lado, el retorno a la tierra de los ancestros los enfrentó a una realidad desconocida y ajena, que hizo evidente la distancia geográfica y cultural entre los africanos y los afrodescendientes. En su artículo sobre Santa Cruz, Aguirre (2013: 163-164) señala como un punto de inflexión en su trayectoria el viaje del intelectual afroperuano a este coloquio:

En Dakar cayó en la cuenta de que realmente desconocía las culturas africanas y se sintió extraño en una tierra en la que, en teoría, debía haberse sentido como en su casa (...) esta visita representó para nuestro personaje un momento decisivo en su visión sobre la diáspora africana y lo hizo reflexionar sobre “la falsa negritud que uno asume” (...). Irónicamente, es ese “retorno” al África, y sobre todo la revelación de que pese a la semejanza en el color de la piel había muchas diferencias entre los afroamericanos y los africanos, lo que genera una toma de distancia respecto de las ideas centrales de la negritud.

Este viaje le permitió comprender a Santa Cruz que el color de la piel no es necesariamente un punto de unión. Esta experiencia no solo lo habría acercado a la propuesta de Césaire y a las críticas que Depestre hizo a la negritud⁷ (Aguirre, 2013), sino que influyó en su proyecto investigativo. Tal como lo sostiene su compilador (Santa Cruz-Castillo, 2004), se advierte un giro desde el ámbito nacional al continental, adquiriendo mayor presencia esa América con orígenes africanos, en un intento por pensar los aportes culturales del sujeto afrodescendiente bajo un contexto histórico que lo determina y singulariza.

Para Zapata-Olivella, esta experiencia no fue muy diferente. En más de un pasaje donde recuerda este viaje reconoce el impacto que le causó el que no lo reconocieran como un negro. En una visita que realizó a una aldea, señala:

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

7. Para revisar con más detalle sus críticas al movimiento de la negritud, ver Depestre (1986a).

se puso de pie y mostrándome 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 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 un negro. (Zapata-Olivella, 1990: 336)

Por otro lado, y más allá de la vivencia de África, a la que muy pocos intelectuales negros/afrodescendientes de las zonas de habla hispana lograron acceder, en América Latina hubo una recepción de la negritud que fue acompañada de una necesaria contextualización de esta categoría. Una de las ideas que aparece de manera transversal en los intelectuales es que la negritud nació en un contexto específico y responde a un proceso social particular, por lo que al trasladarla a América se debía pensar de otra manera: “En América la palabra negritud tiene sus propias resonancias (...). Negritud en América es indianidad, africanidad, americanidad, todas las connotaciones que quiera dársele menos el de colonización”, señaló Zapata-Olivella (1990: 329), para quien la diversidad de orígenes de las poblaciones en América hace que esta tenga una apropiación singular. El reconocimiento de la negritud en América implicaba no solo asumir su particularidad, sino también que esta, aunque dicha de otro modo, ya existía.

Adalberto Ortiz, de Ecuador, también se hizo eco de la discusión sobre la negritud en su artículo “La negritud en la cultura latinoamericana y ecuatoriana”, de 1975, en el que exploró las diversas prácticas culturales de origen africano, desde la tradición oral y filosófica hasta las danzas y la música, todo a propósito de la categoría de la negritud. En su ensayo, sitúa este movimiento en su contexto, para luego tomar posición frente a él: “para mi entender, la negritud es solamente un medio de expresión y afirmación y no un fin como lo preconizan los extremistas teóricos-políticos de esta corriente, porque tal posición nos conduciría a un racismo antirracista” (Ortiz, 1975: 108). Aunque se suma a las críticas que desató la negritud⁸, a su vez reconoce que sus postulados no son ni una moda pasajera ni son totalmente nuevos: “la negritud ha estado siempre en África y luego en América, subyacente y oprimida por las culturas

8. Entre las críticas que despertó el movimiento de la negritud, destacan su idealización de África y la exaltación del negro que conlleva el riesgo de un racismo invertido, ambos aspectos que Frantz Fanon discutió con Senghor y Césaire. A esto, se suma una crítica teórica y política que Fanon, Jean-Paul Sartre y, más tarde, Depestre desarrollaron sobre la potencialidad desalienadora de la negritud. Desde la vereda marxista que compartieron estos autores, advirtieron la importancia de entender la negritud a partir de una perspectiva dialéctica que la posicionara como un momento dentro de un proceso mayor. Para ellos, la negritud no puede entenderse como un fin en sí mismo, sino como una etapa necesaria en un camino hacia una sociedad sin racismos.

blancas y dominadas por fuerzas inconscientes” (Ortiz, 1975: 108). Más aún, toma distancia de la negritud como expresión de la esencia africana para enfatizar, en la misma línea de Zapata-Olivella, una condición diferente en América:

La negritud, para nosotros los americanos, no puede ser ya un Retorno al África, ni una exagerada apología de la cultura africana, sino más bien un proceso de miscegenación étnica y cultural en este continente, que puede apreciarse poderosamente en estos tiempos, no solamente en las manifestaciones somáticas del mestizaje, sino también en cierta corriente cultural, literaria y muy poderosamente en la música popular, en las creencias y supersticiones de los campesinos. (Ortiz, 1975: 109)

En cuanto a lo estrictamente literario, Ortiz (1975: 113) presenta la *poesía negra* como una expresión equivalente a la poesía de la negritud:

Los poetas y artistas de la “negritud” no sólo tienen lo que se llama “inspiración”, sino que fundamentalmente tienen algo que contar y que decir, porque la poesía negra es ante todo función, y por lo tanto no es compatible con el surrealismo.

La negritud en Ecuador, o más específicamente la poesía negra, no solo responde a un contexto histórico y a un proceso social diferentes, sino a una propuesta estética distinta, que cumple otro rol, al ser las palabras las que “van creando imágenes, y no al contrario” (Ortiz, 1975: 113). Por ello, no resulta extraño que termine su ensayo analizando la poesía negra ecuatoriana y posicionándose, él mismo, como un escritor negrista. En este sentido, si bien no reniega de la negritud, tampoco la asume por completo.

Algo similar ocurre con su compatriota, el escritor Nelson Estupiñán Bass, quien en el ensayo “Aristas negras”, de 1981, analizó el desarrollo de la poesía escrita por negros en su país, también incorporando la negritud a su reflexión. Este trabajo, desde una mirada retrospectiva, busca indagar en la progresiva pérdida de una poesía con identidad negra; para el autor, la poesía negra de la primera mitad del siglo XX comenzó, paulatinamente, a diluirse en pos de una fraternidad universal, desde la segunda Guerra Mundial en adelante, que, para el momento en que escribió, había dado como resultado una poesía sin vínculo con su contexto particular. Al finalizar su texto, Estupiñán Bass (1981: 80) deja abierta la discusión, al plantearse más preguntas que respuestas:

¿Por qué eludir al negro, si lo llevamos en lo más profundo de nosotros mismos, y si él, en definitiva, fue quien nos dio la pluma y la palabra? (...) ¿No irá pasado mañana el tiempo a enrostrarles a ustedes, jóvenes, que fueron negros poetas, pero no poetas negros?

Al inicio de su artículo, la negritud no solo aparece como equivalente a la poesía negra, sino como distinta al negrismo, apoyándose este autor en la distinción que introdujera Depestre⁹. Sin embargo, y ante lo que pareciera ser un rechazo del negrismo y aceptación plena de la negritud, Estupiñán Bass avanza en su trabajo optando por la expresión “poesía negra” para ir desmenuzando sus aristas, desde la pintoresca ingenuidad hasta la protesta. En ese trayecto, da un giro y valida la poesía negra y negrista, reconociéndose como parte de este grupo –“por lo menos, una huella digital debe aparecer en algo de nuestra lírica, en la que hagamos los poetas negros y negristas del Ecuador” (Estupiñán-Bass, 1981: 67)– y entregándole una conciencia identitaria que muchas veces al negrismo se le cuestiona: “Poetas negros y negristas confluyen con sus voces en la reivindicación de la libertad escamoteada o próxima” (Estupiñán-Bass 1981: 80). Estupiñán Bass, al igual que Ortiz, en el campo de la poesía, se alejó de la perspectiva que enfrenta y opone la negritud al negrismo para considerar la poesía negra y negrista como parte de las expresiones literarias e identitarias de la América de habla hispana.

La pertinencia del uso y apropiación del concepto de negritud también fue una inquietud relevante a nivel colectivo. En las actas del Primer Congreso de la Cultura Negra, realizado en 1977, en Colombia, se observa un análisis similar al que los intelectuales mencionados hicieron de manera individual. En ellas, los asistentes reconocieron los aportes de la negritud a la lucha por la liberación del negro, a la vez que se señalaron las diferencias con las trayectorias históricas de los negros en América. Así, se aceptó la utilización del término, siempre y cuando se adaptase a las necesidades del continente:

En el I Congreso de la Cultura Negra de las Américas se discutió profusamente la conveniencia de adoptar una terminología adecuada para recoger el pensamiento que inspira las aspiraciones de las comunidades afroamericanas. Aunque se aceptó el término “negritud”, cuya connotación está vivamente enraizada a la filosofía de los pensadores africanos, entendemos que para nuestro Continente tiene significaciones muy especiales, sobre todo en el contexto multirracial donde se ha desarrollado la presencia africana en América. (Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas, 1988: 173-174)

Esta breve revisión de algunas de las reflexiones que los intelectuales hicieron de la negritud, da cuenta de un movimiento bien recibido, impulsor de una discu-

.....
9. Depestre distingue el negrismo de la negritud, señalando que solo la segunda puede comprenderse como una literatura de identificación, es decir, aquella desarrollada por autores que se reconocen como negros “quienes desde adentro y a partir de las experiencias existenciales del ‘grupo clase/raza’ de la historia americana, renovaron de pies a cabeza la imagen de los descendientes de esclavos africanos en los contextos respectivamente nacionales de las letras de sus países” (Depestre, 1986a: 354).

sión identitaria, pero, a su vez, reconocido como parte de otros procesos políticos y culturales. Entre los intelectuales de habla hispana, la diversidad cultural como un elemento característico de América Latina es un factor que les impide asumir la negritud, al ser esta una expresión que exalta lo africano. Además, el sentimiento de pertenencia a la patria grande y pequeña los distanció de la idea de retorno a África. En este sentido, la negritud no solo resultó ajena a los procesos sociales latinoamericanos, en los que estos autores se reconocen, sino que su concepto fue resistido desde un lenguaje propio. El negrismo fue, justamente, una de esas expresiones propias utilizadas como categoría de identidad por los intelectuales negros/ afrodescendientes de Latinoamérica.

Relectura al negrismo en la América Latina de habla hispana

El negrismo es una expresión difícil de asir. Aunque –como sostengo acá– es una categoría que supera lo literario, incluso como tal entraña más indefiniciones que límites. Según varios de sus críticos (Depestre, 1986a; Schwartz, 1993), el negrismo no llegó a configurarse como un movimiento literario, pues no contó con la elaboración de propuestas teóricas o manifiestos (es decir, no llegó a ser un -ismo) y más bien se trataría de una manifestación literaria y un discurso plástico en el que se tematizó el mundo negro de origen africano. Es parte de los movimientos de vanguardia artística de comienzos del siglo XX que se desarrollaron tanto en Europa como en América, pero, a pesar de estar vinculados –existieron intercambios, diálogos y viajes que permitieron a sus impulsores americanos informarse sobre lo que estaba ocurriendo en las artes europeas–, el negrismo no puede comprenderse como una simple apropiación imitativa de lo que ocurría en el viejo continente¹⁰, pues en América Latina se desplegó a partir de los elementos culturales que los y las descendientes de los africanos y africanas habían aportado a la región¹¹.

10. En Europa, el negrismo se desarrolló vinculado a la fascinación que el arte y las culturas africanas generaron en las vanguardias artísticas, en el marco del imperialismo europeo en África. Desde 1884, y luego de la Conferencia de Berlín, Europa comenzó a tomar posesión de los territorios africanos, al punto que, hacia 1914, solo Liberia y Etiopía se mantenían como países no colonizados. A mediados del siglo XX, los países africanos iniciaron un proceso de descolonización e independencia.

11. Aunque en América Latina el negrismo no se entendió como una expresión exógena –como sí ocurrió en Europa–, no estuvo exento de exotizaciones. Es importante señalar que, en la época, y durante toda la primera mitad del siglo XX, la raza fue una categoría científica y socialmente legitimada, y como tal se aceptó la diferencia fenotípica y biológica, así como la jerarquía que entrañaba, enfoque que permeó algunas obras y autores negristas.

Según Mónica Mansour (González y Mansour, 1976), en las zonas de habla hispana, una característica importante del negrismo es que no fue a través de las artes plásticas, sino de la poesía donde el impacto de África caló hondo. A ello, se suma que estas expresiones se desarrollaron de cara a los descendientes de africanos en América Latina, más que al africano, y, como sostiene Mary Louise Pratt (2010), tuvieron un carácter marcadamente nacional. El negrismo entonces podría considerarse, en términos de contenido¹², una expresión artística que incorpora como tema de creación el mundo social y cultural del negro, elaborado por autores blancos o mestizos y, desde el siglo XX y en América, también por autores que se reconocen como negros o mulatos.

Mansour (1976), en su “Introducción” a la compilación *Poesía negra de América*, señala que el negrismo en este continente buscó “recordar la injusticia de la trata negrera y la esclavitud, para así protestar contra la opresión y la discriminación y dar nueva importancia a los elementos negros que han enriquecido las culturas americanas” (y Mansour 23). Esto, necesariamente, supone el reconocimiento consciente del rol que han tenido en las sociedades del continente y un posicionamiento frente a su situación particular. De hecho, la autora especifica que, para la América de habla hispana, el negrismo, por una parte, asumió un cariz socioeconómico y nacionalista y, por otro, una relación con África que se enfocaba en la recuperación de antiguas tradiciones. A ello, agrega el mestizaje, biológico y cultural, como otro aspecto que lo diferencia de las zonas anglófonas y francófonas.

Estas observaciones se hacen aún más relevantes si consideramos que en todas las compilaciones negristas revisadas se encuentran autores que se identifican como negros y mulatos. Y es precisamente en torno a este punto donde nos enfrentamos a una de las mayores indefiniciones del negrismo. Las recopilaciones coinciden en incorporar y reflexionar –en los prólogos, introducciones y presentaciones correspondientes– solo a partir y en torno a los temas negros, pero sin hacer mención a las autorías. Depestre (1986b) le critica a González y Mansour, y a otros compiladores, el reunir bajo un nombre genérico autores y trayectorias distintas, que han seguido diferentes líneas dentro de la vanguardia y que, incluso, han sido considerados como tales porque tuvieron tan solo una época negrista. Sin embargo, el crítico haitiano no da cabida a la posibilidad de pensar una literatura de identificación de autoría negra y mulata en el negrismo, bajo la premisa de desracializar la creación

.....
12. Me centro en los sentidos que moviliza el negrismo, más que en sus formas y especificidad literaria. En el entendido de que la onomatopeya, fonética e introducción de la oralidad, sobre todo en poesía, es lo que le entrega su particularidad retórica, mi interés es revisar los contenidos que están presentes en las obras de autores negristas que se reconocen como negros.

artística y no reducir el tema negro a un aspecto que solo concierne a los autores que se reconocen como tales.

La ausencia de un análisis del vínculo entre las autorías y las producciones negristas ha descuidado varios frentes de investigación: desde la posibilidad de diferenciar entre una “literatura sobre negros” y una “literatura de negros”, en el sentido que Mariátegui (2007) le entrega a esa distinción para el caso indígena; de profundizar en la literatura sobre negros hecha por blancos o mestizos bajo otras premisas y perspectivas, como la propuesta teórica de Cornejo Polar (1994); hasta la posibilidad de vincular a los autores y sus trabajos negristas con el contexto político, social e ideológico en el que surgen. Respecto a este último punto, la argentina Viviana Gelado (2010: 102), en un interesante artículo sobre las antologías de la poesía negra de los años treinta y cuarenta, subraya el “esfuerzo persistente de los poetas e intelectuales vinculados al movimiento de vanguardia por evaluar esta producción estética por separado del contexto político”. El negrismo, en su versión poética, se desarrolló entre las décadas del veinte y cuarenta del siglo pasado, y Gelado toma en su trabajo las antologías que se hicieron dentro de ese mismo período. Sin embargo, lo que ella identifica en su análisis parece no haber cambiado en las antologías posteriores. Mansour (1976: 42) señala que en la América hispana:

La función de la poesía negrista –como la de toda la poesía de tema negro– era revalorar al negro como un elemento integrante de la sociedad; pero al aceptarse esto como un hecho del que no cabe duda, se anula la necesidad de lucha.

Esta afirmación pareciera hacer coincidir el fin de la poesía negrista con el término de un conflicto social que, no obstante, en las producciones literarias se mantiene presente a lo largo del siglo XX. La lucha por reconocer al sujeto negro como parte integral de las sociedades latinoamericanas es un tema que no solo se encuentra en la poesía, sino también en cuentos, novelas y ensayos. En 1986, Shirley M. Jackson publicó *La novela negrista en Hispanoamérica*, una de las pocas investigaciones que se centra en la narrativa, considerando autores que en su mayoría se reconocen como negros o mulatos, y un corpus de análisis que se enfoca en “las experiencias del africano y sus descendientes desde los primeros momentos, cuando se abre el capítulo trágico de la época esclavista, hasta la actualidad, en que registra la voz hispanoamericana [de] su protesta social” (Jackson, 1986: 38). Años más tarde, el crítico cubano Salvador Bueno publicó la antología *Cuentos negristas*, dedicada exclusivamente a la narrativa corta de expresión hispana. En su “Prólogo” reconoce que “las cuestiones propias de la narrativa negrista están ligadas, no podía ser de otro modo, con la problemática histórica y político-social de cada país” (Bueno, 2003:

XXII), estableciendo una diferencia analítica importante con las antologías previas. Ambos trabajos cubren un período más amplio y reconocen como temática negrista la continuación de una tensión social y política que no ha culminado. El racismo es uno de los aspectos, junto a la pobreza y la marginación social, que dan cuenta de su difícil integración a la nación, y que son frecuentemente trabajados en escritos de autoría negra/afrodescendiente hasta hoy¹³.

Desde el punto de vista estrictamente literario, reevaluar el negrismo como un tema agotado, ampliando su registro hacia la narrativa y la ensayística, sin duda contribuiría a visibilizar autorías negras/afrodescendientes y a analizar el negrismo desde otras premisas. Pero un análisis más específico de autorías que adscribieron a una identidad de negro o mulato, el contexto político en el que escribieron sus textos y las categorías que movilizaron, permitiría visualizarlos en el marco de una trayectoria de pensamiento crítico latinoamericano.

Si el negrismo es aceptado como una moda literaria importada, que no se configuró como un movimiento cultural y cuyas autorías parecen aludir a un sujeto social uniforme, no es de extrañar que los intelectuales negros/afrodescendientes no sean visibles como tales en la primera mitad del siglo XX. Estas consideraciones bien podrían ser cuestionadas a partir de Nicolás Guillén, quien, indudablemente, forma parte del campo letrado latinoamericano justamente por su contribución a la creación literaria. Su figura es disputada tanto por el negrismo (Ballagas, 1946; Mansour, 1976; Pereda-Valdés, 1936) como por aquellos que abogan por una negritud latinoamericana (Schwartz, 1993), dejando a este autor y su obra en una zona intermedia y poco definida, o bien como un caso aislado y atípico. No obstante, es el mismo Guillén (1987: 295-296) quien nos entrega su visión del negrismo y su diferencia con la negritud:

Este negrismo [el que proviene de Europa], llegado como “una moda”, transformóse rápidamente en “modo” por una razón histórica evidente, a saber: el proceso de conmistión negri-blanca, afroespañola, que durante más de tres siglos había tenido lugar en Cuba. Mientras la negritud de los poetas francófonos es un arma contra el colonialismo, un medio de lucha por la independencia del poderío metropolitano, el negrismo es expresión de unidad histórica, conmistión de dos fuerzas sin ninguna de las cuales podría existir Cuba como existe hoy, lucha contra el racismo, en fin. Un negrismo mestizo, aunque ello suene a paradoja, que no lo es, sobre todo para quien se tome la molestia de ver dentro de sí mismo y a lo lejos en nuestra historia.

13. En la poesía de Nancy Morejón, en Cuba; de Blas Jiménez, en República Dominicana; de Shirley Campbell, en Costa Rica, o Yvonne América Truque, en Colombia, se mantiene la función de la poesía negrista, es decir, la lucha contra el racismo y la falta de reconocimiento hacia los afrodescendientes como sujetos integrantes de sus sociedades.

El negrismo, como expresión de unidad histórica y de lucha contra el racismo que reclama Guillén para Cuba, es lo que Estupiñán Bass problematiza para Ecuador, así como Sojo para Venezuela, Jorge Artel para Colombia o Pilar Barrios para Uruguay, intelectuales que, con todas las diferencias que puedan tener, no solo han sido considerados como parte del negrismo, sino que ellos mismos se reconocen en sus escritos como negristas o autores negros o mulatos. En sus producciones, algunas de las cuales son textos narrativos o ensayísticos, problematizan la situación social que los afecta y reivindicán, políticamente, el derecho a una identidad específica en el marco de naciones pretendidamente homogéneas, pues disputan en el ámbito público las representaciones hegemónicas que históricamente han sobredeterminado al negro.

El negrismo es un concepto que supera lo literario, justamente por este tipo de usos y apropiaciones, pero también porque fue un concepto acuñado por intelectuales fuera de ese ámbito. Un ejemplo de esto lo proporciona el cubano Juan René Betancourt (2007: 360), abogado y líder político marxista, quien formuló una dura crítica a las políticas que buscaron incorporar al negro a la nación cubana, sobre todo bajo el gobierno de Batista, pues intentarían “diluir el problema entre la problemática general del pueblo en cuestión (...). Por ese camino, o niegan cobardemente la existencia de la discriminación racial, o quieren curar el mal silenciándolo”. Para Betancourt, la organización del negro es primordial en esta lucha, pues es la única manera de no ceder sus propios medios de liberación a una sociedad que no ha velado por sus intereses. Una organización que para él debe ser formulada a partir de la clase social y del reconocimiento político de su identidad. Estas ideas las plasmó en su libro *El negro: ciudadano del futuro*, en donde señala:

A los que queremos convertir al negro en una fuerza económica, social y política, se nos ha llamado despectivamente “negristas”, y nosotros hemos adoptado el nombre, creemos que lo único sensato que han hecho los integracionistas es llamarnos así, pues negrista es, como llevamos dicho, aquél que quiere a los negros más que a cualquier otra raza, y nosotros no podemos, ni queremos negar, que estamos en ese grupo. Los negristas no estamos avergonzados de la raza, ni de nuestras tradiciones ni de la cultura de nuestros antepasados... Compañeros, hacerse negrista es la palabra de orden. (Betancourt, 1959: 34)

En el espacio de este artículo, resulta imposible hacer referencia a todas las publicaciones en las que los intelectuales usaron el término “negrismo” o “negrista”, conceptos que, por lo demás, muchas veces fueron problematizados en relación a la negritud, como vimos en el caso de Ortiz y Estupiñán Bass. Por ello, lo que he buscado enfatizar es que, para los intelectuales negros/afrodescendientes –por lo menos hasta el giro hacia la afrodescendencia que se produce desde fines de los

años setenta-, el negrismo ha sido una categoría que parece más pertinente para dar cuenta de sus luchas, resistencias y presencias en América Latina.

La negredumbre de Velásquez en Colombia

Junto con el negrismo, es posible encontrar en los textos de los intelectuales negros/ afrodescendientes otros conceptos que surgieron como expresión de una particularidad¹⁴. Uno de ellos es el de la negredumbre que, circunscrito a Colombia, ha despertado el interés de varios investigadores contemporáneos por analizarlo como un aporte de los intelectuales afrocolombianos al pensamiento crítico de su país y de América Latina.

Al igual que con el negrismo, la negredumbre entraña varias indefiniciones en relación a su origen y al significado que implica. Con respecto a lo primero, Valde- rrama (2016) señala que negredumbre fue una palabra de uso libre en las primeras décadas del siglo XX, acuñada primero por Bernardo Arias Trujillo, en su novela *Risaralda, novela de negredumbre y vaquería*, de 1935, y luego retomada por Rogerio Velásquez, etnólogo, escritor e intelectual afrocolombiano a quien más se la asocia. Aunque Velásquez usó este concepto en varios de sus textos, es su utilización en el libro *Las memorias del odio* la más referida. Este libro, publicado en 1953, constituye la única novela de este autor que, escrita en una prosa poética, ficcionaliza los últimos momentos de Manuel Saturio Valencia antes de ser fusilado¹⁵, presentándole al lector la vida cotidiana de un hombre del Chocó a comienzos del siglo XX (Leal, 2007), una de las regiones más empobrecidas y olvidadas de Colombia, que históricamente ha concentrado una alta población afrodescendiente¹⁶.

En esta novela, Velásquez utiliza solo una vez, y casi al final, el concepto de negredumbre, para referirse a una multitud de gente negra que fue a presenciar la sentencia de Saturio. Una lectura desprevenida podría quedarse con una interpretación que pone el acento en la forma, en la descripción de una masa de gente agrupada sin mayor pretensión, como de hecho pareció ocurrir durante muchos años entre los investigadores de la afrocolombianidad. Sin embargo, y tal como lo han señalado

14. Ortiz (1975), en el artículo previamente citado, ocupa el concepto de “negrez” como sinónimo de negritud. Sin explicar la equivalencia ni profundizar en este término, pareciera que su intención fue tan solo presentar una alternativa hispana al término francófono.

15. Manuel Saturio Valencia fue juez, militar, dirigente y el último sentenciado oficialmente a la pena de muerte en 1907 en Colombia, acusado de intentar quemar el pueblo de Quibdó, en el departamento del Chocó.

16. Para mayor información sobre la región del Chocó y del Pacífico colombiano, así como de sus particularidades sociales e históricas, ver Platicón (2010) y Wade (1997).

Patiño (2010), Caicedo (2013) y Valderrama (2016), quienes han retomado, en los albores del siglo XXI, el estudio de esta categoría, su significado es bastante más complejo en la obra de Velásquez y abre una discusión relevante para comprender la trayectoria del pensamiento afrocolombiano.

Patiño (2010: 12) señala que la negredumbre de Velásquez es una conceptualización sobre el pueblo negro al que él pertenece y, como tal, hace referencia “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”. Es una categoría que se vincula con condiciones sociales específicas, que denuncia o da cuenta de un colectivo que ocupa un determinado lugar en la estructura social y económica de Colombia. Pero no solo eso, este concepto revela otra dimensión: “es una categoría que se corresponde con sociedades premodernas, en las que no cuenta la individualidad sino la acción colectiva (...). No es el negro sino la negredumbre lo que se manifiesta” (Patiño, 2010: 13). En Patiño, la negredumbre de Velásquez es una categoría descriptora de un colectivo postergado e inarticulado.

Esta interpretación está en línea con lo que, años antes, Zapata-Olivella presentó en un conocido ensayo sobre *Cien años de soledad*, donde buscó analizar la presencia afrodescendiente en esta novela, a partir de una dicotomía entre negredumbre y negritud. Aunque no relaciona la negredumbre con Velásquez, omitiendo la resignificación que este autor hace, Zapata-Olivella (1998: 108) señala que esta es:

Esa sombra oculta de que hablan los filósofos yorubas y bantúes, viva en el ritmo, en la palabra que palmea en las invocaciones a los muertos. Sentimiento africano que ilumina nuestra mirada más profunda, la herida más dolorosa, la risa más desafiante.

Es una categoría que invoca la herencia africana en este continente, pero de la cual no siempre se es consciente. Es más, para Zapata-Olivella (1998: 112), en García Márquez y otros grandes de la literatura colombiana, como Jorge Isaacs, hay “una vivencia inconsciente de la negredumbre”, muy distinta del bando de los cimarrones de la negritud, a la que él y escritores como Jorge Artele o Arnoldo Palacios pertenecen. De esta forma, Zapata-Olivella introduce una dimensión subjetiva de la colectividad, para diferenciar ambas categorías: la negredumbre no involucra una conciencia para sí y, por lo tanto, no daría pie para vincularla con una acción reivindicativa. Es importante considerar que, desde *Changó, el gran putas*, Zapata-Olivella comienza a tomar distancia de las categorías de la negritud y a acercarse a una visión afrodiaspórica de identificación que lo lleva a ser más crítico de ellas.

Caicedo y Valderrama asumen otra línea interpretativa que, lejos de entender la negredumbre por oposición a la negritud, busca comprenderla desde su particularidad. Para ambos autores, la reapropiación que Velásquez hace de este concepto interesa más que su origen, porque él la reinscribe como una categoría de análisis “desde adentro”. Para Caicedo, (2013: 451), la negredumbre de Velásquez “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, su reinención y las resistencias reconstruidas de los orígenes africanos”. Se trata, por tanto, de un concepto diaspórico, pues forma parte de la trayectoria de pensamiento que los y las afrodescendientes desarrollaron en este continente y, en esa medida, es un concepto clave de la intelectualidad afrocolombiana.

Por su parte, Valderrama busca situar históricamente la negredumbre, para comprender cómo el contexto que facilitó la reapropiación que de él hace Velásquez es el que entrega las claves de su significado. No solo se debe considerar la región del Chocó, sino, además, una época en que la raza era una categoría legitimada social y científicamente, la cual discute y problematiza a partir de sus propias investigaciones. Es por ello que Valderrama (2016: 222) comprende que, en Velásquez:

La negredumbre se asocia con aquellos actos ocultos de resistencia históricamente desarrollados por descendientes africanos para desafiar las estructuras de poder y construir relaciones de solidaridad racial en la vida cotidiana sin hacerlas públicas y visibles a los ojos de sus dominadores. El carácter de resistencia oculta que se expresa con la negredumbre va ser [sic] fundamental para entender los procesos de organización social y cultural de las comunidades negras en el pensamiento crítico e intelectual de Rogerio Velásquez.

Para Valderrama, la negredumbre de Velásquez da cuenta de condiciones objetivas y, ella misma como categoría, es una construcción de sentido que se elabora a partir de una experiencia determinada y compartida: la de ser parte de un colectivo excluido. Desde la perspectiva que entrega Valderrama, la negredumbre sí es un concepto que entraña una conciencia para sí, no bajo las mismas coordenadas que la negritud, justamente porque nacen de circunstancias y procesos diferentes. En ese sentido, posiciona la negredumbre como una categoría de análisis situada, que tiene una densidad histórica particular que permite reconocer y visibilizar una trayectoria de pensamiento específicamente afrocolombiano.

A partir de lo anterior, considero plausible pensar la negredumbre como una categoría de la opresión racial que surge para denunciar un tipo de silenciamiento, para evidenciar una forma de dominación específica. Velásquez (1953: 94-95), en sus *Memorias del odio*, señala:

Cuando elregonero leyó con voz gangosa la página condenatoria, hubo un estremecimiento en la negredumbre. Toda ella quería verme, cercar mis últimos instantes con el coraje mudo de su hombría. Muchos hombres espantados, con los ojos inyectados de fuego, hacían comentarios despiadados contra la crueldad del General.

El coraje mudo, los ojos inyectados de fuego no aluden a la falta de conciencia o solidaridad, pero sí a la incapacidad de movilizarla para evitar la ejecución. La negredumbre es justamente eso, la expresión de un tipo de sujeción, de un orden racial que, como bien han expresado los otros autores revisados, se entrecruza con varias formas de exclusión, como la pobreza y, sobre todo, la del poder.

A modo de corolario, esta breve revisión panorámica de la discusión sobre la negredumbre me permite volver a la inquietud inicial de este artículo: repensar las categorías de autoadscripción propuestas por los intelectuales negros/afrodescendientes en la América Latina hispanohablante, durante la primera mitad del siglo XX. No ha sido el propósito señalar cuál de todas las utilizadas es más legítima o representativa; muy por el contrario, el objetivo es problematizarlas en sí mismas y en relación con una categoría referencial: la de la negritud. Sin duda que la pregunta por el impacto, la recepción y el uso que tuvieron categorías como negredumbre y negrismo en sectores más amplios de la sociedad es del todo relevante para seguir profundizando en esta discusión, como advierte Camacho (2015), para el caso de la negredumbre, y que podría ayudarnos a comprender por qué en esta parte del continente no se articuló un movimiento cultural o social a partir de ellas. Pero también resulta fundamental comprender estas categorías en una trayectoria propia de elaboraciones teóricas de los afrodescendientes en la zona de habla hispana de la región; trayectoria que los distingue de las reflexiones que intelectuales negros de otras latitudes del continente llevaron a cabo en la primera mitad del siglo XX.

Referencias

- Agudelo, Carlos (2015). Las encrucijadas del reconocimiento multicultural. Los afrodescendientes en América Latina y el Caribe. En *Identidades políticas en tiempos de la afrodescendencia: autoidentificación, ancestralidad, visibilidad y derechos* (pp. 497-530), editado por Silvia Valero; Alejandro Campos-García. Buenos Aires: Corregidor.
- Aguirre, Carlos (2013). Nicomedes Santa Cruz: la formación de un intelectual público afroperuano. *Histórica*, XXXVII(2), 137-168.

- Ballagas, Emilio (1946). *Mapa de la poesía negra americana*. Buenos Aires: Pleamar.
- Betancourt, Juan René (1959). *El negro: ciudadano del futuro*. La Habana: Cárdenas y Cía.
- Bueno, Salvador (2003). *Cuentos negristas*. Caracas: Ayacucho.
- Caicedo-Ortiz, José Antonio (2013). *A mano alzada: memoria escrita de la diáspora intelectual afrocolombiana*. Popayán: Sentipensar.
- Camacho, Dina (2015). Negritud, africanidad e identidad. Cimarrones de la negritud: Rogerio Velázquez, Manuel Zapata-Olivella y la negredumbre colombiana. En *Manuel Zapata-Olivella, un legado intercultural. Perspectiva intelectual, literaria y política de un afrocolombiano cosmopolita* (pp. 65-72), compilado por William Mina. Cali: Universidad del Cauca.
- Cassiani, Alfonso (2015). La diáspora africana y afrodescendiente en Latinoamérica: las redes de organizaciones como puntos de encuentro. En *Identidades políticas en tiempos de la afrodescendencia: autoidentificación, ancestralidad, visibilidad y derechos* (pp. 127-164), editado por Silvia Valero; Alejandro Campos-García. Buenos Aires: Corregidor.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (2017). *Situación de las personas afrodescendientes en América Latina y desafíos de políticas para la garantía de sus derechos*. Santiago de Chile: Naciones Unidas.
- Cornejo-Polar, Antonio (1994). *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Horizonte.
- Depestre, René (1986a). Aventuras del negrismo en América Latina. En *América Latina en sus ideas* (pp. 345-360), coordinado por Leopoldo Zea. México: Siglo XXI.
- Depestre, René (1986b). *Buenos días y adiós a la negritud*. La Habana: Casa de las Américas.
- Duncan, Quince (2005). El afrorealismo. Una dimensión nueva de la literatura latinoamericana. *Istmo*, 10. Recuperado de <http://istmo.denison.edu/n10/articulos/afrorealismo.html>
- Estupiñán-Bass, Nelson (1981). Aristas negras. *Cultura*, 10, 51-80.
- Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas (1988). *Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas (Actas)*. Bogotá: FCIF/Unesco.
- Gelado, Viviana (2010). Primitivismo y vanguardia: las antologías de “poesía negra” hispanoamericana en las décadas del 30 y del 40. *Tinkuy*, 13, 89-104.
- Guillén, Nicolás (1987). *Prosa de prisa*. La Habana: Letras Cubanas.
- Jackson, Shirley (1986). *La novela negrista en Hispanoamérica*. Madrid: Pliegos.
- Leal, Claudia (2007). Recordando a Saturio. Memorias del racismo en el Chocó (Colombia). *Revista de Estudios Sociales*, 27, 76-93.

- Mansour, Mónica (1976). Introducción. En *Poesía negra de América* (pp. 11-42), compilado por José Luis González; Mónica Mansour. México: Era.
- Mariátegui, José Carlos (2007). El proceso de la literatura. En *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (pp. 229-350). Lima: Biblioteca Amauta.
- Oliva, Maria Elena (2014). *La negritud, el indianismo y sus intelectuales: Aimé Césaire y Fausto Reinaga*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Oliva, Maria Elena (2017). Intelectuales afrodescendientes: apuntes para una genealogía en América Latina. *Tabula Rasa*, 27, 45-65. doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.444>
- Ortiz, Adalberto (1975). La negritud en la cultura latinoamericana y ecuatoriana. *Revista de la Universidad Católica*, 7, 97-118.
- Patiño, Germán (2010). Prólogo: tras las huellas de la negredumbre. En *Rogelio Velásquez. Ensayos escogidos* (pp. 9-40). Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Pereda-Valdés, Ildefonso (1936). *Antología de la poesía negra americana*. Santiago de Chile: Ercilla.
- Platicón, Raúl (2010). Los afropacíficos: herederos de un legado diaspórico en un territorio ignoto. En *Conocimiento desde adentro. Los afrosudamericanos hablan de sus pueblos y sus historias* (pp. 271-349), compilado por Sheila Walker. La Paz: Fundación Pedro Andavérez Peralta/Afrodíaspóra Inc./Fundación Interamericana/Organización Católica Canadiense para el Desarrollo y la Paz/Fundación PIEB.
- Pratt, Mary Louis (2010). *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. México: FCE.
- Restrepo, Eduardo (2013). A modo de introducción. Estudios afrolatinoamericanos: posibles aportes desde los estudios culturales. En *Cartografías afrolatinoamericanas. Perspectivas situadas para análisis transfronterizos* (pp. 23-40), editado por Florencia Guzmán; Lea Geler. Buenos Aires: Biblos.
- Santa Cruz-Castillo, Pedro (2004). Introducción. En *Obras completas II. Investigación (1958-1991)* (pp. 9-13). Buenos Aires: Libros en Red.
- Schwartz, Jorge (1993). Negrismo y negritud. En *Historia y cultura en la conciencia brasileña* (pp. 65-78), compilado por Leopoldo Zea. México: FCE.
- Segundo Congreso de la Cultura Negra de las Américas (1980). *Tema: identidad cultural del negro en América. Informe de comisiones y resoluciones*. Panamá: Universidad de Panamá.
- Sojo, Juan Pablo (1943). *Temas y apuntes afro-venezolanos*. Caracas: Tip. La Nación.
- Valderrama, Carlos (2016). Intelectualidad crítica afrocolombiana: la negredumbre en el pensamiento intelectual de Rogelio Velásquez Murillo. *Nómadas*, 45, 214-227.

Velásquez, Rogerio (1953). *Las memorias del odio*. Bogotá: Alianza de Escritores Colombianos.

Wade, Peter (1997). *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá: ICANH/Universidad de Antioquia/Universidad de los Andes/Siglo del Hombre.

Zapata, Claudia; Oliva, María Elena (2019). La Segunda Reunión de Barbados y el Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas: horizontes compartidos entre indígenas y afrodescendientes en América Latina. *Revista de Humanidades*, 39, 319-347.

Zapata-Olivella, Manuel (1990). *¡Levántate mulato! Por mi raza hablará el espíritu*. Bogotá: Rei Andes.

Zapata-Olivella, Manuel (1992). *Changó, el gran putas*. Bogotá: Rei Andes.

Zapata-Olivella, Manuel (1997). *La rebelión de los genes. El mestizaje americano en la sociedad futura*. Bogotá: Altamir.

Zapata-Olivella, Manuel (1998). La negredumbre en García Márquez. En *Memorias: XX Congreso Nacional de Literatura, Lingüística y Semiótica: Cien años de soledad, treinta años después* (pp. 107-112). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/Instituto Caro y Cuervo.

Improntas africanas: la negredumbre en la novela colombiana*

DOI: <https://doi.org/10.18046/recs.i30.3844>

African Imprints: Negritude in the Colombian Novel

Darío Henao-Restrepo**

Universidad del Valle (Cali, Colombia)

.....

* Artículo de investigación recibido el 15.02.2019 y aceptado el 10.01.2020.

** Doctor en Letras Neolatinas de la Universidad Federal de Río de Janeiro (Brasil), magíster en Literatura Latinoamericana y licenciado en Letras de la Universidad del Valle (Colombia). Docente e investigador de la Escuela de Estudios Literarios de la Universidad del Valle (Colombia). Fundador y director de la línea de investigación Historia, Sociedades y Culturas Afrolatinoamericanas del Doctorado en Humanidades. Director del grupo de investigación Narrativa Colombiana y Latinoamericana, del Centro Virtual Jorge Isaacs, del Simposio Internacional Jorge Isaacs, del periódico cultural La Palabra y del programa de entrevistas Conversan Dos en Telepacifico. Correo electrónico: darhenao@univalle.edu.co

Cómo citar/How to cite

Henao-Restrepo, Darío (2020). Improntas africanas: la negredumbre en la novela colombiana. *Revista CS*, 30, 73-95. <https://doi.org/10.18046/recs.i30.3844>

Resumen

Abstract

Este trabajo se propone analizar novelas colombianas que configuran una importante tradición dentro del canon de la literatura y en las cuales se destaca la presencia de los hijos de la diáspora africana: *María* (1867) de Jorge Isaacs, *La marquesa de Yolombó* (1926) de Tomás Carrasquilla, *Las estrellas son negras* (1949) de Arnoldo Palacios, *Changó, el gran putas* (1983) de Manuel Zapata Olivella, *La ceiba de la memoria* (2007) de Roberto Burgos Cantor y *La hoguera lame mi piel con cariño de perro* (2015) de Adelaida Fernández. Con perspectiva comparativa, se mostrarán las relaciones que mantienen entre sí estas novelas para apreciar la génesis de esa representación, llevada a su máxima expresión poética por Manuel Zapata Olivella en *Changó, el gran putas*, ambicioso fresco histórico-mítico de la diáspora africana, construido desde una visión afrocentrada, pionera en América Latina y que constituyó un aporte previo a las teorías poscoloniales.

PALABRAS CLAVE:

novela afrocolombiana, códigos de representación ficcional, canon literario, narradores afrocolombianos, *Changó, el gran putas*, diáspora africana

.....

This paper aims to analyze Colombian novels that configure an important tradition within the canon of literature and in which the presence of the children of the African diaspora stands out: *María* (1867) by Jorge Isaacs, *La marquesa de Yolombó* (1926) by Tomás Carrasquilla, *Las estrellas son negras* (1949) by Arnoldo Palacios, *Changó, el gran putas* (1983) by Manuel Zapata Olivella, *La ceiba de la memoria* (2007) by Roberto Burgos Cantor and *La hoguera lame mi piel con cariño de perro* (2015) by Adelaida Fernández. From a comparative perspective, the relationships between these novels will be shown to appreciate the genesis of that representation, which was brought to its maximum poetic expression by Manuel Zapata Olivella in *Changó, el gran putas*, a fresco ambitious historical-mythical of the African diaspora, built from an afro-centered vision, pioneer in Latin America which anticipated to the post-colonial theories.

KEYWORDS:

Afro-Colombian Novel, Fictional Representation Codes, Literary Canon, Afro-Colombian Narrators, *Changó, el gran putas*, African Diaspora

*En oscuro calabozo
Cuya reja al sol ocultan
Negros y altos murallones
Que las prisiones circundan;*

*En que sólo las cadenas
Que arrastro, el silencio turban
De esta soledad eterna
Donde ni el viento se escucha...*

*Muero sin ver tus montañas
¡Oh patria!, donde mi cuna
Se meció bajo los bosques
Que no cubrirán mi tumba
(Isaacs, 2005: 235)*

Esta pavorosa historia nos lleva a África. El viaje sin retorno de millones de seres esclavizados nunca desvaneció la esperanza de volver al continente natal, con profunda tristeza expresada en los versos cantados durante el funeral de Nay, la nana de María, en la novela homónima de Jorge Isaacs. Este destino y todos sus desarrollos a lo largo de varios siglos de historia configuraron el núcleo poético de la representación literaria de la esclavitud en la novela colombiana. Esos “migrantes desnudos”, como los llamó el martiniqués Édouard Glissant, transportados a la fuerza para América, fueron la base del poblamiento de esa especie de circularidad fundamental que configuró el continente (Glissant, 2005: 17).

El periplo de la trata trasatlántica, tema común en las novelas afroamericanas de la diáspora, también aparece en la literatura colombiana, donde se constituyó un canon importante de obras narrativas: *María* (1867) de Jorge Isaacs, *La marquesa de Yolombó* (1926) de Tomás Carrasquilla, *Changó, el gran putas* (1983) de Manuel Zapata-Olivella, *La ceiba de la memoria* (2007) de Roberto Burgos-Cantor. Las formas narrativas de esos mundos de ficción, con todas las referencias culturales y filosóficas propias de la cosmovisión de los creadores, configuran una importante tradición. Si miramos con sesgo comparativo las relaciones que mantienen entre sí estas novelas, se puede apreciar la génesis de esa representación, llevada a su máxima expresión poética por Manuel Zapata-Olivella en *Changó, el gran putas*, ambicioso fresco histórico-mítico de la diáspora africana construido desde una perspectiva afrocentrada, pionera en América Latina y adelantada de las teorías poscoloniales.

Los autores que nos ocupan escriben desde las “estructuras de sentimiento” y el horizonte intelectual que alimentan sus obras. Isaacs y Carrasquilla, con un pensa-

miento proveniente del humanismo liberal, visión de vanguardia para el siglo XIX y comienzos del XX, cuando la nación colombiana apenas estaba configurándose y reconociéndose a sí misma. Zapata-Olivella y Burgos-Cantor, con un pensamiento marcado por el humanismo marxista y las utopías alimentadas por las revoluciones socialistas. Perspectivas que admiten lecturas e interpretaciones de la historia del país, de sus realidades sociales y culturales, de los diálogos y apropiaciones de la tradición literaria propia y ajena, en el contexto de la configuración de nación, esa “comunidad imaginada” como la caracteriza Benedict Anderson (1993). En todos los casos, se trata de visiones críticas de las épocas que les tocó vivir.

Isaacs y Carrasquilla, pioneros, dentro de la literatura colombiana, en novelar el mundo de los esclavizados, compartieron con estos hijos de África sus vidas en la infancia. Isaacs recreó el universo de la hacienda esclavista en el Gran Cauca a mediados del siglo XIX; Carrasquilla, el de la minería en el área aurífera de Antioquia, en el llamado segundo ciclo del oro, a mediados del siglo XVIII y comienzos del XIX. En ambos, el universo de la infancia constituyó una de las “estructuras de sentimiento” esenciales para la escritura de las novelas. De esa experiencia emerge la influencia africana en la vida cotidiana, sobre todo en la educación de esos niños que despertaron para el mundo de la mano de sus nanas negras¹.

Zapata-Olivella y Burgos-Cantor vivieron una relación más compleja con la negritud, por sus orígenes en el Caribe colombiano –Lorica y Cartagena–; ambos estuvieron en sintonía con la fuerte presencia de negros, mulatos y zambos, comprendieron y visibilizaron sus inestimables contribuciones a la sociedad colombiana. Fueron animados por el compromiso de revelar una historia olvidada, con la ventaja de poder participar del vasto movimiento social, político y cultural, a lo largo del siglo XX, de valorización del aporte africano a la cultura occidental². Esa primera aproximación comparativa exhibe la coincidencia en ocuparse de realidades del pasado, en las cuales los negros son sujetos sociales, expresan su intimidad y, como es obvio, con los comprensibles matices del papel social a partir del cual escribe cada uno.

.....

1. En esas memorias de la infancia, como lo hiciera el brasilero Gilberto Freyre (1983) en su monumental libro *Casa Grande & Senzala* (1934), Carrasquilla encuentra la sustancia vital para explorar la cultura antioqueña y poner en escena la contribución africana. El propio Faulkner, tan influyente en los escritores latinoamericanos, dedicó *Desciende, Moisés* a su nana negra, Mammy Caroline Barr (1840-1940), con las siguientes palabras: “Que nació en la esclavitud y que dio a mi familia una fidelidad sin límites ni esperanza de recompensa y a mí inconmensurable devoción y amor” (Faulkner, 1960: 7).

2. En el caso de América Latina, vale destacar autores como Nicolás Guillén, Alejo Carpentier, Luís Palés Matos, Emilio Ballagas, Aimé Césaire, Jorge Amado, Fernando Ortiz y Gilberto Freyre, entre muchos otros, que iniciaron en los años 1920 el movimiento por la valorización de la contribución de África al continente americano.

En Colombia, la población venida de África fue determinante en tres regiones: el Pacífico, Antioquia y el Caribe. Estos territorios configuran los escenarios de las novelas más importantes. Aquí serían válidas las palabras de William Faulkner sobre los negros de su amado condado imaginario Yoknapatawpha: “Ellos perduraron”. En Macondo también. África está aquí: los novelistas desentrañaron las verdades más íntimas y dolorosas de esa historia. La mayoría de los esclavizados entró por Cartagena, uno de los puertos más importantes del comercio de esclavos en las Américas, desde donde fueron llevados a diversas regiones de Colombia. Según el historiador Germán Colmenares (1997: 89), acá llegaron doscientos mil africanos. En Cartagena eran vendidos para las minas de oro y para las haciendas del Cauca, de Antioquia y del Caribe, tierras donde llegaron cristianizados para contribuir con su trabajo, los saberes y la cultura que trajeron en su memoria. Pese a la brutal deshumanización a la que fueron sometidos nunca dejaron de resistir, de rebelarse, de afirmar sus formas de pensar y de vivir. La esclavitud, como decía el escritor James Baldwin (1967), al referirse a su historia en las Américas, representa la serpiente en el Jardín del Edén. Realidades fervientes e inevitables para los novelistas nacidos en ellas y estímulo para desentrañar tanto la brutal inhumanidad de la esclavitud como su lado libertario.

La historia de cómo fue representada la “negredumbre” admite una diversidad de tonos y matices. Zapata-Olivella precisa a qué se refiere con este concepto:

Quando menciono la negredumbre me refiero a esa sombra oculta de que hablan los filósofos yorubas y bantúes, viva en el ritmo, en la palabra que palmea en las invocaciones a los muertos. Sentimiento africano que ilumina nuestra mirada más profunda, la herida más dolorosa, la risa más desafiante. (Zapata-Olivella, 2011: 176)

Se evidencia en esta idea la conexión con el concepto de inconsciente colectivo de Carl Jung, que alude a la parte de la psique que retiene y transmite la herencia psicológica común de la humanidad, la memoria colectiva que moldea las diversas culturas y civilizaciones. A esta idea llegó Zapata-Olivella a través de sus maestros, el antropólogo Rogerio Velásquez y el psicoanalista Francisco Socarrás (Caicedo-Ortiz, 2013: 304).

Distaba mucho la representación de la negredumbre del padre Alonso de Sandoval –sacerdote jesuita, compañero de Pedro Claver en su actividad de evangelización de los esclavizados que llegaban a Cartagena de Indias, en el siglo XVI–, en su libro *Tractatus de Instauranda aethiopum salute* (1627), de la recreación de la esclavitud en *María* (1867) de Jorge Isaacs; *La Marquesa de Yolombó* (1926) de Tomás Carrasquilla; *Memorias del odio* (1953) de Rogerio Velásquez; *Las estrellas son negras* (1949) de Arnoldo Palacios; *Changó, el gran putas* (1983) y *El fusilamiento del diablo* (1986)

de Manuel Zapata-Olivella; *El amor y otros demonios* (1994) de Gabriel García Márquez, y *La ceiba de la memoria* (2007) de Roberto Burgos-Cantor. Cada autor opera la representación literaria con la cosmovisión de su época.

Es el caso, por ejemplo, de Burgos-Cantor, al retornar a los acontecimientos de los tiempos del padre Sandoval para instaurar una mirada renovadora y posicionar en el centro a los propios esclavos. El jesuita está al servicio del proyecto colonizador español, en los tiempos del Tribunal de la Santa Inquisición, creado en Cartagena de Indias por medio de cédula real de Felipe III en 1610, con el objetivo de perseguir y castigar otros credos diversos del cristiano, entre los que estaban las prácticas y rituales religiosos que los africanos habían traído consigo de su África natal. Burgos-Cantor reconstruye en *La ceiba de la memoria* una mirada polifónica en la cual los esclavizados (Benkos Biojó y Analia Tu-Bari), como protagonistas centrales, alternan de tú a tú con los padres Sandoval y Claver.

El asunto también fue tema central en dos novelas de autores cartageneros: *La pezuña del diablo* de Alfonso Bonilla-Naar (1970), y *Los cortejos del diablo* (1970) de Germán Espinosa (1985). Estas novelas recrean el mundo de intolerancia y dominación durante la Inquisición en Cartagena, donde además de la esclavización de los cuerpos también se imponía el control del espíritu. La evangelización de los africanos por la Iglesia, forma de rentabilizar la economía esclavista, adoptó como estrategia la demonización de sus religiones³ y sus prácticas, por la cual se pretendía hacerlos renegar de todos sus saberes botánicos, rituales mágicos y creencias traídas de África (Maya, 1998). De esa manera, se estigmatizaba y pretendía desarticular la base de la cultura africana llegada al continente: su visión sagrada del mundo. La resistencia esclava adoptó muchas formas hasta conseguir la libertad y poder reconstruir su identidad con lo que consiguieron conservar⁴.

La travesía transatlántica en los navíos negreros será un motivo central en varias novelas. La pionera es *María*. En ella se cuenta la historia de la princesa africana Nay, a quien el destino convierte en esclava en una hacienda del Cauca donde será la nana de María. Su vida es contada por Efraín, quien en la infancia escuchó las historias de boca de Feliciano (el nombre cristiano de Nay); esto lo sabemos cuando está próxima a morir. En su entierro, los esclavos de la hacienda entonan el bello canto de despedida y nostalgia de su África natal, citado como epígrafe de este ensayo (Isaacs, 2005).

3. Ver J. Lorand Matory (2015).

4. Sobre las formas de resistencia y negociación en el período esclavista, focalizado en el caso brasilero, el historiador João José Reis (1989), en su libro *Negociação e conflito. A resistência negra no Brasil escravista*, hace aportes esclarecedores sobre estos procesos.

El entusiasmo de volver a África aparece como una constante en muchos relatos de la esclavitud en las Américas. En el ensayo dedicado a *María*, Manuel Zapata-Olivella reconoce la novela como la primera en introducir el tema de los africanos en la literatura colombiana⁵. La vida de Nay como princesa en África y sus amores con el guerrero Sinar, el infortunio de ser aprisionados, separados y embarcados como esclavos para las Américas, su llegada primero al Caribe y después a Turbo, donde será vendida al padre de Efraín, quien trae a Esther, la pequeña hija de un primo judío que acababa de enviudar en Jamaica y a quien bautizará como cristiana con el bíblico nombre de María. La llegada a una hacienda del entonces Estado del Cauca, su vida hasta la muerte con su hijo, Juan Ángel, configuran el periplo completo de muchas mujeres que llegaron a trabajar en las tareas domésticas de las haciendas del valle del río Cauca. Los XL, XLI, XLII, XIII y XLIV, conocidos como la historia africana, por décadas ignorada por la crítica, narran el trágico destino de Nay en la horrible travesía a bordo de la nao negrera.

Cuando despertó de ese sueño quebrantador y espantoso, se halló sobre cubierta, y solo divisó a su alrededor el nebuloso horizonte del mar. Nay no dijo ni un adiós a las montañas de su país. Los gritos de desesperación que dio al convencerse de la realidad de su desgracia, fueron interrumpidos por las amenazas de un blanco de la tripulación, y como ella le dirigiese palabras amenazantes que por sus ademanes tal vez comprendió, alzó sobre Nay el látigo que empuñaba, y... volvió a hacerla insensible a su desventura. (Isaacs, 2005: 223)

Después vendrá, ya en América, una de las decisiones más dolorosas y valientes de las mujeres esclavas en todo el continente: el aborto y el infanticidio como formas de resistencia a la esclavitud. En el golfo de Urabá, cerca de Turbo, llevaron a Feliciano, embarazada de Juan Ángel, a la casa del comerciante irlandés William Sardick, donde fue bien recibida por su esposa Gabriela, una mestiza cartagenera, quien le enseñó a hablar español. A esta mujer Nay le dio a conocer sus intenciones de matar al bebé:

—¿Los hijos de los esclavos, si mueren bautizados, pueden ser ángeles? La criolla adivinó el pensamiento criminal que Nay acariciaba, y se resolvió a hacerle saber que en el país en que estaba, su hijo sería libre cuando cumpliera diez y ocho años. Nay respondió solamente en tono de lamento: —¡Diez y ocho años! (Isaacs, 2005: 228)

.....
5. Se trata del ensayo: “María: testimonio del romanticismo americano”, publicado en *Letras nacionales*, revista fundada por Zapata-Olivella (1966: 15-44).

Nay tuvo suerte de ser comprada por el padre de Efraín, ya de regreso de Jamaica con Ester, camino a su hacienda en el Cauca. Otros episodios trágicos de la travesía eran las muertes de los africanos: algunos por enfermedades, otros porque preferían el suicidio al cautiverio. A esa dura realidad se sumaba el dolor experimentado por Nay, en cada puerto, cuando se separaba de sus compañeros de viaje, de sus malungos, a los cuales no volvería a ver jamás. En estas separaciones se perdían lazos comunitarios, la lengua y muchos saberes. Zapata-Olivella vuelve a esta historia, la amplía y la humaniza, en el estremecedor relato de la travesía en el navío negrero Nueva India, durante 1560, en *Changó, el gran putas*. Alude el relato a sus formas de comunicación por provenir de tribus que hablaban distintas lenguas. El capitán Coutinho, al mando de la nao negrera, habla antes de salir del puerto:

Los esclavos no duermen atentos a los tambores. Nunca antes percutieron con tanto brío. Hemos tomado todas las precauciones contra un asalto, apostando guarniciones a lo largo de los caños. El último propio en bajar vino de Onitsha y apenas trae razones ya conocidas por nosotros desde aquí: el tam-tam parece no terminar nunca. Nada se pudo arrancar a los esclavos Irokos traídos ayer en dos barcasas. Los hemos encerrado aparte, pero esos negros se comunican todo con la mirada. El silencio, los ojos son su mejor lengua no importa de qué tribu provengan. (Zapata-Olivella, 2010: 83)

La marquesa de Yolombó (1926), después de *María*, elabora un amplio fresco sobre la vida de los africanos traídos a las minas de oro en Antioquia. Se iniciaba en América Latina, en sintonía con otros lugares, un fuerte movimiento de rescate de la cultura africana, de reconocimiento de sus contribuciones a la cultura occidental. Isaacs recreó el universo de la hacienda en el Gran Cauca, a mediados del siglo XIX; Carrasquilla, el de la minería en el área aurífera de Antioquia, en el ciclo del oro, a mediados del siglo XVIII y comienzos del XIX. En ambos casos, nos enfrentamos con la representación literaria de universos sociales e históricos donde se da cuenta de la configuración de nuestras regiones teniendo en cuenta la contribución significativa de los africanos en diversos aspectos de la vida material y espiritual, su agricultura, culinaria, religión, lengua, música, artes, arquitectura... la lista es larga y resta mucho por reconocer, por hacerla visible.

En *La marquesa de Yolombó*, evocación histórica de esa “Antioquia ida”, como decía Carrasquilla, encontramos la recreación más completa del universo de los esclavizados, con lo que significó la extracción de oro en la Antioquia colonial. En ese conjunto histórico-social novelado, sobresale la gran capacidad de Carrasquilla para penetrar en la cultura negra y en el papel de la mano de obra esclava, sin la que no se explicaría, en gran parte, el funcionamiento de la sociedad colonial.

En esta obra encontramos, siempre en condición subalternizada, conviviendo con las familias españolas que detentan el poder sobre el poblado minero de San Lorenzo de Yolombó, a muchos personajes negros protagonistas de acciones y conflictos con esta elite minera. Este cuadro de las relaciones amos-esclavizados se narra bajo la perspectiva de un narrador omnisciente, que a veces parece adoptar la perspectiva “de esa gente patriarcal” de las que Carrasquilla era hijo. Esto no le impide, sin embargo, dar cuenta de ese mundo y aproximarse, hasta donde le fue posible, a la intimidad de los personajes en condición de esclavizados⁶. Lo mismo ocurre con Jorge Isaacs, hijo de un hacendado esclavista, que rescata en *María* las memorias de su infancia con los esclavos para mostrar cuán importante fue su contribución a las diversas actividades de la economía, la vida social y la cultura. Los cuatro capítulos dedicados a la Nay en *Sinar*⁷ hacen un sentido y poético homenaje a la historia de la diáspora africana.

A partir de una lectura atenta de *La marquesa de Yolombó*, inferimos mucho de la economía de la esclavitud y la legislación pertinente, de los orígenes tribales de los esclavos, el tratamiento y las relaciones entre sí y con las otras clases, las relaciones sexuales entre amos y esclavos, además de cómo sus creencias, hábitos y tradiciones culturales se entretrejan con lo hispánico e indígena. Un aspecto como el de la contribución culinaria africana tiene en esa novela una recreación muy compleja del papel de las negras en la cocina, tanto en las casas como en las minas⁸. Llamamos la atención las descripciones de la belleza de ciertas mujeres negras:

Narcisa, en cambio, y por humorismo de la suerte, es tipo acabado de hermosura. En el Congo hubiera sido reina, y de reyes descenderá, probablemente. Es una criatura tan negra, de un negro tan fino y tan lustroso, de formas tan perfectas, de facciones tan pulidas, que parece tallada en azabache, por un artista heleno. El blanco de esos ojos y los dientes rutilan en esa obscuridad; uno como musgo de seda le cubre la

.....

6. El punto de vista desde el que se narra es determinante para entender la cosmovisión que preside la novela. En el caso de la cultura negra, sin que Carrasquilla haga parte de ella, es evidente que se trata de una aproximación a ese otro subalternizado por la vía de la representación novelesca, valiéndose de sus recuerdos infantiles con los esclavos, de la memoria familiar, de la tradición oral y de un vasto material histórico que compendió durante años para escribir esa novela.

7. Ver Henao-Restrepo (2005). La perspectiva de análisis de este ensayo alimenta el presente trabajo y hace parte de una investigación en curso sobre la representación del negro y su cultura en la novela colombiana.

8. Germán Patiño (2007), autor de un libro ilustrativo sobre la influencia de los negros en la cocina del Valle del Cauca, *Fogón de negros*, tiene una conferencia sobre las influencias en el caso de Antioquia a partir de Carrasquilla: “Tomás Carrasquilla y las influencias africanas en la formación de la cultura culinaria antioqueña”, presentada en el evento sobre gastronomía en Medellín (2009).

cabeza; andares y movimientos son cadencias; veneno letal le recorre todo el cuerpo.
(Carrasquilla, 2008: 205)

La ceiba de la memoria indaga sobre la esclavitud en Cartagena para ofrecernos una lúcida reflexión sobre los sufrimientos humanos y el anhelo de libertad en tiempos de la Inquisición. En relación con la fundacional *María*, la novela de Burgos-Cantor profundiza ese bello canto que los negros entonan en el entierro de la negra Nay (Felicianita), la nana de María e Efraín. Reconstruye el universo sugerido en el poema de Jorge Isaacs e introduce un cambio significativo, por primera vez en la novela colombiana: una esclava ciega relata su propia vida de infortunios, asimismo lo hace Benkos Biohó⁹. Analia Tu-Bari reivindica poéticamente a Nay¹⁰. Desdobra su consciencia para contar todos sus sufrimientos y la indignación que la mueve: “Yo no vine. Me trajeron. A la fuerza. Peor que una prisionera. Sin mi voluntad. Arrancada. Comenzaron a matarme” (Burgos-Cantor, 2007: 35). Su voz denuncia con ironía sutil los negros cazadores que entregaban a su propia gente, para luego ser embarcados e iniciar el escalofriante viaje en el vientre de las naos negreras. Del dolor de exilio, su memoria se llena de coraje: “Lo que me dispongo a ser en esta tierra extraña es una ceiba. Guardadora de acciones. Una ceiba de tallo engrosado que bañe con su savia traída de otros territorios esta tierra de la cual siento ya no saldremos nunca” (Burgos-Cantor, 2007: 74). Con estas palabras, Analia Tu-Bari recupera una memoria poetizada en el título del libro.

La trama de la novela va siendo urdida hasta constituirse en un vasto sistema de vasos comunicantes. Todos tienen que ver con todos: Thomas Bledsoe, biógrafo del padre Claver; el profesor “criollo” Roberto Antonio, padre del autor; los jesuitas Pedro Claver y Alonso de Sandoval, dedicado al consuelo y la cristianización de los esclavos; Dominica Orellana, esposa de un funcionario del reino, y su cómplice Magdalena Maleaba; Benkos Biohó, el rey del Matuna, líder de los palenqueros; Analia Tu-Bari, consciencia atormentada del tráfico negrero; y los personajes sin

9. Al respecto de las voces narrativas en *Ceiba*, Kevin García (2007) señala: “La primera es la voz del testimonio, y del violentado, la voz de Analia Tu-Bari y Benkos Biohó. La segunda es la voz del señalado, del doliente que agoniza sin la posibilidad de controlar el movimiento de su cuerpo, sin la esperanza de una cura; es empleada exclusivamente para la narración de Alonso Sandoval. La tercera persona es la narración que recoge conocimiento de la vida de Dominica de Orellana, Pedro Claver, Thomas Bledsoe y de los personajes secundarios”. Sobre la estructura general de la obra ver el ensayo de Ariel Castillo (2007).

10. Ambos personajes fueron princesas en su África natal. Debido a las luchas internas en sus lugares de origen acaban embarcadas como esclavas para América. Nay era descendiente de los Ashanti, pueblo de Ghana en el África Occidental; Analia viene de una tribu de Angola. El padre Alonso Sandoval en su *Tractatus de instauranda aethiopia salute* (1627) hace un levantamiento completo de la procedencia de los esclavos y de las lenguas que llegaron a Cartagena en los navíos negreros.

nombre que corresponden a la biografía de Roberto Burgos, que está detrás de esa extensa meditación sobre la libertad y la condición humana.

En 1934, Sofonías Yacup (1990) escribió un libro de artículos y pequeñas crónicas, *Litoral recóndito*, con el que pretendía llamar la atención sobre una región olvidada a pesar de haber sido, desde los tiempos de la Colonia hasta la llegada de las multinacionales que extraían oro y platino en el siglo XX, generadora de riqueza con el trabajo de la población negra e indígena. Primero, bajo el régimen de la esclavitud y, después, de la explotación asalariada por parte de las compañías norteamericanas. Estas realidades no oscurecen las vigorosas tradiciones culturales de esa región, por las cuales sus intelectuales y artistas lucharon, con el objetivo de darles voz y reconocimiento¹¹.

Si Jorge Isaacs dio cuenta del mundo de la esclavitud en el siglo XIX, en su célebre novela, con vastas referencias al entorno geográfico del Pacífico colombiano –en ese entonces parte del Gran Cauca–, en el siglo XX serán los habitantes del Chocó los protagonistas con sus realidades de miseria y abandono social de la región. Arnoldo Palacios escribe *Las estrellas son negras* (1949), recreación poética de la pobreza y la falta de medios para el progreso afrodescendiente en el Chocó. “Hambre” es el título de la primera parte de este libro, una situación angustiada de miseria económica, imperante hasta hoy en esa región de Colombia. Para la escritura de la novela, Palacios se inspiró en un libro que también influyó a Zapata, *Cahier d’un retour au pays natal* (1939), de Aimé Césaire. Existe una profunda relación entre el *négrillon somnolent*, del poema del martiniqués, con Irra, el chico famélico de *Las estrellas son negras*. Vale citar el poema:

Y ni el maestro en su clase, ni el sacerdote en el catecismo le arrancarán una palabra a este negrito soñoliento, no obstante la energía con que tamborilean ambos su cráneo tusado, porque es en los pantanos del hambre donde su voz se atascó de inanición (una palabra-una-sola-palabra y os-dispenso-de-la-reina-Blanca-de-Castilla, una-palabra-una-sola-palabra, ved-ese-salvaje-pequeño-que-no-sabe-ni-siquiera-uno-de-los-diez-mandamientos-de-Dios) / Porque su voz se orina en los pantanos del hambre, / y no se puede arrancar nada, verdaderamente nada, /de ese vaguito / salvo un hambre que no sabe ya preparar a las jarcias de su voz / un hombre torpe y sin voluntad, / un hambre enterrada en lo más profundo del Hambre /de este famélico morro. (Césaire, 2008: 14)

.....

11. En la colección Clásicos Regionales de la Universidad del Valle, iniciada en 2005, bajo mi dirección, fueron publicados los más importantes escritores del Pacífico colombiano. Otro tanto fue realizado con la Biblioteca Afrocolombiana (19 volúmenes) publicadas por el Ministerio de Cultura de Colombia, en 2010.

Aquel cerro famélico, próximo a Basse-Pointe, el pueblo de Césaire en Martinica, puede ser cualquier barriada (favela), *villamiseria* o barrio pobre del Caribe o de las Américas. Irra padece la asfixiante miseria en uno de esos lugares de Quibdó, a las márgenes del río Atrato, junto con su madre, una humilde lavandera cada día más enferma, y sus dos hermanas. El narrador muestra la psicología del personaje en situación de pobreza extrema. A la manera del *Ulises* de James Joyce, la novela de Palacios concentra todo el drama en un solo día y lo que conmueve al lector es el drama interior vivido por el joven Irra y sus acciones infructuosas para encontrar alternativas. La ciudad próspera, como continúa siendo hoy en Colombia, nada ofrece a los habitantes de la ciudad miserable simbolizada en el mundo de Irra. Ni el amor por Nive consigue redimirlo, porque vendrá la tragedia del suicidio. No puede marcharse como lo hacen muchos, y no tiene otra alternativa que seguir luchando en el mundo con el bien más precioso y la última palabra del libro: libertad. El viaje espiritual de Irra, en medio de tanta miseria, lo conduce a la epifanía de sentirse libre, “una humilde alegría”, después de presenciar una pelea entre sus compañeros de aventuras en el río. El fragmento final da cuenta de esa transformación espiritual:

Irra sintió su alma invadida de confianza. Y si alguien hubiera observado de cerca su rostro se hubiera contagiado de una humilde alegría purísima. Se agachó a recoger la talega empantanada y la puso sobre el muro. Se dirigió al borde de la playa. Se arremangó los pantalones y la camisa. Se introdujo en el río, en el agua, hasta las rodillas. Inclinado se lavó la cabeza y la cara. El agua estaba tibia. Hubiera querido desnudarse y meterse un baño completo. Como tantos baños agradables, cantando otras veces allá en la playa, horas antes del amanecer, a la tarde, a medianoche, a todas horas... Bebió agua en el cuenco de la mano. Se enjuagó la boca y arrojó el buche de agua. Volvió a beber y se restregó los dientes con el índice untado de arena. El agua le supo terrosa. Se lavó las piernas, los brazos. Y ensanchando el pecho respiró libre. ¡Libre! (Palacios, 1998: 164)

Como Zapata-Olivella haría años más tarde, en *Chambacú, corral de negros* (1965), en el relato de Palacios el personaje se transforma en un arquetipo de la pobreza. Como señala Óscar Collazos, en el prólogo a la edición citada, nos conmueve, en las veinticuatro horas de su joven vida, no tanto la pobreza, sino los disturbios mentales que provoca, desde la depresión de ánimo hasta el caos de la ira. Palacios traza una frontera entre la ciudad próspera y la ciudad miserable. La búsqueda sin suerte de una salida, en medio de las “ruinas circulares” de su realidad, solo tiene un desenlace espiritual, muy a la manera de los pobres en la obra del novelista brasileño João Guimarães Rosa. Irra, como Miguilim en “Campo Geral”, cuento del libro *Corpo de baile*, es preparado para las luchas espirituales y materiales. Ambos personajes dan testimonio de la posibilidad de superar la pobreza material en el plano espiritual,

pues la estrechez de imaginación y de comprensión, la falta de inventiva, la escasez de solidaridad y de libertad interior, constituyen el mayor impedimento para encarar la miseria. Palacios hace que su personaje hable desde el interior de su tragedia sin apelar en ningún instante a la piedad o la conmiseración. Se torna en una experiencia individual e interiorizada del hambre, convertida en delirio de la conciencia, como destaca Collazos en el citado prólogo. El hambre está en el centro de la pobreza, en el corazón de un mundo de condenados a sufrirla sin que nada se haga para impedirlo. Estos dramas ocurren en el Chocó, una región de población negra.

Zapata-Olivella, como su amigo Arnoldo Palacios, con quien compartió ideas y proyectos desde finales de los años cuarenta, también incursiona en las realidades de los pobres urbanos de Cartagena de Indias, en *Chambacú, corral de negros*. Escrita después de su viaje a Estados Unidos, con lo aprendido en los meses pasados en Harlem –emblemático barrio negro de Nueva York–, la novela está marcada por un fuerte realismo social, incorpora la temática racial y la conciencia negra, y las sitúa en un contexto afrodiaspórico.

No es casualidad que *Chambacú, corral de negros* nació a los pies de las murallas. Nuestros antepasados vinieron para acá traídos para construir las. Los navíos negreros atestados de esclavos provenientes de toda África. Mandingo, Wolof, Minas, Carabalis, Biáfaras, yorubas, más de cuarenta tribus. (Zapata-Olivella, 1963a: 189)

Un hecho histórico, el fusilamiento de Manuel Saturio Valencia, en Quibdó (1907), será novelado primero por Rogerio Velásquez en *Memorias del odio* (1953), después por Teresa Martínez de Varela en *Mi Cristo negro* (1981) y, por último, por Manuel Zapata-Olivella en *El fusilamiento del diablo* (1986). La infamia cometida con este hombre motivó las obras de estos escritores a ocuparse de las desigualdades, injusticias y postración material de los afrodescendientes de la región y la devastación traída por los colonos blancos y las compañías extranjeras. Como observa Teresa Martínez de Varela (1981: 17), en su biografía novelada: “Manuel Saturio desde la infancia fue revolucionario; luchó contra la pobreza hasta vencerla; contra la ignorancia hasta dominarla”. Saturio nació en Quibdó, en 1867, y fue fusilado por las tropas del gobierno del general Rafael Reyes, el 7 de mayo de 1907. Fue músico, folclorista, soldado en la Guerra de los Mil Días y abogado. Su pecado fue la rebeldía, luchar por el cambio social en Chocó.

El texto de Rogerio está contado como una confesión, al estilo del esclavo norteamericano Nat Turner, donde Saturio da su versión de los acontecimientos. Antes de ser fusilado dice:

Estaba en un medio donde el negro labra su pan, el lecho y el sepulcro. Ese negro desea gobernarse por sí mismo y Colombia no le deja. Yo hacía parte de esa mayoría que desea edificarse con su substancia. La fatalidad me persiguió. (Velásquez, 1997: 53)

Por su parte, Teresa Martínez de Varela asume el periplo de la vida de Manuel Saturio como el de un mártir, como el de Cristo, para novelar su vida, exaltando su grandeza mística y política. La riqueza documental acopiada por la autora, más que la factura literaria, de apropiación técnica del género de la novela moderna, sin duda aportó para otros proyectos creativos posteriores. Vale, eso sí, señalar la conciencia panafricanista sobre la discriminación por parte de Saturio Valencia, cuando habla del trato déspota y autoritario con los suyos en Quibdó:

— Yo infiero Evaristo que el vía-cruce de mi raza no terminará jamás. Por la prensa norteamericana se sabe que la repulsión hacia los negros en los Estados Unidos es despiadada. El presidente Abraham Lincoln fue vilmente asesinado por un esclavista obcecado en el racismo.

— Es muy cierto y doloroso todo esto –le repuso Evaristo–.

— Además –continuó Saturio–, a raíz de este luctuoso acontecimiento, se organizó una secta secreta de consignas diabólicas en contra de los negros, llamada KU-KLUX-KLAN. Tal parece que los blancos chocoanos o residenciados allá, pretenden hacer lo mismo. (Martínez de Varela, 1981: 97)

Con más distanciamiento y elaboración estética, con más recursos técnicos de la novela moderna, *El fusilamiento del diablo* (1986) de Zapata-Olivella avanza en el tratamiento de la vida de Manuel Saturio Valencia, en la recreación del ambiente social y político de la época, en especial los conflictos de los obreros con la compañía minera, para la cual las luchas lideradas por él resultaban subversivas, por tanto, intrigan ante las autoridades locales para que sea fusilado como escarmiento para el resto de los negros. Zapata-Olivella la escribió diez años antes que *Changó, el gran putas* (1983), hecho importante de anotar, pues el ejercicio técnico y de tratamiento del personaje de Saturio le mostró el camino para la escritura de su saga épica de la diáspora africana en las Américas. Como una epifanía, Saturio se fue transformando en la imaginación de Zapata-Olivella en personaje mítico, protegido y animado por los ancestros y dioses africanos. Con esta clave se narra *Changó, el gran putas*.

Sin duda alguna, la novela más ambiciosa en relación a la presencia africana es *Changó, el gran putas*, al contar la saga de 500 años desde su partida del África: la travesía en los barcos negreros, la llegada a diversas zonas del continente –Estados Unidos, el Caribe, México y Brasil–, la primera revolución negra en Haití, los

movimientos de independencia en Colombia, México y Brasil, y por último, los movimientos civiles de los negros norteamericanos en el siglo XX. Zapata-Olivella expresa en este libro la profunda convicción de que en los horrores de la travesía trasatlántica venía incubada la resistencia, la lucha por la libertad y la solidaridad, circunstancias que los africanos enfrentaron con sus dioses y sus lenguas hasta donde les fue posible. *Changó, el gran putas* se inicia con un poema épico –“La tierra de los ancestros”– que da cuenta de los dioses tutelares de la religión yoruba y toda su cosmovisión. Esta es la concepción de mundo que ordena toda la trama histórica de la novela y el destino de los africanos que llegaron a América en los barcos negreros, según la explicación mítica, por la maldición de Changó.

De Odumare, creador del universo, fuente de luz y oscuridad, semilla de vida y muerte, provienen todos los dioses del panteón africano, que como los de otras cosmogonías, cada uno simboliza uno o varios aspectos de la vida y son protectores de los seres humanos. En *Changó, el gran putas*, aparecen ejerciendo sus roles sobre el destino de los africanos que llegaron a América. En primer lugar, Obatalá: oricha de la creatividad, la claridad, la justicia y la sabiduría; Odudúa: primera mujer mortal, oricha de la Tierra, esposa de Obatalá, con quien procreó a Aganyú y Yemayá; Aganyú: primer hombre mortal, quien con Yemayá dio a luz a Orungán, quien viola a su madre, Yemayá, la diosa de las aguas. De esta relación incestuosa nacen los catorce orichas sagrados: Changó: espíritu de la guerra y el trueno, del fuego y de los tambores; Oyá: patrona de la justicia que ayuda a fortalecer la memoria; Oba: esposa de Changó, protectora de los mineros; Oshún: oricha del amor y del oro, concubina de Changó; Dada: oricha de la vida, protectora de los vientres fecundos, vigilante de los partos; Olokún: hermafrodita, armoniza el matriarcado y el patriarcado que rigen las costumbres de los ancestros; Ochosi: oricha de la flechas y los arcos, ayuda a los cazadores a acechar el venado, vencer al tigre y huir de la serpientes; Oke: orisha de la alturas y las montañas; Orun: oricha del sol; Ochú: diosa de las trampas del amor y concubina de Changó; Aye-Shaluga: oricha de la buena suerte; Oko: oricha de la siembra y de la cosecha; Chankpana: amo de los insectos, de la protección, lava las heridas de los enfermos; Olosa: protectora de los pescadores, anuncia las tormentas y sequías.

Todo este santoral yoruba aparece en el poema épico que desde un comienzo prefigura el destino de los africanos en América. Será la *kora*, especie de arpa de los juglares yorubas, la que acompañará el canto que va a narrar Ngafúa, quien, invocando la voz de su padre Kissi-Kama, todos sus ancestros y los orichas sagrados, tiene la misión “de cantar el exilio del Muntu (...) la historia de Nagó / el trágico viaje del Muntu / al continente exilio de Changó”. Será un canto reparador bajo la sombra de los ancestros, un canto “para que el nuevo Muntu americano / renazca del dolor /

sepa reír en la angustia / tornar en juego las cenizas / en chispa-sol las cadenas de Changó”. Ngafúa es la voz omnisciente que, entre los vivos y los muertos, el pasado, el presente y el futuro, va a recordar una historia que ha estado bajo la protección de los dioses a quienes siempre invoca. Todo esto en consonancia con el principio filosófico del Muntu, cuyo plural es Bantú, que rige la elaboración poética que hay en *Changó, el gran putas*. Como se explica en la Bitácora, este principio implica una connotación del hombre que incluye a los vivos y difuntos, así como animales, vegetales, minerales y cosas que le sirven, de tal manera que se trata de una fuerza espiritual que une en un solo nudo al hombre con su ascendencia y descendencia inmersos en el universo presente, pasado y futuro.

La partida del continente africano se debe a la maldición de Changó, relatada en el poema por Ngafúa, a consecuencia de haber caído en desgracia por haber combatido a sus hermanos –Orún, Ochosí, Oke, Olokún y Oko–. Esto desató la ira de Orúnla, dueño de las Tablas de Ifá y señor de la vida y la muerte, y de Omo Oba, el primero y único hombre inmortal proscrito por Odumare a vivir sepultado en los volcanes, quienes arrojan a Changó de la Oyo imperial y coronan al noble Gbonka. Todos los soberbios que se alzaron contra Changó van a ser condenados al destierro en otros mundos lejos de África. Ngafúa, en sueños, oye la maldición de Changó que condena a los que lo expulsaron a ser objeto de la avaricia de las Blancas Lobas,

mercaderes de los hombres, / violadoras de mujeres / tu raza / tu pueblo / tu lengua / ¡destruirán! Las tribus dispersas / rota tu familia / separadas las madres de tus hijos / aborrecidos / malditos tus Orichas / hasta sus nombres / ¡olvidarán! (Zapata-Olivella, 2010: 67)

Todos estos sacrificios a consecuencia de la maldición de Changó se van a redimir en América, según los designios de este, escuchados por Ngafúa. Fecundada por el Muntu, la nueva tierra parirá un niño, “hijo negro / hijo blanco / hijo indio / mitad tierra / mitad árbol / mitad leña / mitad fuego / por sí mismo / redimido” (Zapata-Olivella, 2010: 68). Quien completará el esperanzador destino de los hijos de Changó en el nuevo continente, será la libertad. Rompiendo las cadenas de la esclavitud, “¡Los esclavos rebeldes / esclavos fugitivos, / hijos de Orichas vengadores / en América nacidos / lavarán la terrible / la ciega / maldición de Changó!” (Zapata-Olivella, 2010: 70). Será Changó quien les dará su fuerza espiritual a los esclavos para renacer en el nuevo continente. Sea en los Estados Unidos, en las diversas islas del Caribe, en Brasil, Colombia o Perú, los africanos van a jugar un papel decisivo en los destinos de estas naciones porque sus luchas libertarias se conjugaron con las de independencia en el siglo XIX.

El muntu americano va a ser simbolizado por el hijo de Sosa Illamba, quien muere al darle a luz en el barco negrero. Nagó es el escogido navegante, “capitán en el exilio / de los condenados de Changó” (Zapata-Olivella, 2010: 45). Antes de tocar tierra en el nuevo continente se produce la rebelión de los esclavos que provocará que el barco sea incendiado por los blancos y se hunda con toda la tripulación. De las aguas de la muerte, desangrada al tener a Nagó, Sosa Illamba le entrega el niño a Ngafúa para salvarlo del naufragio, como la semilla de la innumerable familia del Muntu que se esparcirá por América. Esta visión alegórica se cierra con una premonición:

Como estaba escrito, al tercer día, divisamos las distantes costas. Entre la algarabía de los pericos las mujeres indias esperaban al Muntu en la playa para amamantarlo con su leche. Suavemente humedezco su cuerpo con saliva para atezarle la cuerda de sus huesos. Y suelto, nadó solo, en busca del nuevo destino que le había trazado Changó. (Zapata-Olivella, 2010: 146)

Un destino que los negros van a enfrentar con muy poco o nada de lo que pudieron traer consigo. Las circunstancias los van a llevar a mezclarse con blancos e indígenas en un rico proceso de transculturación y mestizaje en el que su acento aparece de diversas maneras en la vida material y espiritual del continente.

A continuación, el libro recrea los tiempos de la Inquisición. La historia de Cartagena de Indias, narrada por Domingo Falupo (nombre cristiano de Benkos Biohó), al cual Pedro Claver utilizó como traductor (lenguaraz), en su misión evangelizadora, para contrarrestar las brutalidades de la esclavitud, y contra las cuales se organiza la resistencia liderada por el propio Benkos Biohó. En la convivencia y aprendizaje de Domingo con Claver va a mostrarse el gran conflicto espiritual entre africanos y españoles, pues los conocimientos para la cura de enfermedades, rituales religiosos y los cantos de los esclavos, con su inseparable tambor, serán perseguidos y demonizados por el Tribunal de la Santa Inquisición. Como les dice Benkos a sus ancestros:

Los africanos no tendremos más padres espirituales que los blancos. Tratarán de matar nuestra magara, pintándonos el alma con sus miedos, sus rencores y pecados. Y cuando nos veamos en un espejo con la piel negra, no nos quedarán dudas de que somos los hijos de Satán, pues, según predicán, el Dios blanco hace a sus criaturas a su imagen y semejanza. (Zapata-Olivella, 2010: 175)

La rebelión organizada por Benkos, en compañía de María Angola, se urde en medio de las persecuciones del Tribunal del Santo Oficio, al que finalmente es sometido por la traición de Sacabuche. Al igual que muchos otros, sus respuestas ante

las imputaciones de la Inquisición son de férrea y altiva defensa de sus creencias, y alegato contra la inhumanidad de la esclavitud. Pupo Moncholo, otro negro preso junto con Benkos por el Tribunal, cuenta lo que este le dice a uno de sus ancestros que lo visita: “No moriré por apóstata, sino por glorificar a Changó y a mis Orichas”. Y, ante los argumentos de Claver para que se arrepienta, contesta seguro: “Te equivocas, mi infatigable perseguidor, la única eternidad está en el Muntu” (Zapata-Olivella, 2010: 234). Benkos fue velado en Palenque de San Basilio como gran líder de las luchas por la libertad.

La novela más reciente sobre Cali y el Pacífico, *El demonio en la proa* (2008), del caleño Edgar Collazos, recrea el mundo de los negros en la ciudad colonial, y sus relaciones y conflictos con los blancos, así como la solidaridad e intercambios con los indígenas. Los negros del Vallano, la parte baja de Cali, en la pequeña ciudad colonial, eran acusados de portadores congénitos del mal de Satanás o Changó, lo que rememora los tiempos de la Inquisición en Cartagena. El voseo era atribuido a los acentos de las lenguas africanas llevadas a la oralidad del español aprendido de los amos españoles, impronta que no ha mudado mucho en el habla popular de los caleños desde la fundación de la ciudad. Los mulatos y los negros, por más de doscientos años, trabaron una guerra fonética contra la censura de la Iglesia y contra los aristócratas blancos de La Merced, logrando la victoria lingüística, imponiendo el voseo y sus declinaciones verbales a toda la población (Collazos, 2008: 151).

En su más reciente novela, *En tierra extraña* (2017), Collazos vuelve a recrear la vida de los esclavizados en los tiempos de Jorge Isaacs, su participación en las guerras civiles, sus levantamientos por la abolición y las formas de resistencia en la segunda mitad del siglo XIX. Con ácida ironía, se muestran las tensiones protagonizadas entre los esclavos y las elites blancas, en particular, los conflictos vividos en el terreno de la vida sexual, los abusos e hipocresías de la elite blanca, escudados bajo la simulación de moralidad y buenas costumbres cristianas. Las relaciones vividas en lo sexual eran peligrosas, y con riesgo para la vida del esclavizado, como es el caso de Goro, a quien Jimena, la hija de un blanco, obliga a tener sexo con ella y acaba acusándolo, situación que lo arroja a huir hasta que le dan muerte. A veces, estas situaciones son tratadas con ácida ironía, como en la confesión del padre Ángel Cabal con una joven blanca de la elite caleña:

Padre, cometí un pecado muy grande

¿Cuál pecado, hija?

Me acosté con un negro, padre

¿Y estás arrepentida?

Sí, padre

¿Cuántas veces lo has hecho?

Muchas, padre

¿Y si estás arrepentida por qué lo vuelves a hacer?

No sé, padre, creo que el negro me ha hecho brujería

Cuando te busque grita para que los blancos vengan a socorrerte

Padre, soy yo la que busca al negro, ¿tengo perdón, padre?

El apareamiento con animales y con negros es un pecado grave, busca a Dios a través de la oración y pídele que te perdone. (Collazos, 2017: 48)

El erotismo vivido desde la óptica de una esclava será protagonizado por Nay en *La hoguera lame mi piel con cariño de perro* (Fernández, 2015)¹², novela escrita por la caleña Adelaida Fernández. La luminosa metáfora del regreso al África inspira la reescritura de *María*, ahora desde el mundo de los esclavizados, desde el punto de vista de Nay, su nana, quien asume con orgullo su nombre africano. Así, la autora salda una vieja deuda de la novela colombiana con la mujer negra esclava. Ahora sí desempeñando el papel protagónico. Nay cuenta el mismo mundo narrado por Efraín en la novela de Isaacs, con mirada libertaria; dueña de sí misma, nos adentra en la rebeldía y el cimarronaje de los esclavizados en las haciendas del valle del río Cauca en el siglo XIX, en medio de la Guerra de los Supremos, liderada por el general José María Obando. Este trasfondo histórico, dominado por las sublevaciones antiesclavistas, influencia las acciones de Nay, determina su carácter y tenacidad para luchar por la libertad. En esta historia, el amor funciona como bálsamo contra el dolor, la pérdida y el exilio; acicate para poco a poco ir urdiendo su viaje de regreso a África con su hijo Sundiata.

Este breve recorrido deja claro cómo la novela colombiana dio y sigue dando cuenta de la contribución africana a la nación colombiana. Personajes como Nay e Analia Tu-Bari, Narcisa, Benkos Biohó, Frutos, Sierva María, Nagó, Manuel Saturio Valencia, Irra y Sacramento nos dicen mucho del pasado y del presente de los afrocolombianos. Como otros personajes memorables, ellos conquistaron su lugar en el espacio simbólico de la literatura y expresan el hecho de ser parte vital de la conformación de la nacionalidad colombiana. Memoria, historia y olvido son tres instancias conjugadas en las historias de estos personajes; ellos iluminan el imaginario de la nacionalidad y nos incentivan para meditar la relación humana con el pasado, la aventura escrita, el sufrimiento, la resistencia y la libertad.

12. Esta obra mereció el premio a mejor novela Casa de las Américas en el año 2015. Con el título *Afuera crece un mundo*, fue publicada por la editorial Seix Barral (Fernández, 2017).

Referencias

- Bonilla-Naar, Alfonso (1970). *La pezuña del diablo*. Bogotá: Antares.
- Burgos-Cantor, Roberto (2007). *La ceiba de la memoria*. Bogotá: Planeta.
- Caicedo-Ortiz, José Antonio (2013). *A mano alzada. Memoria escrita de la diáspora intelectual afrocolombiana*. Popayán: Zamaza.
- Carrasquilla, Tomás (2008 [1926]). *La marquesa de Yolombó*. Bogotá: Alfaguara.
- Césaire, Aimé (2014 [1939]). *Cuaderno de retorno al país natal*. Caracas: Monte Ávila.
- Collazos, Edgar (2008). *El demonio en la proa*. Medellín: Hombre Nuevo.
- Collazos, Edgar (2017). *En tierra extraña*. Cali: Universidad del Valle.
- Espinosa, Germán (1970). *Los cortejos del diablo*. Montevideo: Alfa.
- Fernández, Adelaida (2015). *La hoguera lame mis pies con cariño de perro*. La Habana: Premio Casa de las Américas.
- Freyre, Gilberto (1983). *Casa-grande & senzala*. Río de Janeiro: José Olympio.
- Glissant, Édouard (2005a). *El discurso antillano*. Caracas: Monte Ávila.
- Glissant, Édouard (2005b). *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora.
- Henao-Restrepo, Darío (2005). El mundo de Nay y Ester. *Poligramas*, 23, 9-28. Recuperado de <http://bibliotecadigital.univalle.edu.co/bitstream/10893/2913/1/Rev.Poligramas%2c-No.23%2cp.9-28.pdf>
- Isaacs, Jorge (2005 [1867]). *María*. Edición crítica de María Teresa Cristina. Obra Completa, vol. 1. Bogotá: Universidad Externado de Colombia/Universidad del Valle.
- Martínez de Varela, Teresa (1981). *Mi Cristo negro*. Quibdó: Asamblea Departamental.
- Matory, J. Lorand (2015). *Religiones del Atlántico negro*. Santiago de Cuba: Casa del Caribe/Oriente.
- Maya, Luz Adriana (1998). *Demografía histórica de la trata por Cartagena 1533-1810*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Palacios, Arnoldo (1998 [1949]). *Las estrellas son negras*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Patiño, Germán (2007). *Fogón de negros*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- Velásquez, Rogerio (1997 [1953]). *Memorias del odio*. Bogotá: Biblioteca del Darién.

Yacup, Sofonías (1990). *Litoral recóndito*. Popayán: Imprenta del Cauca.

Zapata-Olivella, Manuel (1966). María: testimonio vigente del romanticismo americano. *Letras Nacionales*, 14, 15-44.

Zapata-Olivella, Manuel (1983). *Changó, el gran putas*. Bogotá: Oveja Negra.

Zapata-Olivella, Manuel (2010). *Changó, el gran putas*. Bogotá: Ministerio de Cultura.

La audaz intelectualidad afro de Teófilo Potes*

DOI: <https://doi.org/10.18046/recs.i30.3514>

The Audacious Black Intellectualism of Teófilo Potes

Michael Birenbaum-Quintero**

Universidad de Boston (Boston, Estados Unidos)

.....

* Este artículo es un aparte de un trabajo de investigación realizado con Lucymar Bolaños y Hebert Hurtado, y con la valiosa participación de las personas entrevistadas. Componentes de esta investigación se hicieron con apoyo de las becas Fulbright Core Scholars Fellowship, 2013-14. Artículo de investigación recibido el 15.02.2019 y aceptado el 20.12.2019.

** Doctor y magister en Etnomusicología por la Universidad de Nueva York (Estados Unidos). Profesor titular de Musicología y Etnomusicología y profesor titular afiliado de Estudios Afroamericanos y Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Boston (Estados Unidos). Correo electrónico: mbq@bu.edu ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-5511-3203>

Cómo citar/How to cite

Birenbaum-Quintero, Michael (2020). La audaz intelectualidad afro de Teófilo Potes. *Revista CS*, 30, 97-122. <https://doi.org/10.18046/recs.i30.3514>

Resumen

Abstract

Teófilo Roberto Potes es una figura clave en la historia del Pacífico colombiano, pero poco se aprecian su importancia y complejidad hoy en día. El presente artículo sugiere que la vida y obra de Potes ameritan reconsiderarse hoy. Utilizando fuentes orales de sus discípulos, fuentes primarias y una ignorada publicación de él mismo; y contextualizándolos en su momento, se reconstruye la biografía de Potes y se esbozan los principales elementos de su pensamiento. Así se da cuenta de la importancia de un personaje que, incluso más allá de ser el primero en valorizar y mostrar la cultura afropacífica, da luces de un concepto de la intelectualidad afro, de la herencia africana, del contenido político de la cultura y de una radical horizontalidad entre lo occidental y lo afropacífico, para considerar en la coyuntura actual.

PALABRAS CLAVE:

intelectuales, afrocolombianos, folclor, Teófilo Roberto Potes

.....

Teófilo Roberto Potes is a central figure in the history of the Colombian Pacific region, but his importance and complexity are poorly understood today. The present article suggests that Potes' life and work merit reconsideration today. By using oral histories of his students, primary sources, and an unknown publication of Potes himself, and by contextualizing them in their moment, the article reconstructs Potes' biography and sketches the principal elements of his thought. In that way, it traces the importance of a person who, even beyond being the first one to valorize and reveal the Afro-Pacific culture, demonstrates a concept of the African heritage, of the political component of culture, of being a black intellectual, and of the radical horizontality of the Western and Afro-Pacific worlds to be considered in the present historical conjuncture.

KEYWORDS:

Intellectuals, Afro-Colombians, Folklore, Teófilo Roberto Potes

*Dedicado al legado cimarrón de Alicia Camacho Garcés.
Ìbà' e ìbà' emì, tó nù*

Introducción

La historia de Colombia está repleta de eruditos: presidentes gramáticos, generales poetas, sacerdotes botánicos, hacendados folcloristas. Reconocer y cuestionar un punto obvio –que dichos personajes también fueron, casi en su totalidad, hombres blancos pudientes– empieza a revelar una verdad fundamental para entender el país: que en la conformación de la intelectualidad en Colombia están las mismas raíces históricas no solamente del saber, sino del poder. La figura fundacional de la “ciudad letrada”, descrita por el crítico uruguayo Ángel Rama, no es una “ciudad de letras”. Es decir, las sociedades latinoamericanas no son sociedades donde el pueblo ha tenido acceso al poder de la palabra escrita; más bien el poder de la palabra que regía en esas ciudades civilizadoras y que autorizaba su papel de dominación sobre los territorios y sus gentes fue privilegio exclusivo de los pocos letrados (Chasteen, 1996; Rama, 1984). Cristina Rojas (2001) argumenta que, en el caso colombiano específicamente, la élite decimonónica fue relativamente pobre y geográficamente dispersa en comparación con las de otros países latinoamericanos; lo que cimentaba su dominio fue ser letrados en un país analfabeta:

En la Colombia de mediados del siglo XIX, la economía política no estaba centrada en la acumulación de riquezas sino en la acumulación de palabras y capital civilizador. El poder se concentraba en quienes poseían los secretos de la civilización occidental: los hombres criollos letrados, que se reservaron su propio lugar en el régimen de representación, pues eran los únicos que poseían el conocimiento necesario para dirigir la nueva república por la ruta apropiada (...). Los letrados fueron los arquitectos de la civilización y su poder estaba cimentado en su capacidad para producir, circular y valorizar su bien máspreciado: las palabras. (140)

Y es precisamente sobre la palabra escrita en su sentido más estrecho, más inaccesible, que se establece el ilusorio “punto cero” –objetivo, absoluto, racional, perfecto, irrefutable– desde el cual los ilustrados y letrados criollos presumían disciplinar el mundo a su alrededor (Castro-Gómez, 2005). No se trata de una disciplina solamente discursiva. ¿Cómo es que reza el dicho? “La letra con sangre entra” (Deas, 1993: 45; Rojas, 2001). Esta disposición del poder-saber, entonces, no solamente *limita* cualquier propósito de una intelectualidad o contra-saber, ya sea afro, indígena o no-masculino, es diseñada precisamente para *imposibilitarlo*.

Ni el profolclorismo de los costumbristas conservadores ni la más tardía reconfiguración de lo popular en el truncado período populista de la República Liberal perturbó este orden. Los costumbristas reflejaban su idealización nostálgica de un paternalismo rural armonioso en que los campesinos se mantenían libres de pensamientos modernos o ínfulas de ciudadanía (Bermúdez-Escobar, 2007; Deas, 1993; Sommer, 1991), mientras que el proyecto liberal se debatía entre un proceso civilizatorio que buscaba modernizar las masas exponiéndoles a la cultura “universal” y un proceso de valoración de la cultura popular (rural) como un substrato nacional que para dar frutos necesitaba “corrección” y domesticación a patrones estéticos occidentales (Birenbaum-Quintero, 2018; Muñoz, 2014; Silva, 2005; Zapata-Cortés, 2009). En el mejor de los casos, como en la fundación de la antropología nacional o en algunas políticas culturales, las prácticas populares llegaron a ser objeto de estudio, u objeto de estilización, pero en ningún caso fueron entendidas como saberes en sí. Y de todos modos lo afro-relegado al folclor (cuando no a los medios masivos) más que a la antropología, y visto como una falta de civilización más que la presencia viva de una cultura- apenas tenía dónde figurar en el campo, en sí ya precario, de lo popular (Arboleda-Quiñonez, 2011; Birenbaum-Quintero, 2018; Caicedo-Ortiz, 2013; Echeverri, 1997).

En este desolador contexto, es notable el surgimiento, aproximadamente a mitad del siglo XX, de una cohorte de destacados intelectuales afrocolombianos, incluyendo, entre otros, a Jorge Artel (1909-1994), Diego Luis Córdoba (1907-1954), Natanael Díaz (1919-1964), Aquiles Escalante (1923-2002), Helcías Martán-Góngora (1920-1984), Teresa Martínez de Varela (1913-1998), Arnoldo Palacios (1924-2015), Rogerio Velásquez (1908-1965), Delia Zapata-Olivella (1926-2001), Manuel Zapata-Olivella (1920-2004) y Teófilo Roberto Potes (1917-1975). Entre estas eminencias, Potes es un caso un poco aparte. No fue político o poeta o novelista, como algunos de sus contemporáneos; y no se le conoce ningún estudio antropológico. Guarda más similitud con la también coreógrafa Delia Zapata-Olivella, pero publicó mucho menos; de hecho, en vida no publicó ningún escrito, el *sine qua non* para la intelectualidad colombiana, y de los dos artículos póstumos de su autoría, uno es la transcripción de un discurso y el otro una recopilación de fragmentos.

Eso sí hay que reconocer: la emergencia de la cultura del Pacífico de las veredas ribereñas a la conciencia nacional y, cada día más, internacional, se debe en gran parte a Potes. Fue él la primera persona en llevar la danza y la música del Pacífico Sur a la tarima. Recuerdan algunos que fueron discípulos de Potes:

Antes de Teófilo, no había nada. Y antes de Teófilo no había nadie. Y cuando sale Teófilo (...) hasta ese momento no había currulao como danza. Hay un montón de gente que baila en sus casas... pero nada de coreografía. Es Teófilo Potes. Él hace la coreografía...

Y [dice], “esto hay que ponerlo aquí, esto va allá”, y la organiza. Y luego lo ponen a bailar. (Hugo Montenegro Manyoma, comunicación personal, 2005)

Y Teófilo inclusive, (...) por ser tan orgulloso, dedicado a defender al Pacífico, de lo valioso que era esto, él fue, y se puede decir que en Colombia, [quien] organizó un grupo de danza para llevar eso a los escenarios. Nadie en Colombia estaba en eso, fue Teófilo R. Potes. (Alicia Camacho¹, comunicación personal, 2013)

En nuestra época, la música y danza del Pacífico, así como la herencia africana en Colombia son postulados como patrimonio cultural de una forma muchas veces folclorizante². Pero al menos se las reconoce como música, danza y cultura, y no como un desbordante caos sonoro, corporal y social. A mediados del siglo XX, imaginar que la música y danza afropacíficas –por muchos años entendidas como vergonzosa evidencia de lo racialmente inferior y moralmente inadecuado para el modelo de modernidad imperante– fueran expresiones no para esconder o extirpar, sino para entarimar, y mostrar al país y al mundo, era una idea bastante radical.

Pero además de talentoso coreógrafo, Teófilo Potes fue un hombre culto, hasta en el sentido más excluyente de la palabra. Conocía casi todos los países de América, hablaba varios idiomas europeos con fluidez –además de lenguas indígenas del Pacífico– y fue un lector voraz y bien informado. Había estudiado en uno de los mejores colegios del país en su época, el Santa Librada en Cali, y trabajaba de docente en el reconocido Pascual de Andagoya (entre otros) en Buenaventura. Descalzo o en sandalias, en su infaltable atuendo blanco de un humilde pescador, en su casa de madera en las afueras del Muro Yusti³ –modesto barrio de bajamar en Buenaventura– atendía visitas de profesores de la Sorbona, de la Universidad de París, de la Unesco, de Cambridge, de Oxford, de Columbia (Potes, 1975: 14). A veces recibía invitaciones: la argentina Isabel Aretz, directora del Instituto de Etnomusicología y Folklore (INIDEF) en Caracas, semillero de los estudios etnomusicológicos en toda América Latina y el Caribe, había recibido a Potes alrededor de 1970 (Brandt, 1973; Potes, 1975). Max Brandt, un etnomusicólogo estadounidense afiliado con INIDEF

.....
1. Las entrevistas a Alicia Camacho, cantante, compositora, danzante, activista y, en vida, fiel conservadora del legado intelectual de Teófilo R. Potes, se pueden consultar en internet, junto con material relevante sobre su vida (Camacho-Garcés; Camacho; Birenbaum-Quintero; Hurtado, 2014).

2. Dice Santiago Arboleda-Quiñónez (2011: 69): “La folklorización hace parte de este gran movimiento cognitivo europeo global que descontextualizó al ‘otro’, representándolo de manera sutil ya en el siglo XX como extranjero y/o extemporáneo, siempre atrasado, finalmente pieza de museo, aún en el seno de sus correspondientes naciones”.

3. Para algunos, la casa de Potes quedaba en un barrio vecino, Venecia.

hizo una breve visita a Potes en 1973. El Banco de la República, en Buenaventura, conserva una transcripción de sus notas de campo, donde Brandt (1973) describe a Potes:

Cuando entramos a la casa, el Sr. Potes nos invita al segundo piso, al taller que colindaba con su habitación. Estaba vestido informalmente en ropa blanca de trabajar y pies descalzos. Tiene 56 años, nacido el 2 noviembre. Él es amigo de la dra. Aretz y conoce Caracas. Parece ser muy bien informado sobre la música de la Costa Pacífica y sobre etnomusicología y los orígenes africanos de su gente por lo general. De hecho me impresiona como la persona más inteligente y más informada sobre el tema de la etnomusicología afroamericana que he conocido en Colombia⁴. Tampoco he conocido a un hombre negro en Venezuela que sepa con tanta precisión de su legado africano (...). Tiene una buena colección de libros sobre música, folklore, África, etc. montados uno sobre el otro en su habitación. Cuando preguntamos por los orígenes africanos de un instrumento en particular, nos hizo referencia a uno de sus libros sobre arte africano con una foto del instrumento. (170)

Potes, en su casa sobre palafitas, fue tan intelectual como sus contemporáneos afrocolombianos. Es más, en este artículo se pretende argumentar que la forma de intelectualidad de Potes podría ser la más audaz, la más radical, la más relevante para el presente momento, entre todos sus contemporáneos. Primero, porque Potes entendió que ser intelectual en Colombia es algo así como una *performance*, un *habitus*⁵. Consciente de que esa *performance* giraba en torno no tanto al conocimiento ni a las palabras, sino también al blanqueamiento y al porte burgués, Potes gozaba de interpretar el papel del letrado catedrático a la vez que se burlaba de él. Segundo, para Potes, no valía saber de la gente, o encuadrarla en un esquema epistemológico; lo que valía era el mismo saber popular. De hecho, puso el saber popular como base de las ciencias, dando un giro completo a las jerarquías epistemológicas que conformaban la intelectualidad en el país. Igualmente, más que rupturas epistemológicas, Potes proponía unas complejidades ontológicas que redujeran el saber occidental de un mapamundi a un solo sistema dentro de un multiverso mucho más denso.

Además, en su trabajo coreográfico y folclorista, Potes siempre se pronunció solo sobre la región del Pacífico Sur, a diferencia de figuras como los hermanos Zapata-Olivella, cuyo ámbito fue más amplio. Pero Potes no imaginaba su región dentro del esquema nacionalista de una diversidad regional que conforma un país unido,

.....
4. Brandt, unos días antes de hacer este último comentario había visitado, en Bogotá, el museo del Conservatorio de Música de la Universidad Nacional, donde conoció al “folclorólogo” Guillermo Abadía-Morales, viva encarnación del tradicional letrado colombiano.

5. Ver Bourdieu (1996; 1997; 1998) y Butler (2009), así como la información presentada más adelante.

porque su pensamiento fue nutrido por una fuerte corriente afrocentrista, basada en el centro intradiaspórico y no en el folclor nacionalista colombiano, y porque no creía en la democracia racial o el mestizaje amistoso. Viendo su obra maestra, *La mina*, es claro que para Potes lo que conformaba el país, y la región del Pacífico dentro de ella, fue la dominación y la esclavización a la fuerza.

De la misma forma, Potes vio en los saberes y las prácticas afropacíficos una ruta hacia una liberación epistémica, que traspasaba las limitadas y limitantes fronteras de lo político en la era del Frente Nacional colombiano y la Guerra Fría. Por todas esas razones, además de las críticas a la intelectualidad de la clase letrada colombiana, el enfoque de acción de Potes no fue en las librerías y las universidades—aunque también se nutría de ellas—, sino en los barrios de su Buenaventura. Potes fue, entonces, un letrado que buscaba trascender la palabra escrita, un cosmopolita que escogió quedarse en Buenaventura; es decir, un intelectual audaz afrocolombiano.

Una vida de contrastes

Teófilo Roberto Potes nació en una vereda de Buenaventura, sobre el río Anchicayá, en 1917. A los 12 años, pasó del Anchicayá a Cali, donde su madre, Felisa Potes, trabajaba de empleada en la casa de una familia acaudalada de apellido Vásquez. El patriarca, impresionado con el muchacho, patrocinó su educación, y Potes estudió en uno de los mejores colegios del país, el Santa Librada. Inclusive cursaba estudios universitarios de medicina, que quedaron inconclusos por la muerte de su benefactor⁶.

Potes (1975: 13) dataría sus inicios en el folclor durante el año 1938, cuando tenía veintiocho años; la fecha parece coincidir, aproximadamente, con la indeseada terminación de su carrera académica, cuando pasó a trabajar como inspector en el Pacífico rural. El oficio lo llevó, como representante del Estado, a las apartadas comunidades de los ríos del Pacífico. Viajaba de vereda en vereda resolviendo problemas, investigando y castigando crímenes, y probablemente utilizando su entrenamiento médico. Se puede imaginar en ese período un encuentro de saberes, que resultaría central en su forma de pensar, entre las prácticas médicas y espirituales recordadas de su niñez en el Anchicayá, y el pensamiento y la medicina occidentales que había estudiado en Cali y que él representaba en su oficio de inspector.

Parece también que Potes estaba haciendo algún tipo de investigación etnográfica y hasta archivística, sin tener formación metodológica. Durante una visita oficial como inspector al pueblo de Iscuandé (Nariño), Potes compró una barra de jabón

6. Es interesante que Abadía Morales y Manuel Zapata-Olivella también estudiaron medicina, para terminar en el folclor después de una residencia rural.

de un tendero local, quien la envolvió en un trozo de papel viejo que le llamó la atención, así que decidió comprar los papeles de envoltura. Estos resultaron ser un documento del año 1828 que describía una revuelta de esclavizados en el río Iscuandé, firmado por la mano del entonces gobernador y futuro presidente Tomás Cipriano de Mosquera (1798-1878). Años después, los eventos descritos en ese documento inspirarían la obra maestra de Potes, *La Mina* (Potes, 1975).

Posteriormente, Potes viajó a Estados Unidos, tal vez en más de una ocasión, durante la década de 1940, buscando trabajo (Alicia Camacho, comunicación personal, 2013). Habría sido en la ciudad de Nueva York donde se encontró con una persona que marcaría su vida: Katherine Dunham (1909-2006). Dunham, afroamericana de Chicago, fue una renombrada coreógrafa y danzante, cuyo grupo de danza hizo giras por el mundo y salía en películas. También fue antropóloga, habiendo estudiado con Melville Herskovits, el antropólogo y progenitor de estudios afro, en los años treinta. Fue de sus investigaciones etnográficas entre poblaciones afro en el Caribe, y sobre todo en Haití (donde viviría por muchos años e inclusive se iniciaría como sacerdotisa en el vodunismo), que derivó su “Técnica Dunham”, un método corporal basado en las danzas afrocaribeñas que revolucionó la danza moderna y que se sigue estudiando hoy en día. Sus coreografías, que para la época incluían representaciones de danzas de las poblaciones afro de Estados Unidos, Cuba, Martinica, Jamaica, Haití y Trinidad, entre otras, fueron insumos de su trabajo de campo –algo similar a una “etnografía representada” (Clark, 2005).

En el verano de 1950, Dunham salió en su primera gira por Suramérica, patrocinada por el Gobierno de Estados Unidos. Aparentemente, llevó en la compañía a Teófilo Potes. Fue una gira con muchos acontecimientos. Estuvieron varios meses en Belém do Pará y Río de Janeiro en Brasil, donde Potes engendró un hijo, João (Alicia Camacho, comunicación personal, 2013). En São Paulo, un reconocido hotel le negó la posada al grupo de Dunham en un acto racista. Dunham llamó la atención de la prensa local, desatando una controversia que resultó en la aprobación, en 1951, de una ley que castigaba la discriminación racial en lugares públicos, en Brasil (Alberto, 2011: 176-178; Andrews, 1991: 184-186).

Poco después, ya en Argentina, donde se presentaron ante Evita Perón y compartieron con bailarines de tango afroargentinos, el grupo empezó a ensayar una nueva obra colectivamente compuesta con Dunham y sus danzantes (Valis-Hill, 1994). La obra, titulada *Southland*, fue explícitamente política y antirracista, y cuando fue estrenada en Santiago de Chile, el Departamento de Estado de los Estados Unidos cortó los fondos, suprimió la presentación de la obra y se aseguró de la apresurada salida de la compañía de Chile (Clark, 2005; Valis-Hill, 1994). Potes probablemente acompañó al grupo en las paradas restantes de la gira por Suramérica.

En febrero de 1951 llegaron a Colombia, presentándose en Cali y, unos días después, en Bogotá, ante un público donde se encontraban Delia y Manuel Zapata-Olivella. Es probable que Potes se haya quedado en Colombia mientras el grupo seguía a Europa y los países del norte de África, pero, según Camacho, Potes sostenía haber visitado Francia, España y África, hecho que probablemente habría tenido lugar durante la subsecuente gira entre 1951 y 1953. Lo cierto es que ya para mediados de los cincuenta Potes había vuelto a Buenaventura, para vivir permanentemente en su casa de bajamar. Potes,

(...) estando [de gira con Dunham], se pone a analizar. Si esto es folclor, lo que hay en el Pacífico es grandioso. Y entonces ahí renunció y se vino nuevamente con esa idea a organizar acá, a hacer entender a los negros del Pacífico el valor que tenía un tapao [sopa] de pescado. (Alicia Camacho, comunicación personal, 2013)

En Buenaventura, Potes enseñaba en el Colegio Pascual de Andagoya y en el Liceo Femenino del Pacífico. Tenía un programa en Radio Andagoya, en el cual utilizaba su espléndido y resonante barítono para declamar poesía local y latinoamericana, y disertaba sobre las particularidades del “hombre del Pacífico” (Alicia Camacho, comunicación personal, 2014; Fabio Caicedo, comunicación personal, 2014; Engelberto Díaz, comunicación personal, 2014). En algún momento, empezó a dar cátedra y demostración de la cultura local para turistas, visitas y gente local en un quiosco enramado en el parque del malecón todos los domingos (Medardo Arias-Satizábal, comunicación personal, 2017). Y para finales de la década de los cincuenta, empezaba a organizar su primer grupo de danza, Acuarelas del Pacífico, para la conformación del cual seguía conversando con cultores tradicionales, así como había hecho durante su época de inspector.

Acuarelas del Pacífico fue el primer grupo en componer y presentar coreografías de la música y danza tradicionales del Pacífico, seguido por el emblemático grupo Bahía de la Cruz, patrocinado por Puertos de Colombia en su época. Después que este último grupo terminó por diferencias internas, Potes dirigió el grupo Los Canchimalos y un grupo infantil, Los Canchimalitos. Acuarelas del Pacífico participó en el primer Festival Folclórico de Buenaventura, fundado por el poeta guapireño y entonces alcalde de Buenaventura Helcías Martán-Góngora, en 1962, además de la primera Feria de Manizales en el mismo año. La gran danzante y coreógrafa Mercedes Montaña empezó a bailar formalmente en el grupo de Potes alrededor de 1960 (Alcides Carabalí; Alfonso Portocarrero, comunicación personal, 2005); su grupo también dio inicio a las carreras artísticas de la decimera Margarita Hurtado, y la cantante y compositora Alicia Camacho.

Fue con Potes y su grupo que los bailarines del grupo de Delia y Manuel Zapata-Olivella aprendieron el danzario del Pacífico, el cual llevaron a Francia, Rusia, China y más allá (Madolia de Diego Parra, comunicación personal, 2009). Y fue con Potes y Montaño que el folclorista Octavio Marulanda hizo las emblemáticas grabaciones para el Instituto Popular de Cultura, amén de Manuel Zapata-Olivella y el etnomusicólogo estadounidense George List⁷. Potes también colaboraba con monseñor Gerardo Valencia Cano, obispo de Buenaventura y precursor de la teología de la liberación. Según algunas fuentes (Alicia Camacho, comunicación personal, 2013)⁸, fueron Teófilo Potes y su grupo quienes protagonizaban las misas culturales o misas afro que llevaron bombos y cununos tradicionales a las iglesias, como parte del proyecto por el que abogaba Valencia-Cano de integrar la religiosidad popular al catolicismo institucional (aunque no fue generalizado hasta la posterior fundación de la Pastoral Afrocolombiana).

Poco después de presentarse en un congreso sobre folclor, en Manizales, a Potes se le descubrió un cáncer avanzado. Volvió a Manizales, donde murió en un hospital. Según Hugo Montenegro-Manyoma (comunicación personal, 2005), quien en ese entonces era un joven bailarín y que vivió con él antes de su muerte, Potes pasaba “largas noches de insomnio, escribiendo y escribiendo en una máquina” en idiomas extranjeros, “para enviar a algunas revistas en Alemania o Norteamérica”. Se rumora que una maleta de libros y escritos de Potes fue llevada a Manizales o Medellín poco antes de su muerte, pero aparte de unos fragmentos publicados por la Universidad de Manizales no se sabe más de su producción escrita.

La intelectualidad como *performance*

Santiago Castro-Gómez (2005) ubica la supuesta racionalidad imparcial de la intelectualidad colombiana (y neogranadina) en un *habitus*, una *performance* del capital cultural letrado. En su argumento, el *habitus*⁹ –un planteamiento del sociólogo francés Pierre Bourdieu– funciona

7. Esas grabaciones se encuentran en el mismo IPC, en el Archive of Traditional Music en Indiana University, y en el Centro de Documentación Musical en Bogotá.

8. Ese punto lo niega el padre Agustín Herrera-Quiñones (comunicación personal, 2017), personaje que tiene más experiencia en la iglesia, pero tuvo menos tiempo con Potes.

9. Un buen resumen de la noción de *habitus* en el pensamiento de Bourdieu se encuentra en Criado (2009).

(...) para conceptualizar el modo en que los individuos incorporan en su estructura psicológica toda una serie de valores culturales pertinentes a su “condición de clase” y que le identifican, de forma indefectible, como miembro de un determinado grupo social. La profesión, la vestimenta, el uso del lenguaje, el tipo y lugar de la vivienda, el modelo de relación familiar, son una especie de “huella digital” que indica el lugar que ocupan los agentes en el espacio social y el modo en que se posicionan estratégicamente frente a otros agentes (Bourdieu, 1996: 134-135; 1998: 172). Utilizaré esta noción de *habitus* para mostrar que la ostentación de *insignias culturales* por parte de la elite neogranadina operaba como una estrategia de construcción social de la subjetividad. (Castro-Gómez, 2005: 81)

Como tal, el concepto de *habitus* naturaliza un determinado posicionamiento social en forma de un imaginario, un modo de vida, una estructura de pensamiento y de acción, e inclusive de incorporarlos como un patrón de gustos y de formas de manejar el cuerpo¹⁰. Así sean construidos socialmente, estos valores se sienten y se entienden como lugares comunes obvios y naturales, y son útiles como códigos o “insignias” para comunicar los valores propios de una determinada clase o posicionamiento social.

Para la teórica Judith Butler (2009), los atributos de las identidades (en el sentido de ostentación de “insignias culturales” que describe Castro-Gómez) no son expresivos de una identidad ya existente, sino “performativos” de identidades en proceso. Una identidad –como la del letrado criollo– se instaura “mediante actos que son internamente discontinuos” (Butler, 2009: 274); se trata entonces de “una identidad construida, una realización performativa en la que el público social mundano, incluidos los mismos actores, llega a creer y a actuar en la modalidad de la creencia (...). [La] base de la identidad (...) es la reiteración estilizada de actos a través del tiempo y no una identidad supuestamente inconsútil” (Butler, 2009: 274).

Tanto el *habitus* como la performatividad son útiles para examinar la intelectualidad colombiana. Se manifiesta, en el planteamiento de Cristina Rojas (2001: 140), citado anteriormente, que la autoridad de los letrados criollos “estaba cimentada en su capacidad para producir, circular y valorizar su bien máspreciado: las palabras”. Vemos lo mismo en el recuento de Malcolm Deas sobre la curiosa y “singular prominencia de gramáticos y filólogos en la vida pública del país” (1993: 29) y, refiriéndose a las numerosísimas obras y disputas gramaticales de Rafael Uribe-Uribe, Miguel Antonio Caro, Rufino J. Cuervo, José Manuel Marroquín, Marco Fidel Suárez y Miguel

.....

10. Hay diferencias importantes entre el *habitus* de Bourdieu y la *performance* de Butler, que requerirían de un espacio más amplio para desarrollar, pero la forma como Castro-Gómez utiliza el *habitus* se presta para una lectura Butleriana, donde el *habitus* se puede “performar”.

Abadía-Méndez, entre otros, concluye que “esta clase de sabiduría y de competencia entre sabios está íntimamente conectada en Colombia con el ejercicio del poder” (Rojas, 2001: 26). Deas muestra estas figuras envueltas en la *performance* de su maestría de “la gramática, el dominio de las lenguas y de los misterios de la lengua” (Rojas, 2001: 28) como maniobras de poder. Cuenta episodios como cuando Marco Fidel Suárez atacó a su rival político, Lorenzo Marroquín, a través de la publicación de una corrección de ciento cincuenta páginas de la novela de su contrincante. El mismo Suárez, hijo ilegítimo de una lavandera, llegó a la presidencia y, según Deas, cuando fue obligado a dimitir por los ataques de Laureano Gómez,

(...) abandonó el poder disparando esta flecha gramatical del parto: “lo único que no perdono en su discurso es el error gramatical (...) el pecado de decir ‘ovejos’, término desventurado que echa a perder tan brillante oración (...) él todavía no conoce la diferencia entre ‘ovejo’ y ‘cordero’.” (Díaz, como se citó en Deas, 1993: 46)

Esa tendencia performativa de la intelectualidad y del mismo poder se hace particularmente notable en el campo del folclor y los estudios de las expresiones populares, donde el papel del pedante abunda, como si entre más dudoso fuera el objeto de indagación intelectual mayor la necesidad del estudioso de fortalecer su autoridad letrada a través de la *performance*. Por eso puede ser que los trabajos de folclor en Colombia, como plantea el etnomusicólogo Carlos Miñana-Blasco (2000), son trabajos voluminosísimos, logorréicos, grandilocuentes, aparentando una organización sistemática, así carezcan de aparato crítico. Miñana-Blasco confirma el argumento del musicólogo colombiano Egberto Bermúdez, quien, en una mordaz reseña de los intentos de clasificaciones de instrumentos musicales en Colombia, plantea que el esquema clasificatorio del folclorista Guillermo Abadía-Morales “no puede considerarse una clasificación pues está basado en criterios caprichosos, inconsistentes y a veces, totalmente absurdos” (Bermúdez, 1985: 16). La cuestión pertinente no es la de la calidad de trabajos como el de Abadía, sino el hecho de que la *performance* del método es mucho mejor lograda que cualquier ejercicio de sistematización. Bermúdez (1985: 3) es diciente en este sentido cuando sugiere que “la formulación de la clasificación es un fin en sí mismo”, un planteamiento que sugiere las operaciones de la performatividad intelectual por parte de los folcloristas.

El poder de esta performatividad no solamente marca la obra de los folcloristas, sino también sus historias de vida. Viendo su biografía, incluso un reconocido folclorista como Guillermo Abadía-Morales (1912-2010) tenía una formación muy parecida a la de Potes: después de estudiar algo de medicina, trabajó como farmacéutico en los Llanos Orientales, donde se interesó en los indígenas y viajó por el

país aprendiendo lenguas indígenas en las décadas de 1930 y 1940. Su entrada al folclor fue algo casual, como Abadía describió con su acostumbrada ironía:

Volví de las selvas a Bogotá en 1944, andando con botas, barba larguísima y salacot. Un día Cesar Uribe Piedrahita, dueño de un reconocido laboratorio y Kiko Ruíz, el gerente, me vieron. Me reconocieron, me disfrazaron de señor y me contrataron para entrenar vendedores farmacéuticos. También enseñé en el Conservatorio de Música de la Universidad Nacional, Sociología del Desarrollo, es decir Folclorología, especialmente Etnomusicología. Era lo que había aprendido durante mi estancia con las tribus. (Plazas, 2002: 3-4)

Esta notable diferencia en las opciones de trabajo de Abadía y Potes tenía que ver con otros factores, además de los educativos. Abadía venía de una familia de apellidos reconocidos; un tío de su padre, Miguel Abadía-Méndez (otro personaje perfilado en el artículo de Deas), había sido presidente de la República entre 1926 y 1930. Abadía tenía el capital social como hombre blanco de élite que permitió que lo reconocieran y le consiguieran trabajo. De igual manera, no fueron sus estudios, sino la inculcación en el *habitus* de masculinidad letrada y de clase alta lo que le acreditaba para dar cátedra en la Universidad Nacional sobre “Folclorología” (neologismo muy abadiamoralesco, por su perfume de performatividad letrada).

Potes estaba muy consciente del carácter performativo de la intelectualidad. En su discurso durante el Foro Nacional de Folcloristas en Manizales, en 1975, mostró –performatizó– una notable erudición. Soltó palabras en alemán e hizo referencia a la etnobotánica, a la herpetología, a la *Rama Dorada* de Campbell, al poeta español del siglo XV Juan del Enciso, todo con una fluidez completamente natural y todo, juzgando por la foto incluida, sin zapatos y vestido con su habitual traje de pescador (Potes, 1975).

Había también en su autopresentación como letrado descalzo una irreverencia muy crítica de los juicios de esta intelectualidad performativa. Según Alicia Camacho, su brazo derecho en los grupos culturales por muchos años, el atuendo humilde que vestía Potes fue en parte un experimento social, para ver cómo lo tratarían.

Él se metía descalzo a los museos. Con el pantalón [remangado]. Para que lo tomaran como negro, pues, estúpido. “¿Y este campesino que no sabe nada [que hace aquí]?”. Como chimpa. Y entonces, por ejemplo, él llegaba y lo trataban como “¿Y ése quién es? ¿Este qué viene a hacer acá?”. Y entonces [Potes] llegaba por ejemplo a un libro que estaba en alemán. [Decía:] “Señorita me hace el favor y me pasa tal libro”, ¿verdad? Se lo pasaban. Y llegaba él: “No, esto no dice nada, esto es pura basura. Páseme otra”, que está, por ejemplo, en italiano. Entonces ya [decían]: “Bueno, ¿y este quién es?” [risas]. Entonces él lo hacía con esa intención para que la gente se equivocara con él. Pero

con ese hecho ya iba demostrando: yo soy Teófilo R. Potes, yo soy folclorista. (Alicia Camacho, comunicación personal, 2013)

En el país de los presidentes gramáticos, de los Caros y los Cuervos, donde el capital cultural de lo letrado ha sido tan crucial para definir el mismo poder político (Deas, 1993), que un negro descalzo desafiara la distribución del saber no fue una simple broma, sino algo que podría denominarse un “mamagallismo” epistemológico.

“Lo que el pueblo sabe”

En el mismo discurso que Potes dio a los folcloristas en Manizales, distinguía entre lo que es el folclor en Colombia y lo que debería ser: “Se han confundido el folclor con el *volkskunde* (...). Aquí se ha hecho *volkskunde*, es decir se ha hecho lo que se sabe del pueblo, no lo que el pueblo sabe” (Potes, 1975: 14).

La distinción entre los dos es clave en el pensamiento de Potes¹¹. A través del *volkskunde* (“lo que se sabe del pueblo”), se explota “lo que el pueblo sabe”, para el beneficio de “personas que no son del pueblo” (Potes, 1975: 14). De ahí surgen las distorsiones y el enriquecimiento de los “filibusteros del folclor” (Potes, 1975: 17), entre los cuales Potes se refiere no tanto a los letrados, sino al comercio del folclor de los “ballets folclóricos” (Potes, 1975: 17), presuntamente en el estilo ostentoso y lentejuelado de Sonia Osorio (Parra-Gaitán, 2008).

Pero aún más importante que reconocer las distorsiones de presumir lo que se sabe de la gente, es la insistencia de Potes en el valor de lo que la gente sabe, que es para él un saber tan valioso o, en algunos casos, más valioso que el occidental. Potes (1975) da varios ejemplos en el campo de la curación tradicional:

Se llama simplemente curandero, yerbatero, brujo, vedor, pulsador, aún¹² estafador, a un tipo que conoce un secreto de una yerba que actualmente en un laboratorio se convierte en antibiótico para curar (...). Cómo es posible que un curandero sepa, sin estudiar siquiatria, como se cura la locura? Cómo es posible que un hombre que no ha estudiado, que no sabe de la dietética, lleve un hombre a su casa, le formule una yerba y le prescriba una dieta especialísima la cual él mismo controlara? Así logra curar enfermedades que el médico no ha podido curar (...). Pregunto, por qué la ciencia

11. Claramente, anticipa el pensamiento poscolonial y descolonial, y modela algunas de las paradojas famosamente tratadas por Spivak (2011).

12. Los errores ortográficos de la cita corresponden a la redacción hecha por la fuente, ya que se trata de la transcripción de una charla de Potes.

médica no ha aprovechado esta manantial, esta fuente enorme de conocimientos que tiene el curandero? Es parte del folclor. (15)

Como punto de comparación, es interesante pensar en la experiencia de otro médico vuelto folclorista, Manuel Zapata-Olivella (1990), quien, en su autobiografía ¡Levántate mulato!, cuenta su experiencia como joven médico en una comunidad aislada de la Ciénaga Grande. Describe la yerbatería y curandería de la gente como algo curioso y coloreado, pero al fin y al cabo su reto era desprender la comunidad de eso para acudir a la medicina occidental que practicaba él. O sea, sus compromisos epistemológicos son con Occidente, mientras Potes propone algo más radical.

Con esa noción del folclor como un saber, Potes da una vuelta entera a la estructura de la relación entre el saber occidental y los saberes populares. Si bien un pensador como Castro-Gómez (2005) reconoce que en la historia colombiana es el saber occidental el que disciplina, enmarca, domestica los saberes populares; para Potes (1975), el saber popular es la raíz, inclusive, del saber occidental:

El folclor sigue siendo, a través de los siglos, el *súmmum* de todas las ciencias humanas. Por donde quiere que uno lo golpee, por donde uno lo toque, resulta una ciencia. La medicina tiene que ver muchísimo con el folclor desde sus comienzos. Aún hoy. La ingeniería, la arquitectura; el léxico; el filólogo, el filósofo, el antropólogo, el etnólogo. Todo mundo tiene que pegarse del folclor, porque el folclor es pueblo. Y desde que sea pueblo, todas las ciencias tienen que desembocar allí, por una u otra razón. Los científicos deben aprovecharlo para devolverlo en beneficio del pueblo que es quien lo ha creado. (16)

Más aún, Potes admitía no solamente que los saberes afropacíficos tenían algo que ofrecer a los saberes metropolitanos/modernos, sino que planteaba la validez del mundo místico a que esos saberes se refieren. No se trataba solamente de que el curandero supiera de plantas con compuestos químicos que el científico no conocía, pero que en un laboratorio apreciaría. Eso sería cuestión de un conocimiento empírico, pero referente al mismo mundo que ocupa el científico. En cambio Potes veía que el curandero sabía de –y actuaba en– otro “universo”, de oraciones, de vistas, de secretos, de espíritus.

En nuestra región hay curanderos que practican un ritual que se llama “magina”. Exactamente igual al “vudú” haitiano. Un negro cualquiera llegó a un consultorio y le habló al médico de la enfermedad que padece; el médico no entendió lo que él le dijo, le formuló cualquier cosa y decía “ese tipo se muere”. El pariente que está ahí dice “no seño, nosotros tenemos un primo que sabe de esa cosa” (...). Llevan al enfermo a la

casa del curandero. El curandero tiene 6, 7, 9 bastones, de chonta, de marequende, de machare, de chachajo, de chachajillo, porque dice que cada uno de esos árboles tiene un espíritu, el espíritu del árbol (...) [que] cura determinada enfermedad. Entonces hacen un ritual, al cual no entra sino el negro. Toca el bastón, invoca un espíritu y dice “ya llegó, ya llegó”. Y hay que pasarlo allá donde está el enfermo. El enfermo está tendido en el suelo, en una sábana blanca, y en la cabeza tiene una batea llena de agua con un muñequito de balso. Hay un momento en que ese muñeco gira hacia determinado lugar, y todos los asistentes dicen “se cura el enfermo”. Yo pregunto, o será el poder mental de esa gente, no será aquella psicosis colectiva, llevada en cierta forma para que el enfermo se alivie? [sic]. El curandero continúa haciendo su ritual. Baña al enfermo. Un tipo que ha estado con una enfermedad gravísima, lo echan al río. Y al otro día está trabajando. (Potes, 1975: 16)¹³

Es más: varias personas recuerdan que Potes sabía vislumbrar y curar heridas espirituales en las personas (Alicia Camacho, comunicación personal, 2013; 2014; Lelys Góngora, comunicación personal, 2017); el mismo Potes, políglota, egresado de colegio exclusivo, practicaba y enseñaba los saberes ancestrales que en el Pacífico suelen llamar “secretos”.

Él practicaba lo de las vistas, inclusive con una argolla, la argolla de matrimonio. Con un vaso de agua y una hebra de cabello. Que igual mi mamá lo practicaba. Porque mi mamá aprendió con él (...). También las oraciones. Todo eso, esa clase de secreto. Él era sobandero, curandero. (Lelys Góngora, comunicación personal, 2017)

Lo que Potes propuso, en sus palabras y en sus acciones, era bastante radical. No buscaba solamente valorizar una cosmovisión, sino reconocer todo un cosmos. Si bien rompía con la racionalidad eurocéntrica, lo importante iba más allá de descentralizarla como una forma de *ver el mundo* –una provocación epistemológica-. Más bien, planteaba *otro mundo*, poblado de espíritus y mediado por los rituales y los “secretos”, y ponía en cuestión qué era la realidad. Es decir, lanzaba una provocación ontológica.

En ese sentido, Potes anticipaba lo que la antropología reciente llamaría el “giro ontológico” (Ruiz-Serna; Del Cairo, 2016). Un reciente resumen del giro ontológico caracteriza el pensamiento del francés Philippe Descola (importante protagonista del movimiento, junto con el brasileño Eduardo Viveiros de Castro):

.....

13. Sobre el chamanismo en el Pacífico, ver Losonczy (2006).

(...) al formular las relaciones que los humanos establecen con los no-humanos en términos de ontologías, Descola presupone la existencia de una multiplicidad de realidades y de mundos, superando las tradicionales interpretaciones relativistas que dan por sentada la existencia de una sola y consolidada realidad (naturaleza) a la que se tiene acceso mediante ciertos marcos interpretativos histórica y socialmente situados (cultura). Comprendidas de ese modo, las rutas ontológicas desestabilizan la noción misma de naturaleza, no porque ella no exista sino porque deja de ser la noción estable de una realidad sobre la que se construyen variadas representaciones o visiones. En este sentido disciplinas como la antropología que se han enfocado en comprender el reino del *anthropos* (Descola y Pálsson, 2001) deben superar esa frontera y enfocarse en la comprensión de los modos de emergencia de distintas naturalezas o realidades. (Ruiz-Serna; Del Cairo, 2016: 196)

Aquí, no se trata de un relativismo multiculturalista educado, donde todas las culturas o las formas de pensar son bonitas, que les permiten a los no-occidentales sus creencias pintorescas. Tampoco se limita al gesto descolonial de plantear una horizontalidad de saberes y conocimientos, o de descentralizar el pensamiento occidental, como propone Castro-Gómez (2005), aunque también lo hace. Propone una multiplicidad ontológica.

El mismo Potes vivía esa multiplicidad. Como hemos visto, era un letrado, un polímata. Si bien se burlaba de la artificialidad del *habitus* de la intelectualidad, también pasaba las noches escribiendo en alemán, leyendo en alemán y estudiando los “secretos”. Es decir, a la vez que tomó el saber moderno/metropolitano muy en serio, también lo hizo con la cosmovisión afropacífica, y vivía en los dos universos.

“Cuando nos quitaron las cadenas, nos encadenaron la mente”

En la Buenaventura de su época, muchos vieron a Potes como un excéntrico, tendencioso, pero generalmente inofensivo (Engelberto Díaz, comunicación personal, 2014). La pobreza de esa visión refleja más bien los muy limitados marcos conceptuales para entender la política, cultura e intelectualidad afros de ese momento. Al presentarse Potes –políglota, intelectual, innovador– en las calles de Buenaventura con su grupo, había quienes le gritaban: “¡Eso es pa chimpa!”, utilizando un término despectivo para despreciar lo rústico o retrógrado (Alicia Camacho, comunicación personal, 2013).

Es importante notar que la plataforma que Teófilo Potes utilizaba para plasmar su pensamiento y hacer sus provocaciones era el folclor, una disciplina no muy conocida

por su audacia intelectual o política en Colombia¹⁴. Pero lo de Potes fue algo bien distinto al folclor de su época: menos nacionalista, menos obsesionado por divisar cuantías raciales para trazar el mestizaje, menos fosilizante a tradiciones que en la Buenaventura de su época seguían vigentes. Si bien el modelo del grupo de danza folclórica ya era un formato establecido en Colombia para los años sesenta, los grupos de Potes no emergieron del concepto nacional de folclor (Birenbaum-Quintero, 2018; Parra-Gaitán, 2008). La genealogía intelectual de la praxis folclórica de Potes fue bastante diferente: no colombiana sino afroamericana.

En este punto, la influencia de la antropóloga y coreógrafa afroestadounidense Katherine Dunham fue clave. Primero, porque su tiempo con ella permitió que Potes conociera varias culturas afrolatinoamericanas, cuando fueron de gira en 1950, dándole a Potes puntos de comparación, como cuando mencionó la espiritualidad haitiana –en la que participaba la misma Dunham– en su descripción del ritual afropacífico. Pero cabe anotar que Potes nunca buscó enmarcar lo afropacífico en esquemas afrohaitianos, afrocubanas o afrobrasileños; nunca buscó explicar los velorios del Pacífico como *bembés* afrocubanos, o los santos de un arrullo como *orishas* (Restrepo, 2005). Tal vez, ese compromiso con entender y mostrar lo local en sus propios términos y según sus propias realidades fue aprendido de Dunham también. Ella fue antropóloga de formación académica, y seguramente la forma como ella trabajaba, como relacionaba sus experiencias con los afrodescendientes de otros países en sus montajes dancísticos y sus textos impulsaron en el joven Potes un proceso de reflexión sobre sus experiencias, como inspector, en el Pacífico¹⁵.

Lo que sí parece claro es que Potes aprendió de Dunham cómo usar la danza como una dramaturgia. La experiencia de acompañar la obra *Southland* habría sido clave. Esa obra, la más polémica de Dunham, utilizó técnicas del teatro ruso y la estética del “ballet trágico” de Diaghalev, mezclando danza con teatro. Representaba el linchamiento de un hombre negro falsamente acusado de violar a una mujer blanca, tema que estaba en el aire por unos casos contemporáneos en Estados Unidos (Clark, 2005: 335). En la obra, la primera parte cuenta esa historia; la segunda parte muestra el duelo colectivo de la comunidad del afrodescendiente linchado, repleto de elementos culturales. La forma de danza-teatro y el contenido político de *Southland* parecen haber quedado con Potes también; su influencia en la dramaturgia de *La Mina* es evidente, siendo una obra de danza-drama con secciones

.....
14. El presente artículo no se presta para una explicación comprensiva de la historia intelectual del folclor en Colombia. Para ampliar este tema, ver Birenbaum-Quintero (2018), Caicedo-Ortiz (2013), Echeverri (1997), Miñana-Blasco (2000), Ochoa-Gautier (2006), Silva (2005; 2006), Valderrama (2013a; 2013b), Wade (2000) y Zapata-Cortés (2009).

15. Sobre la etnografía de Dunham, ver Durkin (2011).

múltiples, representando una rebelión de esclavizados en Iscuandé en el siglo XIX, después de que el esclavizado José Domingo muere por trabajo excesivo y maltratos. Se dramatiza su velorio y su entierro, al final del cual sus compañeros matan a los esclavistas y huyen.

Así como retaba las imágenes de la intelectualidad y la misma ciencia, Potes también jugaba con los limitados conceptos “políticos” de la época, y con las posibilidades políticas del arte. El mismo Potes describió la recepción en Bogotá de su obra maestra:

Yo presenté “La Mina” en 1961 en el Palacio de la Carrera. Era presidente el Dr. Alberto Lleras Camargo. La presenté en las calles de Bogotá y me metieron a la cárcel. Hubo una pelotera tremenda. Que eso era comunista. Después volví al Palacio Presidencial a presentar La Mina y le hice esta pregunta al Dr. Lleras: por qué le gustó La Mina? Dijo, que porque es muy hermosa. Le dije, y qué es lo que tiene de comunismo, socialismo (...). No serán las bofetadas que le da el amo al negro José Domingo y cuando éste le dice al hijito: “Hijo tengo que volver otra vez al trabajo; voy a la mina fatal”. Le dice: “Taita, ¿y el pecho de tu amo no se condolerá?”. Le dice, “hijo, ¡el pecho de los blancos no se conduce jamás!”. Va a la mina y no vuelve. El Presidente dijo, allí no hay comunismo, ¿quién te dijo eso? Pues me van a llevar a la cárcel por eso, le dije, aquí tengo la boleta. Él intervino, pagué solo un día de cárcel y al otro día me echaron a la calle. (Potes, 1975: 17-18)¹⁶

El mensaje político de *La Mina* –resistencia negra a las instituciones y lógicas de la supremacía blanca– es claro y, en el travieso pero inequívoco relato de Potes, bien provocativo. Hace un guiño tanto al juicio superficial del presidente (hermoso y, por lo tanto, inofensivo) como a la reacción de la policía bogotana, según la cual una política racial era legible solamente en referencia a la lucha entre el comunismo y el capitalismo en América Latina, en época de la Guerra Fría¹⁷.

Visto en conjunto, el trabajo de Potes fue una labor de concientización étnica, una propuesta, en el fondo, política: “darle una orientación al hombre negro para que aprenda a valorarse, a querer defender su pueblo” (Alicia Camacho, comunicación personal, 2014). Esa labor no fue fácil. Hay que recordar que para esa época (y todavía, en algunos sectores) lo afropacífico no se entendía como una cultura alternativa al pensamiento euro-moderno, sino precisamente una falta de cultura,

16. Los errores ortográficos de la cita corresponden a la redacción hecha por la fuente, ya que se trata de la transcripción de una charla de Potes.

17. El sociólogo Carlos A. Valderrama sugiere que las referencias a los “negros” se habrían entendido en términos gaitanistas, como referencia a las clases populares radicalizadas, generalmente hablando.

un atavismo que se resistía a civilizarse, un papel en blanco sobre el cual todavía no se habían podido inscribir los patrones de la civilización (Hanchard, 2001). Al presidente le pareció bonito; el rechazo fue sobre todo por parte de los profesionales y la clase media negros de Buenaventura. No solamente chiflaban a Potes y su grupo en la calle, hasta destruyeron los quioscos culturales frente al parque del malecón donde Potes ofrecía demostraciones culturales todos los domingos.

Recuerda Alicia Camacho (comunicación personal, 2014):

[Potes] sufría mucho, sentía mucha tristeza por dentro (...) al verse rechazado por su propia gente. Y lo que más le dolía a él, los llamados intelectuales, que le gritaban: “¿No les da vergüenza? ¡Eso es de chimpa!” (...), [que] le tumbaban los quioscos (...). [Potes quería] tener algo turístico para mostrar, que no ha habido aquí. Y nadie le daba importancia a eso.

Para Potes, lo que hacía falta era un autoconcepto por parte de los mismos afroporteños, los que quedaron desarraigados en la búsqueda para avanzar, en términos de la euro-modernidad. Habían aprendido a odiar lo propio, y eso, como solía decir, tenía al negro encadenado con unas cadenas mentales más fuertes que las de la esclavitud. Entonces, su propósito fue inspirar un sentido de pertenencia. Fue una labor y una lucha netamente políticas. Me dijo con emoción su discípula Alicia Camacho (comunicación personal, 2014):

El negro, si no ama a su cultura, es enemigo del negro. Claro, es enemigo de él mismo. Hay que amarse por dentro, ser negro por dentro, llevar lo negro por dentro, en el estómago (...). Tanto Teófilo como mi persona teníamos el concepto que este trabajo era un trabajo político. Es que es una lucha política, imponer un patrimonio cultural. ¡Eso es política! Por ejemplo, ¿por qué montar *La Mina* ahí? Para él *La Mina* era eso (...). Porque mostrar que nosotros somos, que no venimos del continente bruto, que no éramos los animales salvajes. Eso es una lucha política, Michael. Hay que ser negro por dentro. Ahí está el contenido político (...). Es una lucha política. La vida es política. Toda lucha es política. No politiquería, pero sí era política. Eso era Teófilo Roberto Potes. Que Dios lo tenga en la gloria y perdone sus pecados. A mí me hace mucha falta. Todo el mundo tiene que morirse, pero ojalá Dios le hubiera dado más tiempo. Me acuerdo y me da ganas de llorar. Yo sé que él sufrió mucho. Cuando uno piensa en una forma diferente, que uno tiene un pensamiento sano, se gana muchos enemigos gratuito[s], que quieren destruirlo a uno de cualquier forma, y así de esa forma querían destruir a Teófilo (...). Desdichadamente, nosotros era mejor que estuviéramos encadenados, ¿oyó? Porque como decía Teófilo, y así es, cuando teníamos cadena, la mente era libre, pero cuando nos quitaron las cadenas, hicieron un trabajo bien hecho. ¿Qué fue? Encadenarnos mentalmente. Y son las peores cadenas que puede tener el hombre. Cuando usted mentalmente no piensa por sí solo sino que piensa lo que otro quiere que piense.

Hacia una intelectualidad potesiana

Hoy en día, el recuerdo de Teófilo Potes está algo atenuado. Un colegio en Buenaventura lleva el nombre, así como la biblioteca del Instituto Popular de Cultura en Cali. Existe un retrato del maestro, no particularmente fiel a su rostro, entre los personajes representados en el gigantesco mural que adorna una pared externa del Centro Administrativo Distrital en Buenaventura, y otro, más pequeño pero mejor, por el maestro Sarria, en el colegio que lleva su nombre. En el año 2017, el centenario de su natalicio pasó sin conmemoraciones.

Pese a la falta de reconocimientos oficiales, las profundas huellas que Potes dejó en el Pacífico siguen vigentes. Los que mejor entienden su legado son los que lo heredaron, los porteños que pasaron por sus manos siendo sus estudiantes o colaboradores. No es casual que entre esas personas se encuentren no solamente bailarines, coreógrafos, músicos, decimeros y artesanos –es decir, personas que trabajan en el nicho de la cultura–, sino también clérigos, sindicalistas, novelistas, políticos y hasta revolucionarios (Medardo Arias-Satizábal, comunicación personal, 2017; Alicia Camacho, comunicación personal, 2013; Engelberto Díaz, comunicación personal, 2014; Agustín Herrera, comunicación personal, 2017; Fabio Caicedo, comunicación personal, 2014). Lo que sí tienen en común es haber asumido su identidad como mujeres y hombres negros del Pacífico, pero sin quedar relegados ni al pasado ni al contexto rural, siempre en diálogo, como el mismo Potes, con la modernidad. Eso es natural para los alumnos de una persona como Potes, que encarnaba las contradicciones de ser un intelectual afropacífico.

Potes conocía de primera mano las varias culturas afroamericanas, mas su postura afrocentrista no hizo que se desprendiera del rinconcito de la diáspora africana que es el Pacífico Sur colombiano, y que, siendo un nacionalista cultural afro que se enfrentó con la desarraigada élite negra de su momento, abogaba por un despertar político basado en el autoconocimiento cultural, a la vez que sus labores culturales se malentendían como pintoresco folclorismo. Potes, bien leído en las ciencias, también practicaba los saberes místicos y ancestrales, las oraciones, las vistas y los secretos.

Hoy en día, con el surgimiento de la cultura, la política y la estética afro en el país, vale la pena volver a considerar la vida, obra y pensamiento –sobre lo político que es la cultura, sobre una intelectualidad afro de naturaleza híbrida, sobre la horizontalidad ontológica de los mundos pacífico y eurocientífico– de su precursor. La respuesta a la pregunta de quién fue Teófilo Roberto Potes es también la respuesta a las posibilidades de lo que puede ser la intelectualidad afrocolombiana.

Referencias

Fuentes primarias

Brandt, Max (1973). *Notas de campo* (trad. Michael Birenbaum Quintero). Buenaventura: Banco de la República.

Fuentes secundarias

Alberto, Paulina L. (2011). *Terms of Inclusion: Black Intellectuals in Twentieth-Century Brazil*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Andrews, George Reid (1991). *Blacks and Whites in São Paulo: 1888-1988*. Madison: University of Wisconsin Press.

Arboleda-Quiñonez, Santiago (2011). *Le han florecido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano* (Tesis doctoral). Área de Letras y Estudios Culturales, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.

Bermúdez, Egberto (1985). Reseñas bibliográficas. *Revista Colombiana de Investigación Musical*, 1(1), 104.

Bermúdez-Escobar, Isabel Cristina (2007). El regeneracionismo decimonónico en María. En *Jorge Isaacs, el creador en todas sus facetas: memorias del primer Simposio Internacional* (pp. 243-252), editado por Darío Henao Restrepo. Cali: Universidad del Valle.

Birenbaum-Quintero, Michael (2018). *Rites, Rights, and Rhythms: A Genealogy of Musical Meaning in Colombia's Black Pacific*. New York: Oxford University Press.

Bourdieu, Pierre (1996). *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.

Bourdieu, Pierre (1997). *Razones prácticas sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.

Bourdieu, Pierre (1998). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.

Butler, Judith (2009). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México: Paidós.

Caicedo-Ortiz, José Antonio (2013). *A mano alzada: memoria escrita de la diáspora intelectual afrocolombiana*. Popayán: Sentipensar.

Camacho-Garcés, Alicia; Camacho, Mauricio; Birenbaum-Quintero, Michael; Hurtado, Herbert (2014). *Alicia Camacho Garcés Interview Transcript*. Recuperado de <https://open.bu.edu/handle/2144/26722>

Castro-Gómez, Santiago (2005). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

- Chasteen, John Charles (1996). Introduction. En *The Lettered City* (pp. vii-xiv). Raleigh, NC: Duke University Press.
- Clark, VèVè A. (2005). Performing the Memory of Difference in Afro-Caribbean Dance: Katherine Dunham's Coreography, 1938-1987. *Kaiso! Writings by and About Katherine Dunham*, editado por VèVè A. Clark y Sara E. Johnson. Madison: University of Wisconsin Press.
- Criado, Enrique Martín (2009). Habitus. En *Diccionario crítico de ciencias sociales. Terminología científico-social* (p. 1427-1439), editado por Román Reyes. Madrid/México D.F.: Plaza y Valdés.
- Deas, Malcolm (1993). Miguel Antonio Caro y amigos: gramática y poder en Colombia. En *Del poder y la gramática y otros ensayos sobre historia, política y literatura colombianas* (pp. 25-60). Bogotá: Tercer Mundo.
- Descola, Phillipe (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Durkin, Hannah (2011). Dance Anthropology and the Impact of 1930s Haiti on Katherine Dunham's Scientific and Artistic Consciousness. *International Journal of Francophone Studies*, 14, 1-2.
- Echeverri, Marcela (1997). El proceso de profesionalización de la antropología científica en Colombia: un estudio de caso en torno a la difusión de las ciencias y su institucionalización. *Historia Crítica*, 15: 67-79. <https://doi.org/10.7440/histcrit15.1997.04>
- Hanchard, Michael (2001). Afro-Modernity: Temporality, Politics, and the African Diaspora. En *Alternative Modernities* (pp. 272-298), editado por Dilip Parameshwar Gaonkar. Durham, NC: Duke University Press.
- Losonczy, Anne-Marie (2006). *La trama interétnica. Ritual, sociedad y figuras de intercambio entre los grupos negros y Emberá del Chocó*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Miñana-Blasco, Carlos (2000). Entre el folklore y la etnomusicología. 60 años de estudios sobre la música popular tradicional en Colombia. *A Contratiempo*, 11, 36-49.
- Muñoz, Catalina (2014). "A Mission of Enormous Transcendence": The Cultural Politics of Music during Colombia's Liberal Republic, 1930-1946. *Hispanic American Historical Review*, 94(1), 77-105.
- Ochoa-Gautier, Ana María (2006). Sonic Transculturation, Epistemologies of Purification and the Aural Public Sphere in Latin America. *Social Identities*, 12(6), 803-825.
- Parra-Gaitán, Raúl (2008). Algunas reflexiones sobre la danza tradicional. En *Danza, tradición y contemporaneidad: reflexiones de los maestros de los procesos de formación a formadores y diálogo intercultural* (pp. 21-33), editado por Natalia Orozco; Sandra Gómez Cabarcas. Bogotá: Ministerio de Cultura.

- Plazas Rodríguez, Ángela (2002). *Guillermo Abadía Morales*. Recuperado de www.colombiaya.com/escritores/guillermoabadiamorales.pdf
- Potes, Teófilo Roberto (1975). Intervención en el primer Foro Nacional de Folkloristas. *Aleph*, 10(1): 13-18.
- Rama, Ángel (1984). *La ciudad letrada*. Montevideo: Arca.
- Restrepo, Eduardo (2005). Entre arácnidas deidades y leones africanos: contribución al debate de un enfoque afroamericanista en Colombia. En *Políticas de la teoría y dilemas de los estudios de las colombias negras* (pp. 77-118), editado por Eduardo Restrepo Uribe. Popayán: Universidad del Cauca.
- Rojas, Cristina (2001). *Civilización y violencia. La búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX*. Bogotá: Norma.
- Ruiz-Serna, Daniel; Del Cairo, Carlos (2016). Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno. *Revista de Estudios Sociales*, 55, 193-204.
- Silva, Renán (2005). *República liberal, intelectuales y cultura popular*. Medellín: La Carreta.
- Silva, Renán (2006). *Sociedades campesinas, transición social y cambio cultural en Colombia. La Encuesta Folclórica Nacional de 1942: aproximaciones analíticas y empíricas*. Medellín: La Carreta.
- Sommer, Doris (1991). *Foundational Fictions: The National Romances of Latin America*. Berkeley: University of California Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2011). *¿Puede hablar el subalterno?* Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- Valderrama, Carlos A. (2013a). *Black Politics of Folklore: Expanding the Sights and Forms of Politics in Colombia* (Tesis de maestría). Departamento de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales y del Comportamiento, Universidad de Massachusetts, Amherst.
- Valderrama, Carlos A. (2013b). Folclore, raza y racismo en la política cultural e intelectual de Delia Zapata Olivella: El campo político-intelectual afrocolombiano. *Revista CS*, 12, 259-296. <https://doi.org/10.18046/recs.i12.1674>
- Valis-Hill, Constance (1994). Katherine Dunham's "Southland": Protest in the Face of Repression. *Dance Research Journal*, 26(2), 1-10.
- Wade, Peter (2000). *Music, Race and Nation: Música Tropical in Colombia*. Chicago: University of Chicago Press.
- Zapata-Cortés, Diana Catalina (2009). *Entre danzas, tambores y rezos: somos colombianos. Representaciones del "negro" en la obra folclórica de Delia y Manuel Zapata Olivella (1950-1970)* (Trabajo de grado). Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Historia, Universidad de los Andes, Bogotá.
- Zapata-Olivella, Manuel (1990). *¡Levántate mulato!* Bogotá: Rei Andes.

Entre la identidad y el compromiso: un acercamiento biopolítico a *He visto la noche*, de Manuel Zapata Olivella*

DOI: <https://doi.org/10.18046/recs.i30.3189>

*Between Identity and Commitment: A Biopolitical Approach
to Manuel Zapata Olivella's He visto la noche*

Alejandro Alzate**

Universidad Católica Lumen Gentium/Universidad Icesi (Cali, Colombia)

.....

* Este artículo ha sido elaborado en el marco del seminario de estudio permanente sobre la obra de Manuel Zapata Olivella que lleva a cabo la Universidad del Valle a través de su grupo de investigación en Narrativa Colombiana, al cual el autor pertenece como investigador. Artículo de investigación recibido el 19.10.2018 y aceptado el 09.09.2019.

** Doctor en Literatura por la Universidad de Navarra (España). Docente del Departamento de Lenguaje de la Universidad Católica Lumen Gentium y la Universidad Icesi (Colombia). Correo electrónico: aalzatem@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0832-0223>

Cómo citar/How to cite

Alzate, Alejandro (2020). Entre la identidad y el compromiso: un acercamiento biopolítico a *He visto la noche*, de Manuel Zapata Olivella. *Revista CS*, 30, 123-140.
<https://doi.org/10.18046/recs.i30.3189>

Resumen
Abstract

En tanto expresión estética, la literatura no escapa a la influencia del poder asumido como forma de control social. En ese sentido, cabe preguntarse cómo obras escritas por autores no consagrados por las élites intelectuales y económicas asumen y explican las arremetidas de las hegemonías que excluyen, homogeneizan y tienden a consolidar discursos monológicos. Teóricamente, será la biopolítica, concepto propuesto por Michel Foucault, en 1978, la que mejor evidencie la relación entre sujeto, sociedad y poder que plantea este texto de Manuel Zapata Olivella, a partir de un viaje realizado a los Estados Unidos.

PALABRAS CLAVE:

biopolítica, negritudes, Manuel Zapata Olivella, novela colombiana, literatura del siglo XX

.....

As aesthetic expression, literature does not escape the influence of the power considered as a form of social control. In that sense, it is worth asking how the works written by authors not consecrated by the intellectual and economic elites, assume and explain the onslaught of the hegemonies that exclude, homogenize, and tend to consolidate monological discourses. Theoretically, it will be biopolitics, a concept proposed by Michel Foucault in 1978, what best explains the relationship between subject, society, and power that this text by Manuel Zapata Olivella proposes based on a trip made to the United States.

KEYWORDS:

Biopolitics, Negritudes, Manuel Zapata Olivella, Colombian Novel, Twentieth Century Literature

Introducción

Estudiar el conjunto de la literatura colombiana escrita por autores negros como Manuel Zapata-Olivella, Arnoldo Palacios, Helcías Martán Góngora o Candelario Obeso, entre otros, es fundamental por varias razones. La primera de ellas se articula con el reconocimiento de una tradición intelectual que ha ampliado –y discutido– los conceptos de identidad, cultura y derechos civiles en Colombia¹. Una segunda razón por la cual debe estudiarse la literatura afro en nuestro país parte del hecho de poder explicar el valor literario y sociológico de novelas, cuentos, poesías y ensayos diversos. Estas expresiones son de valía en la medida que posicionan al negro –con su pensamiento místico y concreto– en el contexto cultural y político del siglo XX. En adición a lo anterior, volver sobre los clásicos de nuestra afroliteratura² resulta importante para entender tanto el génesis como las preocupaciones de una raza que ha aportado significativamente a nuestra conformación demográfica como nación.

Planteado lo anterior, y con el fin de relacionar cultura, demografía y pugnas de poder, cabe señalar lo siguiente: si bien es sabido que los saberes de las comunidades afro han ensanchado la conformación multicultural colombiana, también lo es el hecho de que los discursos hegemónicos han pretendido, desde los inicios de la vida republicana, modelar perfiles únicos en relación con lo racial, lo dialectal y lo religioso; todo esto pasando por lo político y lo económico, desde luego. En este contexto de aportaciones y rechazos, volver sobre las huellas de lo musical, lo mitológico, lo idiosincrásico y lo literario, en el caso específico que compete a este

.....

1. En ese sentido, la figura de Rogerio Velásquez ha sido emblemática para muchos artistas y pensadores afrocolombianos que han incursionado en la literatura, antropología, política y etnología. En el caso puntual de Velásquez, la irrupción en estos ámbitos significó conocer a fondo no solo el afroamericanismo, sino la composición de las sociedades negras en Colombia, sus luchas históricas y sus perspectivas de futuro. Teresa Martínez, Jorge Artel, Hugo Salazar Valdés y Natanael Díaz, entre otros, como propone Carlos Valderrama Rentería (2016) en *Intelectualidad crítica afrocolombiana: la negredumbre en el pensamiento intelectual de Rogerio Velásquez Murillo*, son tan solo algunos de los hombres y mujeres que hicieron aportes desde el folclor, la política y la educación con un fin claro: legitimar la historia racial, civil y cultural afro en Colombia durante el siglo XX.

2. Por afroliteratura entendemos no solo el conjunto de obras escritas por autores negros, sino el que reivindica al negro frente a siglos de dominación colonial. En ese sentido, es preciso entender el concepto desde una perspectiva metaliteraria que permita el diálogo con disciplinas como la sociología, la antropología y, desde luego, la economía y la política. Más allá de las categorizaciones –afroliteratura, literatura caucásica, literatura amarilla o indo-árabe– vale la pena entender obras, como esta de Zapata-Olivella, en tanto creaciones cuya visión de mundo cuestiona las prácticas que hacen indigna una experiencia vital. Cabe precisar, finalmente, que uno de los principales problemas de las taxonomías es que pueden servir más a los intereses de la crítica literaria, el canon y el mercadeo que a la propia literatura y sus tentativas de legitimación social. Para profundizar sobre este y otros asuntos relacionados con el uso del término, ver el artículo de Silvia Valero (2013). También puede consultarse el trabajo de Alain Lawo-Sukam (2011).

artículo, es significativo no solo de cara al reconocimiento de muchos de nuestros procesos sociales, sino importante en la medida en que anima tanto la superación del aislamiento geográfico (los negros ubicados en las costas y litorales, y los blancos atrincherados en el centro del país) como la superación de los prejuicios que tildan a comunidades enteras como bárbaras. De acuerdo con Zapata-Olivella (1968: 54), “en Colombia no se le había querido dar carta de nacionalidad a estas huellas, que, lejos de aminorar sus caracteres recesivos, parece que los multiplican”.

El hecho de que existan tensiones entre expresiones culturales que explican un mundo, el negro, y poderes políticos o económicos cuyo objetivo es debilitarlas, plantea para la crítica la necesidad de acercarse a obras como *He visto la noche*. Este título, publicado por Zapata-Olivella en 1946, puede definirse como una obra de juventud³; lo cual no niega la preocupación política y racial del autor en torno a la naturaleza y figuración social del hombre negro. Por el contrario, dicha preocupación se enuncia de manera sentida, tal como lo señala el propio escritor desde el prefacio: “si antes la ruta y el paisaje movían a inquietud mis pasos, ahora el hombre se convertía en el objeto de mi descubrimiento” (Zapata-Olivella, 1968: 7). Es justamente esta característica la que permite plantear los ejes de indagación que se desarrollarán en el presente artículo. En primer lugar, se analizará cómo es la construcción identitaria del personaje protagónico desde una perspectiva biopolítica.

En segundo lugar, se revisará cómo y por qué *He visto la noche* puede leerse como un texto de compromiso; no en el sentido beligerante de la narrativa hispanoamericana de los años treinta⁴, sino desde la perspectiva integracionista de un nuevo humanismo.

.....

3. En relación con el uso del término “obra de juventud”, es importante precisar lo siguiente: si bien en la narrativa de Manuel Zapata-Olivella se percibe, en general, el interés por la reivindicación racial, cultural y política del negro, la obra que aquí se analiza es la primera que, desde la ficción, permite dar cuenta de ello. Es *He visto la noche* la novela que primero da a conocer su estructura de pensamiento en relación con la reivindicación histórica de su raza. Además de esto, se corresponde con su primera salida de Colombia en busca de aventuras. Tanto México como los Estados Unidos le permiten ver, *in situ*, el drama de los suyos y la urgencia de emprender acciones al respecto. En ese sentido, lo que descubre en estos países lo impele a tomar una posición que no abandonará nunca en su escritura: la restauración social y moral del subalterno negro que se debate entre el “ninguneamiento”, la combatividad y la esperanza.

4. En relación con el compromiso que se advierte en *He visto la noche*, cabe señalar lo siguiente: este no se agota en la crítica única e incendiaria del capitalismo como sistema económico imperante, sino que entiende al sujeto como el principal capital de las sociedades modernas. En ese sentido, el interés no pasa tanto por la denuncia de una institucionalidad viciada y avara, sino por el deseo ecuménico de reconciliar a los hombres. Es por esto que la novela de Zapata-Olivella se separa de otras como *Huasipungo* (1934) o *El mundo es ancho y ajeno* (1941).

¿Identidades combativas o combates por la identidad?

El hecho de que la biopolítica se defina como “aquella vertiente social ligada con las técnicas disciplinarias del poder y el control demográfico” (Foucault, 1979: 34) explica, en gran medida, por qué las interacciones –culturales y económicas– de sujetos marginales como el narrador de *He visto la noche* son siempre vigiladas por parte de los sectores dominantes. Esta misma caracterización de la biopolítica explica las razones por las cuales las aludidas interacciones se dan, si acaso, bajo un estricto control estatal que delimita sus espacios de realización y alcances. Son estos procesos de dominación, de control de cuerpos, los que agudizan el interés de Zapata-Olivella por dar cuenta de la conflictiva relación entre el inmigrante desposeído –que nada aporta al sistema por su ilegalidad, en muchos casos– y el biopoder, que sanciona tanto su diferencia étnica como su no inserción dentro de las políticas de empoderamiento y expansionismo económico.

En el entendido de que la biopolítica observa, legaliza y controla el desarrollo social de los sujetos, resulta difícil que se construya una identificación entre el narrador y el contexto que propone la ficción. Este último, como lo evidencia la obra, tanto en México como en los Estados Unidos, opera bajo una rígida normatividad que mantiene un solo orden, el blanco hegemónico⁵, que no está dispuesto a fisurarse en aras del intercambio cultural y, mucho menos, racial⁶. El color de la piel, la procedencia, el idioma y la condición económica marcan distancias insalvables entre aquellos que están dentro del sistema, y por lo tanto tienen el poder, y quienes no lo están, y por lo tanto son asumidos como parias, tal como se aprecia a continuación: “el personal directivo comenzó a mal mirarme por mi convivencia con los braceros: dormía igual que ellos, sobre el duro tablado de los vagones, en medio de sus cuerpos calientes y sudorosos que se bamboleaban como racimos en el balanceo de la locomotora” (Zapata-Olivella, 1968: 20).

En el descrito escenario, identificarse con los acontecimientos que van sucediéndose uno tras otro es imposible. El hacinamiento, máxima expresión de unión entre seres que no se conocen, pero que tienen en común la lucha por la supervivencia,

.....
5. La discusión en torno a la hegemonía como concepto es amplia. No obstante, y para efectos del presente artículo, se seguirá lo planteado por Lawrence Grossberg (2004: 52), donde lo hegemónico se asume “menos como la construcción de un sentido de unidad [y más] como la aceptación de una estructura de mando y control”.

6. En adición a esto, los contextos que se proponen están mediados por la precariedad, el peligro y la violencia que ejercen, sin remordimiento, capataces y ciudadanos indolentes. Tanto México como los Estados Unidos golpean a inmigrantes que ponen la otra mejilla para no morir de hambre en una geografía extraña y abstracta como un poema cubista.

agudiza el control que ejercen aquellos a quienes el sistema ha legalizado para vigilar. A raíz de esto, el único vínculo que puede establecerse entre los braceros es el de una íntima y silenciosa comunión simbólica. Esta justifica, o hace más llevaderos, tanto el padecimiento como el dolor, cuando el objetivo es obtener una vida mejor. Al mismo tiempo que el contexto golpea, por su dureza, la lucha común agudiza los procesos de identificación entre los marginados.

Ahora, aun cuando las condiciones sociales se presenten más amables: “Jorge fue el amigo que me ayudó a entender el sentido de la vida norteamericana (...) su generosidad se abrió para mí como la despejada mente de los científicos ante un experimento” (Zapata-Olivella, 1968: 43), la identificación con seres y entornos tiene lugar entre el combate y la imposibilidad. Estas instancias, productos residuales de la ideología capitalista, tienen un doble rostro. Por un lado, no garantizan el acceso del sujeto marginal al centro de la cultura hegemónica y, por otro, lo obligan a rescatar sus raíces, sobre todo las culturales, como estrategia de lucha: “dos dólares valía la entrada más baja al concierto de Marian Anderson⁷ y pese a que no había encontrado dinero para recobrar mis ropas, me entusiasmé a tal grado que reinicié la búsqueda de aquellos dólares a fin de apreciar, ante una multitud blanca y negra, su canto que para mí tenía el aliento de un himno de rebelión” (Zapata-Olivella, 1968: 144). Quizá, uno de los encuentros que más redime el alma abatida del narrador-protagonista es el que acontece con el poeta e intelectual negro Langston Hughes⁸.

Toqué sus puertas esperanzado en que me ayudara a vender algún artículo en los periódicos negros, pese a que no había visto ninguno editado en Nueva York. Detrás de esta ayuda que pensaba solicitarle, se escondía la profunda admiración que como hombre y poeta me habían despertado los relatos de su vida y los pocos poemas que le conocía. En el poeta encontré mucho más de lo que abrigara mi alma abatida: un amigo. (Zapata-Olivella, 1968: 126)

La riqueza de este suceso, que aviva la identificación del marginado con quien funge como autoridad cultural y literaria reconocida y, por lo tanto, es capaz de

7. Esta cantante, nacida en Filadelfia en 1897, encarnó el espíritu de lucha de las comunidades negras de los Estados Unidos. Su presencia en el panorama artístico, entre 1930 y 1960, significó la apertura de la escena musical internacional para los cantantes negros de su país. Europa le ofreció sentidos reconocimientos, al tiempo que lo propio sucedió en EE. UU. En esta nación, Anderson cantó para los presidentes Roosevelt, Kennedy y Eisenhower.

8. Poeta, cuentista, novelista y periodista norteamericano nacido en Misuri, en 1902. Se reconocen sus importantes esfuerzos y gestiones para la consolidación de lo que se denominó “Renacimiento del Harlem”. Este movimiento buscó fusionar la poesía y la música; tanto así que Hughes se destacó como el principal exponente de la *Jazz Poetry*.

generar confianza en las potencialidades artísticas del novato narrador, es apenas equiparable con la que resultó del encuentro con el escritor peruano *Ciro Alegría*, de quien dice lo siguiente:

Bastó con que yo le expresara mi angustiosa situación de ayuno y dispersión espiritual, para que abriera su comprensión a mis necesidades de peregrino. No fue difícil mostrarle mis juveniles experiencias a sus ojos que tanto habían visto. Alegría no asumió su papel de catedrático, sino que compartió mis inquietudes y necesidades apremiantes a son de camaradería. A los pocos minutos de conocernos me invitó a almorzar para dar aliento a mis débiles palabras y al despedirnos me desconcertó al darme una prueba de confianza, prestándome su máquina de escribir portátil a fin de que yo pudiera sacar en limpio algunos artículos que quería mostrarle. (Zapata-Olivella, 1968: 127)

Si bien estos encuentros transcurren en medio de una notable cordialidad, es preciso mencionar que ni Hughes ni Alegría ni el mismo Jorge pueden garantizar que el resto de los ciudadanos acompañen al inmigrante en su reconocimiento, político y cultural, de la sociedad norteamericana. Por fuera de los lazos de respeto y camaradería que con ellos se dan, el resto de la ciudadanía que deambula por las páginas del libro está presta para la sanción y el “ninguneamiento” social, y es ahí, justamente, donde el combate por la supervivencia se pone de manifiesto como vía de hecho para tener un lugar en los Estados Unidos.

Ahora bien, nada garantiza, tampoco, que tras el combate se triunfe en los restaurantes, buses, hoteles y todos aquellos espacios de la vida cotidiana donde el negro es severamente discriminado. De hecho, y de acuerdo con la obra, es más factible que la imposibilidad se imponga y eche al traste los intentos desesperados por ser parte de una sociedad cerrada y endogámica. Nótese, por ejemplo, que es la imposibilidad la que priva al narrador de asistir al concierto de Marian Anderson referido líneas arriba: “a la hora de iniciarse el concierto, abatido por el cansancio y por la honda amargura de no haber conseguido con qué comprar el boleto de entrada, me acerqué al teatro ya sin esperanza de escucharla” (Zapata-Olivella, 1968: 144).

En ese contexto de desamparo, el inmigrante es vencido, una vez más, por la realidad que le niega participar del acontecer cultural y reivindicativo de los Estados Unidos; nación que, para 1946, se recuperaba de las heridas económicas y espirituales ocasionadas por la segunda Guerra Mundial. A la luz de estas dificultades o combates, cabe analizar lo siguiente: si la identidad no se construye fácilmente en la obra, tampoco se ha podido construir como concepto, y satisfactoriamente, en los ámbitos intelectuales y académicos. Desde esa perspectiva, y antes de analizar la construcción identitaria del protagonista de *He visto la noche*, es preciso dar cuenta de una situación problemática en torno a la definición y ubicación de esta noción en Occidente.

Identidad: interrogantes y avances. Tránsitos cognitivos en torno al tema

Como categoría epistémica, la identidad sigue siendo, hoy en día, punto de encuentro y desencuentro semántico y teórico. Para algunos filósofos clásicos, como Parménides o Platón, aquellos rasgos que le daban al hombre sus características, cualidades o atributos, es decir, su identidad o definición, eran invariables y estáticos. A su vez, para filósofos contemporáneos como Nietzsche o Heidegger, la identidad es una categoría imprecisa. Para estos últimos, lo trascendental, lo atemporal y lo universal no podían erigirse, per se, como los atributos que definieran la naturaleza del ser.

Ante estos disensos, se introduce el carácter aporético de la identidad; esto significa, de acuerdo con Zaira Navarrete Cazales (2008: 5), que “la identidad (...) tiene la condición de necesidad y a la vez de imposibilidad, es decir, es un concepto que es necesario para hablar de algo que caracteriza temporal o históricamente a un sujeto o a un campo disciplinario pero, a la vez, es imposible de representación precisa y definitiva”. En ese sentido, y siguiendo el pensamiento de Navarrete Cazales, la identidad pasa a ser una construcción discursiva mediada y condicionada por contextos, situaciones y realidades siempre cambiantes y movedizas.

La dificultad para explicar el término de manera concisa ha hecho que autores como Stuart Hall o Jean-Bertrand Pontalis, entre otros, hayan coincidido en que resulta mejor aludir al término “identificación”, para poder acercarse a una interpretación de la identidad como categoría epistémica. Por identificación se entenderá, entonces, y de acuerdo con Hall (2000: 230), “un proceso de articulación, una sutura, una sobre determinación y no una subsunción. [Este proceso] se fundamenta en la fantasía, la proyección y la idealización”. De esta definición destacamos la alusión al proceso de articulación, mas rechazamos la noción de idealización, pues deslocaliza las luchas concretas, al tiempo que niega las posibilidades de concreción histórica a los procesos de identificación. De aceptar esta tesis, el personaje de *He visto la noche* y el propio Zapata-Olivella se quedarían en un plano netamente proyectivo, alejado de cualquier tipo de concreción, en términos de inclusión y reivindicación. Mejor nos parece, en términos culturalistas, lo planteado por Homi K. Bhabha (1996: 56), al “tratar la identidad desde la diferencia, como expresión de diversidad, esto es, el reconocimiento de las minorías, de los excluidos, que tienen posibilidad de visibilidad social solo a partir de los otros”.

Esto último es relevante pues, justamente, los otros, los negros norteamericanos, son quienes permiten al protagonista buscar sus raíces. El viaje posibilita al narrador el encuentro de sí mismo entre los demás que, como sugiere Bhabha, también son excluidos y, por lo tanto, desconocidos en su diversidad y diferencia. Durante el

periplo por los Estados Unidos hay una sanción permanente a través de la cual los integrantes de la cultura hegemónica descalifican y reducen al otro. El diferente es problematizado en tanto agente de contaminación demográfica. Desde ese presupuesto hermenéutico, la biopolítica se manifiesta como un instrumento de control que soporta las tentativas de superioridad racial o predominancia de una etnia o grupo. La narración pone en evidencia cómo en una de las naciones más desarrolladas del mundo, como dice el narrador, se dan algunos de los procesos de pauperización más aberrantes del mundo, como consta a continuación:

Al acercarme a la barra del restaurante de la *Grayhound*, tuve la fortuna de que me despachara la muchacha negra, quien ya se disponía a abandonar su turno. ¡Deme un pudín y un vaso de leche! La muchacha me respondió un poco turbada: no le puedo servir, señor. Si usted quiere, le despacho lo que me pide pero debe comérselo fuera de aquí. Será mejor que se levante de la silla pues hay muchos clientes blancos y sin duda lo obligarán a que la abandone. En las corteses explicaciones de la muchacha comprendí que había adivinado mi acento de extranjero. De buen agrado hubiera platicado con ella acerca de lo que experimentaba con su anuncio, mas tuve que dejar la silla. Ya estaba allí un gringo alto, de tez rubicunda y sombrero tejano. La muchacha, adivinando su intención, me hizo poner de pie antes de que aquel se dirigiera a mí. Con el pudín y un vaso de papel rebosante de leche en las manos, torné al salón de espera. (Zapata-Olivella, 1968: 151)

Lo anterior pone de manifiesto no solo la degradación del excluido, sino, también, la imposibilidad que se reitera para negarle el ingreso al centro de la infranqueable civilización norteamericana. Nótese, metafóricamente, cómo el comer reúne y excluye al mismo tiempo. Los comensales que gozan de acceso al centro de la sociedad, por su raza, se empoderan y construyen espacios de resistencia desde donde devoran a los otros. Así, y de acuerdo con Foucault (1987: 22), “el sentido histórico no rechaza el sistema de su propia injusticia. Mira desde un ángulo determinado con el propósito deliberado de apreciar, de decir sí o no”. Por otra parte, el rechazado no puede comer, es decir, no es atendido en el interior del local que se erige como centro de interacciones sociales, razón por la cual es devorado, simbólicamente, tanto por el contexto como por los demás comensales que le niegan el acceso a la mesa.

Al quedar por fuera de los principales circuitos donde se afianza la identificación social, la identidad no se puede construir. Esta tentativa es truncada y totalmente aporética; o lo que es lo mismo, necesaria, pero imposible una vez más. La identificación, por el contrario, se va tejiendo entre los desposeídos a través del confinamiento a la periferia, a los extramuros o al barrio como punto de encuentro.

En el barrio negro encontré el calor de mis hermanos de piel (...) lo que más me interesaba era el ambiente popular de las barriadas negras. Me daba a la tarea de recorrer horas y horas South Park-Avenue, la más concurrida arteria de aquellos contornos. Los niños patinaban incansablemente de un lado para el otro; la pelota de béisbol saltaba a través de los cristales de los muchos salones de belleza donde las negritudes acudían a enderezar sus torcidos cabellos con sugestivos peinados, de indudable inspiración africana. La alegría se enraizaba en los cines, en las esquinas y en las abundantes ventas de discos grabados por los más populares cantantes negros. Bajo la lluvia de luces y colores, por entre el retumbar de los pesados y viejos tranvías que hacían el servicio por aquella barriada muy cerca del calor y de los gestos de tantos rostros de ébano, las horas me pasaban inadvertidas como niño que admirara una feria de juguetes. (Zapata-Olivella, 1968: 81)

No obstante la alegría del fragmento, esta tiene siempre un carácter efímero; situación que pone de manifiesto el enraizamiento que da a la tragedia la impronta de marca o lastre. A lo largo de toda la obra, se superponen los correlatos de la redención y la condena, del día y la noche. Si bien la experiencia social y espacial del barrio da cuenta de desarrollos y afianzamientos desde lo comunitario, también tiene aparejada una contracara: aquella que niega la completitud de una experiencia social capaz de redimir a una comunidad entera.

No todo, sin embargo, alegraba la observación. Entreverados con la alegría, también el dolor, la miseria y la morbosidad, revelaban sus caretas amargas. Con frecuencia algún niño me solicitaba algo que comer o bien, con los pantalones raídos y con sombreros viejos, demasiado grandes para sus cabecitas, arrastraban algún carro con frutas o conducían una carreta de tiro al lado de sus padres. En el cruce de las calles principales con la South Park Avenue, los “girl-boys”, muchachos afeminados, paseaban sin descaro su homosexualidad con los labios pintarrajeados, el cabello ondulado y las miradas ardorosas para los hombres. Su espectáculo, muy repetido por las noches en las esquinas, me producía un sentimiento desgarrador. (Zapata-Olivella, 1968: 82)

Si bien la identificación que se logra a través de las interacciones barriales da sentido a la construcción de ciudadanía, y fortalece, además, relaciones de favor, apoyo o intercambio, cabe mencionar que la aparición de sujetos como los *girl-boys* fractura la identificación como eslabón para aproximarse a la identidad. De los niños desamparados a los chicos afeminados hay un abismo que complejiza, aún más, el proceso de construcción de comunidad. La resistencia hecha a partir de procesos de diferenciación sexual deja de lado la lucha racial para cuestionar la rigidez de género del heteropatriarcado. Todo esto, como puede suponerse, da pie a nuevas sanciones y exclusiones. A raíz de esto, el negro es discriminado no solo por los

blancos, sino por aquellos negros que rechazan la alteración o modificación de la sexualidad convencional. Observado desde la biopolítica, esto es significativo porque da cuenta del rango de control que ejerce el Estado a través de la alienación de sus ciudadanos. Una vez uniformados en torno a algo, estos actúan como aparatos de poder. La raza, la identificación sexual y el género devienen, entonces, como hechos o manifestaciones proclives a la sanción cuando desbordan los límites trazados por la historia, la cultura y la ideología dominante.

En ese orden de ideas, la discriminación sexual implica procesos de aislamiento en un espacio ya aislado, es decir, en el caso de los *girl-boys*, estos ocuparán la periferia de la periferia, pues el centro de ese espacio ya sancionado por la política y la cultura lo ocupan todos aquellos que desde cierta, o ciertas uniformidades, buscan defender aquello que consideran único y legítimo. Si bien la actitud del narrador para con los *girl-boys* es amable, aunque crítica y revestida con un alto grado de tensión, queda claro que las sexualidades divergentes constituyen un problema para la biopolítica que se erige como base para la construcción idealizada del Estado. Tras el encuentro con uno de los afeminados jóvenes negros dice el narrador:

No pude continuar fingiendo más, pero contuve mis reacciones para no explotar en un ataque de machismo. Le hablé en voz ronca y contundente: soy médico y le he permitido su charla para ver qué grado ha alcanzado su enfermedad. El hombre proyectó en su rostro una expresión de asombro, pero sin avergonzarse, argumentó: entonces, perdóneme... Buscaré a otro, necesito hacerlo. Ya se retiraba, cuando alargué la mano y lo contuve por el brazo. ¿Quiere usted tomarse un refresco conmigo? Se sorprendió más aún y estuvo a punto de negarse a recibir mi invitación, pero yo le expliqué: me interesa su caso médico-social. (Zapata-Olivella, 1968: 83)

Si bien el fragmento es contundente al mostrar la imposibilidad de una identificación mínima, si quiera, no niega un hecho importante: de acuerdo con el espíritu conciliador del texto, el hecho de tender puentes de diálogo y no sancionar ni la expresión ni la expresividad de quienes portan una sexualidad diferente, da cuenta de un ejercicio de comprensión de la realidad, de la otredad y de lo heterogéneo que alterna tanto con la homogeneidad del discurso oficial como con la cultura dominante. Si se observa en detalle el fragmento, se puede inferir que los verbos permitir y recibir habilitan un espacio dialógico en el que las diferencias ideológicas se encuentran para vencer los procesos de exclusión; con lo cual no solo se reconoce al otro, sino que se le comprenden su historia y filiaciones, así como los procesos de su construcción interior.

A manera de síntesis, es preciso hacer hincapié en lo siguiente: *He visto la noche* propone procesos de identificación a un tiempo concretos y truncados. En la me-

dida en que los habitantes de la periferia se reconocen a través de la precariedad y los embates de una cotidianidad excluyente, hay un proceso concreto de diálogo y reconocimiento. Ahora bien, en el entendido de que la sexualidad separe porque la diferencia no está normalizada ni incorporada completamente a la experiencia social, se trunca la posibilidad de identificación o comunión; mas no se frustra la de diálogo.

Manuel Zapata-Olivella y el papel del intelectual comprometido

El debate en torno al compromiso y la función social de la literatura es amplio y contradictorio. Las posturas que ubican al escritor como un intérprete de la sociedad y sus procesos políticos, económicos y culturales, o como un esteta sin más responsabilidad que la de entretener a las masas, coexisten en el horizonte crítico y académico desde principios del siglo XX. En el caso hispanoamericano, por ejemplo, la narrativa de los años treinta y cuarenta denunció, de manera contundente, los atropellos de las transnacionales en busca de lucro y expansionismo económico e ideológico. Obras como *Regina Landa* (1939) y *Avanzada* (1940), ambas de Mariano Azuela, entre otras, se sumaron a un importante conjunto de novelas como *Huasipungo* (1934), de Jorge Icaza; *El mundo es ancho y ajeno* (1941), de Ciro Alegría; y *El tungsteno* (1931), de César Vallejo, para hacer frente tanto a los desmanes y permisividades del Estado como para evidenciar realidades sociales precarias en las cuales el campesino, el indio, el negro y el sujeto emergente no conseguían una experiencia vital que los redimiera de la pobreza y la exclusión.

No obstante la importancia de esta literatura, dada su crítica a contextos, realidades y situaciones, diferentes generaciones de estudiosos la han tildado como precaria, panfletaria y carente de la estética propia del discurso literario. En ese sentido, autores como Harold Bloom han considerado que lo que importa de la literatura es su valor estético y no ideológico. En *El canon occidental*, una de sus obras principales, el norteamericano señala que la literatura debe contribuir principalmente “al crecimiento de nuestro yo interior” (Bloom, 1994: 30); razón por la cual el lector debe ser asumido no como “un ser social sino como un yo profundo” (Bloom, 1994: 10).

Posturas como estas niegan la función política del texto literario y lo reducen a un mero ejercicio de composición técnica. Asimismo, desconocen que el artista siempre tiene un compromiso: en primer lugar, con el arte mismo, como lo sugería Borges, y, en segundo, con un conglomerado poblacional que lo insta a pensar y explicar lo circundante y sus valores. De acuerdo con esto último, Todorov (1991: 91) sugiere que la literatura es importante porque nos dice “cuál es la verdad de este mundo y qué es

justo e injusto”. Si esto parece demasiado al rayar con la idealización, las palabras de Sartre establecen un sensato punto medio. Para él, “el escritor (...) está en el asunto haga lo que haga, marcado, comprometido hasta su retiro más recóndito. (...) tiene una situación en su época; cada palabra suya repercute. Y cada silencio también” (Sartre, 1950: 16). Resulta muy lúcido el mismo Sartre al decir, además, que el verdadero compromiso del escritor, más allá de revelar la realidad, pasa por transformarla.

A partir de este presupuesto conceptual, pueden decirse varias cosas en relación con *He visto la noche*. En primer lugar, Zapata-Olivella revela la realidad del negro con el firme objetivo de evidenciar el conjunto de arbitrariedades que en torno a él se levantan, como barreras infranqueables, promovidas por largos siglos de dominación colonial. Segundo, revelar la realidad constituye el primer paso para poner de manifiesto la existencia de dos problemas puntuales: la discriminación, y la exclusión social y política. En tercer lugar, el hecho de denunciar a través de la narrativa posibilita la visibilidad del escritor que, en no pocos casos, y como consta a continuación, ha sido leído con falta de perspectiva histórica y conocimiento de sus luchas e intereses: el colombiano Manuel Zapata-Olivella, dice Francisco Morales Padrón (1983: 69), “es un radical, un exagerado, un denunciador y un panfletario”.

La sobreadjetivación pone de manifiesto la miopía existente en torno a las formas de hacer una crítica literaria que reivindique los textos ante la historia y las comunidades. Lo dicho por Morales Padrón descalifica a un autor estudioso de los procesos históricos de las negritudes y de su diáspora por el mundo. La crítica, así planteada, corre el riesgo de volverse ahistórica y lejana de su sentido originario; esto es, tender puentes interpretativos al lector para que comprenda mejor una obra en sus componentes estéticos, políticos, sociales y culturales. Leer a Zapata-Olivella de la manera en que lo hace el estudioso aquí referido es negar lo que, a juicio de Sartre, permite el estadio mayor del quehacer literario: la anhelada transformación. Aunada al ya referido proceso de revelar la realidad del negro, esta se evidencia con claridad desde el prefacio:

He aquí en este libro el testimonio de las inquietudes que aquejaban al negro, sus primeras luchas por forjarse una conciencia étnica, la aspiración aún confusa de ser considerado como un ciudadano sin tener que desteñirse la piel (...). Los tumultos que conmueven diariamente a la nación norteamericana, en el profundo sur y aun en el norte, donde el consentimiento de las barriadas negras no basta como ejemplo de “libertad”, hacen de las páginas de *He visto la noche* un documento muy aleccionador de la época embrionaria de esa lucha. Es un relato objetivo de cómo se maduran las mentes de los líderes negros y cómo, tal vez sin proponérselo, buscaban la fórmula ideal para integrarse realmente a la cultura universal, reclamando el sitio que en ella deben tener los pueblos con su total autenticidad. Ejemplo combativo valedero no solo para

las minorías raciales sino para la gran población mestiza de Hispanoamérica, ya en la encrucijada de asumir la defensa integral de su mestizaje o perderse en la frustración de un constante desconocerse a sí misma. (Zapata-Olivella, 1968: 5-6)

Con estas palabras, el escritor asume como suya la tarea de contribuir a la transformación de la realidad de un importante sector demográfico hispanoamericano; esto a través del llamado de conciencia que estimula el despertar de las mentes, como bien dice el fragmento. Así, del “ninguneamiento” al reconocimiento, del blanqueamiento a la reafirmación de valores sociales y culturales, y del ocultamiento a la presencia social con disfrute de autenticidad, hay un claro propósito en el cual el ser humano –el negro en este caso– se convierte en actor de una literatura que, como plantea David Viñas Piquer (1955: 79):

Deja de lado las cosas prescindiendo de ellas u otorgándoles su verdadero valor porque no son sino ayudas, ingredientes, excusas para pasar a hacer una literatura de hombres, pero de hombres que no estén sometidos a fuerzas inefables o a determinismos orgánicos o psíquicos, o geográficos o clasísticos sino de hombres que se vayan haciendo a sí mismos y a su contorno, utilizándose a sí mismos y a todo lo que los rodea.

Es la “descosificación” de la escritura la que permite señalar que *He visto la noche* propone una literatura para hombres que crea compromiso y sinergias. Los encuentros del narrador con Langston Hughes y con los obreros oprimidos de Winston Salem, por ejemplo, dan cuenta de la reunión de esfuerzos, intereses y vocaciones cuyo objetivo es exigir derechos y justicia. No en vano, en el mencionado pueblo, “cuya única industria consistía en la elaboración de tabacos y cigarrillos” (Zapata-Olivella, 1968: 162), el narrador participa activamente de una marcha cuya arenga denunciaba los abusos cometidos contra los trabajadores por parte de los empresarios del tabaco: “en los carteles que portaban los huelguistas se leían frases como estas: ¡estos patrones son injustos!, ¡aquí pagan salarios de hambre!, ¡queremos ganar para nuestros hijos!” (Zapata-Olivella, 1968: 164).

Desconocer que intervenciones como la presente son muestra de compromiso con la condición civil del hombre negro es ignorar el sentido último de esta obra de iniciación de Zapata-Olivella. Asimismo, negar el valor que tiene la unión de los huelguistas, blancos y negros, es minimizar la lucha del escritor a favor de la construcción de una sociedad justa e incluyente. Bien sabía el lorincano⁹ que “el emboscado no aguarda a que el enemigo admita argumentos y, mucho menos, a

9. Este adjetivo gentilicio hace referencia al nacido en Santa Cruz de Lorica, municipio de Córdoba, Colombia.

que se comporte con caballerosidad” (Jünger, 2002: 126). En ese sentido, la sinergia es la única forma que queda para consolidar un frente común de lucha. Cuando la opresión aqueja por igual a los trabajadores sin distinción de raza, se consolida un solo cuerpo proletario que, a la larga, traduce el pensamiento combativo del autor.

En su condición de antropólogo, Manuel Zapata-Olivella entendía bien que las sociedades modernas y avanzadas culturalmente, es decir, aquellas iluminadas por el humanismo, solo podrían superar los discursos monológicos cuando se dieran las condiciones para una rebelión solidaria; cohesionada espiritual e ideológicamente. Este principio, en la misma vía de lo propuesto por Rafael Aguilera Portales (2010: 41), al señalar que “el emboscado no puede permitirse el indiferentismo”, se evidencia a lo largo de la narración cuando quien cuenta y vive los hechos se enternece, identifica, sufre o aflige por la vida que llevan seres que, incluso siendo desconocidos para él, despiertan, a raíz de sus luchas por la supervivencia, los más hondos vínculos de comunión y simpatía.

A manera de conclusión, *He visto la noche* es un clamor que se eleva contra la subalternidad y la invisibilización de una cultura rica, como la negra, capaz de dinamizar las anquilosadas y acomodaticias interpretaciones de la cultura universal. Por otra parte, el rescate del ser humano, asumido como fuerza transformadora, es lo que constituye el más valioso aporte de este texto. Asimismo, la reivindicación y la resistencia se presentan como una díada vital para afrontar los embates de la cultura dominante.

Desde esa perspectiva, el concepto de literatura, dice Zapata-Olivella (1997: 119), en *La rebelión de los genes*, “no puede ser generado, guiado e impuesto desde las metrópolis colonizadoras”; esto en la medida en que sus intereses van tras la dominación que no reconoce la súplica; práctica esta última que debe ser proscrita de las sociedades modernas. Si bien la obra pone de manifiesto que la lucha por la inclusión social no es fácil, la historia, a su vez, evidencia que tampoco es imposible. Así lo demostraron Martin Luther King y otros líderes afro, apenas unos años después de la presentación de este libro, en el mismo suelo norteamericano que sirvió de escenario a esta historia.

Referencias

- Aguilera-Portales, Rafael (2010). Biopolítica, poder y sujeto en Michel Foucault. *Revista de Filosofía, Derecho y Política*, 11, 27-42.
- Bhabha, Homi K. (1996). Culture's In-Between. En *Questions of Cultural Identity* (pp. 53-60), editado por Stuart Hall; Paul du Gay. North Yorkshire: Sage Publications.
- Bloom, Harold (1994). *El canon occidental. La escuela y los libros de todas las épocas*. Barcelona: Anagrama.
- Foucault, Michel (1979). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, Michel (1987). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- Grossberg, Lawrence (2004). *Entre consenso y hegemonía: notas sobre la forma hegemónica de la política moderna*. Carolina del Norte: University of North Carolina.
- Hall, Stuart (2000). ¿Quién necesita la identidad? En *En los márgenes de la educación. México a finales de milenio* (pp. 27), coordinado por Rosa Nidia Buenfil. México: PyV/SADE.
- Jünger, Ernst (2002). *La emboscadura*. Barcelona: Tusquets.
- Lawo-Sukan, Alain (2011). *(A)cercamiento al concepto de la negritud en la literatura afro-colombiana*. Texas: Texas University.
- Morales-Padrón, Francisco (1983). *América en sus novelas*. Madrid: Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana.
- Navarrete-Cazales, Zaira (2008). Construcción de una identidad profesional: los pedagogos de la Universidad Nacional Autónoma de México y de la Universidad Veracruzana. *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, XIII(36), 143-171.
- Sartre, Jean-Paul (1950). *¿Qué es la literatura?* Buenos Aires: Losada.
- Todorov, Tzvetan (1991). *Crítica de la crítica*. Barcelona: Paidós.
- Valderrama, Carlos A. (2016). *Intelectualidad crítica afrocolombiana: la negredumbre en el pensamiento intelectual de Rogerio Velásquez Murillo*. Bogotá: Universidad Central.
- Valero, Silvia (2013). ¿De qué hablamos cuando hablamos de “literatura afrocolombiana”? O los riesgos de las categorizaciones. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Viñas-Piquer, David (1955). Benito Lynch: la realización del Facundo. *Contorno*, 5-6, 16-21.
- Zapata-Olivella, Manuel (1968). *He visto la noche*. Medellín: Bedout.
- Zapata-Olivella, Manuel (1997). *La rebelión de los genes. El mestizaje americano en la sociedad futura*. Bogotá: Altamira.

“Quítate de mi escalera, no me hagás oscuridad”: imágenes de lo “negro” en la antropología colombiana 1930-1970^{*}

DOI: <https://doi.org/10.18046/recs.i30.3516>

“Get off my Ladder, Don’t Bring Shadow upon Me”: Images of “Blackness” in Colombian Anthropology 1930-1970

Rudy Amanda Hurtado-Garcés^{}**

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Ecuador)

.....

* Este artículo está basado en mi tesis de pregrado para optar por el título de antropóloga en la Universidad del Cauca (Colombia) titulada *Quítate de mi escalera, no me hagás oscuridad: narrativas antropológicas construidas alrededor de las categorías de raza, cultura e identidad sobre el pueblo negro en Colombia, 1940-2010*. Esta investigación surgió en el seminario de trabajo de grado en el año 2009 y tuvo una duración de cinco años. Artículo de investigación recibido el 15.02.2019 y aceptado el 20.01.2020.

** Magister en Sociología de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO (Ecuador). Antropóloga de la Universidad del Cauca (Colombia). Correo electrónico: tiaretkimya@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4815-1396>

Cómo citar/How to cite

Hurtado-Garcés, Rudy Amanda (2020). “Quítate de mi escalera, no me hagas oscuridad”: imágenes de lo “negro” en la antropología colombiana 1930-1970. *Revista CS*, 30, 141-172. <https://doi.org/10.18046/recs.i30.3516>

Resumen

Abstract

Este artículo de reflexión propone hacer una excavación arqueológica de cinco décadas (1930-1970) en la historia de la disciplina antropológica en Colombia para exponer de forma exploratoria las diferentes miradas etnográficas sobre ese “otro-negro”. Esta investigación se realizó a través de la *arqueología histórica contrapuntal*, una propuesta teórico-metodológica que implica poner en debate dos o más perspectivas interpretativas, formas de mirar, traducir y representar, que se disputan el archivo, el locus de enunciación y los sentidos de una misma categoría. A este respecto, se hace un recorrido por las narrativas, traducciones y representaciones que produjo la antropología colombiana sobre ese “otro-negro”, profundizando en la obra *La minería del hambre: Condoto y la Chocó Pacífico* (1971) del antropólogo caribeño Aquiles Escalante. Así, se demostrará el régimen de verdad, los criterios de jerarquización, exclusión y valoración colonial y racista que operan al interior del campo antropológico colombiano en sus horizontes indisolubles epistémicos y praxiológicos.

PALABRAS CLAVE:

antropología histórica, comunidades negras, traducción, representación

.....

This reflection article proposes to make an archaeological excavation of five decades (1930-1970) in the history of the anthropological discipline in Colombia in order to expose, in an exploratory way, the different ethnographic views on the “other-black”. This research was conducted through the *contrapuntal historical archaeology*, a theoretical-methodological proposal that involves discussing two or more interpretative perspectives, ways of looking, translating and representing that dispute the file, the locus of enunciation and the senses of the same category. In this regard, the narratives, translations, and representations that produced the Colombian anthropology on that “other-black” are visited, delving into the work of *La minería del hambre: Condoto y la Chocó Pacífico* (1971) from the Caribbean anthropologist Aquiles Escalante. Thus, it will be demonstrated, the regime of truth, the criteria of hierarchy, exclusion and the colonial and racist valuation that operate within the Colombian anthropological field in its epistemic and praxiological indissoluble horizons.

KEYWORDS:

Historical Anthropology, Black Communities, Translation, Representation

En memoria de Leidy Yomaira Arce Mosquera

Introducción

Esta investigación surgió por el desencanto que me produjo la disciplina antropológica. Me encontré con un campo dominado por custodias y custodios de narrativas que representan la colonialidad del poder, del ser y del saber (Quijano, 1992; Mignolo, 1995; Lander, 2000). La construcción de ese conjunto de narrativas edificó un *archivo* sobre “ese otro”. De esta forma, surge la necesidad de revitalizar el pensamiento intelectual negro que ha permanecido enterrado en los anaqueles de la historiografía de la disciplina antropológica hecha en Colombia. Al ser una mujer negra, soy parte constitutiva de “esos otros”, pero al mismo tiempo me pregunto: “¿Puedo hablar como autoridad etnográfica?”.

A través de una *arqueología histórica contrapúntal*¹, haré un recorrido por las narrativas que produjo la disciplina antropológica sobre las *comunidades negras* desde sus inicios en los años treinta hasta finales de los setenta. Este conjunto de narrativas y traducciones durante esas cinco décadas ha representado las imágenes etnográficas de ese “otro” construido como “negro”. La producción de ese “otro-negro” está atravesada por el proceso de emergencia, institucionalización y consolidación de la disciplina antropológica en Colombia. El ojo etnográfico canónico ha actuado acorde a los intereses del proyecto colonial-imperial y del Estado-nación para legitimarse como autoridad interpretativa y poder dominar el campo de representación sobre la otredad.

La antropología como disciplina emerge de la proyección de Occidente, de la brecha entre el Aquí y el Otro Lugar, de manera distinta a cualquier otra disciplina. Por eso no es sorprendente que haya sido acusada de ser una herramienta inherente al poder del Atlántico Norte como ninguna otra disciplina, de ser hija del colonialismo y del imperialismo. (Trouillot, 2011: 36)

En ese sentido, he construido un lente etnográfico anticolonial y antirracista para cuestionar e impugnar a la autoridad etnográfica canónica, insurreccionar el *archivo* y los discursos disciplinarios antropológicos e implosionar esta forma de traducción y representación. Para ello, he revisado las implicaciones epistémicas de algunos trabajos publicados por antropólogos nacionales y extranjeros en Co-

.....
1. El concepto *contrapúntal* es una invención propia y hace alusión a la correlación de fuerzas entre diferentes posiciones epistémicas por definir el archivo de una categoría interpretativa.

lombia. Sostengo que, quienes son para muchos los padres de la antropología en Colombia, José Rafael Arboleda S.J. y Thomas Price, terminaron jerarquizando epistémica y racialmente la consolidación de un *archivo*, de voces autorizadas y de representaciones aceptados en el régimen de verdad de las fuentes, con los que silenciaron y ocultaron otras voces, desplazadas al lugar del “no ser” y las cuales se fueron convirtiendo en transcripciones subalternizadas. Por ejemplo, las propuestas de antropólogos negros como Rogerio Velásquez, Manuel Zapata-Olivella y Aquiles Escalante-Polo. Aunque mencionaré algunos de sus trabajos para mostrar la manera como se realizó este proceso de ocultamiento, me detendré en la trayectoria intelectual de Aquiles Escalante-Polo y analizaré su obra *Minería del hambre: Condoto y la Chocó Pacífico*, publicado en 1971, para evidenciar cómo operaron el racismo y la violencia epistemológica al interior de la disciplina antropológica en la mitad del siglo XX en Colombia.

En este orden de ideas, demostraré cómo (inter)subjetividades concretas —esto es, antropólogas y antropólogos blancos-mestizos del centro del país y, en su mayoría, con adscripciones a la clase burguesa y media, y estudios en el norte global—, sus trabajos, traducciones y representaciones hechas sobre ese “otro-negro” han sido privilegiadas en la academia nacional e internacional sobre antropólogos negros, que han sido enviados al rincón del olvido e incluso enterrados por la propia historiografía de la disciplina. Como dice la canción de salsa interpretada por el Combo del Ayer: “No es una resurrección, siempre estuvimos aquí”, expresión que, desde el 2003, el antropólogo negro de ascendencia chocoana John Antón Sánchez viene entonando en sus textos al denunciar la marginalidad a la que fue sometido Rogerio Velásquez.

Que en los departamentos de Antropología del país, desde hace varias décadas, los estudiantes de pregrado no conozcan las publicaciones de Velásquez, Escalante y Zapata-Olivella, que no contemplen sus textos y producción académica y que la mayoría de los trabajos y publicaciones sobre la historia de la disciplina en Colombia no haga un análisis exhaustivo de su investigación y aportes teóricos-metodológicos, sino que los cite someramente sin detenerse en sus postulados epistémicos, como requisito para no caer en lo no políticamente correctos, son hechos recurrentes que evidencian cómo opera el racismo y la violencia epistemológica dentro de la disciplina.

Cabe resaltar que ni Velásquez ni Escalante ni Zapata-Olivella han sido erigidos como autoridades del *archivo* antropológico sobre ese “otro-negro”: ellos son la genealogía subalterna, no canónica. Sin embargo, los traductores e interlocutores legitimados como canónicos, visibles como autoridades de ese “otro-negro” dentro del campo, son José Rafael Arboleda S.J., Thomas Price, Nina S. de Friedemann, Anna Marie Lozoncy, Norman Whitten, Jaime Arocha, entre otros, y recientemente Peter Wade, Mauricio Pardo, William Villa, Nancy Motta, Arturo Escobar, Eduardo

Restrepo, etc. Esto configura un campo en disputa atravesado por relaciones de poder basadas en jerarquías raciales, de clase y de género. Es importante señalar que ahora se está consolidando y emerge con fuerza un campo de *estudios afrocolombianos*.

La víspera²

La antropología emergió y se institucionalizó en Colombia a mediados de la década de los treinta con la fundación en 1936 de la Escuela Normal Superior, pionera en la formación en ciencias sociales. Considerado como “el año mágico de la antropología en Colombia” (Pineda, 2009: 116), este fue el primer impulso e intento de consolidación de la disciplina. El segundo momento llegó en la década de los cuarenta cuando la antropología se profesionalizó como disciplina con la fundación en 1941 del Instituto Etnológico Nacional, el cual funcionó temporalmente como un centro de investigación anexo a la Escuela Normal Superior. Allí se formó la primera generación de antropólogos y antropólogas del país. Este periodo estuvo marcado e influenciado por gobiernos de corte liberal.

Los Institutos Etnológicos fueron el fruto de la política educativa y cultural de la Primera República Liberal (1930-1945) (sobre todo, de los gobiernos de Alfonso López Pumarejo y Eduardo Santos) o del clima intelectual generado por los gobiernos liberales y la Segunda Guerra Mundial; también fueron el resultado de las tendencias culturales y de identidad en América Latina y de ciertos sectores de la sociedad colombiana. La política liberal impulsó la formación de lo que ha sido llamado por Carl Langebaek “el estado etnógrafo”, pero el éxito del proyecto se debió –en el nivel microhistórico– a la vocación y al sacrificio personal de los investigadores; y al diseño de una política de formación e investigación científica clara y coherente impulsada por Paul Rivet como director y fundador (junto con Gregorio Hernández de Alba) del Instituto Etnológico Nacional, en Bogotá. (Pineda, 2009: 114)

Con el apoyo de estos gobiernos liberales, la disciplina antropológica adquirió relevancia para el Estado, sobre todo en sus esfuerzos de institucionalizar las ciencias sociales en el país. La creación del Instituto Etnológico Nacional en 1941, durante el gobierno liberal de Eduardo Santos, mediante el Decreto 1126 de 21 de junio de 1941, fue decisiva para estos fines.

.....
 2. En las comunidades negras del Pacífico sur, cuando se celebran las fiestas de las santas o santos patronos, al día anterior a la celebración se le conoce como *víspera*.

(...) Los fines del Instituto fueron: el estudio de las razas y poblaciones antiguas y modernas de Colombia, es decir: de sus características físicas, biológicas, arqueológicas, etnográficas, sociológicas y lingüísticas; la publicación de los estudios realizados; y la enseñanza de las diversas ciencias que constituyen la etnografía. El plan de estudio estaba conformado por Antropología General, Bioarqueología, Etnografía General y Sociología, Geología del Cuaternario, Prehistoria General, Bioarqueología, Etnografía y Sociología americana, Prehistoria americana, Lingüística americana, Museología y Tecnología, Técnica de excavaciones y Orígenes del hombre americano. (Rey, 2011: 181)

La llegada al país del etnólogo de ascendencia francesa Paul Rivet también influyó sustancialmente en la institucionalización de la antropología en Colombia:

La presencia de Rivet en Colombia, entre 1941 y 1943, fue uno de los fundamentos teóricos de las generaciones de antropólogos egresados del IEN: su posición culturalista y difusionista valoraba las sociedades indígenas americanas y consideraba a Europa y América como realidades culturales mestizas. Rivet estaba interesado en sustentar un poblamiento original americano (...). Antes de su viaje en 1941, Rivet ya había visitado Colombia en 1938, invitado por Eduardo Santos a los actos de posesión como presidente de la República. En esa oportunidad, dictó conferencias sobre la antropología en la Biblioteca Nacional. (Llanos; Romero, 2016: 62)

Creado el Instituto Etnológico Nacional, anexo por ese entonces a la Escuela Normal Superior, se expidió el Decreto 718 del 20 de marzo de 1945, mediante el cual se unificó el Instituto Etnológico Nacional con la oficina del Servicio Arqueológico Nacional. Este fue un paso significativo para la arquitectura institucional, que iba encaminada a la profesionalización de la antropología en Colombia.

(...) Se crearon institutos análogos como filiales regionales, dirigidos por investigadores: Servicio Etnológico de la Universidad de Antioquía, en Medellín, con Graciliano Arcila (1945); Instituto Etnológico del Magdalena, en Santa Marta, con Gerardo Reichel y Alicia Dussán de Reichel (1946); Instituto Etnológico de la Universidad del Cauca, en Popayán, dirigido por Gregorio Hernández de Alba (1946); y el Instituto Etnológico de la Universidad del Atlántico, en Barranquilla, con Aquiles Escalante (1947). (Llanos; Romero, 2016: 69)

Las primeras preguntas dominantes de las que se tiene registro estaban enfocadas en los estudios de los pueblos indígenas precoloniales, coloniales y “actuales”. Este fue el interés primordial de estudiantes y profesores de los institutos etnológicos del país.

Fue una época dorada de la etnología, en la que los jóvenes investigadores del IEN se dedicaron a conocer las culturas indígenas del pasado y el presente, pensando en la importancia para la historia prehispánica de América, y en que eran poseedoras de valores culturales ancestrales que hacían parte de una identidad nacional (...). (Llanos; Romero, 2016: 69)

La antropología ha estado íntimamente relacionada con el proyecto de construcción de los Estados-nacionales, como lo evidencia el enorme respaldo legal del Gobierno. De ahí que financiara con recursos económicos la mayoría de las investigaciones de este “primer momento”, por llamarlo de algún modo.

La década de los cuarenta del siglo pasado fue la Edad de Oro de la antropología, no sólo porque allí estuvieron los orígenes de la antropología profesional en Colombia sino porque es difícil encontrar en la historia de la antropología en nuestro país –e incluso en América Latina– una contribución mancomunada y colectiva tan densa y comprometida. La antropología, si bien impulsada por el Estado o por las universidades o gobernaciones a escala regional, pronto planteó a ese mismo Estado el reto de abrir nuevos senderos, nuevos caminos, que implicaban la transformación de sus imaginarios, ideologías y prácticas institucionales. (Pineda, 2009: 115)

Desde la profesionalización de la disciplina en el país, ha existido un trabajo “mancomunado y comprometido” para fortalecer a los *constructores de otredad*, que garantizarían la administración de esos “otros” por parte del Estado. Sin embargo, la Edad de Oro de la antropología hizo unos aportes de gran trascendencia para la consolidación de este campo de estudios en el país, aunque el trabajo estuvo enfocado mayoritariamente en privilegiar los estudios etnológicos sobre ese “otro” correspondiente a los pueblos indígenas americanos, aborígenes americanos. “Con relación a la población negra, Hernández de Alba expresó: ‘poco, casi nada se ha estudiado el negro en Colombia’” (Pineda, 2009: 141).

En ese momento de auge y esplendor de la disciplina, las comunidades negras no representaban tanto interés etnológico para algunos pioneros, tal como lo afirma la autoridad etnográfica Gregorio Hernández de Alba —pionero dentro del campo y fundador de la oficina del Servicio Nacional de Arqueología, el Instituto Indigenista de Colombia y la Sociedad de Estudios Arqueológicos y Etnográficos— al expresar la escasez de estudios sobre las comunidades negras en ese primer momento. Según Garcés-Aragón (2008), la educación escolarizada y la educación superior llegaron tempranamente al nuevo mundo y estaban dirigidas a los españoles y sus descendientes; por su parte, los africanos y sus descendientes no tuvieron acceso a ellas

dada su condición de esclavización. Después de la abolición legal de la esclavitud, que entró en vigencia a partir del 1 de enero de 1852, continuaron prolongadas expresiones de racismo antinegro que restringieron formalmente su acceso a la educación escolarizada.

Sentencia a la autoridad etnográfica

A continuación, presentaré una *arqueología histórica contrapúntal* de las inscripciones, transcripciones, traducciones y representaciones sobre ese “otro-negro”. Para este análisis, incluiré la noción de *arqueología* propuesta por Foucault (1970), a saber: “la arqueología describe los discursos como prácticas especificadas en el elemento del *archivo*” (223).

En esta primera parte del texto, pondré a dialogar de forma paralela y *contrapúntal* las *prácticas discursivas* y *enunciados* de dos genealogías dentro del campo antropológico: una, la más visible, privilegiada y autorizada, la que se ha constituido en canon dentro de la disciplina y dos, la genealogía subalterna, olvidada y enterrada, no canónica. Expondré de forma exploratoria algunos trabajos de antropólogos y antropólogas para demostrar cómo opera el racismo epistemológico, y praxiológicos en la disciplina antropológica para observar cómo se crean lugares de jerarquía, marginalidad y exclusión. Esto evidenciará por qué se privilegian la producción y circulación de cierto conjunto de enunciados y se silencian otros.

Las narrativas sobre ese “otro-negro” en la antropología colombiana iniciaron en la década de los cuarenta con las investigaciones y publicaciones del antropólogo chocoano Rogerio Velásquez (1908-1965). *Autobiografía de un negro chocoano* publicado en 1947 es presuntamente el primer texto del que se tiene registro sobre los estudios de las comunidades negras en la antropología colombiana. Rogerio Velásquez se graduó en 1948 como etnólogo en el Instituto Etnológico del Cauca (Popayán). Para ese entonces, el instituto estaba bajo la dirección de Gregorio Hernández de Alba. Velásquez introdujo a las comunidades negras como objeto de estudio en la antropología en una época dominada por el indigenismo. Perteneció a las primeras generaciones de etnólogos graduados en el país y estuvo afiliado como investigador auxiliar en el Instituto Etnológico Nacional, tuvo a cargo la sección de folclore del Instituto Colombiano de Antropología y estuvo inscrito en el partido conservador colombiano. Rogerio Velásquez es considerado como “el etnólogo de la negritud en las márgenes de la intelectualidad colombiana” (Valderrama, 2016: 217).

La producción intelectual antropológica de Velásquez emergió en lo que algunos han considerado como “la Edad de Oro de la antropología”, por el auge de la

profesionalización de esta disciplina en Colombia. Su manuscrito, *Autobiografía de un negro choacoano* (1947), es una etnografía corta biográfica que relata la historia de vida de José Ángel Rivas (su informante), de 14 años de edad, quien ejercía el oficio de barrendero. En su obra, Velásquez tradujo el contexto de la vida cotidiana de las comunidades negras asentadas en el departamento del Chocó en tanto hizo un recorrido por los rituales de partería, nacimiento, bautizo, espiritualidad y muerte de los chigualos. De la misma manera, hizo la transcripción del registro a partir de los actos de habla propios de su informante.

Desde su paso por el Instituto Etnológico Nacional, Rogerio comienza una dura lucha, titánica quizá, por posicionarse como etnólogo, como estudioso del folclore, y en especial, para comenzar a abrir paso al Pacífico colombiano y a la comunidad afrocolombiana como dignos sujetos de estudios en el contexto emergente de la teoría social colombiana. (Sánchez, 2003: 760)

Sus trabajos se enmarcan en los campos de la etnología, el folclore literario, la historia y la literatura con obras como *Un héroe olvidado. José María Cancino* (1954), *La esclavitud en María de Jorge Isaacs* (1957), *Medicina popular en la costa colombiana del Pacífico* (1957), *Leyendas del alto y bajo Chocó* (1959), *Las fiestas de san Francisco de Asís en Quibdó* (1960), *Cantares de los tres ríos* (1960), *Apuntes socioeconómicos del Atrato Medio* (1961), *Instrumentos musicales del alto y bajo Chocó* (1961), *Ritos de la muerte en el alto y bajo Baudó* (1961), *Gentilicios africanos del occidente de Colombia* (1962), *Chocó en la independencia de Colombia* (1965) —una novela histórica, pionera de la antropología política-jurídica y que incluso puede considerarse como una etnografía histórica—, *Memorias del odio* (1953) y obras inéditas como *Así jugamos los negros*, *El diablo a través de la historia*, entre otras.

Las obras antropológicas de Velásquez son los primeros *archivos*, registros, traducciones etnográficas que circularon dentro del campo de la disciplina antropológica sobre la *negredumbre*, categoría usada por él y por otros estudiosos para referirse a las comunidades negras en esa época. El *archivo* del “etnólogo de la negritud” es un trabajo de campo denso, de inmersión etnográfica, que describe la estructura cultural de las comunidades negras del Pacífico a través de fuentes primarias y de trabajo de *archivo* y documental. Este *archivo* se constituye en las descripciones más antiguas y rigurosas de las que se tienen registro desde la institucionalización de la disciplina. Es importante resaltar que las publicaciones de Velásquez estaban precedidas por un trabajo de campo intenso, como se puede constatar en sus diversas publicaciones.

Uno de los principales aportes antropológicos de Velásquez a la teoría social de la diversidad cultural colombiana fue la necesidad de evidenciar el carácter étnico y ancestral

de la cultura de las poblaciones afrocolombianas del Pacífico (...). El método etnográfico de Rogerio rebasó los componentes de la antropología histórica, pues su pasión por recopilar datos de campo mediante su estilo literario exigía ser complementada por fuentes de *archivo*. De modo que este autor chocoano superó la brecha visible de la historiografía y la etnografía (...). (Sánchez, 2003: 767)

La obra etnográfica de Velásquez repite el canon dominante de hacer antropología: su perspectiva etnológica vigilada y disciplinada es neutral, exterior y aséptica, pero al mismo tiempo sus categorías interpretativas, narrativas, traducciones y representaciones, como lo veremos más adelante, se distancian del canon promovido por los afroamericanistas, su estilo de escritura etnográfica se aleja de la estética predominante, como se puede ver en su obra *Memorias del odio*.

Los primeros etnógrafos colombianos reprodujeron las enseñanzas de sus maestros europeos menos interesados en aceptar el funcionamiento de la máquina colonial tanto como en la celeridad de un conocimiento sobre pueblos al margen de la extinción y en el exotismo de su cultura. La institucionalización disciplinaria hecha por Paul Rivet en 1941 estableció un canon alejado, objetivo y aséptico (...). (Gnecco; Gómez, 2012: 7)

Contemporánea a la obra antropológica de Velásquez, en la década de los cincuenta, empezó una etapa de la antropología colombiana e incluso latinoamericana marcada e influenciada por los estudios del *relativismo cultural*, bajo la dirección de Franz Boas y su estudiante Melville J. Herskovits, fundador en 1927 del Departamento de Antropología y la Colección de Estudios Africanos de la Universidad de Northwestern (Chicago). Esta perspectiva investigativa es conocida como los *afroamericanistas* y Herskovits es considerado como uno de los “precursores-autoridad” de los estudios afroamericanos al interior de la antropología global.

La antropología afroamericanista llegó a la antropología colombiana a través de José Rafael Arboleda S.J. (1916-1992), influenciado por Herskovits en su estancia como estudiante de Antropología en la Universidad de Northwestern. Con su tesis para optar por el título de antropólogo titulada *The ethnohistory of the Colombia negroes* (1950), se inscribió formalmente al proyecto afroamericanista.

Hoy los estudios afroamericanos progresaron en gran manera gracias a la iniciativa y a las realizaciones de la escuela de Antropología de la Universidad de Northwestern en Chicago, dirigida y auspiciada por el eminente especialista en este campo Melville Herskovits. Su influencia creó una inquietud en toda América que hoy ya está dando frutos científicos apreciables. El estudio de las culturas africanas en el nuevo mundo ha traído también una ventana en el campo de la antropología comparada. (Arboleda, 1975: 227)

El lente etnológico del padre Arboleda bebió de las fuentes del concepto evolucionista de cultura de Edward Tylor, la antropología estructuralista de Claude Lévi-Strauss, la metodología del trabajo de Bronislaw Malinowski sobre las islas Trobriand y el caso de “Los hijos de Sánchez” de Oscar Lewis. Su método etnográfico estaba basado en el sistema de investigación de la Universidad de Yale que consistía en recopilar fuentes bibliográficas, demografía, historia cultural, lengua, agricultura, religión, gobierno, parentesco, etc. Su agenda de investigación central era “los problemas que surgen de la presencia del esclavo negro en Colombia en tiempos de la colonia y el grado de africanismo o tradición cultural africana que haya quedado en las poblaciones herederas de esta tradición” (Arboleda, 1974: 264). Las áreas geográficas donde desarrolló principalmente su actividad investigativa fueron las tierras bajas del Pacífico, San Basilio de Palenque, y San Andrés y Providencia. Estos territorios ocupados por comunidades negras se constituyeron en los primeros nichos de investigación invadidos por la observación participante de antropólogas y antropólogos.

La perspectiva interpretativa de la genealogía visible, canónica, la autoridad etnográfica, centró su mirada, traducción y representación en las *leyes de cambio cultural* ofrecidas por la escuela afroamericanista de Herskovits, tal como se evidencia en los trabajos del padre Arboleda.

La hipótesis que sirve de base a los estudios afroamericanos es la de que la cultura es el producto del aprendizaje, de generación en generación (...). De allí se desprende que las culturas se relacionan por el aprendizaje y se prestan elementos mutuamente (...). Podemos formular tres leyes sobre el cambio cultural muy conocidas de los sociólogos y antropólogos de la Colonización y que en este campo de la afroamericanística se cumple perfectamente: la ley de la retención evidenciada en dos manifestaciones: sincretismo y reinterpretación, la ley de la aceptación de elementos nuevos y la ley del foco cultural. (Arboleda, 1974: 268)

Esta forma de valoración histórica y de análisis antropológico de los afroamericanistas que presentó el padre Arboleda se cimentó en la categoría interpretativa de *sincretismo*.

Entendemos por sincretismo general la tendencia a identificar y unir elementos de una nueva cultura con los semejantes de la propia, facilitando así la interpretación de la vida y otros problemas (...) Siempre que dos pueblos han entrado en contacto, nuevas ideas en una corriente osmótica pasan de uno a otro y dejan su huella, clara o escondida que se explica luego por la investigación. El aprendizaje de una cultura forma la tradición, que es estable, a pesar de su dinamicidad. Y los cambios nos muestran el fondo de la cultura misma, pues nos asomamos a lo que se deja, a lo que se toma: a las resistencias, al cambio, a la permanencia de patrones culturales. (Arboleda, 1974: 269-270)

La categoría *sincretismo* como imagen de representación fue expuesta, sobre todo, para traducir las prácticas de religiosidad, es decir, la relación entre santos de la Iglesia católica y dioses africanos. Buscaba revelar los grados, rasgos y niveles de retención de la cultura de África en la cultura negra colombiana y cómo estos se terminaron unificando en la cultura del esclavizador. Con ello, se describían los procesos de *cambio cultural* y *sincretismo*.

Desde esta aproximación teórico-metodológica, la cultura negra se relacionó armónicamente con la cultura dominante adscrita al proyecto colonial, de modo que el sincretismo fue enunciado como la unificación de “elementos de una nueva cultura con las semejantes de la propia, facilitando así la interpretación de la vida y otros problemas”, tal como lo estableció el padre Arboleda. Si miramos desde una mirada *contrapuntal* las narrativas de Velázquez, encontramos una aproximación disidente a la propuesta afroamericanista.

La base de la pirámide social estaba conformada por negros que valían menos que los indios (...). 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 solo para construir heredades de poderosos y letrados (...). Juridicamente todo el mundo podía conseguir piezas de ébano (...). El africano soportó castigos excesivos. Por el robo de una esperma (43); fugas que se castigaban 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 (...). 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 de raza; en habitaciones lacustres, insuficientes y malsanas; sin medicina; sin poder abrazar profesiones que lo libtasen de los zambullideros (...). (Velázquez, 1965: 85-87)

En la transcripción de Velázquez —quien procuraba conceptualizar etnográficamente desde la *zona del ser*, perspectiva teórico-metodológica propuesta por Grosfoguel (2012) —, la identificación y unificación enunciada por los afroamericanistas y el padre Arboleda no podía darse, pues los roles entre esclavizado y esclavizador establecían una relación jerárquica, asimétrica y antagonica; eran producto de la racionalidad instrumental del sistema esclavista colonial.

El ser negro no es afrenta, ni el color le quita fama, porque con zapatos negros se viste la mejor dama (...). Háyanse en estos versos, complejos raciales, diferencias de castas, choques culturales. El africano que empezaba a escalar la cuesta que conduce a la dignidad humana, y a la civilización europea del blanco que encaraba los problemas de acuerdo con ella y con las circunstancias, produjo esta lucha de criterios que, plas-

mados en decires rimados, se quedó en la memoria de mineros y terratenientes del extinguido Cauca grande, emociones que saltan de tarde en tarde como derrotero de conducta o como grafito que escarba doloroso un poco más de adentro de la carne. (Velásquez, 1960: 13-14)

Manuel Zapata-Olivella (1920-2004) también se distanció de esa perspectiva afroamericanista. En su texto etnográfico *Aportes materiales y psicoafectivos del negro en el folclore colombiano* (1967), produjo una traducción disidente al canon de la genealogía visible y autorizada.

Si se tienen en cuenta las condiciones violentas en que fue traído el negro al continente, es fácil imaginar que los elementos de su cultura material no pudieron trasegarse en gran medida a la América. Desnudo y encadenado, fue muy poco o nada lo que pudo traer consigo. El único objeto material, fue su sombra (...), encadenado o vigilado de cerca para que no huyera, tampoco le daban oportunidad a reunirse en ceremonias religiosas, fuertemente reprimidas por la Iglesia católica (...). Logró rehacer con elementos americanos muchas formas de su cultura material (...). Desposeído de sus pautas propias —religión, lenguas, hábitos, geografía, sociedad, etc.— se vio obligado a encontrar otra, la que le imponía el amo y el medio social al que fue arrojado (...). Sufre la imposición del amo, quien lo obliga a tomar la suya o la que ya ha impuesto al mestizo. En estas circunstancias exteriormente, la elección es imposible, debe someterse al yugo. (Zapata-Olivella, 1967: 1385-1388)

Por su parte, el lente etnográfico lascasiano del padre Arboleda no generó un giro epistemológico frente al canon impuesto. Sus narrativas se centraron en tratar de demostrar que aún existían en lo más profundo del negro vestigios de primitivismo, en enrarecerlo, en ubicarlo en otro tiempo-lugar para ser admitido como objeto de estudio de la disciplina y así integrarlo. Él, como un fiel cruzado y autoridad de estos nuevos “salvajes”, continuó posicionando su locus de enunciación dentro de la antropología³. No obstante, en sus trabajos, ignoró los de Velásquez⁴, tal como lo demuestra en sus publicaciones:

Estudios sobre el negro colombiano se han hecho muy pocos, y todos ellos breves artículos de ocasiones, casi periodísticos, colecciones de documentos o prólogos a novelas, carentes de sello científico exhaustivo. Son materiales de cantera, importantes

.....
3. Algunos posicionan su *archivo* como autoridad. Ver, por ejemplo, Pulido-Londoño, Hernando Andrés (2007).

4. En la labor de *archivo* que realicé previamente, pude evidenciar que en ninguno de sus escritos hacía una referencia bibliográfica explícita a los trabajos de Velásquez.

porque se descubren filones en la amplia descripción de los grupos negros de todo el país, sin prejuicios de exclusión o negación de la realidad. (Arboleda, 1952: 7)

Los interlocutores referenciados y citados de manera reiterativa por el padre Arboleda fueron Raymundo Nina Rodrigues y su discípulo Arturo Ramos, en Brasil; Gonzalo Aguirre Beltrán, en México, y Fernando Ortiz, en Cuba. Todos estos antropólogos afroamericanistas, blancos-mestizos y privilegiados por la jerarquización y clasificación del orden racial existente, sus traducciones y representación, dominan los estudios de la cultura negra en la historiografía de la antropología latinoamericana, son “autoridad” en cada uno de sus respectivos países y se constituyeron como el *archivo* génesis canónico. Es preciso dejar constancia de que todos contaron con el apoyo, auspicio o financiación de Melville J. Herskovits.

Lo anterior se pudo constatar en los años cincuenta con la llegada a Colombia del antropólogo afroamericanista inglés Thomas Price, el primero que tuvo el privilegio-autoridad de publicar sobre “negros” en la sagrada *Revista Colombiana de Antropología* con su artículo *Estado y necesidades actuales de las investigaciones afrocolombianas* (1954). Esta investigación, financiada por el Instituto Colombiano de Antropología y el programa de estudios afroamericanos de la Universidad de Northwestern, hace un reconocimiento explícito a los trabajos del padre Arboleda y entierra la obra de los antropólogos negros ubicados desde la *zona del ser*. Aunque menciona que Rogerio Velásquez y Aquiles Escalante han venido desarrollando investigaciones sobre la cultura negra, no se detiene en sus propuestas; al contrario, erige, reconoce y exalta como autoridad representativa y *archivo* legítimo a los de la *zona del no ser*, en este caso, al padre Arboleda como autoridad etnográfica y *archivo* obligatorio de referencia.

El padre Arboleda, uno de los primeros antropólogos que captó la importancia de un estudio de la cultura del negro colombiano (...). Desde un punto de vista puramente etnográfico, el padre Arboleda inició la investigación científica seria; los resultados de su labor actual en la afamada comunidad de palenque serán de gran importancia y de un interés destacado para los afroamericanistas. (Price, 1954: 14-15)

Con esta *arqueología histórica contrapúntal*, infiero que bajo estos criterios de jerarquización epistémica y racial se fueron consolidando el *archivo*, las voces autorizadas, las representaciones aceptables, el régimen de verdad de las fuentes, y se fueron silenciando y ocultando otras voces desplazadas a la *zona del no ser*, las cuales se fueron convirtiendo en transcripciones subalternizadas. ¿Será que Rogerio Velásquez, que para esa época había publicado más de doce trabajos etnográficos, no era considerado una fuente, un interlocutor válido? ¿Por qué fue marginalizado y

excluido de estos debates? ¿Quiénes fueron sus colaboradores y financiadores? ¿En qué revistas publicaba sus trabajos? ¿Por qué la revista de la Universidad Javeriana y la *Revista Colombiana de Antropología* no publicaron sus trabajos de igual manera que los de los otros y otras? Solamente hasta el año 2000, el Instituto Colombiano de Antropología e Historia publicó el libro *Fragmentos de historia, etnografía y narraciones del Pacífico colombiano* (2000) para recuperar, organizar y difundir su trabajo después de cinco décadas de ocultamiento.

Aquiles Escalante Polo: el etnógrafo de la antropología marxista negra hecha en Colombia

El antropólogo caribeño Aquiles Escalante Polo (1923-2002) ingresó a la Escuela Normal Superior en Bogotá por la mediación de José Francisco Socarrás, considerado el “maestro de maestros”. Luego estudió en el Instituto Etnológico Nacional, entre 1942 y 1943, y en la sección de Ciencias Sociales en 1947. En ese mismo año, apoyó la creación del Instituto Etnológico del Atlántico. Escalante estudió Antropología en la Universidad de Northwestern (Chicago), tras obtener en 1956 la prestigiosa beca Guggenheim otorgada por la John Simon Guggenheim Memorial Foundation. Su investigación para obtener el título de doctor en Antropología fue dirigida por el afroamericanista William Bascom. Siendo profesor de la Universidad Simón Bolívar, en Barranquilla, impulsó la creación de la Especialización en Sociedad y Cultura del Caribe (Rey, 2011).

Aquiles Escalante formó parte de la generación de pioneros de la antropología colombiana. Compartió aulas de clase, debates y discusiones en el Instituto Etnológico Nacional con la primera generación de etnólogos del país y sus profesores fueron algunos de los precursores de las ciencias sociales y humanas.

Al llegar a Bogotá la lista de compañeros tenía a Milciades Chávez, Luis Duque Gómez, Alicia Dussan (la esposa de Gerardo Reichel-Dolmatoff), Miguel Fornaguera, Alberto Ceballos, Virginia Gutiérrez, Roberto Pineda, 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 Páez Pérez, el maestro Antonio García, José Estiliano Acosta y Manuel Casas Manrique. (Rey, 2011: 180)

A su regreso, en la Universidad del Atlántico, Escalante fungió como docente, director del Museo de Antropología y director de la revista *Divulgaciones Etnológicas* en la década de los setenta. Entre tanto, en la Universidad Simón Bolívar, fue docente, decano de las facultades de Educación y Sociología, director de la revista *Educación y Humanismo* e integrante del grupo de investigación Educación, Pedagogía y Cultura en el Caribe colombiano. Así, Escalante “(...) inauguró junto a Rogerio Velázquez la antropología de las culturas negras en Colombia desde una perspectiva diaspórica inexistente en la disciplina” (Caicedo-Ortiz, 2013: 470).

Escalante desarrolló un extenso trabajo de investigación desde diferentes campos antropológicos y apoyándose en distintas disciplinas. Su primera publicación, *Un confesionario en la lengua paez del Putumayo* (1946), fue de las primeras investigaciones en el campo de la lingüística sobre la lengua indígena paez. Su preocupación por la lingüística trascendió lo convencional: generó una ruptura epistemológica con el canon lingüístico de la época al publicar su obra *Glosario de afrocolombianismos* (1975), en la cual evidenciaba que en San Basilio de Palenque subsisten léxicos que pertenecen a la familia lingüística bantú del África (Escalante, 1980).

En el campo de la arqueología y la museología, Escalante publicó tres investigaciones sobre los pueblos indígenas: *Alfarería de Malambo* (1950); *Los mocaná: prehistoria y conquista del departamento del Atlántico, Colombia* (1955), y *Los mocaná, base antropológica del departamento del Atlántico* (1955). El trabajo de Escalante estuvo influenciado por Ernesto Guhl, su profesor alemán cuando fue estudiante en la Escuela Normal Superior. Publicó varias obras desde la geografía física y geografía humana como *Geografía del departamento del Atlántico* (1961) y *El Palenque de San Basilio: una comunidad de descendientes de negros cimarrones* (1979).

Parte de su obra estuvo influenciada por “las bases teóricas antropológicas de los estudios afroamericanos, tanto en Norteamérica como en América Latina, las cuales le permitieron adelantar sus perspectivas de análisis de las culturas negras en Colombia” (Caicedo-Ortiz, 2013: 468). Su paso como estudiante por el Departamento de Antropología de la Universidad de Northwestern marcó su producción académica. “(...) Gracias a una beca Guggenheim tuvimos la oportunidad de enrumbar nuestra formación antropológica hacia el estudio de la población negra” (Escalante, 1993: 123).

Durante su estancia en Northwestern se familiarizó con los trabajos de Herskovits y William Bascom, a través de los cuales conoció a los grandes maestros afroamericanistas latinoamericanos Fernando Ortiz y Raymundo Nina Rodrigues. Ellos “ostenta[n] (...) el mérito inmenso de ser 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 (...)” (Escalante, 1993: 122).

Escalante (1993) consideraba a los afroamericanistas como “los más calificados tratadistas de la temática del negro en el Nuevo Mundo y Colombia” (121). Es importante señalar que, en su obra, el recurso teórico-metodológico afroamericanista se enmarcó en sus investigaciones sobre el folclore. Recurriendo al modelo explicativo afroamericanista, Escalante (1993) encontró en las categorías de *sincretismo*, *folclore literario* y áreas culturales un sólido respaldo bibliográfico para adelantar sus investigaciones.

Dentro de sus investigaciones de corte afroamericanista se encuentran los trabajos *Afrocolombianismos* (1977); *La máscara de madera en el África y en el Carnaval de Barranquilla* (1980); *Influencia bantú en la cultura popular de la costa Atlántica colombiana* (1988); *Significado del lumbalú, ritual funerario del Palenque de San Basilio* (1989); *Algunas creencias y prácticas mágico-religiosas afroamericanas* (1993); *Aspectos mágico-religiosos presentes en la cultura popular de la costa Atlántica de Colombia y sus posibles orígenes africanos* (1993); *Música ritual de los negros de San Basilio de Palenque y Música ritual de los negros en la Costa Atlántica* (s.f.) [registros sonoros]. Desde mi perspectiva, el trabajo afroamericanista de Escalante se enmarca en la búsqueda de un universalismo negro diaspórico heterogéneo, como se expresa en su obra *Algunas creencias y prácticas mágico-religiosas afroamericanas*.

Utilizando el recurso de la etnografía histórica y recurriendo a la estética narrativa de la historia local, Escalante desarrolló investigaciones como *Nota sobre San Basilio del Palenque, un nuevo pueblo negro en Colombia* (1954); *El Palenque de San Basilio* (1954); *El negro en Colombia* (1964), *Santa Ana de Baranoa en la costa Caribe* (1992); *Los negros en la conquista de la costa caribeña* (2000) y *Esclavos indios en la costa del Caribe colombiano* (2001).

En la conferencia *Historia de la antropología colombiana: pioneros de la antropología colombiana*, celebrada el 8 de octubre de 1980, en el Auditorio Camilo Torres de la Universidad Nacional, Escalante presentó preliminarmente su trabajo reflexivo sobre el pensamiento antropológico en un registro sonoro. Un año después, publicó *Antropología general: apuntes* (1981), texto en el cual confrontó los horizontes epistemológicos y praxiológicos de la antropología colombiana y esgrimió una crítica sobre el canon alejado, exótico, museal y aséptico predominante en el quehacer antropológico.

(...) la Antropología [en ese entonces era considerada como una] disciplina exótica y lejana o como algo museal y viejo. Pero los “Apuntes” del profesor Escalante se encargan de situarla ante sus lectores como una ciencia vital dinámica, que no solo explica, sino que promueve, orienta e inquieta. Tal vez el mayor logro del trabajo sea la capacidad que tiene de destruir un tabú innominado y tácito que ha tenido el hombre para aceptarse a sí mismo como objeto de sus propios estudios. (Vélez, 1982: 65)

La literatura de Escalante es pionera en los estudios de antropología marxista sobre las comunidades negras en el país, tal como lo podemos ver en sus obras *Geoeconomía del algodón en Colombia* (1957), *La minería del hambre: Condoto y la Chocó Pacífico* (1971) y *El negro en la economía y la cultura de la costa Atlántica colombiana* (1995).

Me detendré en el análisis etnográfico de su obra *La minería del hambre: Condoto y la Chocó Pacífico* (1971), la cual “(...) hace parte de una serie de investigaciones sobre la vida rural del país, comunidades latifundistas, de las zonas donde se enseorea el minifundio (...). Contó con el auspicio de Orlando Fals Borda” (Escalante, 1971: 14). El trabajo de campo se realizó en los últimos meses de 1964. Las técnicas utilizadas para la recolección de datos fueron la confianza de los nativos, la observación y participación directa de sus modos de vida, entrevistas, fuentes de *archivo* y utilización de informantes seleccionados y calificados (Escalante, 1971). El resultado de esta inmersión etnográfica se publicó siete años después, con el apoyo del profesor Andrew Pearse. Cabe resaltar que, en esta obra, Escalante dialogó con los conceptos de *comunidades rurales* de Orlando Fals Borda, y de *área en escala microcósmica* y *área cultura* de Redfield.

Esta investigación inauguró lo que yo categorizo como *antropología marxista negra* en el sentido que Escalante, a partir del contexto etnográfico local de Condoto (Chocó), concibió una etnografía histórica para entender su desarrollo y su relación con el capital extranjero y nacional, la división racial del trabajo y la relación clase-raza, tomando como antecedente el sistema de castas y la división del trabajo de la estructura social de la Colonia. Esto le permitió conceptualizar la idea de pobreza asociada a la raza como un proceso de despojo y explotación de larga duración.

Utilizando el recurso etnográfico, Escalante reconstruyó la relación antagonica clase-raza entre los *nativos negroides* de Condoto y la compañía minera Chocó Pacífico⁵ a fin de presentar los conceptos de *explotación* y *dominación*. Para explicar el subdesarrollo de los *nativos negroides* condoteños y la acumulación de capital de los extranjeros en Chocó Pacífico, Escalante recurrió a varios esquemas explicativos, entre ellos, la diferenciación de la técnica utilizada en la minería, la débil legislación nacional minera existente en el país, y la política nacional de concesiones y adjudicaciones desde un análisis jurídico de la legislación minera nacional, la cual favorecía a las empresas privadas. Este análisis se puede enmarcar también dentro de la *teoría de la dependencia latinoamericana*, una corriente de pensamiento que emerge en la década de los setenta al interior de las ciencias sociales como un

.....
5. Chocó Pacífico fue una empresa extranjera minera, filial de la South American Gold Company, según una fuente de la Internacional Mining Corporation de New York, que “(...) monopoliz[ó] la producción auroplatínifera de Colombia por intermedio de siete subsidiarias, [entre ellas] la Chocó Pacífico S.A.” (Escalante, 1971: 93).

modelo explicativo para entender la noción de *subdesarrollo*, una de las formas del marxismo criollo/latinoamericano.

La teoría de la dependencia, al menos en su vertiente de izquierda (...) nace marcada por una doble perspectiva sin la cual es imposible comprender sus principales supuestos y su tortuoso desarrollo. Por una parte, surge como una violenta impugnación de la sociología burguesa y sus interpretaciones del proceso histórico latinoamericano, oponiéndose a teorías como la del dualismo estructural, la del funcionalismo en todas sus variantes y, por supuesto, a las corrientes desarrollistas. (Cueva, 2008: 83)

Explícitamente, la *teoría de la dependencia latinoamericana* se puede encontrar en el enfoque conceptual de Escalante cuando señala que las condiciones de dominación y explotación que ejerce la compañía sobre los nativos negroides también está determinada por la tecnología de producción de los países extranjeros.

(...) minería manual, que utiliza técnicas rudimentarias y produce rendimientos muy bajos a los nativos (...). Tecnológicamente se acude a los mismos recursos utilizados durante el periodo de la Colonia por las cuadrillas de esclavos negros (...). Herramientas de los pobres mineros: almocafre, batea, barra, cacho, vetadora, mateo o totuma (...). Se desarrolla mediante cuatro técnicas: canalón, hoyadero, socavón y zambullidero [mientras la tecnología minera de la Chocó Pacífico utiliza] (...) dragas eléctricas [que] desempeñan tres funciones básicas: una de extracción (...), otra de lavado; y una última función expulsadora de los materiales (...). (Escalante, 1971: 78-113)

Otro argumento sólido expuesto en *La minería del hambre* fueron las adjudicaciones y concesiones de tierra a empresas extranjeras y el despojo de tierras a nativos. Escalante hizo un estudio sobre la tenencia de la tierra en Condoto, y denunció los atropellos y la explotación de la compañía minera Chocó Pacífico sobre la posesión ancestral del nativo condoteño. A través de un memorial suscrito por varios nativos de Opogodó (Condoto), dirigido al gerente del Incora en Bogotá el 16 de octubre de 1963, Escalante reconstruyó la conflictividad por la tierra entre los nativos y la compañía.

Desde que nacimos, hace más de treinta años y más de cuarenta años otros, habitamos la región del “Bajo Opogodó” (...). Estas mismas tierras habitaron nuestros bisabuelos, nuestros abuelos y nuestros padres. Hemos heredado, pues, la posesión de esta comarca, en donde no existe más título que la posesión pacífica de las familias en más de una centuria (...). La compañía nos dice que todas esas tierras son de ellos, pero no puede exhibir títulos, porque en el Chocó no existe más título que la posesión y nosotros la tenemos desde que nacimos (...), por herencia de nuestros antepasados. (Escalante, 1971: 107-108)

Escalante recurrió a documentos oficiales de funcionarios del Ministerio de Minas domiciliados en Condoto, como es el caso de Gonzalo Chávez Posada, inspector nacional de Minas, quien el 4 de octubre de 1963 remitió una comunicación escrita a Ramón Mosquera Rivas, jefe de la División de Minas en Bogotá, en la cual manifestaba:

(...) la compañía minera Chocó Pacífico S.A. está acabando, o casi acabando, de dragar los terrenos que a precios irrisorios ha adquirido en tiempos anteriores (...). Al llevar a cabo el dragado de esos terrenos la población humilde tanto de Condoto y Platinero, como los desplazados de Opogodó, que pasa de dos mil habitantes, quedará reducida a la más espantosa miseria, pues únicamente viven de lo poco que en oro y platino extraen en sus terrenos (...). Quitándoles esa pequeña entrada, que mal que bien les da un mísero sustento, quedarán sometidas a sufrir física hambre (...). Gabriel García Márquez denunció en las páginas de *El Espectador* los abusos de la compañía, en su elegante estilo: Andagoya es el centro de la región minera del Chocó y al mismo tiempo lo que ha contribuido a crear en la región ese duro ambiente de amargura (...). (Escalante, 1971: 111-122)

El aporte etnográfico de Escalante en esta obra sobrepasó el enfoque interpretativo de los estudios afroamericanistas y de la antropología que, para ese entonces, se hacía sobre las comunidades negras en Colombia. Este giro interpretativo dio cuenta de las relaciones de clase-raza y de la división racial del trabajo en el sistema de explotación minera.

La familia del gerente. En el campamento de Andagoya la pirámide social se halla encabezada por el gerente y su familia (...). Tradicionalmente ha sido despótico con los nativos (...). **La clase alta.** (...) El staff de la compañía: el subgerente, el abogado, los médicos, bacteriólogos, los capitanes de dragas y los jefes de sección (mecánica, electricidad y bodegas) (...). En la actualidad se excluye del grupo alto al dentista, por ser un nativo de color (...). Los miembros de la clase alta se destacan por ser los únicos empleados que pueden asistir a los bailes que se organizan en la casa del gerente. **La clase media.** Este subgrupo se halla configurado por los **wincheros** (pilotos de las dragas), los empleados de la contabilidad y bodegas, los mecánicos “finos”, la asistencia social y la maestra de los hijos de los empleados. Los miembros de la clase media pueden (...) asistir a las fiestas que se organizan en el club de la compañía (...). **La clase media baja.** Se trata de un subestrato formado por algunos empleados fuertemente negroides: el sindicato del hospital, el jefe de lavandería y el pagador (...). Los individuos de esta clase sólo entran al club con motivo de las fiestas del 20 de julio (...). **La clase**

baja. En la base se aglutinan los obreros, cuyas actividades sociales se centralizan en el club platinero. (Escalante, 1971: 123-124)⁶

Adicionalmente, este estudio sobre la formación de clases antagónicas en Andagoya y Condoto demostró que la forma de explotación minera requería de una división racial del trabajo —en su mayoría, la clase media y la clase baja correspondían a la comunidad negra— para apropiarse de la fuerza de trabajo del nativo y extraer plusvalía. Así concibe Escalante la organización sindical y la división racial del trabajo:

La discriminación es igualmente manifiesta en la adjudicación de cargos bien remunerados; existen posiciones que jamás pueden alcanzar los nativos. Así, en la Sección de Dragas, la máxima aspiración de un nativo es llegar a ser “cabo de reparación” (jefe de cuadrilla); jamás puede ser un winchero (piloto de las dragas) (...). De una hoja mimeografiada del sindicato proviene la siguiente expresión de protesta contra la discriminación: “no ve, compa, que Rosendo Murillo, de aquí abajo, el que trabaja componiendo esos aparatos grandes que empujan la tierra, se rompió un pie y lo metieron unos pocos días al hospital y luego lo sacaron así enfermo a trabajar sin poder caminar y nada más lo vieron, y hasta ayer que lo vi está lo mismo. Pero no ve que, en cambio, a ese hombre gordo que come bastante y bueno, también se rompió un pie y éste sí, compa, lo mandaron a Medellín o Cali, con buena plata y por cuenta de la empresa y, lo alentaron. Pero el uno es negro y el otro es blanco. (Escalante, 1971: 125-126)

Escalante planteó, en este sentido, que existía un sistema de segregación socio-racial. “En lo que respecta a educación primaria, se mantiene una escuela a la que solamente concurren los hijos de los empleados. A su vez, para los hijos de trabajadores existen escuelas mixtas. Vale decir, discriminación racial en Colombia” (Escalante, 1971: 122). Un hecho similar ocurría con el acceso al club de la compañía.

Todo lo anterior convierte al maestro Aquiles Escalante en el pionero de la antropología marxista sobre las comunidades negras en la historiografía de la disciplina antropológica. El marco teórico de su análisis está inscrito en las categorías interpretativas del marxismo epistémico y surge en la “academia global” para confrontar el monopolio del positivismo en las ciencias sociales y, asimismo, como refugio ideológico de las secuelas dejadas por el fascismo y la guerra.

.....
6. El club Platinero era un espacio para la recreación de los trabajadores afiliados al Sindicato Industrial de Andagoya, afiliado a la Unión de Trabajadores de Colombia y principalmente conformado por la clase media baja y la clase baja. “Como símbolo cuelgan de las paredes de las oficinas del sindicato héroes negroides de la independencia haitiana” (Escalante, 1971: 125).

A mediados de la década del cincuenta comienza en Europa un movimiento que pretende recoger la herencia marxista de los años veinte, pero a diferencia de ese movimiento que se caracterizó por su papel en las luchas sociales de ese entonces, éste, que nace en un clima de gran escepticismo político secuela del fascismo y de la guerra, se refugia en el gabinete y se convierte pronto en una tendencia intelectualista y elitista. Era el espíritu de ese tiempo. Adorno y Horkheimer, y en parte también E. Bloch en la Alemania Federal, se convierten en los grandes maestros, y a Frankfurt peregrinan por entonces los que querían hacer “verdadera” ciencia social. Otro tanto sucede más tarde en Francia con Lefevre y Althusser. El auge de la Teoría Crítica llega hasta California, en donde Marcuse radicaliza la crítica a la cultura occidental, al mundo administrativo y al fetichismo del consumo (...) Por esta época se intensifica la crítica al positivismo, que en las ciencias sociales se había instalado como ciencia oficial. (Miranda, 1984: 584)

El marxismo como teoría académica para abrir las ciencias sociales se convirtió en Alemania en *teoría del conocimiento* bajo la influencia de Adorno (1950-1960) y en Francia, en *epistemología* (Althusser, 1965). La escuela de Teoría Crítica de Frankfurt estuvo influenciada por varios procesos sociales de la década de los sesenta tales como la Revolución china, la guerra de Vietnam, las luchas del Che Guevara en América Latina, el mayo del 68 en Francia y los movimientos estudiantiles (Miranda, 1984). En esa época, los debates entre marxistas y positivistas entraron en discusión en la antropología colombiana a través de las bases teóricas de la antropología económica francesa.

El materialismo histórico-marxista como epistemología interpeló el concepto tradicional de *cultura* utilizado por la antropología.

El concepto tradicional de cultura es cuestionado seriamente. “Aculturación” se denuncia como [un] eufemismo que oculta la explotación económica y el sojuzgamiento político. En lugar de ese concepto tan cargado ideológicamente (...), el postulado marxista [propone] explicar la conformación de una cultura, no exclusiva pero sí fundamentalmente por el modo de producción. (Miranda, 1984: 591)

El aporte epistémico del marxismo le permitió al quehacer antropológico ampliar la mirada etnográfica al recurrir al concepto dialéctico de *totalidad*.

(...) las contribuciones marxistas se caracterizan por la tendencia a romper el marco micro-estructural de la sociedad campesina y a conceptualizarla en su relación macroestructural, como parte del todo nacional. Así, la cultura campesina, la negra, la mestiza o la blanca, son necesariamente síntesis de estos dos vínculos estructurales ya que cada vez más los patrones culturales de la sociedad mayor se imponen en las sociedades campesinas. (Miranda, 1984: 595)

La antropología marxista privilegia el enfoque del proceso del trabajo o de las formas económicas sobre el enfoque del estudio de la cultura. Este giro interpretativo crítico permitió integrar en la antropología las relaciones de clase-raza y el rol de la mujer en el modo de producción, esto es, la división sexual del trabajo, como lo muestra la obra *La minería del hambre* del maestro Escalante. Esta también se inscribe en la genealogía del pensamiento crítico de los *marxismos negros*, conceptualizada a partir de *Black Marxism. The Making of the Black Radical Tradition* (1983) de Cedric J. Robinson, el cual argumenta que el racismo es un principio organizador tanto del capitalismo como del sistema del mundo moderno.

Los marxismos negros crean varias categorías analíticas y tradiciones de pensamiento crítico para comprender la relación clase-raza en la economía capitalista. Se pueden mencionar dentro de esta tradición crítica radical los trabajos de W.E.B. Du Bois (1868-1963), Frantz Fanon (1952-1961), Aimé Césaire (1913-2008), Kwame Nkrumah (1912-1972), C.L.R. James (1901-1989), Stuart Hall (1932-2014), Angela Yvonne Davis (1944), entre otros⁷. Esta tradición ha circulado poco en las universidades e, incluso, en sus currículos. “Ocultar los orígenes negros de teorías críticas lo que hace es reproducir el racismo epistémico (...)” (Grosfoguel, 2018: 13).

El pensamiento crítico radical de los marxismos negros teoriza y explica los conceptos de *dominación y explotación* a partir de la articulación entre capitalismo y racismo.

Los marxistas negros piensan desde la experiencia histórico-social de la articulación entre explotación capitalista y dominación racial, desde la experiencia de un esclavo negro en un mundo dominado por blancos occidentales, desde la experiencia de un sujeto negro inferiorizado racialmente en un mundo de Estados modernos blancos occidentalizados. El pensamiento marxista negro surge de la visión crítica que se produce a partir de la geopolítica y corpopolítica del conocimiento de la opresión racial de un negro en un mundo capitalista, moderno, occidental, dominado por élites blancas occidentales. (Grosfoguel, 2018: 11)

En la década de los setenta aparece *Minería del oro y descendencia: Güelmambí, Nariño* (1971) de la antropóloga Nina S. de Friedemann. Esta obra se queda en la descripción etnográfica de la estructura sociocultural y de la organización minera de las comunidades negras e indígenas asentadas en las riberas del río Güelmambí, es decir, privilegia un enfoque de corte culturalista y superficialmente habla de dominación y explotación de estas comunidades. En cambio, encontramos que en el trabajo sobre la minería en Condoto, Escalante profundiza en las relaciones de dominación y explotación. Incluso, supera el antagonismo entre el enfoque marxista

.....
7. Ver Grosfoguel (2018).

y los culturalistas al integrar en su mirada etnográfica ambas perspectivas analíticas y, desde allí, hace un aporte a la noción de *totalidad dialéctica*. Aunque Escalante asume una ruptura epistémica con el enfoque afroamericanista, no excluye del análisis el concepto de *cultura* en su sentido antropológico, pues recurre a la noción de *folclore literario* para describir la estructura sociocultural de la comunidad.

Este contrapunteo tiene unas implicaciones anticoloniales y antirracistas frente a la historiografía de la disciplina antropológica hecha en Colombia. Repensar esta historiografía permite develar las prácticas académicas que han conllevado al silencio y la marginación de ciertas narrativas. Las prácticas académicas o políticas electorales, en clave de Trouillot (2011), funcionan como un filtro que jerarquiza y disciplina los enunciados o conjuntos de enunciados. Bajo este procedimiento disciplinar, dichas prácticas restringen (silencio) y modifican (inclusión marginal) los enunciados que producen la imagen de ese “otro-negro”. Las prácticas académicas operan unificando afinidades intelectuales e individuales, autorizando qué tipo de enunciados son aceptables y contribuyendo a que ciertos académicos estén a la vanguardia en la disciplina antropológica colombiana, lo que hace que algunas voces sean más autorizadas, representativas y legitimadas que otras, y con ello, la producción de narrativas, traducciones y representaciones se vuelva jerárquica y vertical.

Este juego de poder/saber es utilizado para negar, ocultar y silenciar. Siguiendo a Spivak (2011), dicho proceso de correlación de fuerzas implica dos escenarios: uno que está inscrito directamente en el texto económico en tanto recompensa la construcción del objeto de investigación —como un proyecto patrocinado del tipo ¿qué vende hoy? Esta corriente mercantil muchas veces es la que monumentaliza tal estilo como el correcto—, y otro que solamente permite hablar desde el margen.

Esta *arqueología histórica contrapúntal* sobre los estudios de las comunidades negras en la antropología colombiana es una provocación que interpela a las autoridades etnográficas y a sus representaciones/traducciones, las cuales constituyen el canon hegemónico de las comunidades negras en los discursos antropológicos. El *archivo* debe ser entendido desde Foucault (1970) como “la ley de lo que puede ser dicho, el sistema que rige la aparición de los enunciados como acontecimientos singulares (...), es lo que, en la raíz misma del enunciado-acontecimiento y en el cuerpo en que se da, define desde el comienzo el sistema de su enunciabilidad (...)” (218-220). Necesariamente tendremos que refundar el *archivo*: es relevante para entender las condiciones y el dominio de aparición de los enunciados sobre lo “negro” dentro de las prácticas discursivas antropológicas. Es, además, el encargado de regular la aparición de dichas prácticas.

El conocimiento vinculado al poder no solo asume la autoridad de “la verdad”, sino que tiene el poder de hacerse él mismo verdadero. Todo conocimiento, una

vez aplicado en el mundo real, tiene efectos reales, y en ese sentido, al menos, se vuelve verdadero (Hall, 2010). Asimismo, el conocimiento, una vez utilizado para regular la conducta de la otredad, implica constricciones, regulaciones y prácticas disciplinarias. Entonces, “no hay relación de poder sin la correlativa constitución de un campo de conocimiento, y no hay conocimiento alguno que no presuponga y constituya al mismo tiempo relaciones de poder” (Hall, 2010: 447). Así pues, debe darse un debate epistémico que cuestione las narrativas hegemónicas de la *zona del ser* que, por muchas décadas, han dominado en los estudios sobre las comunidades negras al interior de la disciplina antropológica. Es un desafío en este camino poder construir y erigir nuevos locus de enunciación para poner al descubierto lo que Dussel (1994) llama *en-cubrimiento del otro*. ¿Qué hace que unas narrativas permanezcan en silencio mientras que otras sean visibles?

El propósito de poner en contrapunteo estas dos genealogías, la visible y la invisible, tiene la intencionalidad de insurreccionar los saberes históricamente olvidados y enterrados. Es así como la *arqueología histórica contrapuntal* como propuesta teórico-metodológica cobra sentido para develar el racismo epistémico que ha operado al interior del campo antropológico. Se ha privilegiado y erigido como autoridad un único *archivo*, ciertos postulados, formas de mirar, narrativas y categorías sobre ese “otro-negro”.

La inferioridad racial de la zona del no-ser ocurre no solamente en relación con los procesos de dominación y explotación en las relaciones de poder económicas, políticas y culturales, sino también en los procesos epistemológicos. El racismo epistémico se refiere a la jerarquía de dominación colonial donde los conocimientos producidos por los sujetos occidentales (imperiales y oprimidos) dentro de la zona del ser se consideran *a priori* como superiores a los conocimientos producidos por los sujetos coloniales no-occidentales en la zona del no ser (...). El problema es que la teoría crítica producida en la zona del ser no pensó los conflictos sociales ni las particularidades coloniales de la zona del no ser. (Grosfoguel, 2012: 97-98)

El racismo epistémico fue denunciado por intelectuales negros, quienes abrieron en la década de los setenta una serie de espacios académicos de discusión, como lo fue el Congreso de la Cultura Negra “Nueva era para la identidad de América”, celebrado en Cali en agosto de 1976. En el discurso de inauguración, Manuel Zapata-Olivella (1988) anunció que la pretensión del evento era “revaluar las tesis socioantropológicas e históricas de quienes venían considerando el aporte africano en nuestra cultura desde el punto de vista del colonizador europeo” (19).

De igual manera, las antropólogas De Friedemann (1992) y Losonczy (1989) denunciaron el racismo epistémico existente en la antropología colombiana. Por

su parte, para antropólogos como Eduardo Restrepo, no existe el racismo epistemológico al interior del campo antropológico: la causa de la invisibilidad obedece a otros factores, entre ellos, la pertinencia epistemológica, metodológica, sentidos y criterios de pertinencia del campo.

La marginalidad en el estudio antropológico de los negros en Colombia es el resultante de las especificaciones epistémicas y metodológicas en la construcción de su objeto (...). No es acertado circunscribir la ausencia o presencia de los estudios negros en la antropológica colombiana a la simple consecuencia de estos discursos y prácticas de la discriminación en el ámbito de esta disciplina (...). Las ausencias y presencias del negro dentro de la antropología en Colombia no son gratuitas; delimitan los difusos contornos de la construcción del objeto de una disciplina, evidencian las pugnas de sentido y los consensos de una comunidad académica por establecer los criterios de pertinencia y la legitimidad de su práctica. (Restrepo, 1996: 136-137)

Otro factor argumental que se utiliza para no reconocer las prácticas del racismo epistémico es el señalamiento esencialista a quienes se encuentran ubicados en la *zona del no ser*.

Existe el riesgo de que la noción locus de enunciación sea leída desde una perspectiva esencialista, lo cual obturaría definitivamente su utilidad para pensar las relaciones entre representación, conocimiento y poder. Esto sería un lamentable retroceso en el imaginario político y académico contemporáneo que ha cuestionado hasta los últimos reductos del pensamiento esencialista (...). Uno de los argumentos propios del esencialismo consiste en establecer una identidad entre “ontología” y “epistemología”. Esto es, lo que se conoce y el conocimiento mismo están determinados de antemano y para siempre por el “ser” de quien conoce. Otro de los argumentos del esencialismo supone que lo político es derivable de lo ontológico. Es decir, el comportamiento e ideas políticas son consecuencia directa y la simple expresión del “ser” del actor concreto. (Restrepo, 2005: 181-182)

Las posiciones intelectuales antiesencialistas han servido de argumento para reducir la posibilidad de impugnar y confrontar la autoridad incuestionada sobre la traducción y representación de la otredad, ese “nosotros”. La intencionalidad de estos discursos antiesencialistas es la sentencia al ojo etnográfico de los que formamos parte de esos “otros” y, al mismo tiempo, de los que hablamos como autoridad etnográfica: es la imposibilidad de hablar y narrar desde la *zona del ser*. Se concibe como un obstáculo epistemológico, pues todo lo dicho puede terminar en el *archivo* del esencialismo y, por lo tanto, ser objeto de descalificación, silenciamiento e inferioridad epistémica. Si no reproducimos el *archivo* canónico ubicado mayoritaria-

mente en la *zona del ser*, reposaremos en aquel rincón reservado para esencialistas. Las relaciones de poder epistémicas basadas en la jerarquización racial tuvieron que negar rotundamente cualquier afirmación desde el locus de enunciación del lugar del ser, condenándola de esencialista y con falta de rigurosidad científica.

Conclusiones

La minería del hambre: Condoto y la Chocó Pacífico, de manera exploratoria, nos da pistas para revisar aquellas narrativas antropológicas que se insertan en lo que conceptualizo como *antropología marxista negra*. Entendida como una tradición dentro de los marxismos negros, esta emerge como una mirada anticolonial y antirracista cuyo objetivo es desenterrar el pensamiento crítico radical negro producido dentro de la disciplina antropológica. Las categorías de análisis y los aportes teóricos-metodológicos de esta tradición han sido ignorados por la teoría crítica y la antropología marxista; este es un proceso de justicia epistémica. Hacer antropología marxista negra implica visitar la tradición etnográfica que, en su dimensión interpretativa, teoriza y explica la dominación y la explotación como procesos indisolubles en la relación capitalismo-racismo-cultura -lenguaje. Aquí, la cultura se convierte en un lugar de conflictos y disputa de sentidos.

Es importante resaltar que se requieren más exploraciones y estudios que den cuenta de esta mirada etnográfica, de esta tradición dentro de la antropología colombiana como, por ejemplo, las etnografías históricas del trabajo de Rogerio Velázquez en su obra *Memorias del odio* (1953) y *Chambacú, corral de negros* (1967) de Manuel Zapata-Olivella.

Finalmente, vale preguntarnos: ¿Qué implica hablar desde la *zona del no ser* en una antropología colonial y racista? ¿Qué implica hoy reconocer y visitar la obra de Aquiles Escalante? ¿Por qué estas narrativas no circulan en las universidades y en los currículos académicos de los departamentos de Antropología? ¿Esto implica necesariamente refundar el *archivo*?

Referencias

- Althusser, Louis (1965). *La revolución teórica de Marx*. Recuperado de <https://crucecontemporaneo.files.wordpress.com/2012/12/althusser-louis-teatro-materialista-pour-marx.pdf>
- Arboleda, José (1952). Nuevas investigaciones afrocolombianas. *Revista Javeriana*, 184(37), 197-206.

- Arboleda, José (1974). La historia y la antropología del negro en Colombia. *Revista de las Fuerzas Armadas*, 26(77), 264-278.
- Arboleda, José (1975). Los temas de la antropología. *Revista de las Fuerzas Armadas*, 27(80), 253-266.
- Caicedo-Ortiz, José Antonio (2013). *A mano alzada... memoria escrita de la diáspora intelectual afrocolombiana*. Popayán: Sentipensar.
- Cueva, Agustín (2008). Problemas y perspectivas de la teoría de la dependencia. En *Entre la ira y la esperanza y otros ensayos de crítica latinoamericana* (pp. 83-115). Bogotá: CLACSO/Siglo del Hombre.
- De Friedemann, Nina S. (1971). Minería del oro y descendencia: Güelmambí, Nariño. *Revista Colombiana de Antropología*, 16, 9-52. Recuperado de <http://biblioteca.icanh.gov.co/DOCS/MARC/texto/REV-0915V16a-1.pdf>
- De Friedemann, Nina S. (1992). Huellas de africanía en Colombia: nuevos escenarios de investigación. *Centro Virtual Cervantes*, 3, 543-560. Recuperado de https://cvc.cervantes.es/lengua/thesaurus/pdf/47/TH_47_003_071_o.pdf
- Dussel, Enrique (1994). *1492: el encubrimiento del otro. Hacia los orígenes del mito de la modernidad*. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20111218114130/1942.pdf>
- Escalante, Aquiles (1971). *La minería del hambre: Condoto y la Chocó Pacífico*. Barranquilla: Tipografía Dovel.
- Escalante, Aquiles (1980). Las máscaras de madera en el África y en el Carnaval de Barranquilla. *Divulgaciones Etnológicas*, 16, 29-36.
- Escalante, Aquiles (1993). Algunas creencias y prácticas religiosas afroamericanas. En *Presencias y ausencias culturales/primer encuentro Internacional Perspectivas Culturales Contemporáneas* (pp. 121-141). Bogotá: Corprodic.
- Foucault, Michel (1970). *La arqueología del saber*. México D.F.: Siglo XXI.
- Garcés-Aragón, Daniel (2008). *La educación afrocolombiana. Escenarios históricos y etnoeducativos 1975-2000*. Cali: Valformas.
- Gayatri, Spivak (2013). Marginalidad en la máquina académica. En *Teorías y políticas de la subalternidad postcolonial* (pp. 145-176), compilado por Raúl Rodríguez; José Luis Saavedra. La Paz: Autodeterminación.
- Gnecco, Cristóbal; Gómez, Herinaldy (2012). *El ojo del etnógrafo*. Inédito.
- Grosfoguel, Ramón (2012). El concepto de “racismo” en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? *Tabula Rasa*, 16, 79-102. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/396/39624572006.pdf>

- Grosfoguel, Ramón (2018). ¿Negros marxistas o marxismo negro?: una mirada descolonial. *Tabula Rasa*, 28, 11-22. <https://doi.org/10.25058/20112742.n28.1>
- Hall, Stuart (2010). *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, editado por Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich. Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Hurtado-Garcés, Rudy. (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* (Tesis de pregrado). Universidad del Cauca, Popayán, Colombia.
- Lander, Edgardo (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp.11- 40), editado por Edgardo Lander. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Llanos, Héctor; Romero, Óscar (2016). *Memoria recuperada. Instituto Etnológico de la Universidad del Cauca (1946-1960)*. Bogotá: ICANH.
- Losonczy, Anne (1989). Del ombligo a la comunidad: ritos de nacimiento en la cultura negra del litoral Pacífico colombiano. *Reverndi*, 1, 49-54.
- Mignolo, Walter (1995). Decires fuera de lugar: sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 41, 9-31.
- Miranda, Néstor (1984). Antropología marxista. ¿Proyecto o realidad? En *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia* (pp. 573-613), editado por Jaime Arocha; Nina S. de Friedemann. Bogotá: Etno.
- Pineda, Roberto (2009). Cronistas contemporáneos. Historia de los Institutos Etnológicos de Colombia (1930-1952). En *Arqueología y etnología en Colombia, la creación de una tradición científica* (pp. 113-172), compilado por Carl Langebaek; Clara Isabel Botero. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Price, Thomas J. (1954). Estado y necesidades actuales de las investigaciones afrocolombianas. *Revista Colombiana de Antropología*, 2(2), 11-36.
- Pulido-Londoño, Hernando Andrés (2007). José Rafael Arboleda S. J. (1916-1992): el programa de los estudios afroamericanos y los inicios de la reflexión antropológica sobre poblaciones negras en Colombia. *Maguaré*, 21, 89-110. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4862274.pdf>
- Quijano, Aníbal (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, 13(29), 11-20. Recuperado de <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>
- Restrepo, Eduardo (1996). Invenciones antropológicas del negro. *Revista Colombiana de Antropología*, 33, 237-270. Recuperado de <https://www.academica.org/eduardo.restrepo/108>

- Restrepo, Eduardo (2005). *Políticas de la teoría y dilemas de los estudios de las colombianas negras*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Rey, Édgar (2011). Presencia de la Escuela Normal Superior en Barranquilla: el caso de Aquiles Escalante Polo. *Divulgaciones Etnológicas*, 60(60), 179-183. Recuperado de https://issuu.com/maua2/docs/divulgaciones_etnolologicas_ok.indd/90
- Sánchez, John (2003). Rogerio Velásquez y su aporte a la teoría social de la diversidad en Colombia. En *150 años de la abolición de la esclavización en Colombia: desde la marginalidad a la construcción de la nación* (pp. 754-775), editado por Bárbara Gómez. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Trouillot, Michel-Rolph (2011). *Transformaciones globales, la antropología y el mundo moderno*. Popayán/Bogotá: Universidad del Cauca/Universidad de los Andes.
- Valderrama, Carlos A. (2016). Intelectualidad crítica afrocolombiana: la negredumbre en el pensamiento intelectual de Rogerio Velásquez Murillo. *Nómadas*, 45, 215-227. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/noma/n45/n45a15.pdf>
- Velásquez, Rogerio (1960). La fiesta de San Francisco de Asís en Quibdó. *Revista Colombiana de Folclor*, 2(4), 17-37.
- Velásquez, Rogerio (1965). *El Chocó en la independencia de Colombia*. Bogotá: Hispana.
- Vélez, Luis (1982). La antropología colombiana de Aquiles Escalante. *Divulgaciones Etnológicas*, 2, 65.
- Zapata-Olivella, Manuel (1967). Aportes materiales y psicoafectivos del negro en el folclore colombiano. *Boletín Cultural y Bibliográfico*, 10(06), 1385-1389. Recuperado de https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/boletin_cultural/article/view/4330/4538
- Zapata-Olivella, Manuel (1988). Nueva era para la identidad de América. Discurso de apertura. En *Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas* (pp. 19-21), compilado por Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas. Bogotá: Unesco.

Análisis psicosocial del prejuicio hacia trabajadoras sexuales *

DOI: <https://doi.org/10.18046/recs.i30.2879>

Psycho-social Analysis of Prejudice towards Sex Workers

Débora Imhoff**

Instituto de Investigaciones Psicológicas
(CONICET y Universidad Nacional de Córdoba)

Matías Dreizik***

Universidad Nacional de Córdoba (Córdoba, Argentina)

Silvina Brussino****

Instituto de Investigaciones Psicológicas
(CONICET y Universidad Nacional de Córdoba)

.....

* Investigación inscrita en el proyecto “Cultura política y participación ciudadana en Argentina”. Período: 2016- 2017 (01.01.2016 a 31.12.2017). Con subsidio del SECYT-UNC categoría A (Resolución SECYT N° 313/2016, Resolución HCS N° 313/16). Directora: Dra. Brussino. Investigadores del equipo: Dra. Imhoff y Lic. Dreizik. Artículo de investigación recibido el 02.04.2018 y aceptado el 16.09.2019.

** Investigadora CONICET. Equipo de Psicología Política del Instituto de Investigaciones Psicológicas (CONICET y Universidad Nacional de Córdoba) (Argentina). Correo electrónico: dimhoff@conicet.gov.ar ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-2276-1893>

*** Investigador UNC. Equipo de Psicología Política del Instituto de Investigaciones Psicológicas (CONICET y Universidad Nacional de Córdoba) (Argentina). Correo electrónico: matiasdreizik@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1140-4225>

**** Investigadora CONICET. Equipo de Psicología Política del Instituto de Investigaciones Psicológicas (CONICET y Universidad Nacional de Córdoba) (Argentina). Correo electrónico: silvina.brussino@unc.edu.ar ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-1087-644X>

Cómo citar/How to cite

Imhoff, Débora; Dreizik, Matías; Brussino, Silvina (2020). Análisis psicosocial del prejuicio hacia trabajadoras sexuales. *Revista CS*, 30, 173-196. <https://doi.org/10.18046/recs.i30.2879>

Resumen

Abstract

El estudio analizó las variables psicosociales (religión, orientación de dominancia social) y psicopolíticas (autoritarismo, ideología política) que colaboran en la predicción del prejuicio hacia trabajadoras sexuales (PTS). Investigación realizada con estudiantes universitarios(as) en dos fases: fase instrumental para la construcción y evaluación de una escala de PTS, y seguidamente un estudio *ex post facto* retrospectivo simple. Tras ratificar las cualidades psicométricas de la escala, se efectuó un análisis de regresión múltiple. En ambas dimensiones del PTS, fueron el autoritarismo y la oposición a la igualdad dos de las variables que más aportaron a la predicción. También la religión y el autopoicionamiento ideológico ingresaron como predictores.

PALABRAS CLAVE:

prostitución, trabajo sexual, prejuicio, psicología política

.....

This study analyzed the psycho-social and psycho-political variables that contribute to predict prejudice towards sex workers (PSW). A two-phase quantitative study with university students was carried out: phase one included an instrumental research oriented to the construction and evaluation of a scale of PSW; phase two consisted of an *ex post facto* study with simple retrospective design. After ratifying the psychometric qualities of the constructed scale, a multiple regression analysis was performed. In both PSW dimensions, authoritarianism and opposition to equality were two of the variables that most contributed to the prediction. Also, religion and ideological self-placement were included in the models.

KEYWORDS:

Prostitution, Sex Work, Prejudice, Political Psychology

Introducción

La problemática del trabajo sexual es un tema de centralidad creciente en la agenda sociopolítica latinoamericana, y fue incorporada a la agenda de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), en su Comité Especial sobre Población y Desarrollo, en Quito (2012). Al respecto, se señalan las condiciones de vulnerabilidad y exclusión que sufren las mujeres que se dedican al trabajo sexual o prostitución.

A su vez, se trata de un fenómeno no exento de tensiones y debates, incluso en lo que concierne a las formas de nombrar y reconocer la identidad de estas mujeres. Sobre este tema, Musto y Trajtenberg (2011: 139) enfatizan que, en lo que concierne al trabajo sexual, “existen desacuerdos en torno a cómo conceptualizarlo, cuáles son sus principales causas, y su status moral y político”, y proponen definirlo como “el intercambio de comportamientos de base sexual (coito, bailes eróticos, etc.) a cambio de un bien o servicio valorado por la contraparte”. A su vez, según Pecheny y Petracci (2006), existen dos posturas: por un lado, se define a estas mujeres como “en situación de prostitución” (destacando su carácter de víctimas, hablando de explotación sexual), mientras por otro se procura desvictimizarlas, nombrándolas como “trabajadoras sexuales” (Juliano, 2005), vinculándolo incluso a la perspectiva marxista del trabajo (Roveres; Dreizik; Correa, 2007).

En el marco de este trabajo, nos situaremos en esta última vertiente. En esta línea, Juliano (2005) hace un análisis sobre la situación de las mujeres trabajadoras sexuales en Europa, donde el no reconocimiento de las condiciones de trabajo para sus actividades les impide gozar de derechos y desarrollar sus potencialidades. Así, enfatiza que, en general, suelen ser mujeres pobres, y afirma que la discriminación afecta de forma diferente según la clase social a que se pertenezca. También Fonseca-Hernández (2004) señala el sufrimiento, rechazo y discriminación social que vivencian mujeres migrantes latinoamericanas que se desempeñan como trabajadoras sexuales en dicho continente.

Ello señala la importancia de analizar los prejuicios que se articulan socialmente en torno a este colectivo, en tanto actitudes negativas que luego repercuten en conductas específicas hacia las mujeres trabajadoras sexuales. Desde la psicología social, se comprende al prejuicio como un tipo particular de actitud y, en tanto tal, posee elementos cognitivos, emocionales y conductuales. Se trata de una actitud generalmente negativa hacia las personas que pertenecen a un determinado grupo social, basada en el simple hecho de que forman parte del mencionado grupo (Etchezahar; Ungaretti; Rabbia, 2017). Es decir, no se efectúa una evaluación sobre la persona en su singularidad, sino que esta se vuelve receptora de la actitud prejuiciosa por el hecho de formar parte de un grupo determinado. En ese sentido, tal actitud

tiene un carácter homogeneizador o generalizador sobre todos los individuos que conforman un colectivo social, en torno del cual se posee una evaluación negativa. Esta generalización se presenta no solo como errónea, sino también como inflexible (Allport, 1954; Baron; Byrne, 2005).

Dado que los prejuicios funcionan como esquemas cognitivos, “los individuos con prejuicios hacia grupos específicos tienden a procesar la información sobre estos grupos de manera diferente a la manera en que procesan la información de otros grupos” (Baron; Byrne, 2005: 218). En esa línea, por ejemplo, las informaciones que vienen a ratificar la perspectiva que una persona prejuiciosa posee respecto de un grupo social determinado (tomemos por caso, el colectivo de trabajadoras sexuales) reciben mayor atención o se procesan de forma más cuidadosa. A su vez, la activación de los prejuicios adquiere, generalmente, un carácter implícito, esto es, puede activarse de forma automática e influir en el comportamiento de las personas prejuiciosas aun cuando estas no sean conscientes de que poseen este tipo de actitudes o bien las nieguen. Ello da cuenta del carácter moldeador sobre el comportamiento que posee el prejuicio.

Por otra parte, debe señalarse que el prejuicio no necesariamente se expresa de forma hostil y manifiesta. Pettigrew y Meertens (1995) postulan que es posible distinguir entre expresiones manifiestas y sutiles de prejuicio. Al respecto, Baron y Byrne (2005: 219) afirman que “en muchos casos, quienes mantienen actitudes negativas hacia miembros de algunos grupos no manifiestan su prejuicio de forma directa. Leyes, presión social y miedo a represalias sirven para disuadir a las personas a que lleven sus visiones prejuiciadas a la práctica de manera explícita”. Ello impacta en las expresiones manifiestas de prejuicio y en su paso al acto, a través de acciones concretas de discriminación; no obstante, no implica, necesariamente, una desaparición o disminución del prejuicio. Por ello, la noción de prejuicio sutil posee un potencial analítico innegable.

El prejuicio sutil reúne expresiones prejuiciosas indirectas, menos evidentes y explícitas, con menor carga de hostilidad, y distantes. Son formas “mejor adaptadas socialmente, que se infieren a partir de la defensa de los valores tradicionales del propio grupo, junto a la idea de que ciertos grupos no los estarían respetando” (Etchezahar *et al.*, 2017: 214). Incluye manifestaciones en las cuales se exageran las diferencias culturales con el exogrupo, y en ocasiones se sostienen visiones que aparentan ser positivas, pero a las que subyace un proceso de subestimación, “peyorativización” y desvalorización del otro.

El prejuicio también es concebido en tanto originado en el proceso de categorización social, lo cual lleva a sostener que se trata de un mecanismo generalizado. Es decir, “los individuos prejuiciosos hacia un determinado grupo minoritario (e. g.

homosexuales), suelen serlo también hacia otros (e. g. inmigrantes)” (Etchezahar *et al.*, 2017: 219). Se trataría así de una tendencia de las personas a manifestar prejuicios hacia grupos que son identificados como diferentes al propio, más allá de las características específicas de estos grupos.

No obstante, otros desarrollos relativizan esta idea al afirmar que, si bien es un proceso generalizado, la actitud prejuiciosa no se dirige hacia cualquier grupo social, sino hacia aquellos que son percibidos de forma similar. Así, Sibley y Duckitt (2008) mostraron que era posible clasificar a los diversos grupos entre aquellos considerados peligrosos (en tanto atentarían contra los valores tradicionales del propio grupo, por ejemplo, criminales, vendedores/as de drogas), derogados (por ejemplo, personas discapacitadas, obesas) y disidentes (por ejemplo, feministas y prostitutas). De acuerdo con Etchezahar *et al.* (2017: 220) dentro de esta última categoría se incluirían “grupos que son percibidos como amenazantes de los valores tradicionales de la mayoría y que, a su vez, se manifiestan reclamando por sus derechos”. Los resultados de Sibley y Duckitt (2008) señalan que las personas prejuiciosas suelen dirigir su actitud negativa hacia grupos de una misma categoría, pero no necesariamente hacia grupos de las otras categorías. Similares resultados fueron hallados en Argentina (Ungaretti; Brussino, 2015).

Las trabajadoras sexuales, en tanto colectivo organizado, estarían incluidas en el grupo denominado “disidente” (aunque generalmente en los estudios sobre este tema se las nomina como “prostitutas” y no como “trabajadoras”). Esta inclusión fue ratificada por estudios efectuados en Argentina, en torno a diversos grupos sociales receptores de actitudes prejuiciosas, en un marco donde los análisis factoriales exploratorios y confirmatorios ratifican que las trabajadoras sexuales integran este grupo, junto a gays, lesbianas, travestis, personas a favor del aborto y feministas (Ungaretti; Etchezahar; Brussino, 2015).

Según diversos autores y autoras, la psicología social ha prestado mayor atención al estudio del prejuicio racial, en detrimento de investigaciones en torno al prejuicio hacia otros grupos sociales (Quiles del Castillo; Betancor-Rodríguez; Rodríguez-Torres; Rodríguez-Pérez; Coello-Martel, 2003). Entre estos últimos, destacamos a las trabajadoras sexuales, población menos estudiada en este tipo de indagaciones. Ello se ve reflejado en el hecho de que no se cuenta, hasta la actualidad, con una escala para medir de forma específica las diversas expresiones de prejuicio hacia este colectivo social. En esa línea pretendió aportar el presente estudio, a través de una primera investigación instrumental orientada a construir y analizar las propiedades psicométricas de una escala de prejuicio hacia trabajadoras sexuales.

Por otra parte, también interesó conocer cuáles son las variables psicosociales y psicopolíticas que aportan a la predicción del prejuicio hacia este grupo social. Al

respecto, la literatura evidencia que diversas variables se vinculan con el prejuicio. Así, la orientación a la dominancia social (SDO, por sus siglas en inglés) y el autoritarismo del ala de derechas (RWA, por sus siglas en inglés) parecen ser dos variables clave para comprender el prejuicio, en tanto se relacionan de forma positiva con diversos tipos de prejuicios, por ejemplo: el sexual (Norton; Herek, 2013; Páez; Hevia; Pesci; Rabbia, 2015; Quiles del Castillo *et al.*, 2003), hacia afroamericanos(as) (Altemeyer, 1998), hacia personas con SIDA (Cunningham; Dollinger; Satz; Rotter, 1991), y hacia personas pobres (Gatica; Martini; Dreizik; Imhoff, 2017), entre otros. En consonancia, Duckitt (2006) afirma que estas dos variables constituyen las bases sobre las que se asienta el prejuicio generalizado.

No obstante, un estudio llevado a cabo en Perú muestra diferencias en el aporte predictivo de estas dos variables sobre distintos tipos de prejuicios (Rottenbacher; Espinosa; Magallanes, 2011). Al respecto, se afirma que, si bien tanto RWA como SDO influyen sobre el prejuicio, lo hacen de forma diferencial, en función del grupo social de que se trate. Ello se debería a que cada uno de estos constructos remite a dos formas diferenciales de comprender el orden social. Así, las personas guiadas por altos niveles de autoritarismo creen en “un control social coercitivo, en la obediencia y respeto por la autoridad y en la conformidad con normas y valores tradicionales” (Feldman, 2003, como se citó en Ungaretti *et al.*, 2015: 31). Por ello, se trataría de individuos más tendientes a dirigir sus actitudes prejuiciosas hacia grupos que se percibe que atentan contra las tradiciones del grupo de pertenencia (peligrosos) (Duckitt; Sibley, 2007; Ungaretti *et al.*, 2015).

En contraposición, las personas que poseen niveles altos de orientación a la dominancia social miran al mundo social como una “jungla competitiva”, en función de lo cual estructuran las relaciones intergrupales en términos de jerarquía y no de igualdad. En ese sentido, buscan que su grupo de pertenencia detente más poder, dominio y superioridad respecto de otros grupos. Por ende, es esperable que muestren más prejuicio hacia grupos considerados inferiores o con los cuales poseen una disputa por recursos o poder (Sibley; Duckitt, 2008).

Un caso particular lo constituye el prejuicio hacia grupos disidentes, entre los que hemos situado a la población de nuestro estudio, las trabajadoras sexuales. Ciertos estudios denotan que estos grupos son concebidos no solo como amenazantes del orden y la estabilidad social, y peligrosos por atentarse contra las tradiciones, sino que también constituirían una competencia. Por ello, en lo que concierne al prejuicio hacia estos grupos, tanto RWA como SDO aparecen como variables predictivas (Duckitt; Wagner; Du Plessis; Birum, 2002). Estos hallazgos han sido ratificados en Argentina (Ungaretti *et al.*, 2015).

Además de la orientación de dominancia social y el autoritarismo del ala de derechas, se ha encontrado que las personas religiosas (adhieren a una religión) manifiestan niveles altos de prejuicio hacia distintos grupos sociales (Norton; Herek, 2013; Páez *et al.*, 2015), constituyéndose esta en otra variable de interés para nuestro estudio. A su vez, la adhesión a una ideología política conservadora o de derecha también se relaciona con niveles altos de prejuicio hacia diferentes colectivos. Por ejemplo, estudios locales muestran que las personas de derecha suelen mostrar niveles más altos de prejuicio hacia personas pobres (Gatica *et al.*, 2015) o inmigrantes (Civalero; Brussino, 2016).

Finalmente, vale aclarar que la adquisición de actitudes prejuiciosas por parte de las personas se vincula con su proceso de socialización política. En ese sentido, las agencias de socialización (familia, escuela, grupo de pares) poseen un rol fundamental en la transmisión de actitudes prejuiciosas (Baron; Byrne, 2005). Por ello, a los fines de nuestro estudio interesó conocer el aporte predictivo del tipo de escuela secundaria a la cual asistieron los(as) participantes en su nivel de prejuicio hacia el colectivo social indagado.

Considerando estos antecedentes, se postularon las siguientes hipótesis:

- H1: SDO y RWA constituirán las dos variables con mayor poder predictivo (de signo positivo) sobre el nivel de prejuicio hacia trabajadoras sexuales en tanto grupo considerado disidente.
- H2: Las adhesiones a una religión y a una ideología política de derecha también ingresarán como variables predictoras (de signo positivo) de este tipo de prejuicio.
- H3: El tipo de escuela secundaria a la cual asistieron los(as) participantes del estudio ingresará como variable predictora del nivel PTS.

Metodología

Tipo de estudio

Se realizó un estudio empírico cuantitativo transversal (Montero; León, 2007), el cual tuvo dos fases. En una primera fase, se procedió a la construcción y evaluación psicométrica de una escala de prejuicio hacia trabajadoras sexuales construida *ad hoc* para este estudio, mediante la realización de un estudio instrumental. En la segunda fase, se efectuó un estudio *ex post facto* retrospectivo simple de un grupo (Montero; León, 2007).

Fase 1. Estudio instrumental

Participantes

Se trabajó con una muestra no probabilística accidental de N=245 estudiantes de 17 a 60 años (M=20,98; DT=6,7) del Ciclo de Nivelación¹ de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. De ellos(as), el 71 % fueron mujeres y el 29 %, varones. Un 24,6 % pertenecían a sectores socioeconómicos bajos; 58,7 %, a sectores medios; y 16,7 %, a nivel medio alto-alto.

Procedimiento

Se aplicó un cuestionario autoadministrado, previo consentimiento informado de los(as) participantes. La administración se realizó de manera colectiva en espacio áulico previa autorización del(la) docente a cargo, con una duración aproximada de 20 minutos. La información obtenida se analizó con el *software* estadístico SPSS 20.

Instrumentos

El cuestionario autoadministrado tenía la modalidad de cuestionario cerrado de alternativa fija, e incluía las siguientes escalas:

- Variables sociodemográficas: preguntas cerradas de alternativa fija para conocer el sexo, edad y nivel socioeconómico (en adelante NSE) de los(as) participantes.
- PTS: se creó una escala *ad hoc* para este estudio. Los ítems fueron redactados considerando estudios previos vinculados al trabajo sexual en Argentina (Dreizik; Brussino, 2014; Dreizik; Roveres, 2013), así como investigaciones en torno a otros tipos de prejuicio (Cozzarelli; Wilkinson; Tagler, 2001; Henry; Hardin, 2006; Jarrell *et al.*, 2014; Pettigrew; Meertens, 1995; Quillian, 1995). Se crearon 31 ítems que remiten a actitudes de prejuicio sutil (p. e.: “Me da lástima la situación en la que se encuentran las prostitutas/trabajadoras sexuales”; “Las prostitutas/trabajadoras sexuales enseñan a sus hijos/as costumbres, maneras de ser y valores diferentes a los nuestros”; “Las prostitutas/trabajadoras sexuales son diferentes del resto de la sociedad en sus costumbres y formas de ser”) y manifiesto (p. e.: “Me dan un poco de asco y rechazo las prostitutas/trabajadoras sexuales”; “La presencia de prostitutas/trabajadoras sexuales es una de las causas de la delincuencia y la violencia”; “Las prostitutas/trabajadoras sexuales son inmorales”). A su vez, y dado que el prejuicio constituye una actitud (Allport, 1954; Myers, 2007) los ítems incluidos se orientaron a la exploración de los tres componentes actitudinales: afectivo (p. e.: “Mis sentimientos hacia las prostitutas/trabajadoras sexuales

1. El Ciclo de Nivelación constituye el dispositivo de ingreso a la universidad pública en la Universidad Nacional de Córdoba.

son generalmente positivos”, ítem inverso), cognitivo (“Las prostitutas/trabajadoras sexuales son peligrosas”) y conductual (“Debería restringirse el ingreso de prostitutas/trabajadoras sexuales a ciertos establecimientos dado que siempre causan problemas”). De ellos, seis están redactados en sentido inverso (para una lectura más simple de los resultados, los puntajes de estos fueron invertidos antes de comenzar los análisis, de manera tal que vayan en el mismo sentido que los ítems positivos). Las opciones de respuesta son de tipo Likert de cinco anclajes, donde 1= totalmente en desacuerdo, y 5= totalmente de acuerdo.

Preparación de los datos

Se evaluó el patrón de valores ausentes y los supuestos de normalidad. Ninguno de los ítems considerados superó niveles del 5 % de casos perdidos, por lo cual se procedió a completar los valores perdidos con el método de sustitución de imputación por la media. Respecto de los supuestos de normalidad, se procedió a analizar los valores de curtosis y asimetría, considerando como criterio que valores entre $\pm 1,00$ son excelentes, y valores entre $\pm 2,00$, adecuados (George; Mallery, 2011). La escala de PTS propuesta registró 11 ítems con niveles excelentes de curtosis y asimetría; 18 con niveles adecuados y 2 con niveles no aceptables.

Análisis de datos

Se realizaron análisis factoriales exploratorios (AFE), usando el método de componentes principales, por ser uno de los más utilizados en este análisis (Pérez; Medrano, 2010). Se optó por una rotación oblicua promax, en función del grado de correlación entre los factores de la escala. Inicialmente, se comenzaron los análisis con todos los ítems administrados, incluyendo los cúrticos y asimétricos, dado que, según Garson (2011), el AFE es una prueba de correlación entre variables y no de significación, y por ende los supuestos de normalidad no son requisitos excluyentes. Para determinar el número de factores o dimensiones a extraer, se consideraron diversos criterios, siguiendo la recomendación de Pérez y Medrano (2010), quienes sostienen que utilizar un solo criterio puede subestimar o sobrestimar el número real de dimensiones de la escala considerada. Así, por una parte, se utilizó el criterio de autovalores iguales a 1 (Hair; Anderson; Tatham; Black, 1999; Tabachnick; Fidell, 2001), combinado con el análisis del gráfico de sedimentación. La aplicación de estos criterios estuvo supeditada a la adecuación de la estructura con la propuesta teórica que dio lugar a la construcción de la escala. Para dar cierre a esta primera fase instrumental, se analizó el nivel de confiabilidad de la escala mediante el índice Alpha de Cronbach, y se evaluó cómo se vería afectada la confiabilidad al eliminar cada uno de los ítems de la escala.

Fase 2. Estudio *ex post facto*

Participantes

Se trabajó con estudiantes de grado de la Universidad Nacional de Córdoba y de la Universidad Católica de Córdoba, Argentina. Se decidió trabajar con ambas universidades, una pública estatal (laica) y una privada religiosa, a fines de aportar mayor variabilidad a la muestra. Se realizó un muestreo no probabilístico accidental de 381 estudiantes universitarios(as) de 17 a 60 años ($M=20,08$; $DT=5,63$). El 64,3 % fueron mujeres y el restante 35,7 %, varones. Respecto del nivel socioeconómico, 16,3 % pertenecen a sectores bajos, 58,7 % a sectores medios, y 24,9 % a nivel medio alto-alto.

Procedimiento

Se aplicó un cuestionario autoadministrado, previo consentimiento informado de los(as) participantes. Al igual que en la fase anterior, se procedió a detallar los objetivos del estudio, y el carácter anónimo y confidencial de la participación en el mismo. La administración también se efectuó de forma colectiva en espacio áulico previa autorización del(la) docente a cargo, con una duración aproximada de 30 minutos. La información obtenida se procesó con el *software* estadístico SPSS 20.

Instrumentos

El cuestionario autoadministrado tenía la modalidad de cuestionario cerrado de alternativa fija, e incluía las siguientes escalas:

- Variables sociodemográficas: se evaluaron de igual forma que en la Fase 1.
- PTS: se consideró la versión de la escala obtenida tras los AFE realizados durante la fase instrumental. Así, se trabajó con una versión de 18 ítems (3 inversos) con formato de respuesta tipo Likert de 5 anclajes. La dimensión afectivo-conductual (9 ítems) evidenció un $\alpha=0,89$ y la dimensión cognitiva (9 ítems) un $\alpha=0,83$.
- Religión: se solicitó a los(as) participantes que indicaran si pertenecían a alguna religión (opción de respuesta Sí o No) y, en caso afirmativo, que especificaran a qué culto.
- Escuela secundaria: se requirió información en torno al tipo de escuela a la cual asistieron los(as) participantes durante el nivel medio. Las opciones de respuesta fueron: 1) escuela pública; 2) escuela privada religiosa; 3) escuela privada no religiosa.
- Orientación a la dominancia social (SDO): se incluyó la adaptación local de la Escala de SDO (Pratto *et al.*, 1994), efectuada por Etchezahar, Prado-Gascó, Jaume y Brussino (2014). Esta versión posee diez ítems con opciones de respuesta en una escala Likert de 5 posiciones (1=totalmente en desacuerdo; 5=totalmente de acuerdo). Los ítems se

agrupan en dos dimensiones, cada una de cinco ítems: oposición a la igualdad y orientación de dominancia grupal. Los índices de confiabilidad en el estudio de Etchezahar *et al.* (2014) fueron de $\alpha = 0,74$ y $\alpha = 0,85$, respectivamente. En este estudio, la escala mostró un $\alpha = 0,62$ en su dimensión de orientación de dominancia grupal y $\alpha = 0,76$ en la dimensión oposición a la igualdad.

- Autoritarismo del ala de derechas (RWA): se trabajó con la versión argentina de la escala de *Right Wing Authoritarianism* (Altemeyer, 1998; 2006), propuesta por Etchezahar (2012). Es una versión breve de la escala original que reúne seis ítems en una estructura unidimensional. Las opciones de respuesta se sitúan en una escala Likert de 5 posiciones (1=totalmente en desacuerdo; 5=totalmente de acuerdo). En el estudio de Etchezahar (2012), la escala presentó niveles de fiabilidad muy buenos ($\alpha = 0,83$); al igual que en nuestro estudio ($\alpha = 0,81$).
- Ideología política: se evaluó mediante una medida de autorreporte. Así, se solicitó a los(as) participantes que indicaran su autopoicionamiento ideológico en una escala que va de 1=totalmente de izquierda a 7=totalmente de derecha.

Preparación de los datos

Inicialmente, se evaluó el patrón de datos ausentes, ratificándose un porcentaje menor al 5 %. Por ello, se procedió a completar la información faltante mediante el método de imputación por la media. Posteriormente, se analizaron los supuestos de normalidad.

Análisis de datos

Se efectuó un análisis de regresión múltiple con el método de pasos sucesivos en el marco del cual las dimensiones del PTS (afectivo-conductual y cognitiva) se incorporaron como variables dependientes; mientras que la edad, el nivel socioeconómico, la religión, la orientación de dominancia social (SDO), el autoritarismo de derechas (RWA) y la ideología política ingresaron como variables independientes.

Resultados

Fase 1. Estudio instrumental

El primer paso consistió en analizar la factibilidad de aplicación del análisis factorial a los datos en estudio, lo cual fue evaluado a través del índice de adecuación muestral KMO y la prueba de esfericidad de Bartlett. Respecto del primero, se obtuvo un valor de 0,914; mientras que la segunda arrojó resultados significativos ($gl=465$; $p<0,000$). Estos dos factores denotan la posibilidad de efectuar un AFE en nuestro caso.

La primera solución factorial obtenida evidenció una estructura de siete factores que explican el 55 % de la varianza conjunta. Por su parte, el gráfico de sedimentación sugiere la presencia de dos factores, lo cual resulta coincidente con la teoría que sirvió de base para la construcción de la escala que diferencia entre expresiones de prejuicio sutil, por un lado, y manifiesto, por el otro. En función de ello, se decidió repetir el análisis solicitando la extracción de dos factores. Los resultados consecuentes ($KMO=0,914$; prueba de esfericidad de Barlett $gl=465$; $p<0,000$) muestran una estructura bidimensional que explica el 35 % de la varianza conjunta, en la cual los ítems 1 (La universidad debería tener un número de plazas especialmente dirigidas a las prostitutas/trabajadoras sexuales, para fomentar que accedan a estudios universitarios), 17 (No me molesta que las prostitutas/trabajadoras sexuales realicen la actividad pero deberían tener un lugar especial para hacerlo), 21 (Me da lástima la situación en la que se encuentran las prostitutas/trabajadoras sexuales) y 24 (Sería bueno que existan escuelas especiales para los(as) hijos(as) de las prostitutas/trabajadoras sexuales, más ajustadas a su marco de valores) no manifiestan saturación factorial en ninguna de las dos dimensiones. Por ende, se decide eliminarlos de a uno, de forma consecutiva, de los siguientes análisis.

Como resultado de estas eliminaciones progresivas, se obtiene una solución factorial de dos dimensiones ($KMO=0,921$; prueba de esfericidad de Barlett $gl=351$; $p<0,000$) que explica el 39,2 % de la varianza. Un análisis sobre el contenido teórico de los ítems de cada dimensión muestra que el primer factor (cuya varianza explicada es del 32,5 %) reúne de forma prioritaria ítems que remiten a aspectos afectivos y conductuales del prejuicio (a excepción de unos pocos), mientras que el segundo factor (varianza explicada de 6,7 %) agrupa, casi exclusivamente, ítems de carácter cognitivo (con excepción de uno conductual). Estos resultados sugieren que la lógica teórica de agrupación en dimensiones remite a aspectos asociados al carácter actitudinal del prejuicio hacia las trabajadoras sexuales, y no a la diferenciación entre expresiones sutiles o manifiestas del prejuicio. En consecuencia, se decide proceder eliminando de a uno el ítem de tipo conductual de la segunda dimensión factorial y los ítems de carácter cognitivo del primer factor. Los resultados ($KMO=0,920$; prueba de esfericidad de Barlett $gl=253$; $p<0,000$) muestran una solución bidimensional que explica el 41,5 % de la varianza, con un factor compuesto de forma exclusiva por ítems de carácter cognitivo (segundo factor, varianza explicada de 7,8 %), y uno que reúne, principalmente, ítems que denotan aspectos afectivos y conductuales del prejuicio (primer factor, varianza explicada de 33,6 %).

La inspección de las cargas factoriales muestra que los ítems 3 (Las prostitutas/trabajadoras sexuales suelen ser portadoras de infecciones de transmisión sexual), 5 (En Argentina muchas personas progresan de forma honesta. Las prostitutas/

trabajadoras sexuales podrían hacer lo mismo) y 13 (La presencia de prostitutas/trabajadoras sexuales es una de las causas de la delincuencia y la violencia), que saturan en el segundo factor, evidencian una carga factorial baja (entre 0,335 y 0,466), por lo que se decide repetir el análisis sin estos ítems, lo cual redundaría en un aumento de la varianza explicada de este factor. A su vez, tras estos análisis, se percibe que el ítem 27 (Debería restringirse el ingreso de prostitutas/trabajadoras sexuales a ciertos establecimientos dado que siempre causan problemas) es el que menor carga factorial (0,369) muestra en la primera dimensión. Por ello, se lo retira y se repiten los análisis. De este modo, los resultados ($KMO=0,927$; prueba de esfericidad de Barlett $gl=171$; $p<0,000$) muestran una estructura de dos dimensiones que explica el 46,5 % de la varianza (37,4 % el primer factor, y 9,1 % el segundo). Las cargas factoriales de los ítems son en todos los casos superiores a 0,50, excepto en el caso del ítem 25 (Las prostitutas/trabajadoras sexuales suelen ser drogadictas), que carga en el segundo factor (0,469). Por ello, se decide eliminarlo y repetir el análisis.

Así, el modelo final obtenido es de carácter bidimensional, reúne 18 ítems (3 de los cuales son inversos) y explica el 48 % de la varianza conjunta. El primer factor (38 % de varianza explicada) está compuesto por 9 ítems que remiten a la *dimensión afectivo-conductual* del prejuicio; mientras que el segundo factor reúne 9 ítems (10 % de varianza explicada) que hacen referencia a la *dimensión cognitiva* del prejuicio hacia trabajadoras sexuales. Vale aclarar que los ítems retenidos dan cuenta, a su vez, de expresiones sutiles y manifiestas del PTS. En la Tabla 1 se puede apreciar la estructura final de la escala analizada.

Finalmente, los análisis de fiabilidad muestran que ambas dimensiones poseen un valor de Alpha de Cronbach muy bueno ($\alpha=0,87$ la dimensión afectivo-conductual, y $\alpha=0,83$ la dimensión cognitiva), que no aumenta tras la eliminación de ninguno de los componentes retenidos en la estructura final de la escala.

Esta estructura de la escala de prejuicio hacia trabajadoras sexuales es la que finalmente se utilizó para la realización de la Fase 2 del estudio.

Fase 2. Análisis predictivo

La segunda fase del estudio consistió en la identificación de las variables psicosociales (religión, orientación de dominancia social), psicopolíticas (autoritarismo del ala de derechas, ideología política) y sociodemográficas (edad, sexo, nivel educativo, nivel socioeconómico) que colaboran en la predicción del prejuicio hacia trabajadoras sexuales (PTS). Se consideró como variable dependiente a ambas dimensiones del PTS (afectivo-conductual y cognitiva).

TABLA 1 | Dimensiones del prejuicio hacia trabajadoras sexuales

Prejuicio hacia trabajadoras sexuales	Componente	
	Afectivo-conductual	Cognitivo
Ítem 19. No me gustaría sentarme al lado de una prostituta/trabajadora sexual en el colectivo (contenido manifiesto)	0,835	
Ítem 22. Tengo sentimientos negativos hacia las prostitutas/trabajadoras sexuales (contenido manifiesto)	0,825	
Ítem 23. Me molestaría tener como vecina a una prostituta/trabajadora sexual (contenido manifiesto)	0,820	
Ítem 26. Me dan un poco de asco y rechazo las prostitutas/trabajadoras sexuales (contenido manifiesto)	0,800	
Ítem 7. Las prostitutas/trabajadoras sexuales me hacen sentir incómodo/a (contenido manifiesto)	0,706	
Ítem 9. Trato de evitar relacionarme con prostitutas/trabajadoras sexuales (contenido manifiesto)	0,624	
Ítem 15. Tendría como amiga a una prostituta/trabajadora sexual* (contenido manifiesto)	0,599	
Ítem 4. Me desagradan las prostitutas/trabajadoras sexuales (contenido manifiesto)	0,577	
Ítem 2. Mis sentimientos hacia las prostitutas/trabajadoras sexuales son generalmente positivos* (contenido sutil)	0,515	
	$\alpha=0,87$	
Ítem 29. No creo que haya muchas diferencias en las creencias e ideas de las prostitutas/trabajadoras sexuales y las de otras mujeres* (contenido sutil)		0,769
Item 6. Creo que los valores religiosos y éticos de las prostitutas/trabajadoras sexuales son diferentes a los nuestros (contenido sutil)		0,711
Ítem 14. Las prostitutas/trabajadoras sexuales son inmorales (contenido manifiesto)		0,666
Ítem 8. Las prostitutas/trabajadoras sexuales enseñan a sus hijos/as costumbres, maneras de ser y valores diferentes a los nuestros (contenido sutil)		0,642
Ítem 30. Las prostitutas/trabajadoras sexuales son como cualquier otro/a trabajador/a* (contenido sutil)		0,629
Ítem 11. Las prostitutas/trabajadoras sexuales buscan ganar la plata fácil (contenido manifiesto)		0,583
Ítem 28. Las prostitutas/trabajadoras sexuales son diferentes del resto de la sociedad en sus costumbres y formas de ser (contenido sutil)		0,581

Ítem 10. Las prostitutas/trabajadoras sexuales son una amenaza para las familias y la sociedad (contenido manifiesto)	0,554
Ítem 18. Las prostitutas/trabajadoras sexuales son un mal ejemplo para los niños (contenido manifiesto)	0,502
	$\alpha=0,83$
* Ítems inversos.	

Fuente: elaboración propia. Método de extracción: análisis de componentes principales. Método de rotación: normalización Promax con Kaiser. La rotación ha convergido en 3 iteraciones.

En primer lugar, y para los fines de exploración inicial de los datos, se efectuaron correlaciones bivariadas entre ambas dimensiones del PTS entre sí, y entre las variables independientes del estudio con ambas dimensiones de la variable dependiente PTS. Respecto del primer punto, se ratificó una relación positiva significativa y alta (0,688) entre las dos dimensiones actitudinales del PTS consideradas, denotando que se trata de aspectos vinculados de un mismo fenómeno. En lo que concierne a la vinculación entre las dimensiones del PTS con las variables independientes del estudio, se observó una correlación inversa baja, pero significativa, entre la edad de los(as) participantes y su nivel de PTS de tipo afectivo-conductual, esto es, a más edad menor nivel de este tipo de prejuicio. A su vez, se destaca una asociación positiva, moderada y significativa entre el hecho de adherir a algún culto religioso y el nivel de PTS en ambas dimensiones, es decir, las personas que se consideran religiosas manifiestan más prejuicio hacia esta población que quienes no poseen religión. En otro orden, ambas dimensiones del PTS muestran una relación moderada, positiva y significativa con el autopercepción ideológico, de forma tal que son las personas que más adhieren a posiciones de derecha las que muestran niveles más altos de PTS, tanto cognitivo como afectivo-conductual. Por otra parte, ambas dimensiones de la orientación a la dominancia social manifiestan una relación positiva y significativa con las dos dimensiones del PTS consideradas, aunque esta relación es más fuerte en el caso de la orientación a la dominancia grupal que en el caso de la oposición a la igualdad. Por último, el autoritarismo del ala de derechas muestra una correlación positiva y significativa con ambas dimensiones del PTS, la cual es moderada para el caso de la dimensión afectivo-conductual y alta para la dimensión cognitiva (ver Tabla 2).

Tras esta exploración inicial de los datos, se procedió a la realización del análisis de regresión múltiple con el método de pasos sucesivos, incluyendo las variables que mostraron relaciones significativas con la variable dependiente del estudio. En la Tabla 3 y la Tabla 4 pueden observarse los modelos finales obtenidos para ambas dimensiones del PTS analizadas.

TABLA 2 | Relación de las dimensiones del PTS con las variables independientes del estudio

Variables independientes	Dimensiones del PTS	
	Afectivo-conductual	Cognitivo
Nivel socioeconómico	0,044	-0,004
Edad	-0,141**	-0,033
Sexo	0,267	0,310
Religión	0,370*	0,366*
Escuela secundaria	0,315	0,298
Autoposicionamiento ideológico	0,304**	0,294**
Orientación de dominancia grupal (SDO)	0,291**	0,319**
Oposición a la igualdad (SDO)	0,188**	0,166**
Autoritarismo del ala de derechas (RWA)	0,358**	0,433**

* $p < 0,05$; ** $p < 0,01$.

Fuente: elaboración propia.

Tal como se observa en la Tabla 3, el autoritarismo del ala de derechas y la oposición a la igualdad (SDO) son las variables que más aportan a la predicción de la dimensión afectivo-conductual del prejuicio hacia trabajadoras sexuales. En ambos casos, se trata de una influencia positiva, indicando que, a mayor autoritarismo y mayor oposición a la igualdad, mayor nivel de prejuicio. Por su parte, el hecho de pertenecer a una religión (versus quienes manifiestan no hacerlo) también colabora en la predicción de esta dimensión de PTS. Al mismo tiempo, la adhesión a una ideología política de derecha ingresa en el modelo predictivo de forma positiva, mostrando que las personas más conservadoras son también quienes manifiestan niveles más altos de PTS afectivo-conductual. Vale destacar que estas variables explican un 24 % de la varianza de la dimensión afectivo-conductual del prejuicio hacia trabajadoras sexuales ($R^2=0,240$).

En lo que concierne a la dimensión cognitiva del prejuicio, es nuevamente el autoritarismo del ala de derechas la variable que mayor peso predictivo manifiesta. Específicamente, mientras mayores niveles de este autoritarismo manifieste una persona, se observarían mayores niveles de PTS en su dimensión cognitiva. Le siguen en su aporte predictivo la oposición a la igualdad (dimensión de SDO) y la religión, ambos con influencia positiva. Hasta aquí se trata de las mismas variables

TABLA 3 | Influencia de las variables independientes sobre el nivel de prejuicio hacia trabajadoras sexuales de los(as) participantes (dimensión afectivo-conductual)

PTS - Dimensión afectivo-conductual			
	r	β	Sig
Autoritarismo del ala de derechas	0,359**	0,290	0,000
Oposición a la igualdad (SDO)	0,193**	0,204	0,000
Religión	0,267**	0,192	0,000
Autoposicionamiento ideológico	0,298**	0,137	0,006
R		0,486	
R²		0,240	

Fuente: elaboración propia.

TABLA 4 | Influencia de las variables independientes sobre el nivel de prejuicio hacia trabajadoras sexuales de los(as) participantes (dimensión cognitiva)

PTS - Dimensión cognitiva			
	r	β	Sig
Autoritarismo del ala de derechas	0,441**	0,371	0,000
Oposición a la igualdad (SDO)	0,159**	0,155	0,004
Religión	0,263**	0,180	0,000
Orientación de dominancia grupal (SDO)	0,312**	0,136	0,022
R		0,527	
R²		0,280	

Fuente: elaboración propia.

que ingresaron en el modelo anterior. No obstante, de forma diferencial, en este modelo la orientación de dominancia grupal (SDO) también aporta peso predictivo al modelo, mientras que el autoposicionamiento ideológico no ingresó en el mismo. Estas variables explican casi un 30 % de la varianza del PTS ($R^2=0,280$).

Discusiones

Un primer objetivo del presente trabajo giró en torno a la construcción y validación de una escala orientada a explorar el nivel de prejuicio que las personas manifiestan hacia las trabajadoras sexuales, colectivo de interés de nuestro estudio. La escala construida mostró adecuadas propiedades psicométricas, por lo cual puede ser utilizada para conocer este aspecto en el ámbito local. Ello constituye un aporte de relevancia en tanto la bibliografía indica, por una parte, que la mayor parte de las indagaciones sobre el prejuicio se han efectuado respecto del racial, descuidándose otras poblaciones, como la que indagamos aquí (Quiles del Castillo *et al.*, 2003). En segundo término, la concepción del prejuicio como generalizado también ha impactado en una carencia de instrumentos que midan, de manera específica, el prejuicio hacia ciertos grupos. En el caso de las trabajadoras sexuales, en el mejor de los casos son incluidas en las investigaciones sobre grupos disidentes, pero no se contaba, hasta la actualidad, con una escala que de forma específica explore el nivel de prejuicio hacia este colectivo.

Por otra parte, los análisis predictivos permitieron identificar algunas de las variables psicosociales y psicopolíticas que posibilitarían evidenciar la presencia de este tipo de prejuicio en la población. Nuestros hallazgos han corroborado las hipótesis postuladas al inicio del trabajo, y construidas sobre la base de antecedentes empíricos previos, excepto en lo que concierne a la influencia de la escuela como agencia de socialización política. Específicamente, al concebirse a las trabajadoras sexuales como parte de los grupos disidentes, esto es, colectivos sociales que no solo se perciben como amenazantes del orden y las tradiciones, sino también en pie de disputa por recursos materiales y simbólicos concretos (Etchezahar *et al.*, 2017; Sibley; Duckitt, 2008), tanto RWA como SDO ingresan en los modelos con aportes de signo positivo.

Aun así, vale destacar que es el autoritarismo del ala de derechas la variable que más aporta a la predicción en ambas dimensiones del PTS exploradas, al tiempo que, en lo concerniente a SDO, solo en la dimensión cognitiva ingresan ambas dimensiones (oposición a la igualdad y orientación de dominancia grupal). Ello podría estar sugiriendo que, a pesar de ser considerado un colectivo en disputa por recursos, es la connotación moral del autoritarismo del ala de derechas la que tiene mayor peso en la población en estudio. Es decir, el sentimiento de amenaza de las tradiciones y las costumbres parece ser más relevante para los(as) estudiantes encuestados(as), al momento de expresar su nivel de prejuicio hacia las trabajadoras sexuales. Este hallazgo podría también vincularse con el hecho de que la religión ingresó en ambos modelos como variable predictora del nivel de PTS de los(as) participantes, sugiriendo cierta matriz conservadora y moralista que da sostén a este tipo de actitudes prejuiciosas.

En otro orden, la ideología política solo ingresó como variable predictora en el modelo específico de prejuicio de tipo afectivo-conductual. Ello quizás indique una mayor ligazón de las personas de derecha con manifestaciones emocionales del prejuicio hacia este colectivo, entre los que se cuentan sentimientos tales como incomodidad, asco y rechazo. Finalmente, cabe puntualizar que ninguna de las variables sociodemográficas indagadas (sexo, edad, nivel socioeconómico) efectuó un aporte a los modelos predictivos. Si bien se trata de un grupo bastante homogéneo y una muestra con un N modesto, lo cual constituye una de las limitaciones más relevantes del presente estudio, este hallazgo puede dar cuenta de la mayor relevancia de las variables psicosociales y psicopolíticas para la comprensión de este tipo de fenómenos sociales. No obstante, futuros estudios con población general podrían colaborar en la elucidación de este aspecto.

Referencias

- Allport, Gordon (1954). *The Nature of Prejudice*. Reading, MA: Addition-Wesley.
- Altemeyer, Bob (1998). The Other “Authoritarian Personality”. En *Advances in Experimental Social Psychology* (Vol. 30) (pp. 47-92), editado por Mark P. Zanna. Orlando, FL: Academic Press. [https://doi.org/10.1016/s0065-2601\(08\)60382-2](https://doi.org/10.1016/s0065-2601(08)60382-2)
- Altemeyer, Bob (2006). *The Authoritarians*. Winnipeg: University of Manitoba.
- Baron, Robert; Byrne, Donn (2005). *Psicología social* (10.ª ed.). México: Pearson Prentice Hall.
- Civalero, Luciana; Brussino, Silvina (2016). *Análisis psicosocial y psicopolítico del prejuicio hacia inmigrantes en estudiantes terciarios y universitarios de Buenos Aires, Córdoba, Salta y Neuquén* (Tesis de pregrado). Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina.
- Cozzarelli, Catherine; Wilkinson, Anna V.; Tagler, Michael J. (2001). Attitudes toward the Poor and Attributions for Poverty. *Journal of Social Issues*, 57, 207-227.
- Cunningham, Jean; Dollinger, Stephen; Satz, Madelyn; Rotter, Nancy (1991). Personality Correlates of Prejudice Against AIDS Victims. *Bulletin of the Psychonomic Society*, 29, 165-167. <https://doi.org/10.3758/bf03335225>
- Dreizik, Matías; Brussino, Silvina (agosto, 2014). *Traspasando la retórica de lo privado para construir la identidad política en torno al trabajo*. Trabajo presentado en el 2.º Congreso Ibero-latinoamericano de Psicología Política, Asociación Ibero-Latinoamericana de Psicología Política y Universidad Autónoma de México, México D. F., México.

- Dreizik, Matías; Roveres, Fabricio (2013). Trabajadoras sexuales y agremiación: protectores que brinda la organización AMMAR ante los riesgos psicosociales. *Psicología, Conocimiento y Sociedad*, 3(1), 64-92. Recuperado de <https://revista.psico.edu.uy/index.php/revpsicologia/article/view/72/114>
- Duckitt, John (2006). Differential Effects of Right Wing Authoritarianism and Social Dominance Orientation on Outgroup Attitudes and Their Mediation by Threat from and Competitiveness to Outgroups. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 32, 684-696. <https://doi.org/10.1177/0146167205284282>
- Duckitt, John; Sibley, Chris G. (2007) Right Wing Authoritarianism, Social Dominance Orientation and the Dimensions of Generalized Prejudice. *European Journal of Personality Eur. J. Pers.*, 21, 113-130. <https://doi.org/10.1002/per.614>
- Duckitt, John; Wagner, Claire; Du Plessis, Ilouize; Birum, Ingrid (2002). The Psychological Bases of Ideology and Prejudice: Testing a Dual Process Model. *Journal of Personality and Social Psychology*, 83, 75-93. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.83.1.75>
- Etchezahar, Edgardo (2012). Las dimensiones del autoritarismo: análisis de la escala de autoritarismo del ala de derechas (RWA) en una muestra de estudiantes universitarios de la Ciudad de Buenos Aires. *Revista Psicología Política*, 12(25), 591-603.
- Etchezahar, Edgardo; Prado-Gascó, Vicente; Jaume, Luis; Brussino, Silvina (2014). Validación argentina de la Escala de Orientación a la Dominancia Social. *Revista Latinoamericana de Psicología*, 46(1), 35-43.
- Etchezahar, Edgardo; Ungaretti, Joaquín; Brussino, Silvina (mayo, 2015). *Autoritarismo, dominancia e ideología política en el prejuicio hacia inmigrantes bolivianos*. Trabajo presentado en I Congreso Nacional de Psicología, Universidad Nacional de San Luis, San Luis, Argentina.
- Etchezahar, Edgardo; Ungaretti, Joaquín; Rabbia, Hugo Hernán (2017). ¿Por qué nos cuesta tanto vivir juntos/as? Una mirada psico-política del prejuicio, los estereotipos y la discriminación. En *Políticamente* (pp. 209-230), coordinado por Silvina Brussino. Buenos Aires: CONICET. Recuperado de <https://rdu.unc.edu.ar/handle/11086/4910>
- Fonseca-Hernández, Carlos (septiembre, 2004). *Mujeres migrantes latinoamericanas en el trabajo sexual en Barcelona: grupo de discusión sobre el poder y el sufrimiento de las mujeres en la industria del sexo*. Trabajo presentado en el I Congresso da Associação Latino Americana de População, ALAP, Caxambú, Brasil.
- Garson, David (2011). *Factor Analysis*. Recuperado de <http://faculty.chass.ncsu.edu/garson/PA765/factor.htm#normality>
- Gatica, Lucas; Martini, Juan Pablo; Dreizik, Matías; Imhoff, Débora (2017). Predictores psicosociales y psico-políticos de la justificación de la desigualdad social. *Revista de Psicología*, 35(1), 279-310. <https://doi.org/10.18800/psico.201701.010>

- George, Darren; Mallery, Paul (2011). *SPSS for Windows Step by Step: A Simple Guide and Reference 18.0 Update* (11.^a ed.). Boston, MA: Allyn & Bacon.
- Hair, Joseph F.; Anderson, Rolph E.; Tatham, Ronald L.; Black, William C. (1999). *Análisis multivariante*. Madrid: Prentice Hall Iberia.
- Henry, P.J.; Hardin, Curtis D. (2006). The Contact Hypothesis Revisited: Status Bias in the Reduction of Implicit Prejudice in the United States and Lebanon. *Psychological Science*, 17(10), 862-868. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9280.2006.01795.x>
- Jarrell, Kay; Ozymy, Joshua; Gallagher, John; Hagler, Debra; Corral, Camille; Hagler, Andrew (2014). Constructing the Foundations for Compassionate Care: How Service-learning Affects Nursing Students' Attitudes towards the Poor. *Nurse Education in Practice*, 14, 299-303.
- Juliano, Dolores (2003). Prostitución: el modelo de control sexual femenino a partir de sus límites. En *Sociología de la sexualidad* (pp. 178-197), editado por Raquel Osborne; Oscar Guash. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas/Siglo XXI.
- Juliano, Dolores (2005). El trabajo sexual en la mira – Polémicas y estereotipos. *Cadernos Pagu*, 25, 79-106.
- Montero, Ignacio; León, Orfelio (2007). Guía para nombrar los estudios de investigación en Psicología. *International Journal of Clinical and Health Psychology*, 3, 847-862.
- Musto, Clara; Trajtenberg, Nico (2011). Prostitución y trabajo sexual: el estado de arte de la investigación en Uruguay. *Revista de Ciencias Sociales*, 24(29), 138-156. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3963214>
- Myers, David (2007). *Psicología social*. México: McGraw Hill.
- Norton, Aaron; Herek, Gregory (2013). Heterosexuals' Attitudes toward Transgender People: Findings from a National Probability Sample of US Adults. *Sex Roles*, 68(11-12), 738-753. <https://doi.org/10.1007/s11199-011-0110-6>
- Páez, José; Hevia, Guillermo; Pesci, Florencia; Rabbia, Hugo (2015) Construcción y validación de una escala de actitudes negativas hacia personas trans. *Revista de Psicología*, 33(1), 151-188.
- Pecheny, Mario; Petracchi, Mónica (2006). Derechos humanos y sexualidad en la Argentina. *Horizontes Antropológicos*, 12(26), 43-69.
- Pérez, Edgardo; Medrano, Leonardo (2010). Análisis factorial exploratorio: bases conceptuales y metodológicas. *Revista Argentina de Ciencias del Comportamiento*, 2(1), 58-66.
- Pettigrew, Thomas; Meertens, Roel (1995). Subtle and Blatant Prejudice in Western Europe. *European Journal of Social Psychology*, 25, 57-75. <http://dx.doi.org/10.1002/ejsp.2420250106>

- Pratto, Felicia, Sidanius, Jim; Stallworth, Lisa M.; Malle, Bertram F. (1994). Social Dominance Orientation: A Personality Variable Predicting Social and Political Attitudes. *Journal of Personality and Social Psychology*, 67(4), 741-763. <http://dx.doi.org/10.1037/0022-3514.67.4.741>
- Quiles del Castillo, Nieves; Betancor-Rodríguez, Verónica; Rodríguez-Torres, Ramón; Rodríguez-Pérez, Armando; Coello-Martel, Efrén (2003). La medida de la homofobia manifiesta y sutil. *Psicothema*, 15(2), 197-204. Recuperado de <http://www.psicothema.com/psicothema.asp?id=1045>
- Quillian, Lincoln (1995). Prejudice as a Response to Perceived Group Threat: Population Composition and Anti-immigrant and Racial Prejudice in Europe. *American Sociological Review*, 60(4), 586-611.
- Rottenbacher, Jan Marc; Espinosa, Agustín; Magallanes, José Manuel (2011). Analizando el prejuicio: bases ideológicas del racismo, el sexismo y la homofobia en una muestra de habitantes de la ciudad de Lima. *Revista Psicología Política*, 11(22), 225-246. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3898832>
- Roveres, Fabricio; Dreizik; Matías; Correa, Ana (2007). *Contenidos y significados respecto del presente y futuro de mujeres nucleadas en AMMAR, en situación de trabajo sexual* (Tesis de pregrado). Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina.
- Sibley, Chris; Duckitt, John (2008). Personality and Prejudice: A Meta-analysis and Theoretical Review. *Personality and Social Psychology Review*, 12, 248-279. <https://doi.org/10.1177/1088868308319226>
- Tabachnick, Barbara & Fidell, Linda (2001). *Using Multivariate Statistics*. New York: Harper & Row.
- Ungaretti, Joaquín; Etchezahar, Edgardo; Brussino, Silvina (2015). La percepción de peligro y competencia como factores predictores del prejuicio hacia diferentes grupos sociales. *Escritos de Psicología*, 8(1), 30-37. <https://doi.org/10.5231/psy.writ.2015.0912>

Participación ciudadana en los medios estatales de Argentina durante el kirchnerismo: un acercamiento a las dinámicas para la toma de decisiones y la planificación*

DOI: <https://doi.org/10.18046/recs.i30.3094>

Citizen Participation in Argentina's State Media during Kirchnerism: An Approach to Decision Making and Planning Dynamics

Alejandro Linares**

Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina)

.....

* El artículo se desprende de la tesis doctoral “Los medios del Estado nacional durante el kirchnerismo: protagonismo y limitaciones en un escenario audiovisual comercial y concentrado”, aprobada en marzo de 2018, en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Artículo de investigación recibido el 02.08.2018 y aceptado el 01.11.2019.

** Doctor en Ciencias Sociales, magíster en Comunicación y Cultura y licenciado en Ciencias de la Comunicación de la Universidad de Buenos Aires (Argentina). Profesor adjunto interino de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa (Argentina). Correo electrónico: linares.alejandro.felix@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0228-3927>

Cómo citar/How to cite

Linares, Alejandro (2020). Participación ciudadana en los medios estatales de Argentina durante el kirchnerismo: un acercamiento a las dinámicas para la toma de decisiones y la planificación. *Revista CS*, 30, 197-227. <https://doi.org/10.18046/recs.i30.3094>

Resumen

Abstract

El presente artículo reconstruye las dinámicas y condiciones generadas entre 2003 y 2015, para la adopción de decisiones y la planificación en los medios del Estado nacional de Argentina. La investigación aborda el período dividido por la sanción de la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual en 2009. El abordaje desde el indicador de participación ciudadana se enfoca, particularmente, en la adopción de decisiones y la planificación, y retoma un modelo metodológico con criterios específicos para reconocer tendencias, contradicciones, continuidades y cambios desde información cualitativa. Se concluye que las dinámicas para la toma de decisiones y la planificación en las instituciones ofrecieron un avance notorio en sus tendencias democratizadoras, a partir de la deliberación sobre la ley audiovisual y, posteriormente, con su institucionalización en los medios estatales nacionales. Sin embargo, existieron limitaciones normativas (en una primera etapa) y de implementación (en una segunda etapa) que condicionaron seriamente la participación ciudadana.

PALABRAS CLAVE:

medios públicos, medios estatales, participación ciudadana, políticas de comunicación

.....

This paper reconstructs the dynamics and conditions generated between 2003 and 2015 for the decision making and planning processes in Argentina's national media. The research addresses a period divided by the enactment of the Audiovisual Communication Services Law. The approach from the citizen participation indicator focuses particularly on the levels related to decision making and planning processes. It uses a methodological model with specific criteria to recognize trends, contradictions, continuities, and changes based on qualitative information. The article concludes the dynamics reproduced for decision making and planning processes in the institutions offered a remarkable advance in their democratizing tendencies from the deliberation around the audiovisual law, and later with its institutionalization in the national state media. However, there were limitations in the regulation (in a first stage) and in the implementation of the law (in a second stage) that seriously conditioned the citizen participation indicator.

KEYWORDS:

Public Media, State Media, Citizen Participation, Communication Policies

Introducción

Desde el inicio del siglo XXI recobró interés el estudio sobre los medios estatales en América Latina, en correspondencia con los intentos de diferentes gobiernos para crear nuevas experiencias audiovisuales desde el Estado o para potenciar las ya existentes. En Argentina, se registró entre 2003 y 2015 una paulatina, creciente y renovada actividad del Gobierno nacional tanto para potenciar las condiciones de los medios estatales existentes como para crear nuevas señales.

En ese período, se lanzaron siete nuevos canales temáticos dependientes de organismos del Estado, donde este asumió un rol emisor, productor y financiador de la producción audiovisual (Becerra; Mastrini, 2016). En 2007, se lanzó la señal educativa Encuentro; en 2010, nació la señal infantil Pakapaka; y, en 2013, se sumó DeporTV, destinada a la promoción del deporte en clave educativa. Estos canales dependían del Ministerio de Educación. En 2011, se creó IncaaTV, con películas nacionales y regionales, bajo el ala del Instituto Nacional de Cine y Artes Audiovisuales (Incaa). En 2012, surgió TecTV, señal para la difusión de la ciencia y la producción de conocimiento, dependiente del Ministerio de Ciencia. Ese mismo año comenzaron a producirse ACUA Mayor, destinada a los adultos mayores; y ACUA Federal, con una mirada federal sobre temas diversos, señales que dependían del Ministerio de Planificación.

Esta iniciativa estatal se produjo en un contexto mediático nacional que continuó marcado por el dominio de la lógica comercial, la concentración en la propiedad y el centralismo en la producción de contenidos (Becerra; Mastrini, 2017). Otra continuidad de la etapa fue la alta penetración de la televisión pagada en este país: según la Encuesta Nacional de Consumos Culturales de 2017, 69,3 % de los ciudadanos aseguraba mirar habitualmente la televisión con servicios de suscripción (Sistema de Información Cultural de la Argentina [Sinca], 2018).

Desde un planteamiento teórico y metodológico sostenido en la noción de participación ciudadana, e inserto en la tradición de los estudios críticos latinoamericanos de políticas públicas (Badillo; Mastrini; Marengi, 2015), el presente trabajo aborda la siempre debatida vinculación entre los Gobiernos y los medios gestionados o bajo propiedad estatal. El proceso experimentado por los medios del Estado nacional en Argentina, entre 2003 y 2015, constituye un caso relevante para reconocer las características del funcionamiento interno de las empresas encargadas de la administración de estas emisoras y las formas de vinculación con la sociedad.

Marco teórico-metodológico

Con un abordaje cualitativo orientado por el indicador de participación ciudadana, el objetivo del artículo es reconstruir las dinámicas y condiciones generadas entre

2003 y 2015 para la adopción de decisiones y la planificación en los medios del Estado nacional de Argentina. Se plantea la reconstrucción de esas condiciones para reconocer sus dimensiones democratizadoras y no democratizadoras, en el contexto de la implementación de una política pública de comunicación.

El período seleccionado se fundamenta desde dos aspectos: por un lado, busca hallar tendencias en una etapa marcada por la permanencia en el Poder Ejecutivo Nacional (PEN) de la misma fuerza política, el kirchnerismo¹; además, analiza la forma de implementación de una nueva norma para la administración de los medios estatales. Este lapso está dividido por la sanción, en octubre de 2009, de la Ley 26.522 de Servicios de Comunicación Audiovisual (LSCA), que contiene un apartado específico destinado al ordenamiento institucional de los servicios audiovisuales del Estado nacional.

Los referentes empíricos del trabajo son: el Sistema Nacional de Medios Públicos (SNMP), y Radio y Televisión Argentina Sociedad del Estado (RTA S. E.). Para captar con precisión las decisiones y movimientos en estas empresas, es preciso observarlas de forma sistemática en casos sobre los que se materializaron. Para eso, se toman las dos emisoras con más antigüedad y mayores dimensiones incluidas institucionalmente en estas entidades² (en distintos momentos): Canal 7 y LRA 1 Radio Nacional Buenos Aires. Este planteamiento entiende que reconstruir y caracterizar las dinámicas y condiciones generadas, en dicha etapa, para la participación ciudadana en los medios del Estado nacional implica indagar en la interacción entre el SNMP y RTA S. E. con los medios que contenían y con el Ejecutivo nacional.

El concepto de participación ciudadana funciona como articulador de la perspectiva teórica y la estrategia metodológica utilizada para la reconstrucción de información sobre el proceso analizado. Esto es, funciona como un indicador operativo, desagregado en índices más profundos, para reconocer rasgos particulares del objeto de estudio.

Las nociones de acceso y participación ciudadana surgieron en los debates internacionales, de la década del setenta, que discutieron en el marco de la Organización de Naciones Unidas sobre un Nuevo Orden Mundial de la Información y la Comunicación (NOMIC). Sistematizados en 1977 por la Organización de Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco), estos conceptos se presentaron como

.....
1. Se reconoce genéricamente como “kirchnerismo” a la alianza de fuerzas políticas que conformó el Frente para la Victoria y que estuvo a cargo del Poder Ejecutivo en Argentina, entre 2003 y 2015.

2. La Ley Audiovisual creó, en 2009, la empresa estatal RTA S. E., que substituyó al SNMP. La norma mantuvo bajo la administración de la nueva compañía a Canal 7 y la red de cuarenta emisoras de Radio Nacional, y sumó una televisora local de la provincia de Buenos Aires y ocho radios de distintas provincias.

indicadores fundamentales de los niveles de democratización de las comunicaciones y del nivel de articulación de la sociedad con los sistemas mediáticos.

La idea de democratización de la comunicación, expresada en el objetivo de este trabajo, refiere a un proceso progresivo de mejora en las condiciones para el ejercicio del derecho a la libertad de expresión en sus dimensiones social e individual. Esto supone la búsqueda constante de un escenario simétrico, justo y equilibrado para un debate público y una conversación cultural enriquecidos, sostenidos en la diversidad y el pluralismo.

El denominado Informe MacBride, aprobado en la 21.^a Asamblea General de la Unesco, en 1980, ubicó a la democratización de las comunicaciones como concepto guía en la agenda global sobre el sector. Allí se definió a la democratización como un proceso donde:

(a) el individuo se convierte en un participante activo y no en un mero objeto de la comunicación; (b) crece la variedad de mensajes intercambiados; y (c) aumenta la extensión y la calidad de la representación social o la participación en la comunicación. (Organización de Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura [Unesco], 1980: 166)

Desde allí, se entiende que las políticas, regulaciones y prácticas que tienden a democratizar las comunicaciones son aquellas que:

(...) trabajan por ampliar las posibilidades de acceso al consumo de medios y productos comunicacionales más numerosos y variados y/o a su producción; y las formas de participación social en un triple nivel: el de la definición de políticas de radiodifusión, el de la gestión de sus instituciones y empresas de radiodifusión, y el de la producción de programación propia. (Segura, 2018: 21)

La evaluación de las intervenciones del Estado y de diferentes actores en el sector comunicacional para reconocerlas democratizadoras o no democratizadoras requiere de herramientas teóricas que permitan analizar procesos concretos y guiar la reconstrucción de datos empíricos. Allí hacen su aporte los conceptos de acceso y participación ciudadana. El modo en que el escenario mediático responde a estos indicadores marca tendencias de democratización o no democratización. Estos indicadores ofrecen un modelo para reconstruir los procesos con evidencia empírica desde parámetros explícitos elaborados con base en un marco teórico concreto. A partir de allí es posible reconocer graduaciones en ese proceso de democratización de las comunicaciones.

La Tabla 1 traza los índices del indicador de participación ciudadana, desde los cuales se organiza la reconstrucción de información en este trabajo:

TABLA 1 | Indicador de participación ciudadana en la convergencia de sectores

Niveles	Dimensiones	Ejes	Índices de regulaciones	Índices del mapa mediático
PRODUCCIÓN	Producir programas	Espacios de programación	<ul style="list-style-type: none"> • Cuotas de pantalla • Producción independiente • “Acceso comunitario” 	<ul style="list-style-type: none"> • Evidencia de espacios de programación y contenidos en medios y plataformas
		Tipos de medios	<ul style="list-style-type: none"> • Medios y servicios autorizados 	<ul style="list-style-type: none"> • Medios y servicios disponibles
		Promoción de la producción	<ul style="list-style-type: none"> • Reglas y criterios • Límites a redes • Cuotas de pantalla y producción 	<ul style="list-style-type: none"> • Existencia de medios de diverso tipo en diversos soportes • Resultados de políticas de promoción
	Infraestructura para emitir	Modalidades de financiamiento	<ul style="list-style-type: none"> • Criterios y porcentajes • Reglamentaciones y limitaciones • Fondos de financiamiento 	<ul style="list-style-type: none"> • Transparencia • Cumplimiento de reglas, criterios y obligaciones
		Políticas de reproducción en la red	<ul style="list-style-type: none"> • Limitaciones • Incentivos • Derechos de autor • Regulaciones y autorregulaciones sobre remoción de contenidos 	<ul style="list-style-type: none"> • Estrategias de despliegue en la red (medios, plataformas y servicios) • Resultados de políticas de incentivos y limitaciones • Modalidad de cumplimiento de regulaciones y autorregulaciones
		Recursos disponibles	<ul style="list-style-type: none"> • Subsidios, fondos, préstamos, beneficios impositivos • Reservas y distribución de espectro • Reglas de <i>must-carry</i> • Criterios de organización de soportes físicos e inalámbricos 	<ul style="list-style-type: none"> • Cumplimiento de regulaciones y modo de implementación de fondos • Modalidades y tiempos de implementación efectiva

ADOPCIÓN DE DECISIONES	Administración de servicios y redes	Autoridades de aplicación	<ul style="list-style-type: none"> • Alcances/prerrogativas • Composición y representaciones • Arquitectura institucional • Cooperación y complementariedad 	<ul style="list-style-type: none"> • Dinámicas efectivas de participación y representación • Transparencia • Capacidades reales de autoridades de aplicación • Modalidades de implementación • Injerencias indebidas • Tiempos de intervención
		Organismos de gestión, control y asesoramiento	<ul style="list-style-type: none"> • Alcances, prerrogativas y obligaciones • Composición y representación • Arquitectura institucional • Cooperación y complementariedad 	<ul style="list-style-type: none"> • Transparencia de gestión • Efectividad de mecanismos y reglas • Cumplimiento de reglas, criterios y obligaciones • Dinámicas reales de toma de decisiones, gestión y control
		Foros de consulta	<ul style="list-style-type: none"> • Audiencias públicas • Consultas ciudadanas 	<ul style="list-style-type: none"> • Periodicidad y transparencia • Modalidades de las consultas
PLANIFICACIÓN	Planificación nacional de legislación y políticas	Mecanismos de consulta y participación	<ul style="list-style-type: none"> • Reglas de participación • Formatos de participación • Tiempos de participación • Alcances de la participación 	<ul style="list-style-type: none"> • Transparencia y publicidad • Dinámicas de resolución de conflictos • Efectividad de los procesos de participación • Consecuencias visibles de los procesos de participación
		Limitaciones internacionales	<ul style="list-style-type: none"> • Acuerdos o tratados internacionales vinculantes 	<ul style="list-style-type: none"> • Consecuencias visibles de esos acuerdos o convenios

Fuente: elaboración propia con base en Unesco (1977) y Rossi (2016).

La Tabla 1, actualizada a las problemáticas renovadas del amplio sector de las comunicaciones, recupera los niveles del indicador de participación ciudadana reconocidos en la citada reunión de la Unesco, en 1977. Estos niveles se desagregan en dimensiones y ejes, desde los cuales se desprenden índices, los cuales se presentan en dos columnas, y una de ellas indica las regulaciones e intervenciones estatales concretas, de las que se puede analizar su existencia y sus características. El espacio

reconocido como mapa mediático refiere a los datos que deben ser construidos en la investigación, a fin de relevar la situación efectiva del escenario mediático.

Es posible representar la organización de esos indicadores de la siguiente forma:

Indicadores → Niveles → Dimensiones → Ejes → Índices

Como indicadores cualitativos habilitan descripciones que pueden asumir la forma de balance o diagnóstico, e incluir tendencias, avances, retrocesos, situaciones contradictorias, escenarios de lectura ambivalente, continuidades y transformaciones. Este planteamiento entiende que la construcción de información que retome los segmentos de interés identificados por los índices permite reconstruir el desenvolvimiento de un escenario mediático en particular, que de esta forma es “capturado” analíticamente por el indicador y sus desagregados.

Si bien los conceptos reseñados se presentan para analizar la totalidad del espacio mediático, su aplicación al proceso experimentado por una institución en particular proporciona un horizonte productivo original, que genera un estudio respecto al medio abordado, en una reflexión mayor sobre todo sistema mediático (en un trabajo complementario). Esta investigación se limita al abordaje del desempeño del SNMP y de RTA S. E. en los niveles vinculados a la “adopción de decisiones” y la “planificación” del indicador de participación ciudadana, según se detalla en la Tabla 1. Allí focaliza en los ejes (con sus respectivos índices) que refieren a: 1) organismos de gestión, control y asesoramiento; 2) foros de consulta, y 3) mecanismos de consulta y participación.

La reconstrucción de datos desde estos ejes combinó diferentes fuentes y actividades: el análisis de la normativa específica; el relevamiento de documentos públicos; la revisión de la bibliografía pertinente; la exploración del archivo de notas periodísticas construido para este trabajo; y la realización de 19 entrevistas a trabajadores y funcionarios, seleccionados en función de su participación en diferentes roles de la gestión y dirección de las empresas estudiadas.

El análisis en estos ejes se nutre también de la propuesta metodológica del llamado “protomodelo verbal” presentado por Oszlak y O’Donnell (1984) para el estudio de las políticas estatales, y que funciona como guía para abordar el proceso de elaboración de legislación y políticas. Según estos autores, el estudio de las políticas estatales permite conocer las transformaciones del Estado y el modo en que se relaciona con la sociedad civil. Así, proponen reconocer un asunto (necesidad o demanda) socialmente problematizado, alrededor del cual se conforma un complejo proceso social dinamizado por los distintos posicionamientos, y por el conjunto de políticas privadas y estatales que se desprenden del mismo. Para un abordaje orga-

nizado, indican una serie de preguntas con el fin de reconocer actores involucrados, posicionamientos, alianzas, acciones y re-agrupamientos hacia adentro y afuera del Estado, alrededor del asunto.

La noción de participación ciudadana

El citado documento de Unesco (1977: 4) señala que “la participación implica la intervención del público en la producción y en la administración de los sistemas de comunicación”. Allí, reconoce tres diferentes niveles: producción, adopción de decisiones y planificación. El primer nivel refiere a la intervención directa de los ciudadanos en la producción de mensajes masivos; el segundo apunta a la participación en la toma de decisiones respecto a los medios; y el tercero da cuenta de la contribución concreta de la ciudadanía en la elaboración de políticas de comunicación.

Para el primer nivel, se contemplan espacios de programación, legislación adecuada para la inclusión de diferentes formas de expresión audiovisual, subsidios, fondos concursables, préstamos o beneficios impositivos; y dentro de él se incluye la promoción de productoras independientes y los espacios cedidos a grupos minoritarios o marginales representados en los canales tradicionales.

En el segundo nivel de participación se ubica la arquitectura institucional, generada para regular y controlar el funcionamiento de los medios privados –con o sin fines de lucro– y para organizar la gestión de los medios estatales. La organización de las instituciones constituidas para estos fines muestra las formas de representación existentes sobre el conjunto de la sociedad en la toma de decisiones sobre el sistema mediático. Este diseño puede incluir varios esquemas de representación: la tradicional político-partidaria, la sectorial o formas de representación particulares de la sociedad civil.

El complejo equilibrio que deben alcanzar estas instituciones ha de armonizar participación plural –que evite medidas discrecionales– y capacidad de resolución de conflictos –que supere peligros de inacción o indefinición–. Se deben observar: los alcances y la capacidad de acción de estas autoridades, la posible confusión o superposición de funciones con otros organismos, y las implicancias de sus acciones concretas, más allá de sus objetivos y obligaciones. Se incluye también en este nivel la revisión de la composición de estas instituciones, su dependencia formal y real de otras instituciones estatales, los mecanismos formales y reales para la toma de decisiones, y la transparencia de su acción.

Un elemento central a reconstruir lo componen las diferentes lógicas y criterios que intervienen en las dinámicas realmente existentes en torno a la toma de decisiones hacia adentro de estas instituciones y en la relación entre las mismas.

El nivel más profundo de participación ciudadana apunta a la intervención de sectores políticos y sociales en los espacios formales e informales donde se disputa la planificación del sistema mediático. La actividad en la elaboración de políticas públicas de comunicación (incluidas aquellas vinculadas a la gestión de los medios estatales) debe ser colocada en el contexto real que cada país evidencia en su entramado político y económico. Esto es, participar no garantiza transparencia ni poder de influencia. Muchos pueden participar, pero las decisiones pueden ser tomadas por unos pocos y en circunstancias opacas (Fredman, 2006). Sin embargo, la intervención en un proceso deliberativo no debe ser menospreciada, pues la manera en que una cuestión se instale en la agenda institucional tiene consecuencias sobre la forma de tratarla, los actores convocados al debate y los caminos de su resolución (Califano, 2013).

Además, al abordar la participación ciudadana se debe incorporar la dificultad de pensar “lo público” como una dimensión incluyente, pero “en el marco de representaciones colectivas –en tanto interpretaciones y evaluaciones– no siempre similares y compartidas, sino también diferentes, contradictorias y hasta antagónicas” (Exeni, 1998: 95). La consideración de lo público también debe contemplar un contexto económico y social, como el argentino, que otorga –y otorgó históricamente– posibilidades materiales y simbólicas de acceso y participación desiguales en los medios de comunicación y en el espacio público.

Medios públicos y medios estatales

Expresiones como “misión de servicio público” o “medios públicos” apuntan a resaltar la búsqueda de objetivos sociales y culturales, en contraposición a los objetivos de rentabilidad económica. Con estas denominaciones, se intenta remarcar un conjunto de principios y requerimientos que esos medios (generalmente de propiedad estatal) deben cubrir, y que los diferencian de emisoras privado-comerciales o comunitarias. Entre ellos se destacan: persecución del pluralismo político y diversidad cultural; universalidad, continuidad y renovación de su servicio; profesionalismo y abordaje crítico de presiones gubernamentales, comerciales y de distintos poderes del Estado; consulta a la ciudadanía y dirección desde una junta colegiada; e interpelación a ciudadanos y financiamiento adecuado a los mandatos exigidos (Linares, 2017a). Por tanto, hablar de medios públicos busca referenciar un conjunto de mandatos sociales, una tradición de gestión pública y principios democráticos a los que debe atender.

El mandato de participación ciudadana fue incluido por diferentes autores y documentos de la región como punto fundamental en la construcción de medios públicos, ya sea para la constitución de juntas directivas, para los mecanismos en

la toma de decisiones, el control de la gestión o la propuesta de políticas (Becerra; Waisbord, 2015; Bucci; Chiaretti; Fiorini, 2012; Comisión Interamericana de Derechos Humanos [CIDH], 2010; Fuenzalida; 2001; Pasquali, 1991). De hecho, se le plantea como un aspecto distintivo respecto a los medios privado-comerciales.

La arquitectura institucional para la administración de los medios estatales³, así como los mecanismos de designación de autoridades, pueden favorecer mayores niveles de participación en la toma de decisiones. Esto propicia mejores escenarios para el control, la transparencia y el contrapeso de visiones. Los mecanismos de designación de las autoridades “no pueden garantizar que un consejo de administración estará libre de la influencia partidista, de presiones indebidas y convenientemente de naturaleza diversa. Pero pueden ayudar a evitar algunas de sus trampas” (Buckley; Duer; Mendel; Ó Siochrú, 2008: 200).

Siguiendo ese criterio y con particular atención en la experiencia histórica latinoamericana, Becerra, Arroyo, García Castillejo y Santamaría (2012: 132) proponen que:

Las autoridades audiovisuales, al igual que los órganos de gestión y administración de los medios públicos audiovisuales, han de ser el resultado de los más amplios consensos, de tal forma que sus miembros debieran de ser elegidos por los parlamentos de cada país de acuerdo a criterios de profesionalidad, independencia, no remoción de sus cargos, mandatos más extensos que una legislatura y renovaciones parciales de los mismos, como garantía de continuidad del ejercicio de sus funciones de regulación y supervisión.

En las discusiones en torno a las organizaciones institucionales más deseables para estos medios, debe atenderse a las tradiciones, herencias y situaciones concretas de cada país. Al respecto, en *Una ley modelo para emisoras de servicio público* (2005) se advierte que:

Muchas cuestiones de interés en las emisoras de servicio público, notablemente el nombramiento de la junta gobernante y la estructura de financiación, son esencialmente pragmáticas de naturaleza y dan lugar a diferentes planteamientos. Lo que mejor funcione en un país determinado dependerá de su historia, sus estructuras políticas, el desarrollo de la sociedad civil, el entorno en su totalidad de los medios de comunicación social, etcétera.

Finalmente, también es recomendable la creación de un protocolo consensuado de funcionamiento o un organigrama claro que establezca los términos de las rela-

.....
3. Este artículo utiliza mayormente la denominación “medios estatales” o “del Estado”, que reconoce a tales medios por su propiedad o administración estatal. Sin embargo, en el análisis se consideran los mandatos y responsabilidades que deben asumir en tanto medios públicos.

ciones entre los trabajadores y sus superiores, así como entre la dirección ejecutiva y el directorio de gobierno.

Breve historia de Radio Nacional y Canal 7

Lo que hoy se conoce como Radio Nacional comenzó a emitir en julio de 1937, y la primera transmisión de Canal 7 se produjo el 17 de octubre de 1951. Estos medios fueron gestionados, mayoritariamente, desde su surgimiento, a partir de criterios comerciales y de competencia, aun cuando contaban con financiamiento público. El control directo por parte de diferentes gobiernos a lo largo de la historia derivó invariablemente en su uso gubernamental, alejado de las misiones de un medio público (Linares, 2016). Entre 1974 y 1989, se constató un cuasi-monopolio estatal en la administración de los medios, pero bajo la forma competitiva y comercial (Mastrini; Becerra; Baranchuk; Rossi, 2005).

Salvo pequeñas experiencias excepcionales, hasta la etapa analizada, las decisiones en torno a estas emisoras se tomaron siempre desde el Ejecutivo nacional, con prácticamente nula participación de la sociedad. Desde el retorno de la democracia en 1983, los medios en manos del Estado estuvieron bajo la presión de pinzas de sectores políticos en el Gobierno que los utilizaron para respaldar sus acciones, y de actores privados del sector audiovisual que buscaron limitar su crecimiento de manera que no pudieran disputar su audiencia (Linares, 2016).

En los veinte años transcurridos entre 1983 y mayo de 2003, la prestación del entonces llamado Servicio Oficial de Radiodifusión (SOR), donde funcionaban Canal 7 y la red de Radio Nacional, estuvo limitada (legalmente y en los hechos) a un rol subsidiario en un sistema mediático predominantemente comercial en su funcionamiento, concentrado en su propiedad y centralista en la producción. En ese período (y hasta 2009), la actividad de estos medios estuvo regida por la Ley 22.285, dictada en 1980 por la dictadura cívico-militar que gobernaba en ese entonces. Esta norma ubicaba al SOR bajo la dependencia directa del Ejecutivo nacional.

La primera vez que se legisló en forma específica sobre las emisoras administradas por el Estado nacional desde una perspectiva de medio público fue en noviembre de 1999, con la Ley 25.208. Se trató de una norma votada por consenso, pero vetada al mes siguiente por el entrante gobierno de Fernando De la Rúa. Sin embargo, la llamada Ley RTA sentó un antecedente de institucionalidad con un perfil marcadamente público para la administración de estos medios. La norma significaba un cambio radical luego de una década marcada por la privatización de empresas públicas que intentó extenderse al propio Canal 7 (Linares, 2017a). Además, las disposiciones incluidas contrastaban con el sesgo gubernamental y comercial impreso

a los medios estatales durante los gobiernos de Carlos Menem, quien atravesaba sus últimos días de mandato cuando se sancionó la ley.

Desde su creación por decreto, en enero de 2001, el SNMP no incluyó objetivos diferentes a la Ley 22.285, que no establecía para los medios estatales la obligatoriedad de garantizar la cobertura total del territorio, no incluía mecanismos de consulta o de rendición de cuentas ni contemplaba un espacio de dirección colegiado o con participación de sectores interesados. En definitiva, desde su constitución y hasta 2009, cuando se sanciona la LSCA, no existió en la historia de Canal 7 y Radio Nacional una normativa explícita y duradera que indicara una batería de objetivos y obligaciones para guiar una misión de medio público.

Desde la recuperación de la democracia en Argentina, en 1983, hasta diciembre de 2015, hubo 18 directores, presidentes o interventores en el canal estatal (quince de ellos antes de 2003 y los tres restantes durante el período analizado). Del mismo modo, en los veinte años comprendidos entre 1983 y 2003, pasaron por la dirección de Radio Nacional ocho directores, y solo uno de ellos estuvo allí durante seis años. No sorprende que una reflexión común de todos ellos sea no haber podido contar con el tiempo suficiente “para desarrollar, ampliar o completar sus gestiones” (Ulanovsky, 2011: 253). Durante el período de análisis de este trabajo, tres personas ocuparon ese cargo. En un balance del derrotero institucional de Radio Nacional, Ulanovsky (2011: 330) destaca que “probablemente lo más desgastante hayan sido los reiterados pasamanos legales y jurídicos que, desde su fundación hasta hoy, padeció LRA”.

Participación ciudadana en el Sistema Nacional de Medios Públicos (2003-2009)

Durante la mayor parte de estos años, el SNMP se mantuvo intervenido y bajo la influencia de la Jefatura de Gabinete y la Secretaría de Medios⁴. La mecánica de funcionamiento, hasta el inicio de su normalización, incluía reuniones periódicas con la Secretaría de Medios, donde cada director presentaba propuestas y llevaba las contrataciones y programaciones para su aprobación⁵. En las entrevistas realizadas

.....
4. La Jefatura de Gabinete dependía institucionalmente del Ejecutivo, y la Secretaría de Medios se enlazaba con la primera en el organigrama estatal. Entre febrero de 2002 y octubre de 2007, el SNMP se mantuvo intervenido por el Poder Ejecutivo Nacional, a través de sucesivos decretos por casi seis años, que justificaban la situación en la necesidad de un reordenamiento administrativo y financiero de la entidad.

5. Entrevistas personales realizadas en la Ciudad de Buenos Aires a Gustavo López, presidente del SNMP entre 2007 y 2008, 21.01.2016; Adelina Moncalvillo, directora de Radio Nacional entre 2003 y 2007, 17.05.2016; Eduardo García Caffi, director de Radio Nacional entre 2007 y 2009, 10.05.2016; Martín Bo-

queda manifiesta la influencia del secretario de Medios. El interventor dirigía la normalización administrativa, mantenía el nexo político con la Presidencia de la Nación y gestionaba la obtención de recursos económicos, por lo que tuvo peso decisivo en el salvataje infraestructural de Canal 7 y Radio Nacional producido en esta etapa⁶.

La intervención fue seguida por una normalización inestable, con una presidencia inicial de nueve meses. Esto dificultó generar las mejores condiciones para lograr una unidad de acción e impidió al organismo lograr mayores niveles de independencia del Poder Ejecutivo Nacional (PEN). Esto se desprende de las palabras de Gustavo López, presidente del SNMP entre 2007 y 2008:

No llegamos a profundizar el trabajo en conjunto. Cuando llego yo, ellos ya estaban y los dos respondían a dos jefes políticos diferentes. Si hubiésemos trabajado cuatros años tal vez conformábamos un equipo más dinámico. Acá había como tres estructuras a ensamblar, que tampoco tenían la cultura de trabajar en conjunto. (Gustavo López, comunicación personal, 21.01.2016)

Todos los directores consultados aseguraron haber tenido libertad para trabajar la programación, mientras que entre los principales condicionantes mencionaron: la imposibilidad de alcanzar *cachets* pagados por los medios comerciales, no contar con tecnología imprescindible para determinadas producciones, las lógicas inerciales de funcionamiento –que incluían condicionamientos políticos–, las negociaciones con sindicatos y los tiempos de los procesos burocráticos para la renovación tecnológica. Sin embargo, los entrevistados no desconocieron la incidencia de sus superiores en la toma de decisiones⁷.

Tanto en términos formales como en la práctica comprobada, la estructura institucional del SNMP mantuvo cerrado todo camino a la participación social, sectorial, de otras fuerzas políticas con representación legislativa o de trabajadores para la administración o control del organismo. La empresa conservó, hasta su disolución, la dependencia exclusiva del PEN, que concentraba el nombramiento de los directores, como establecía el Decreto 94/01. En toda esta etapa tampoco se abrieron instancias de recepción de demandas o reclamos como audiencias públicas.

navetti, director de Canal 7 entre 2008 y 2015, 07.04.2016, y Rosario Lufrano, directora de Canal 7 entre 2006 y 2008, 29.10.2015.

6. A la entrevista a López, citada anteriormente, se suman las realizadas a Félix Arnaldo, periodista de Canal 7 desde 1983, 16.10.2015; Oscar Nunzio, ingeniero de Canal 7 desde 1978, 19.10.2015, y Enrique Masllorens, subgerente de proyectos de Canal 7 desde 2003, 13.11.2015.

7. Entrevistas a Bonavetti, García Caffi, Moncalvillo y López, citadas anteriormente.

El funcionamiento diario de Canal 7 era posible a partir de la articulación del reconocimiento de los convenios colectivos de cada sector, con el respeto consensuado a las incumbencias profesionales y al organigrama de gerencias. Esta dinámica dio lugar a pautas de trabajo, que no siempre fluyeron armoniosamente. Los modos de incluir co-producciones o producciones independientes en la programación constituyeron un eje de debate recurrente en el funcionamiento del canal.

Es posible reconocer, en el inicio de la etapa, falta de claridad o de consensos de trabajo entre la conducción de Canal 7 y los trabajadores, respecto a las líneas rectoras para organizar la programación. Este escenario puede ser leído como una consecuencia de la crisis institucional que se expresaba en el SNMP con la continuidad de su intervención. También puede interpretarse como consecuencia de la ausencia de objetivos o misiones en el decreto de creación del SNMP o en su estatuto social. Este vacío no solo constituía una falencia formal, sino que generaba, en la gestión cotidiana, dificultades en la generación de consensos internos⁸.

Además, esta situación posibilitó la aparición de diferentes criterios en el funcionamiento institucional⁹ y la falta de claridad del Ejecutivo en relación a estos medios. Bonavetti ejemplifica este punto:

El canal transmitía los sorteos de la lotería diariamente porque pagaba y era un gran ingreso, pero estaba en el *prime-time* y no permitía construir nada. Esa discusión demoró dos años: que se entendiera que si el canal debía pasar la lotería para subsistir entonces no tenía razón de ser, por lo cual era preferible no tener ese ingreso. (Martín Bonavetti, comunicación personal, 07.04.2016)

Canal 7 comenzó a dar lugar a productoras independientes para promover realizadores sin espacio en las señales privadas y para incorporar nuevas estéticas¹⁰. Esta concepción fue resistida por los sindicatos, debido a los riesgos de flexibilización laboral y de vaciamiento de la emisora¹¹.

.....

8. En mayo de 2004, la dirección periodística de Canal 7 se debió rectificar pocos días después de decidir quitar del aire dos emisiones sobre literatura. El propio jefe de Gabinete, Alberto Fernández, respaldó la marcha atrás de la decisión inicial desde la pantalla del canal. Esta situación puede ser colocada en serie junto al levantamiento intempestivo de un programa periodístico ya promocionado, sucedido en septiembre de ese mismo año debido a desacuerdos sobre incumbencias profesionales entre los gremios del canal y la dirección.

9. A las entrevistas a García Caffi, Lufrano, Moncalvillo y Lázaro, citadas anteriormente, se suma la realizada a Luis Lázaro, gerente de relaciones institucionales de Canal 7 entre 2006 y 2008, 15.04.2016.

10. Entrevistas realizadas a Lázaro y Bonavetti, citadas anteriormente.

11. Entrevistas personales realizadas en Buenos Aires a Néstor Cantariño, integrante del directorio de RTA S. E. entre 2009 y 2017, 03.11.2016, y Agustín Lechi, trabajador de prensa de Canal 7 desde 2007, 28.07.2016.

En ese contexto surgía otro factor condicionante de las decisiones: la lógica de instrumentalidad política partidaria que subsistía. Así explica Bonavetti, director del canal, los modos en que se materializaba esa lógica:

Cuando llegué, La Tota Santillán [animador televisivo] tenía cinco horas de bailanta [música tropical]. Decido levantarlo, pero recibo mucha resistencia porque los intendentes pedían por él, porque después les hacía los *shows*. Desarmar eso era muy complejo porque era la razón de ser de los programas: el tipo estaba ahí porque tenía una palanca política que al mismo tiempo daba beneficios inmediatos. (Martín Bonavetti, comunicación personal, 07.04.2016)

El surgimiento del programa *Fútbol para todos* supuso una particular interferencia externa en la política de programación de Canal 7¹². Se trató de una decisión del PEN, ajena a la planificación del medio, que permitió contar con contenido audiovisual de gran valor para la audiencia y con altos costos de producción solventados por fuera de la emisora: el fútbol nacional.

El proceso de la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual en los medios estatales

La presentación realizada por la Coalición por la Radiodifusión Democrática¹³ (en adelante, Coalición) de los “21 Puntos Básicos por el Derecho a la Comunicación” (en adelante, 21 Puntos) se produjo el 27 de agosto de 2004, en el auditorio de Radio Nacional Buenos Aires. Allí se plantearon las directrices generales que debía tener una legislación democrática para el sistema mediático. Entre los puntos elaborados, el número 12 apuntaba guías para los medios estatales, llamados a ser públicos y no gubernamentales. Desde la presentación pública de esta propuesta, los medios estatales fueron incluidos como parte de la regulación fundamental del sistema mediático y había una referencia puntual para Canal 7 y Radio Nacional.

.....

12. *Fútbol para todos* fue el programa de política pública liderado por la Jefatura de Gabinete de Ministros, surgido del acuerdo firmado, en agosto de 2009, por el PEN y la Asociación del Fútbol Argentino. Este proyecto adquirió los derechos de televisación de los partidos del fútbol argentino de primera división y afrontó la inversión en la producción de las emisiones. Si bien muchos partidos fueron difundidos por otros canales de aire y cable, Canal 7 fue la principal boca de difusión de los encuentros.

13. En esa coalición confluían sindicatos del sector, radios comunitarias, académicos del campo de la comunicación, representantes de universidades nacionales y del movimiento cooperativo, y organismos de Derechos Humanos.

En la misma línea, durante el Primer Encuentro Nacional de Televisión Pública, organizado por el SNMP en septiembre de 2007, la necesidad de una nueva regulación en radiodifusión fue mencionada en diferentes exposiciones y tuvo un panel específico. Los participantes reclamaron la derogación de la Ley 22.285 que regulaba el sistema de radiodifusión y la promoción de los medios estatales y universitarios (Instituto de Estudios en Comunicación-Sistema Nacional de Medios Públicos [IEC-SNMP], 2008).

Los planteamientos de la Coalición fueron socialmente problematizados apenas en 2008; esto es, convertidos en cuestión (Oszlak; O'Donnell, 1984), según la propuesta metodológica que guía la descripción de este apartado. Esto se produjo como una derivación de un conflicto político de alta trascendencia pública: el debate en torno a la Resolución 125 del Ministerio de Economía que estableció un sistema de retenciones impositivas móviles a las divisas generadas por las exportaciones de cereales. La decisión motivó un *lock out* por parte de cuatro grandes organizaciones patronales del sector agrario¹⁴. El conflicto se extendió por 130 días de alta intensidad de debate público y movilización de diferentes sectores políticos, sociales y empresariales¹⁵.

Si bien la disputa se resolvió en julio de 2008, con el rechazo del Senado al proyecto, la dinámica política desenvuelta generó repercusiones más allá de la medida específica. Una de estas fue el cambio de política en el sector comunicacional, generado por que uno de los aspectos abordados por el Gobierno nacional durante el conflicto fue el sesgo editorial que imprimieron algunos medios de comunicación, principalmente en referencia al Grupo Clarín y al diario La Nación (Kitzberger, 2010). En efecto, en abril de ese año, el titular del Comité Federal de Radiodifusión¹⁶ (Comfer), Gabriel Mariotto, expresó públicamente la voluntad del Ejecutivo de presentar un proyecto para regular los servicios audiovisuales.

Pocos días después de ese anuncio, el SNMP demandó, en un encuentro público, la necesidad de un debate extendido en torno a la nueva regulación¹⁷. Y un mes más tarde, en el segundo encuentro de las televisoras públicas organizado por el SNMP en Córdoba, sus participantes manifestaron su apoyo a los 21 Puntos y a la sanción de una nueva ley (IEC-SNMP, 2008). Se explicitó así la identificación del SNMP y Canal 7 con la propuesta de la Coalición, retomada por la iniciativa del PEN.

.....
14. Estas organizaciones fueron Sociedad Rural Argentina, Confederaciones Rurales Argentinas, Confederación Intercooperativa Agropecuaria y Federación Agraria Argentina.

15. Durante el conflicto se sucedieron declaraciones públicas o acciones de sindicatos, cámaras empresariales, sectores de la Iglesia católica, partidos políticos, organizaciones sociales y legisladores.

16. Se trata de la autoridad de aplicación de la entonces vigente Ley 22.285.

17. Entrevista personal realizada a López, citada anteriormente.

El anteproyecto de ley original fue presentado en marzo de 2009, e incluía 25 artículos destinados específicamente al funcionamiento institucional de los medios estatales. El documento reconocía expresamente como base fundamental a los 21 Puntos de la Coalición. Desde la distribución pública del documento, los medios estatales se constituían en objeto de regulación y se jerarquizaban como objeto de observación y debate público. Luego de su aprobación en la Cámara de Diputados, el texto fue analizado en comisiones del Senado, donde se impulsaron audiencias con invitados elegidos. Allí, Tristán Bauer, entonces presidente del SNMP, defendió el proyecto de ley y sus objetivos, pero no fue objeto de debate el articulado destinado a los medios del Estado nacional. El 10 de octubre de 2009, el Senado convirtió en ley el proyecto, con 44 votos a favor y 24 en contra¹⁸.

Las demandas de los interesados en la regulación para los medios del Estado nacional se incluyeron en el anteproyecto original, a partir del conocimiento de las mismas en el marco de la Coalición y de la redacción de los 21 Puntos¹⁹. Por su parte, los artículos que abordaron al SNMP y los medios a su cargo recibieron cuatro cambios sustanciales al anteproyecto original al finalizar el proceso de deliberación social y legislativa:

1. El porcentaje del total recaudado por gravámenes a los titulares de servicios audiovisuales destinado a RTA S. E. pasó de 30 % en el proyecto, a 20 % en la ley aprobada.
2. El porcentaje mínimo de producción propia a emitir en forma obligatoria por los medios pasó de 50 % a 60 % en el texto final.
3. Se produjeron cambios en la integración del Consejo Consultivo Honorario de los Medios Públicos. Se agregó un integrante a propuesta de los pueblos originarios y pasó de dos a tres personas la representación de los sindicatos con personería gremial del sector con mayor cantidad de afiliados en RTA S. E.
4. Se modificó la conformación del directorio propuesto para RTA S. E. y la duración en los cargos. El proyecto proponía la designación de cinco directores a cargo del PEN y dos de ellos a propuesta de la Comisión Bicameral de Promoción y Seguimiento de la Comunicación Audiovisual (por la segunda y tercera minoría parlamentaria). Además, planteaba que el presidente del directorio acompañara el período de mandato del titular del PEN que lo eligiese. Allí se estipulaba en seis años la duración de los cargos, con

.....
18. Desde su presentación oficial hasta su sanción definitiva transcurrieron diez meses de debate público sobre el proyecto de ley, en los que se realizaron foros ciudadanos en las 24 provincias argentinas. La ley fue impugnada parcial y totalmente por actores políticos y empresariales en sede judicial. En octubre de 2013, la Corte Suprema de Justicia validó los últimos artículos cuestionados.

19. Entrevista a Damián Loreti, redactor del anteproyecto de ley, 01.05.2015.

posibilidad de ser designados nuevamente (Presidencia de la Nación, 2009). El texto aprobado estableció un directorio de siete miembros y la duración pasó a cuatro años, con posibilidad de una reelección.

Participación ciudadana en RTA S. E. (2010-2015)

La LSCA incluyó²⁶ artículos referidos a los servicios de radiodifusión del Estado nacional²⁰. Allí, creaba a RTA S. E. para administrar Canal 7, Canal 12 de Trenque Lauquen, Radiodifusión Argentina al Exterior, y las 48 emisoras que conformaban la red de Radio Nacional. Esta ley contemplaba, para RTA S. E., un directorio plural y representativo de fuerzas políticas, gremiales y académicas, integrado por siete miembros (seis directores y un presidente) y diferenciado de la conducción ejecutiva de los medios abarcados por la entidad. Además de la pertinencia de su trayectoria, los directores estaban inhabilitados de ejercer cargos políticos partidarios electivos o directivos, lo mismo que de tener vinculación con alguna empresa periodística.

Significaba toda una novedad en Argentina la creación, por ley, de una sociedad del Estado a cargo de la gestión de los medios nacionales, con objetivos, obligaciones y pautas claras de financiamiento. También era novedoso el diagramado institucional para potenciar la participación, el control desde diferentes sectores y el equilibrio de poderes.

Igualmente, el Ejecutivo nacional nombraba al presidente de RTA S. E. y a uno de sus directores. Un contrapeso a estas designaciones directas era la aclaración para que existieran “dos años de diferencia entre el inicio del mandato de los directores y del Poder Ejecutivo”. La Comisión Bicameral de Promoción y Seguimiento de la Comunicación Audiovisual tenía potestad de nombrar a tres integrantes del directorio administrador en representación de las tres primeras minorías parlamentarias. El Consejo Federal de Comunicación Audiovisual²¹ (Cofeca) debía nombrar otros dos directores en la entidad administradora, y uno de ellos debía garantizar la representación de las carreras de ciencias de la comunicación y periodismo.

En el Consejo Consultivo Honorario de los Medios Públicos, organismo creado por la norma para la revisión del funcionamiento de RTA S. E., debía haber representación de: los sindicatos con mayor incidencia en la empresa estatal, organismos de derechos humanos y defensa al consumidor, carreras de comunicación, pueblos

.....
20. Artículos 119 al 144.

21. Este era un organismo creado por la propia Ley 26.522 con una composición pluripartidaria, federal y multisectorial para la supervisión de la norma y la propuesta de políticas. Fue disuelto el 28 de diciembre de 2015 por el Decreto de Necesidad y Urgencia 267.

originarios, regiones del país, el Consejo Federal de Educación y el Consejo Asesor de la Comunicación Audiovisual y la Infancia, creado por la misma ley. Este Consejo puede convocar a audiencias públicas para la revisión del funcionamiento de la institución, presentar informes y habilitar canales de comunicación con el público.

Un repaso por la letra de la Ley 26.522 permite ver que cinco instancias institucionales diferentes creadas por la misma legislación pueden ejercer supervisión de los medios gestionados por el Estado nacional. En forma específica, la Comisión Bicameral y el Consejo Consultivo deben controlar e informar sobre el apego del funcionamiento de estos medios a lo señalado por la norma. De manera más general, el Consejo Federal, la AFSCA y la Defensoría del Público eran señalados para velar por el cumplimiento de la ley, preparar informes y retomar denuncias.

Las “atribuciones y obligaciones” indicadas al directorio de RTA S. E. incorporaron, de modo claro y preciso, acciones a desarrollar que respondían a demandas de transparencia y controles cruzados. Entre ellas, se estableció incorporar: reglamento de funcionamiento, código de ética, mecanismos de control, plan de gastos y recursos, auditorías internas, e informes ante el Consejo Consultivo Honorario y la Comisión Bicameral.

El SNMP finalizó su actividad con la integración total de su directorio, con todos sus miembros designados por el Poder Ejecutivo Nacional. De esa composición solo se mantuvo en RTA S. E. Tristán Bauer como presidente del mismo, designado también desde el PEN. En pocos días, se sumaron los miembros elegidos por el Consejo Federal de Comunicación Audiovisual, por el bloque de la primera minoría en el Congreso y el restante representante del PEN en ese espacio. Los nombramientos que correspondían a los bloques de la segunda y tercera minoría llegaron apenas en noviembre de 2012; esto es, casi tres años después del inicio de actividades del nuevo directorio. Por tanto, si bien se produjo una rápida constitución del espacio de dirección política de la sociedad, su característica colegiada no fue inmediata.

La administración colegiada se involucraba en: adquisición de equipamientos, realización de obras civiles, aprobación de algunos contratos artísticos (de conductores, artistas o productoras), y compra de derechos de transmisión costosos (particularmente aquellos referidos a eventos deportivos). Esto garantizaba que los directores conocieran las decisiones que implicaban mayores erogaciones de dinero de RTA S. E.

Otra actividad que realizaba esta dirección política consistía en evaluar las propuestas de programación de los directores de Canal 7 y Radio Nacional Buenos Aires, quienes debían argumentar y justificar sus decisiones. Las entrevistas realizadas confirman la implementación efectiva de estas dinámicas de funcionamiento reseñadas²².

.....
22. A las entrevistas a Bonavetti y Cantariño, citadas previamente, se suman las realizadas, también en Buenos Aires, a Alberto Cantero, miembro del directorio de RTA S. E. entre 2010 y 2015, 21.11.2016; María

Tanto Cantero como Cantariño y Verano, integrantes del directorio, destacaron el logro de consensos para las decisiones, lo cual implicaba una dinámica de trabajo que permitiese la participación de todos los miembros. Si bien existían debates, observaciones y disidencias, los entrevistados coinciden en la ausencia de conflictividad paralizante u obstáculos a las discusiones. Según sus evaluaciones, esta tarea se completó con éxito, aunque coinciden en que no siempre fueron posibles las decisiones unánimes. Particularmente, el acuerdo para la contratación de la productora que realizaba el programa 6-7-8²³ recibió el rechazo continuo de los miembros de la oposición partidaria en la administración. Allí, la ausencia del consenso no privó al directorio de tomar una decisión movilizadora por la presidencia del espacio y acompañada por la mayoría.

La implementación de indicadores de calidad de la Unesco (Bucci; Chiaretti; Fiorini, 2012), por parte de un estudio de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, sobre Canal 7 constata la realización de reuniones mensuales de directorio desde la constitución plena del espacio. Además, se verifica allí la participación de los siete integrantes, así como la firma de cada uno de ellos en las actas (De Charras, 2015).

Tanto las actividades operativas diarias en Radio Nacional Buenos Aires y en Canal 7 como la planificación de las mismas se organizaron durante todo el subperíodo, desde varios mecanismos: el organigrama de los medios, las atribuciones de las gerencias, las formas de articulación establecidas entre estas, y las pautas establecidas por los convenios colectivos de trabajo, a los que se pueden sumar algunas prácticas consuetudinarias²⁴.

No se formalizó hasta el final del período un reglamento o protocolo de funcionamiento como documento institucional. Tampoco los testimonios expresaban la necesidad imperiosa de un instrumento de tales características, o no veían con claridad la efectividad del mismo. Sin embargo, en las entrevistas surgieron conflictos derivados de la dificultad de cuestionar criterios sostenidos en la costumbre en el marco de la historia reciente de los medios involucrados²⁵. La asignación de profe-

Seoane, directora de Radio Nacional entre 2009 y 2015, 23.05.2016; Vicente Muleiro, vicedirector de Radio Nacional entre 2009 y 2015, 19.04.2016 y Alejandro Verano, integrante del directorio de RTA S. E. entre 2009 y 2017, 22.11.2016.

23. Se trataba de un programa dedicado al análisis de los contenidos de los medios de comunicación que, desde 2009, se tornó en una emisión de debate político y asumió un explícito sesgo oficialista.

24. Entrevistas a Verano, Lechi, Cantariño y Bonavetti, anteriormente citadas, y a Carlos Saglul, periodista de Radio Nacional desde 1985, 28.07.2016.

25. Entrevistas a Lechi, Cantariño y Bonavetti, citadas previamente, y a Carlos Figueroa, gerente de noticias de Canal 7 entre 2012 y 2015, 30.03.2017.

sionales para coberturas especiales o los límites de las incumbencias profesionales fueron temas que generaron disputas.

La implementación del estatuto social o la puesta en funcionamiento de nuevas dinámicas impuestas desde un directorio político colegiado no se produjeron en un espacio abstracto, sino sobre una empresa con una trayectoria, con un conjunto de prácticas heredadas y protagonizadas por sujetos que constituyeron sus roles en el transcurrir de ese proceso.

De los testimonios se desprende que la formalidad impuesta por la regulación fue relevante y tuvo consecuencias sobre las prácticas o los debates diarios sobre ellas. Las indicaciones incluidas en la ley no fueron condición suficiente, pero sí fueron necesarias para acercarse a los mandatos de un medio público, o al menos para integrar al conjunto de profesionales en cada medio de comunicación dentro de un mismo cuerpo de definiciones y criterios organizadores del trabajo.

Los directores de Radio Nacional y Canal 7 hicieron una evaluación positiva del funcionamiento del directorio de RTA S. E., pues otorgaba mayores grados de seguridad para la puesta en práctica de iniciativas:

El corpus que dio la ley permitió definir objetivos y dejar de hablar en términos de gustos personales. La relación del canal con una Secretaría de Medios con mucha presencia lo sometía a una lógica absolutamente subjetiva. Una vez instalada la ley ese vínculo se rompió y se construyó institucionalmente otro marco. Discutir con un directorio te da otro margen de autonomía y vos construís un lenguaje sobre el cual comenzás a tomar decisiones, que no son subjetivas. El cambio fue notable. Ese ejercicio le dio sustento a la toma de decisiones. (Martín Bonavetti, comunicación personal, 07.04.2016)

Yo hacía propuestas y RTA S. E. decidía. No podía manejar ni un solo peso si el directorio no aprobaba. Estaba muy claro: si ellos aceptaban se hacía y si no autorizaban no se hacía. La administración mandaba a licitación o compra directa de acuerdo al valor de las cosas. (María Seoane, comunicación personal, 23.05.16)

Tanto Cantariño como Cantero (miembros del directorio) aseguran que no existieron exigencias o presiones directas desde el PEN sobre las decisiones que debían tomarse. Sin embargo, no debe descartarse la existencia de este tipo de prácticas en instancias ejecutivas de los medios en relación directa con decisiones de programación. Asimismo, Cantariño reconoce algo que podría denominarse como una comunidad de temas y enfoques prioritarios compartidos por el presidente del directorio y el PEN.

Al mismo tiempo, hubo casos concretos y duraderos que muestran definiciones externas sobre la programación, de acuerdo a su consideración instrumental desde el Gobierno nacional. Se trata del programa *Fútbol para todos* y su política de

transmisión, definida por fuera de la dirección ejecutiva de Canal 7; y del programa 6-7-8. La inclusión de estos en la grilla se justificaba en decisiones que excedían a la dirección ejecutiva o que, al menos, eran externas al canal²⁶. Es ilustrativo que en el directorio completo no se logró consenso en ningún año para la contratación artística de la productora que realizaba el programa 6-7-8. La emisión de este contenido de sesgo oficialista explícito traducía, en términos prácticos, un límite del consenso.

La producción televisiva de *Fútbol para todos* se organizó desde el Estado, que encargaba la generación de contenidos a una productora privada. Los partidos eran transmitidos por diferentes canales, aunque la principal boca de distribución fue Canal 7. Esta situación generaba, recurrentemente, la necesidad de reacomodamientos en la programación, los cuales tenían que dar respuesta a dinámicas externas que definían los horarios de cada encuentro.

Frente a esto, el canal debió responder al desafío impuesto por un contenido valioso, pero capaz de perjudicar las búsquedas artísticas. Al mismo tiempo, la inclusión de *Fútbol para todos* en la grilla es reconocida como un elemento dinamizador de otros procesos. Entre ellos se enumeran: expansión de la cobertura territorial, generación de nuevos canales de vinculación con el público y mejora en la calidad de la imagen²⁷. Desde la interpretación del contexto político y audiovisual nacional, el director del canal reflexiona sobre su rol:

El rol de nuestro equipo era hacer una traducción virtuosa de un momento tan rico en términos de producción. Muchas veces había que pasar un partido y levantar otra cosa. Eso era un gran problema, pero las disputas hacia adentro no se tenían que televisar. Eso existe porque sos un canal de televisión y todos buscan tener una representación. Si las excusas no se televisan, la presión se traduce. (Martín Bonavetti, comunicación personal, 07.04.2016)

La injerencia de definiciones desde el exterior de RTA S. E. no puede leerse como la lógica dominante en la construcción de la programación de ambos medios analizados. En todo caso, debe abordarse como un factor que se constató ineludible para la toma de nuevas decisiones desde un marco conceptual propio. En la conformación de los contornos del proyecto de programación, tallaban criterios que no necesariamente respondían a una lógica de instrumentalidad política. En algunos casos, el criterio se configuraba en respuesta a esa lógica o como modo de contrarrestar los efectos de la misma. Los testimonios permiten observar, también, a las instancias

26. Entrevista personal a Bonavetti, citada anteriormente.

27. Entrevistas a Bonavetti y Verano, citadas anteriormente, y a Fernanda Ruiz, coordinadora de Medios Interactivos de Canal 7 desde 2009, 22.11.2016.

de adopción de decisiones como escenarios de disputa entre distintos actores de la misma institución:

A fines del 2014 estábamos muy “seisieteochizados” [en referencia al programa 6-7-8], lo que llevaba al canal a un lugar de estigmatización. Trato de hacer unos movimientos para romper esa lógica. Cuando decido traerlo a Matías Martin era para construir una figura fuera de lo previsible. Pide hacerlo con Endemol, con su equipo de producción, en Estudio Mayor. Le propongo una coproducción, que lo haga Endemol, pero en el canal. ¿Cómo una coproducción para un programa de entrevistas? Pero intervienen otros factores en la decisión. Necesitaba traerlo a Matías Martin, pero venía con sus condiciones. Entonces hay que ir al directorio a discutir. (Martín Bonavetti, comunicación personal, 07.04.2016)²⁸

Las coproducciones fueron resistidas también en esta etapa por los gremios de prensa y televisión (Sipreba y Satsaid), desde reivindicaciones sindicales. Las entrevistas permiten reconstruir un encadenamiento de decisiones que incluían disputas en las que tallaban: la intromisión gubernamental, las presiones del entorno específico de la industria audiovisual y sus lógicas de funcionamiento, y las resistencias internas que cada decisión obligaba a abordar. Al mismo tiempo, se comprueba que en estas decisiones tampoco estaba ausente la aplicación de criterios artísticos que expresaran una búsqueda desde la programación.

Un ejemplo del gerente de noticias de Canal 7 permite sintetizar una cadena de criterios confrontados para una decisión sobre los contenidos:

La idea de renovar el noticiero de la medianoche fue cuando apareció *En terapia* [programa de ficción]. El gerente de programación y el director del canal me dicen que hay mucho contraste entre *En terapia* y el noticiero en términos artísticos, de dinámica. Modificamos conductores, incorporamos a una mujer en deportes y una columna de *rock*. Nos tocó sacar a un periodista histórico porque modificamos el formato, y a ellos [los trabajadores del noticiero] no les gustaba. Creíamos que era lo mejor para la televisión pública en ese momento, para salir a disputar la pantalla. Dimos la pelea y lo hicimos igual. Es una injerencia que tenía el sindicato que no hace a los derechos laborales de los trabajadores. (Carlos Figueroa, comunicación personal, 30.03.17)

El debate retratado obliga a una reflexión que debe incluir la inscripción de la empresa estatal dentro de un recorrido institucional histórico específico. Las reivindicaciones

.....

28. Matías Martin es un periodista argentino sin experiencia previa en el canal estatal. Endemol es una productora privada internacional de contenidos audiovisuales y Estudio Mayor es un estudio de televisión ubicado en la Ciudad de Buenos Aires, también de propiedad privada.

ciones y precauciones de los gremios se explican también desde el pasado inmediato, caracterizado por la precariedad en las capacidades operativas, el desfinanciamiento estatal (Linares, 2017a; 2017b) y el intento de privatización en Canal 7²⁹.

La política de realización de programas con un formato de coproducción se mantuvo constante en Canal 7 durante toda la etapa, y respondía a diversos motivos: se explicaba en los cambios en las formas de producción de la televisión; se vinculaba con una política del Estado nacional de dinamizar el sector audiovisual; y era el camino elegido para generar innovaciones en la pantalla³⁰.

La permanencia de los directores por períodos extensos ofreció previsibilidad para las dinámicas de gestión. Así, a partir del consenso sobre la transmisión en Canal 7 de espectáculos en vivo de interés público (particularmente deportivos y musicales), la dirección podía acelerar trámites para contrataciones o pago de derechos. Esta línea se vio favorecida por el funcionamiento del Cofeca, organismo federal que confeccionó, entre 2011 y 2015, el listado de eventos deportivos considerados de interés general según las previsiones del Artículo 77 de la LSCA, lo que facilitaba la negociación de derechos para eventos de interés general.

Por último, la designación oficial de los 17 miembros del Consejo Consultivo Honorario de los Medios Públicos se produjo en enero de 2015³¹, pero el espacio tuvo su primera reunión en septiembre, lo cual impidió que se llegara a realizar alguna audiencia pública desde la constitución de la empresa estatal hasta diciembre de 2015, y tampoco fue presentado ningún informe de gestión al Consejo, como establecía la Ley 26.522. Se confirma así una institucionalización incompleta de la norma en RTA S. E. Pese a esto, a partir de su integración completa en 2012, el directorio presentó, en 2014 y 2015, los informes oficiales sobre su funcionamiento a la Comisión Bicameral de Promoción y Seguimiento de la Comunicación Audiovisual. Aunque de manera tardía, el cumplimiento de esta obligación señalada por la LSCA constituye un elemento positivo en el camino de institucionalización de la ley en los espacios creados para su implementación.

.....
29. El Decreto 1022/1995 impulsó la privatización de Canal 7, resistida judicialmente por sus trabajadores. Fue anulado en 2002 por el Decreto 702.

30. Entrevistas a Bonavetti, Lázaro y Verano, citadas previamente.

31. Decreto 51/15.

Conclusiones: de los límites normativos a los límites de la implementación

El trabajo concluye que las dinámicas reproducidas para la toma de decisiones y la planificación en las instituciones indagadas, desde el indicador de participación ciudadana, ofrecieron un avance notorio en sus tendencias democratizadoras a partir del proceso de deliberación alrededor de la LSCA y, posteriormente, con la institucionalización de RTA S. E., aunque, al mismo tiempo, existieron limitaciones normativas (en la primera etapa) y de implementación (en la segunda etapa) que condicionaron la ampliación de la participación ciudadana.

El proceso de deliberación pública alrededor del proyecto de la LSCA quebró la ausencia de mecanismos de consulta en el SNMP hasta su disolución en 2009. En ese proceso, se produjeron instancias amplias y planificadas para la participación ciudadana sobre los medios abordados. Por ese motivo, la demora en la constitución del Consejo Consultivo Honorario de los Medios Públicos operó como un desincentivo y una barrera para la continuidad de los procesos de participación.

Aunque retardado en su constitución colegiada, el directorio conformado en la aplicación de la LSCA ofreció nuevos mecanismos para la sustentación institucional de las decisiones vinculadas a los medios. Esto abrió mayores espacios para el control y seguimiento participativo de las iniciativas propuestas. Al mismo tiempo, en ese cuerpo se pudieron expresar discrepancias sectoriales y límites en los consensos alcanzados.

Las dinámicas reconocidas para la toma de decisiones en el SNMP y en RTA S. E., a lo largo de la etapa, fueron resultado de la intersección de diferentes procesos: 1) las pretensiones instrumentales del PEN con los medios; 2) la vigencia de prácticas heredadas del funcionamiento de los medios estatales; 3) la institucionalización en curso de la LSCA en RTA S. E., a partir de 2010; 4) las búsquedas artísticas, de programación, y su vínculo con la industria audiovisual; y 5) el impacto en estos medios de políticas públicas desplegadas en el escenario audiovisual. Dicho esto, se comprueba que en RTA S. E. se generaron productivas dinámicas para la sustentación institucional de la toma de decisiones. Aunque incompleta e insuficiente, la institucionalización de la LSCA hizo posible un funcionamiento más democrático de la sociedad administradora.

Si bien la conformación de un directorio participativo y colegiado no impidió la injerencia del Ejecutivo en los medios estatales en el período analizado, hizo posible mayores niveles de transparencia, control y cuestionamiento a las decisiones tomadas.

Este trabajo permite sostener que las definiciones legales tuvieron consecuencias en la práctica de la administración de estos medios y sobre las dinámicas de trabajo. No las determinaron ni fueron condición suficiente, pero indicaron contornos para la acción.

Bibliografía

- Badillo, Ángel; Mastrini, Guillermo; Marengi, Patricia (2015). Teoría crítica, izquierda y políticas públicas de comunicación: el caso de América Latina. *Comunicación y Sociedad*, 24, 95-126. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=34639625005>
- Becerra, Martín; Arroyo, Luis; García Castillejo, Ángel; Santamaría, Oscar. (2012). *Cajas mágicas. El renacimiento de la televisión pública en América Latina*. Madrid: Tecnos.
- Becerra, Martín; Mastrini, Guillermo (2016). Políticas de medios del kirchnerismo. Análisis de las políticas de comunicación 2003-2015 y agenda pendiente. *Análisis*, 13, 2-25.
- Becerra, Martín; Mastrini, Guillermo (2017). *La concentración infocomunicacional en América Latina (2003-2015). Nuevos medios y tecnologías, menos actores*. Bernal/Montevideo: Universidad Nacional de Quilmes/Observacom.
- Becerra, Martín; Waisbord, Silvio (2015). *Cuadernos de discusión de comunicación e información 3. Principios y “buenas prácticas” para los medios públicos en América Latina*. Montevideo: Unesco.
- Bucci, Eugenio; Chiaretti, Marco; Fiorini, Ana María (2012). *Indicadores de calidad de las emisoras públicas. Evaluación contemporánea*. San Pablo: Unesco.
- Buckley, Steve; Duer, Kreszentia; Mendel, Toby; Ó Siochrú, Sean (2008). *Broadcasting, Voice and Accountability. A Public Interest Approach to Policy, Law and Regulation*. Michigan: The University of Michigan Press.
- Califano, Bernadette (2013). Políticas públicas de comunicación: historia, evolución y concepciones para el análisis. *Revista Brasileira de Políticas de Comunicação*, 3. Recuperado de <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/3814>
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2010). *Estándares de libertad de expresión para una radiodifusión libre e incluyente. Relatoría especial para la libertad de expresión de la Organización de Estados Americanos*. Recuperado de <http://www.oas.org/es/cidh/expression/docs/publicaciones/Radiodifusion%20y%20libertad%20de%20expresion%20FINAL%20PORTADA.pdf>

- De Charras, Diego (2015). *Implementación del sistema de indicadores de calidad de emisoras públicas para la evaluación de la televisión pública argentina*. Buenos Aires: FSOC-UBA.
- Exeni, José Luis (1998). *Políticas de comunicación*. La Paz: Fundación Plural.
- Freedman, Des (2006). Las dinámicas del poder en la elaboración de políticas de medios en la actualidad. *Media, Culture and Society*, 26(6), 907-923.
- Fuenzalida, Valerio (2001). *La televisión pública en América Latina. Reforma o privatización*. Santiago: FCE.
- Instituto de Estudios en Comunicación-Sistema Nacional de Medios Públicos (2008). *Primer encuentro de la televisión pública de la Argentina: comunicación para la integración social y cultural*. Buenos Aires: IEC-SNMP.
- Kitzberger, Phillip (2010). The Media Activism of Latin America's Leftist Governments: Does Ideology Matter? *GIGA Research Unit: Institute of Latin American Studies*, 151. Recuperado de https://www.giga-hamburg.de/en/system/files/publications/wp151_kitzberger.pdf
- Linares, Alejandro (2016). *La administración de los medios de comunicación del Estado nacional en los gobiernos kirchneristas (2003-2009)* (Tesis de maestría). Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, Buenos Aires.
- Linares, Alejandro (2017a). *Los medios del Estado nacional durante el kirchnerismo: protagonismo y limitaciones en un escenario audiovisual comercial y concentrado* (Tesis de doctorado). Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, Buenos Aires.
- Linares, Alejandro (2017b): El financiamiento en medios estatales en Argentina (2003-2009). *Revista Questión*, 1(54), 207-225. Recuperado de: <https://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/3923>
- Mastrini, Guillermo; Becerra, Martín; Baranchuk, Mariana; Rossi, Diego (2005). Introducción. En *Mucho ruido y pocas leyes. Economía y políticas de comunicación en la Argentina (1920-2004)* (pp. 11-29) compilado por Guillermo Mastrini. Buenos Aires: La Crujía.
- Organización de Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (1977). *Informe final de la reunión sobre la autogestión, el acceso y la participación ciudadana en materia de comunicación*. Belgrado: Unesco.
- Organización de Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (1980). *Many Voices, One World*. New York: Unesco.
- Oszlak, Oscar; O'Donnell, Guillermo (1984). Estado y políticas estatales en América Latina: hacia una estrategia de investigación. En *Administración pública. Perspectivas críticas* (pp. 378-415), editado por Gilberto Flores. San José: ICAP.

- Pasquali, Antonio (1991). ¿Qué es una radiodifusión de servicio público? En *El orden reina* (pp. 153-163). Caracas: Monte Ávila.
- Presidencia de la Nación (2009). *Propuesta de proyecto de ley de servicios de comunicación audiovisual*. Buenos Aires: Presidencia de la Nación.
- Rossi, Diego (2016). *Acceso y participación: el desafío digital entre la garantía de derechos y la restauración desreguladora*. Buenos Aires: UBA. Recuperado de http://www.periodismo.undav.edu.ar/asignatura_lic/cs201_introduccion_a_la_comunicacion/material/rossi.pdf
- Segura, María Soledad (2018). *De la resistencia a la incidencia. Sociedad civil y derecho a la comunicación en Argentina*. Buenos Aires: UNGS.
- Sistema de Información Cultural de la Argentina (2018). *Encuesta nacional de consumos culturales 2017*. Buenos Aires: Ministerio de Cultura de la Nación.
- Ulanovsky, Carlos (2011). *La Radio Nacional. Voces de la historia. 1937-2011*. Buenos Aires: Colihue.
- Una ley modelo para emisoras de servicio público* (1 de junio de 2005). *Artículo 19*. Recuperado de <https://www.article19.org/es/resources/model-public-service-broadcasting-law>

Posición subjetiva y acto delictivo en condenados por homicidio y delito sexual*

DOI: <https://doi.org/10.18046/recs.i30.3107>

Subjective Position and Criminal Act in Convicted of Homicide and Sexual Offense

Ana Lucía Arango-Arias**

Universidad Católica de Pereira (Pereira, Colombia)

César Alberto Soto-Echavarría***

Universidad Católica de Pereira (Pereira, Colombia)

.....

* Este artículo presenta resultados de investigación empírica desde y con el psicoanálisis lacaniano, en el proyecto de investigación “La posición subjetiva frente al acto delictivo en la población con pena privativa de la libertad en el establecimiento penitenciario de mediana seguridad y carcelario de Pereira (EPMSCPEI)”, por parte del grupo Clínica y Salud Mental, línea Psicoanálisis, Trauma y Síntomas Contemporáneos, de la Universidad Católica de Pereira (Colombia). El proyecto es financiado por la Universidad Católica de Pereira y se realiza en convenio con el Establecimiento Penitenciario de Mediana Seguridad y Carcelario de Pereira (EPMSC-ERE), INPEC. Artículo de investigación recibido el 09.08.2018 y aceptado el 16.10.2019.

** Investigadora principal. Magíster en Filosofía de la Universidad de Caldas (Colombia). Especialista en Psicología Clínica con Orientación Psicoanalítica de la Universidad San Buenaventura, Cali (Colombia). Psicóloga de la Universidad de Manizales (Colombia). Docente e investigadora en el programa de Psicología de la Universidad Católica de Pereira (Colombia), grupo Clínica y Salud Mental, línea Psicoanálisis, Trauma y Síntomas Contemporáneos. Correo electrónico: ana.arango@ucp.edu.co ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-0634-9110>

*** Coinvestigador. Magíster en Psicoanálisis de la Universidad Argentina John F. Kennedy (Argentina). Psicólogo de la Universidad Católica de Pereira (Colombia). Coordinador de la Especialización en Psicología Social Comunitaria y Acción Psicosocial de la Universidad Católica de Pereira (Colombia), docente en la Facultad de Ciencias Humanas, Sociales y de la Educación e investigador en el grupo Clínica y Salud Mental, línea Psicoanálisis, Trauma y Síntomas Contemporáneos. Correo electrónico: cesar.soto@ucp.edu.co ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-5864-9238>

Cómo citar/How to cite

Arango-Arias, Ana Lucía; Soto-Echavarría, César Alberto (2020). Posición subjetiva y acto delictivo en condenados por homicidio y delito sexual. *Revista CS*, 30, 229-249. <https://doi.org/10.18046/recs.i30.3107>

Resumen

Abstract

La investigación tuvo como objetivo relacionar la posición subjetiva y las categorías clínicas del acto, en personas que cometieron delitos y se encuentran privadas de la libertad. Se realizaron entrevistas de localización subjetiva a seis condenados por homicidio o por delito sexual con menores de 14 años. Cada entrevista es un texto por descifrar, localizando en el campo de la enunciación los significantes que insisten y que, al conectarse, desvelan algo de la singular posición del sujeto frente al acto delictivo. Para los resultados se elige un caso de homicidio que ejemplifica las categorías de análisis de la investigación, encontrándose la secuencia crimen-culpa-responsabilidad-significación de la pena, cadena lógica que permite pensar en una posición singular del sujeto ligada al discurso del Otro como ley. Se concluye que la lógica subjetiva (singular) vincula cinco puntos interconectados: significante, goce, cuerpo, fantasma y categorías clínicas del acto.

PALABRAS CLAVE:

posición subjetiva, acto delictivo, acting out, pasaje al acto, ley psíquica

.....

The research aimed at relating the subjective position and the act's clinical categories in persons who committed criminal acts and are deprived of their liberty. Subjective interviews were conducted with six subjects convicted of homicide or sexual offense with minors under 14. Each interview was a text to be deciphered, the signifiers that insist and that, when connected, reveal something about the singular position of the subject in facing the criminal act needed to be traced during enunciation. For the results, a case of homicide that exemplifies the research's analysis categories is chosen. The sequence crime-guilt-responsibility-meaning of the sentence is found, which is a logical chain that allows to think of a singular position of the subject linked to the Other's discourse as law. It is concluded that the singular subjective logic links five interconnected points: signifier, *jouissance*, body, phantom, and act's clinical categories.

KEYWORDS:

Subjective Position, Criminal Act, Acting Out, Passage to the Act, Psychic Law

Introducción

La presente investigación aborda la cuestión de las relaciones que pueden establecerse entre la posición subjetiva, el acto delictivo y las categorías clínicas del acto (*acting out* y pasaje al acto), desde la perspectiva del psicoanálisis lacaniano. Dicha relación se establece por la vía de la escucha del discurso de personas que han cometido actos delictivos y se encuentran, por ello, condenadas a la privación de la libertad.

Lo anterior impone que se toquen asuntos que implican la relación entre el derecho y el psicoanálisis, la cual no es novedosa y se ha caracterizado por encuentros y desencuentros en torno a cuestiones comunes a ambas disciplinas, como lo son la ley, la culpa, la responsabilidad y el castigo. No obstante, esta situación siempre da lugar a renovados intereses en los que se problematizan aspectos paradójicos de la realidad social, en este caso el acto delictivo, entendiendo que, si bien este es un fenómeno social, se encuentra enmarcado en el lazo social, y todo lazo social, como afirmó Lacan (2008), en el seminario “El reverso del psicoanálisis”, está fundado en el lenguaje, y es, por tanto, discurso. De este último puede decirse que es “un orden impuesto a algo real” (Soler, 2015: 52), para que sean posibles los lazos sociales; de este modo, el derecho, en cuanto discurso del amo, se ocupa del delito; mientras que el psicoanálisis, del goce, aportando a la lectura algo real que está en juego allí, en tanto hay un sujeto cuyo goce transgrede y es “incompatible con el orden social y subjetivo” (Soler, 2015: 51).

De este modo, en el artículo se muestra la manera como estos dos discursos pueden articularse al problema del delito: el discurso del Otro que, con sus leyes, prescribe formas sociales de actuación o las proscribió como des-orden, siendo que su razón de ser y su función se subordinan a la instauración de la ley y a la reglamentación del campo del goce; y el psicoanálisis, que se ocupa de un sujeto en el que se moviliza un saber no sabido acerca del goce implicado en su acto y de la responsabilidad subjetiva que esto conlleva. El discurso del derecho penal concibe, respecto a la transgresión del sujeto, una responsabilidad jurídica que establece la correspondencia objetiva entre el tipo de delito cometido y la pena recibida, lo que deja al sujeto al margen de poder implicarse en su acto y trae, como efecto no deseable, la computación de las penas.

Ahora bien, si dentro de las funciones de la pena se contemplan la prevención especial y la reinserción social o resocialización (Congreso de Colombia, 2000), con las que se pretende que una persona que ha sido condenada no vuelva a delinquir y adquiera la capacidad de respetar la ley para convivir dentro del orden social, sería necesario contar con el asentimiento subjetivo de aquel que incurre en el acto delictivo, pues una pena impuesta a un delito, en la que el sujeto no reconoce lo que de su subjetividad está implicado, resulta inútil.

Para el psicoanálisis lacaniano, el delito no es una conducta, sino un acto, esto es, un hecho de lenguaje, un discurso que se presta para ser descifrado, es por ello que Gerez-Ambertín (2006: 47) plantea que “será tarea del psicoanálisis dar cuenta de cómo se subjetiviza lo prohibido y cuáles son las causas que llevan a los hombres a precipitarse en ese cono de sombras de lo ilícito”. Así, al asumir la responsabilidad subjetiva, el condenado también puede encontrar el sentido de la pena impuesta desde el discurso jurídico.

En este orden de ideas, la investigación se vale de un diseño metodológico apoyado en el dispositivo clínico preliminar del psicoanálisis, específicamente las entrevistas de localización subjetiva, para indagar, en seis personas condenadas por los delitos de homicidio y abuso sexual con menores de 14 años, su posición subjetiva frente al acto delictivo y la relación con las categorías clínicas del acto. Los objetivos del proyecto, mencionados a continuación, sirvieron como ejes procesuales para: localización de la posición subjetiva; ubicación de aquellos elementos del discurso como el enunciado y la enunciación, dando cuenta de la responsabilidad del sujeto frente a su acto y la significación que da a la sanción penal; y, finalmente, de las relaciones entre la posición subjetiva localizada en cada uno de los condenados y las categorías clínicas psicoanalíticas del *acting out* y el pasaje al acto, todo esto teniendo en cuenta la singularidad, caso por caso.

Se encuentra que la posición subjetiva es un elemento primordial para dilucidar cómo los elementos estructurales que operan en el sujeto como el goce, deseo y fantasma¹, se ordenan en relación con una lógica pulsional singular en aquel que comete un acto delictivo, y cómo estos, a su vez, permiten señalar la presencia de una o ambas categorías clínicas del acto en cada uno de los casos, pero, también, encontrar cuándo el delito no se relaciona con estas, sino que se constituye como síntoma en el sujeto. En concordancia con lo anterior, se señala la importancia que

.....

1. Los conceptos aquí mencionados son propios del psicoanálisis lacaniano y pueden definirse a partir de los registros: simbólico, imaginario y real, con los que Lacan aborda la subjetividad. Si pensamos el inconsciente como estructurado por una cadena de significantes (campo simbólico), podemos entender que el sujeto del inconsciente es aquello que es representado en esta cadena. Lo imaginario es el campo de las identificaciones, de lo especular, está representado por la imagen que es introyectada del Otro como semejante y que da consistencia al yo. El goce es aquello que escapa a la representación significativa, es lo que hace agujero, y es justo por esto que se encuentra en el fundamento del sistema significante; constituye el campo de lo real como aquello que no puede ser significado y que atañe a la pulsión de muerte, la cual no cesa en el intento para satisfacerse –concepto de repetición–. El deseo, por su parte, es inconsciente y se constituye a partir de los significantes venidos del campo del Otro (orden simbólico), actuando como contraparte del goce en lo referido a la satisfacción pulsional y apuntando, más bien, hacia un horizonte para la satisfacción, puesto que depende siempre del deseo del Otro; el deseo, entonces, se efectúa por la vía fantasmática primordial. El fantasma es la forma como el yo construye una ficción que encubre la satisfacción de las pulsiones agresivas y sexuales –lo real–; se constituye en el entrecruzamiento de los registros imaginario y simbólico.

pueden llegar a tener los procesos de acompañamiento psicológico basados en dispositivos de escucha dentro de un establecimiento penitenciario.

Los referentes teóricos revisados en torno al tema del delito, desde las investigaciones y escritos psicoanalíticos, permitieron definir las categorías principales: la posición subjetiva, el acto, las categorías clínicas del acto (pasaje al acto y *acting out*). Otras categorías emergentes surgieron en el transcurso de la misma: asentimiento subjetivo, responsabilidad subjetiva, relación al Otro, sanción penal, cuya caracterización se presenta de manera sintética a continuación.

Posición subjetiva

Para definir esta categoría, se hace indispensable plantear la noción de sujeto desde una perspectiva estructural del lenguaje y la palabra. Lacan (2006) define al sujeto como lo que está hecho por el discurso e incluso atrapado en él, por lo que se encuentra en el lugar de la enunciación desde donde da cuenta de su relación con el mundo simbólico en el que habita. Estos elementos de la lingüística permiten al psicoanálisis explicar la relación que tiene un sujeto con el Otro como lugar simbólico de la palabra. En relación con lo anterior, la posición subjetiva se revela precisamente allí, en el punto del discurso donde emerge la relación singular del sujeto con el Otro.

En el caso del delito, la posición subjetiva enseña los elementos propios de la estructura del sujeto que pueden llevar a cometer y repetir dicho acto. Es importante indicar que, al definir el delito a partir de una lógica simbólica, se implica al sujeto de la enunciación; es decir, se desvelan las implicaciones singulares y la posición del sujeto frente a las consecuencias de su acto. Esto permite indicar, como dice Braunsstein (1982: 52-53), “las modalidades particulares de ese sujeto en la relación que tiene con la realidad exterior y en el manejo que hace de sus pulsiones”. Apuntamos aquí que este manejo que hace de sus pulsiones remite a la posición que el sujeto asume frente a su goce, no frente a su conducta; la posición subjetiva, de esta manera, está en relación con la línea sincrónica de la historia que lo constituye como sujeto.

Acto

La cuestión del acto se toma desde una vertiente estructural en la cual este es leído. Así, al hablar del sujeto del inconsciente, se tiene en cuenta lo que es revelado a partir de ciertos fenómenos del lenguaje; por tanto, el acto es un fenómeno simbólico susceptible de ser interpretado en la vía del lenguaje, diferenciándose de la acción motriz, de la conducta.

En la dimensión del acto inmediatamente surge (...) la inscripción en alguna parte, el correlato del significante, que en verdad no falta jamás en lo que constituye un acto: puedo acá caminar a lo largo y a lo ancho mientras les hablo; esto no constituye un acto, pero si un día, por franquear un cierto umbral yo me pongo fuera de la ley, ese día mi motricidad tendrá valor de acto. (Lacan, 1967: 4)

Lo que es captado en la vertiente simbólica del acto, específicamente en la enunciación, es lo que emerge en el discurso del sujeto como la verdad del inconsciente; por tal motivo, el análisis de un acto delictivo para el psicoanálisis se toma como un hecho vinculado a la estructura simbólica en la que está inmerso el sujeto en relación con su verdad; verdad íntima que le compete y que lo implica estrechamente con su acto.

La verdad de la que se trata aquí es definida por Lacan (2006) como algo que emerge en la palabra y que se dice más allá de lo enunciado, generando sorpresa para quien se implica en lo que ha dicho. Esto indica que la verdad, en todos los casos en que se escucha al sujeto, en la enunciación, aparece como sorpresiva; sorprende en la medida en que está vinculada con el deseo de eso que habla: “la verdad en juego en el psicoanálisis es lo que por medio del lenguaje (...), por la función de la palabra, toca un real” (Lacan, 2012: 67).

En resumen, el acto refiere a la lógica significante, a la lógica de la palabra y el lenguaje. Una dimensión meramente humana con la cual se ubica en el sujeto una posición en relación con su deseo y con su goce, siendo que, en esto último, se verifica algo de lo real que se impone al sujeto y que se manifiesta en su acto.

Categorías clínicas del acto

Dentro del acto se conciben dos categorías clínicas que están implicadas en la lógica de este. Una de ellas es el *acting out*, en el cual el sujeto pone “en escena” un acto con el que hace un llamado de interpretación al Otro. Al respecto, dice Gerez-Ambertín (2009: 57): “se trata de un llamado al Otro simbólico cuando amenaza la angustia y flaquea la palabra”. Aquí, la autora indica que en este fenómeno psíquico se trata de un salir de la escena que se establece entre el sujeto y el Otro, es decir, se rompe con el lazo que implica la relación con la cultura y sus códigos particulares; no obstante, hay una re-inscripción significativa, en tanto este movimiento subjetivo es un hecho del lenguaje a ser leído o interpretado. Este tipo de acto se caracteriza porque el sujeto puede dar cuenta de él en su reconstrucción y, asimismo, asumir sus consecuencias.

De otro lado, el pasaje al acto implica el paso a una realización de goce; a diferencia del *acting out*, “no quiere’ decir” (Soler, 2010: 42), sino que busca la vía de satisfacción en la cual el sujeto desaparece radicalmente de la escena que media la relación con el Otro. Esta categoría clínica del acto retrocede hacia lo real, pues no puede inscribirse

en la cadena simbólica para ser leído o interpretado. Soler (2010: 43) argumenta que “esa es la temporalidad misma de la pulsión como empuje incoercible”.

Relación al Otro

Con el fin de definir esta categoría, es necesario decir primero unas palabras en relación con la noción del Otro, puesto que esta condensa una serie de significaciones que se desarrollan a lo largo de la teoría de Lacan (2007), quien la define como tesoro del significante y sede del código, siendo esta idea fundamental con relación a todas las demás significaciones que la van enriqueciendo y, esencialmente, con aquella que, en esta investigación, se toma como pilar: el Otro del lenguaje como estructurador del sujeto y del discurso en el que vienen a lugar las dimensiones de la ley en sus vertientes psíquica y social (discurso jurídico).

Así, con este desarrollo temático, puede definirse la relación del sujeto con el Otro como el lazo con todas las formas de la ley que limitan, encuadran y hacen posible tanto la vida como la identidad del sujeto, y también como con esa forma de la ley (Superyó) que empuja al goce (Braunstein, 2006).

Sanción penal

Debe realizarse la diferenciación entre la sanción penal entendida desde el discurso jurídico y el discurso psicoanalítico. Para el primero, la sanción se refiere a la pena que un individuo recibe por una conducta punible, definida de manera inequívoca por la Ley Penal en su código (Congreso de Colombia, 2000), siempre y cuando haya sido declarado responsable de esta. La pena tiene como funciones la prevención general, la retribución justa, la prevención especial, la reinserción social y la protección del condenado. Desde el psicoanálisis, la sanción penal se contempla en el marco de la subjetividad, “en tanto existe una inequívoca relación entre el inconsciente del sujeto y la ley” (Sarrulle, 2006: 33); o, dicho en otras palabras, cuenta con la inscripción del sujeto en otra ley, la psíquica, que actúa como reguladora y re-ordenadora del deseo y el goce. De este modo, la transgresión de esta ley supone la correspondencia culpa-castigo y, por ende, una respuesta subjetiva frente al delito, pero ya no tomando este como conducta, sino como acto.

En ambos casos, la ley marca un límite que el sujeto no debe franquear y establece la distinción entre lo permitido y lo prohibido, porque de eso depende el sostenimiento del lazo social. En el caso de la ley psíquica, el psicoanálisis reconoce en el sujeto una deuda simbólica que deja en este su inscripción en la ley; además, indica que se

produce en él una culpa por “una tentación siempre renovada a franquear los bordes que demarcan lo prohibido pues, desde el momento en que se señalan los límites, se abre el espacio a una transgresión siempre posible” (Gerez-Ambertín, 2004: 19). Por tanto, esta dimensión de la ley psíquica es imprescindible para subjetivar la pena, debido a que, si no existiese esta subjetivación, la aplicación del castigo por parte de la ley jurídica posibilitaría una posición especular entre la ley, el castigo y el reo.

Responsabilidad subjetiva

La orientación que da el psicoanálisis a la noción de responsabilidad va vinculada al deseo inconsciente, el cual se encuentra estrechamente enlazado con la ley fundante de la cultura humana y no con la voluntad ni el capricho del individuo, siendo, en esta medida, que el deseo y la ley están íntimamente ligados (Carol, 1999).

La responsabilidad, por su parte, está ligada al concepto de culpa y podemos encontrar la culpa en varios registros, tal y como lo muestra Gerez-Ambertín (2013). En primer lugar, la culpa consciente, cuya expresión se encuentra vinculada a un sentimiento, el de culpa, donde el solo hecho de que este sentimiento sea percibido por el Yo da cuenta de las intersecciones entre los registros imaginario y simbólico; aquí la preeminencia la da el significante. Además, existe la culpa inconsciente, relacionada con la castración, en la medida en que se hace una “invocación a la falta del Otro” y que se encuentra en la intersección de los registros simbólico y real. Por último, en la culpa muda, el significante no tiene cabida y está en relación con un Superyó voraz y gozador; esta culpa se encuentra en la intersección entre lo imaginario y lo real.

En relación con el acto delictivo, la responsabilidad de un condenado se devela en su testimonio, en el discurso que lo determina a partir de su relación al Otro y en el deseo que se inscribe a partir de esta relación, así como en el goce que emerge como plus en la satisfacción pulsional parcial que guía el acto. Un sujeto es entonces responsable en la medida que desvele, en el discurso, su implicación con lo que lo causa como sujeto deseante y frente a lo que hace marca en su cuerpo como sustancia gozante, lo que opera de empuje a pesar y en contra de la voluntad consciente, y que no cesa en su repetición.

Asentimiento subjetivo

Es importante anudar esta categoría con la de responsabilidad subjetiva, puesto que el asentimiento subjetivo es condición necesaria para ubicar la posición responsable

de un sujeto frente a su acto, indicándose aquí un paso lógico y necesario, tanto para la significación del castigo como del acto mismo (Carol, 1999). Dicho paso se encuentra dentro de una secuencia en la que puede verificarse la posición subjetiva de quien delinque. Gerez-Ambertín (2006) indica que, en el asentimiento subjetivo, el sujeto se encuentra en una relación cuatripartita: acto criminal-culpa-responsabilidad-significación de la sanción penal; dicha cadena lógica permite pensar en una posición singular del sujeto ligada al discurso del Otro como ley.

En este punto, es importante tener en cuenta lo que dice Lacan (2010) acerca del asentimiento subjetivo, con relación a los elementos conceptuales antes mencionados.

Toda sociedad, en fin, manifiesta la relación entre el crimen y la ley a través de castigos cuya realización, sea [sic] cuales fueren sus modos, exige un asentimiento subjetivo. Que el criminal se vuelva por sí solo el ejecutor de la punición, convertida por la ley en el precio del crimen. (130)

De acuerdo con esta referencia, en el asentimiento subjetivo se halla la posibilidad de encontrar un lugar para un sujeto que responde de su acto criminal a partir de una significación singular de la pena y una asunción de eso que viene del Otro como sanción, teniendo a su vez ese acto una estructura de testimonio formulado en la lógica significante del inconsciente, que le da el sentido particular a su crimen.

Método

La presente investigación es de carácter cualitativo. En ella se realizó una indagación, a través de entrevistas de localización subjetiva, a seis hombres adultos condenados por delitos de homicidio y abuso sexual con menores de 14 años, con pena privativa de la libertad en el Establecimiento Penitenciario de Mediana Seguridad y Carcelario de Pereira. No se tuvo en cuenta a personas sindicadas que estuvieran bajo medida de aseguramiento, porque, aun habiendo estado privadas de la libertad, no se encontraba desvirtuado el principio de inocencia mediante un juicio público; por consiguiente, no se les había responsabilizado judicialmente por el acto delictivo. Tampoco se contó con personas con trastornos psiquiátricos en estado de descompensación que no estuvieran recibiendo medicamentos ni aquellos que presentaran déficits cognitivos diagnosticados.

La entrevista de localización subjetiva surgió de la experiencia clínica del psicoanálisis, específicamente del marco previo a la entrada en el mismo: las entrevistas preliminares. Estas tienen como objetivo realizar una escucha que permita indagar y extraer, caso por caso, los efectos que una vivencia determinada causa a nivel psí-

quico. De este modo, dicha entrevista fue considerada la fuente de información por excelencia y se tomó como fuente primaria; con ella, lo que se trató de establecer, como plantea Miller (como se citó en Gallo; Ramírez, 2012: 115), es “qué es lo dicho para el sujeto, si retroactivamente niega o confirma la afirmación, si lo dicho es de él o es una ‘cita del discurso del Otro’”. En el uso de esta entrevista, el investigador debe “cuidar de no reducir el sujeto a sus dichos y tener en cuenta la emergencia del decir, la cual se produce en la medida en que se cuestione la posición de dicho sujeto con respecto a lo que enuncia” (Gallo; Ramírez, 2012: 113); además, en esta distinción puede entenderse la diferencia entre la investigación social cualitativa y la investigación psicoanalítica.

A través de este tipo de herramienta metodológica se buscó, en un primer momento, pasar del nivel de la observación al de la escucha o, en palabras de Miller (2006), de la dimensión del hecho a la de lo dicho o lo enunciado. Y, en un segundo momento, pasar de los dichos al decir; esto es, ingresar en el nivel de la enunciación, ya que lo inconsciente no aparece en el enunciado, sino en la enunciación. Así las cosas, lo que interesa extraer de estas fuentes primarias no es propiamente lo inconsciente, “sino el lugar donde en rigor se intenta leer lo que hace marca significativa” (Gallo; Ramírez, 2012: 114), porque es la enunciación la que indica la posición del sujeto frente a su enunciado.

Para realizar la entrevista de localización subjetiva, previo consentimiento informado y firmado por los participantes, los investigadores se apoyaron, inicialmente, en preguntas abiertas, basadas en las categorías temáticas. Estas se elaboraron a partir de la pregunta de investigación, lo cual facilitó que el encuentro se condujera de modo similar a una entrevista preliminar, diferenciándose aún más el dispositivo de la investigación respecto del clínico. Lo dicho por los entrevistados fue grabado y luego se inició el proceso de transcripción, teniendo en cuenta que se trataba de una estructura de discurso y, por lo tanto, de voz, de testimonio y de texto. De este modo, la transcripción se realizó teniendo a la escucha como herramienta primordial del proceso, para poder captar los elementos significativos como las paradojas, falacias, negaciones, contradicciones, titubeos, lapsus y ambigüedades, que son las que arrojarían una radiografía clara de la división del sujeto, en cada una de ellas.

Una vez transcritas las entrevistas, se llevó a cabo un trabajo de desciframiento que recayó sobre cada uno de los testimonios tratados como textos que narraban una historia, y en los que se seguía una argumentación por parte del entrevistado. Como discurso, ese decir se somete a una lógica de ordenamiento en la que, no obstante, pueden localizarse momentos de ruptura, discontinuidades, momentos de repetición significativa, sincronías que, al conectarse, respaldan aquello que insiste en el discurso de ese sujeto singular y que permite ir desvelando algo de su

posición frente al acto delictivo, como asuntos relacionados con la identificación, el goce, el deseo, el fantasma, la posición frente al Otro y la relación a la castración, fundamentalmente.

En las entrevistas tomadas como casos, el análisis supuso una construcción que partió de los significantes proferidos por el entrevistado, para formalizar algo de la posición subjetiva que se develó en el acto criminal. Esto implicó pasar de lo que fue dicho en términos de la expresión cotidiana, a la construcción –haciendo uso de una rejilla– de un ordenamiento de los elementos en relación con unos puntos nodales: nociones como posición subjetiva, culpa (remordimiento, culpa inconsciente y culpa muda), responsabilidad subjetiva, relación al Otro, y las categorías clínicas del acto (pasaje al acto y *acting out*). A partir de esto, se volvió sobre estos elementos para elaborar una construcción lógica acerca de lo que giraba alrededor de las categorías propuestas, permitiendo, de ese modo, el desciframiento del aspecto subjetivo que interesaba indagar: la emergencia en el discurso de la posición subjetiva con relación a las categorías clínicas del acto.

Finalmente, fue posible reconocer la particularidad del acto en cada caso; es decir, ubicar en el delito la emergencia de un pasaje al acto o de un *acting out*, pero también realizar un análisis situando elementos comunes, sin perder de vista que se trataba de la particularidad de cada uno de los condenados.

Resultados

Los resultados de la investigación son producto del análisis de las entrevistas realizadas: tres casos concernientes al delito de homicidio y tres, al de abuso sexual con menores de 14 años; sin embargo, para efectos de este artículo, se elige un caso de homicidio en el que se ejemplifican las categorías de análisis. La elección de un solo caso está basada en el interés de comprender la estructura de discurso singular, en la cual se juega el lugar del sujeto en tanto histórico; no se trata entonces de buscar validez externa, sino la lógica del fenómeno en su particularidad, lo que no puede conseguirse por la vía inversa, es decir, desde el conocimiento de la generalidad hacia su aplicación en los procesos psíquicos. El abordaje de la subjetividad implica tomar, caso por caso, los aspectos singulares que pueden tener efecto en lo social, sin buscar una generalización de la posición subjetiva. De esta manera, el estudio del delito como acto permite entender que, dentro de un fenómeno como este, se pueden hallar múltiples sentidos.

Así las cosas, lo que interesa al psicoanálisis, en este punto, es el significante que representa a un sujeto en su historia, con relación a su acto. Este criterio se encontró

en los seis casos analizados y puede verse claramente en el elegido para el presente artículo, caso que se nombró por medio del significante con el que el sujeto se identificaba: Papito. De este modo, se dice algo de su particular posición y se preserva, al mismo tiempo, la identidad del entrevistado.

Caso Papito:
la posición subjetiva y las categorías del acto
en el delito de homicidio

Papito se encuentra condenado por dos delitos: concierto para delinquir y homicidio. Se trata de un hombre que proviene de una familia muy pobre; no conoció a su padre y la madre lo abandonó junto a sus hermanos, estando estos pequeños; tiene una compañera (“No soy casao’ pero tengo un hogar” [Papito, comunicación personal, 01.08.2016]), y teniendo hijos se hace al lugar del padre. Papito es la manera como se le conoce desde la adolescencia, y respecto a este sobrenombre hallamos que él encuentra la manera de hacerse llamar de este modo por personas ajenas, mientras que la familia de origen, su esposa e hijos siempre le dicen Papito.

Al inicio de la entrevista, Papito (comunicación personal, 01.08.2016) se precipitó a decir algo acerca del delito cometido: “Hay errores que se cometen... y los errores a veces se pagan caro también”. Al describir el error se justificaba: “pues, en esos, en ese tiempo yo estaba, pues, sin trabajo, teniendo dos hijos (...) entonces no tenía yo, pues, forma de, de tener un sustento, para poder sostenerlos un diciembre, sin tener, sin tener, ¿cómo le dijera?, poder darle algo a ellos, entonces me salió un trabajo a mí de que había que, suceder de, de asesinar a una persona (...)”. Y, para señalar el nudo que complicó en ese momento su existencia, dijo: “Hay momentos que se cierran muy duros...”.

La posición subjetiva de Papito (comunicación personal, 01.08.2016) se capta en un apartado de la entrevista donde es posible aislar la *Verneinung* freudiana: “No era para mí, yo no haberme metido en eso”. Así, mientras el yo se engaña creyendo haber dicho que no era para él haberse metido en ese problema, el sujeto muestra, mediante la negación, que es su elección haber llevado a cabo el acto. Esta división subjetiva permite, a la vez, apreciar el fenómeno psíquico de la responsabilidad subjetiva,

noción psicoanalítica que se revela en el fondo de la estructura de los enunciados con los cuales el entrevistado procura darle un sentido consciente a su relato y una justificación objetiva a su acto; sin embargo, en el análisis estructural que se hace desde el psicoanálisis, se puntualiza el decir que testimonia lo que realmente es la motivación de un sujeto para llevar a cabo un acto, en este caso, participar de un homicidio.

La responsabilidad subjetiva se liga en este sujeto a un sentimiento de culpa relacionado con los registros imaginario y simbólico, que pueden apreciarse en su discurso cuando se refiere al error cometido. El error se justifica por no tener trabajo y tener necesidades económicas, especialmente al ser época de Navidad. El yo rechaza lo que viene del deseo inconsciente, pues sabe que le han propuesto realizar un asesinato y dice: “Me tocó recurrir a lo que, a lo que pue... pues no quería, pero viendo a mi familia” (Papito, comunicación personal, 01.08.2016).

La culpa inconsciente puede apreciarse en ese lapsus que delata la verdadera posición subjetiva frente al acto y que ya hemos mencionado antes: “No era para mí, yo no haberme metido en eso” (Papito, comunicación personal, 01.08.2016). Es notorio que en la enunciación el sujeto evidencia el deseo inconsciente que se encuentra implicado. Lo mismo sucede frente a una pregunta que se relaciona con otros comportamientos delictivos, como es el robo: “Yo no soy una persona que no me gusta coger lo ajeno” (Papito, comunicación personal, 01.08.2016). Y no aparece ligado a otros enunciados de la entrevista que no impliquen actos delictivos.

Este sujeto de la enunciación aparece también en otro apartado de la entrevista ligado al deseo inconsciente de tomar objetos que no son de su pertenencia, y lo hace al referirse a aquello que le impide robar:

Me impide, por ejemplo de yo ir y coger lo ajeno, de perder la confianza en el patrón porque pa' eso lo mandan a uno, pss si a uno lo mandan a hacer un trabajo en una casa 'onde sabe que, por ejemplo, que yo he estado en casas ricas pintando paredes, instalando cielo rasos y usted ve por ejemplo un teléfono, una cadena y usted llevársela sabiendo que es el único que dentró, entonces van a llegar quejas 'onde el patrón: “¡Cómo le parece que se me perdió una cadena!”, entonces ya el patrón va quedar en dudas con uno. (Papito, comunicación personal, 01.08.2016)

El Otro se revela como límite, lo que muestra que reconoce el Otro de la ley. De hecho, en este párrafo, pareciera decir que no robaría para no perder la confianza del patrón, lo cual estaría del lado del sentimiento consciente de culpa (remordimiento); no obstante, la culpa inconsciente se revela en el hecho de haber visto los objetos que podría eventualmente robar: un teléfono, una cadena. Lo que enuncia reseña la presencia del deseo en tanto tentación que se oculta a la mirada del Otro, y esto es lo que señala la construcción fantasmática en este sujeto.

La ubicación de la culpa muda, en este caso, da cuenta del anudamiento entre el registro real y el imaginario, tal como se revela en el decir del sujeto; así, justo en el momento cuando dio su asentimiento para la comisión del asesinato. Expone que le dio un arrebato: “Un arrebato. Del arrebato de, de... [silencio] de ser otra persona, como que uno cambia” (Papito, comunicación personal, 01.08.2016). Este apartado muestra el paso de un sujeto que puede, eventualmente, inhibirse e incluso echarse para atrás frente a este hecho, a uno que es empujado a gozar, fracasando en ese momento la operación de lo simbólico en el lazo con el Otro. Al interrogarlo por ese “ser otra persona”, expresó algo que tiene todas las coordenadas del imperativo superyoico, algo que lo exhortó: “¡Vamos! ¡Vamos! ¡Hágale! Y como que no piensa uno, no piensa uno en nada. Vamos, hágale” (Papito, comunicación personal, 01.08.2016). Un plus de gozar desconectado de lo simbólico, tan estático como real.

No obstante, se encuentra también otra vertiente del goce que se significantiza a modo de una “escaramucia” en el cuerpo. Es así como, para Papito, el goce es referido como un significante que evoca en relación tanto con el encuentro sexual como con el acto criminal. Respecto a ambos, intenta poner en palabras eso que invade el cuerpo y en su relato se hace evidente que, en el caso de lo sexual, se encamina a la construcción de fantasías; mientras que, en el caso del acto criminal, aparece como una rememoración de las detonaciones del arma homicida. De este modo, Papito responde con una “escaramucia” a eso real que invade su cuerpo.

Aunque es claro que en este sujeto se encuentran todas las dimensiones de la culpa, también es posible, mediante su decir, el hallazgo de la lógica subjetiva del caso, donde hay, de todas maneras –a pesar de este empuje al goce–, algo que le permite una invocación al Otro y por ende,

reintroducirse en el registro de lo simbólico, esto que anuda toda la escena y que se ubica en su discurso como una necesidad de dar a sus hijos el alimento, el vestido, la cena de Navidad, los regalos –cosas que él mismo dice no haber tenido nunca–, un papito que cumpliera con proteger, cuidar y dar a sus hijos una Navidad.

Al tener en cuenta lo anteriormente mencionado, con relación a las categorías del acto, hallamos el pasaje al acto anudado a los registros imaginario y real, punto nodal de la coacción de repetición. Frente a esto, se encuentra que él no es el mismo antes y después de dar el consentimiento para cometer el homicidio, pues al hacerlo ya no puede volver atrás. Más adelante, respecto al homicidio cometido, señaló: “Ya no soy el mismo, (...) ya no soy la misma persona, primero era (...) ¿Cómo le explicara? [silencio], si eso hace, hace que las cosas cambien de uno” (Papito, comunicación personal, 01.08.2016). Se observa la dificultad de pasar eso por la palabra.

En el discurso de Papito puede encontrarse, también, la coordenada de su acto como *acting out*, puesto que este sujeto se encuentra en la imposibilidad de solventar las necesidades de la familia y acontece allí un “cerrársele el mundo”, que hace serie con todos los cerrársele el mundo que aparecen en su decir cuando se encuentra en la posición de percatarse de la falta en el Otro. Esta lógica devela una escenificación que gira en la relación de él con el Otro, de lo que le falta y de lo que invoca del Otro (familia, un padre, sustento familiar, Navidad), para lo cual se hace a un significante que simboliza el lugar de la falta: significante Papito, como él se hace llamar.

En conclusión, la relación de este sujeto al Otro se encuentra mediada por la ley, en tanto esta opera entre la fantasía y el pasaje al acto, inhibiendo este último; por ello es importante tener en cuenta que este sujeto no fue quien asesinó a la víctima, sino que participó como cómplice.

La pena impuesta por el sistema judicial aparece, para este sentenciado, como la justa consecuencia de su acto (“Como se lo merece uno (...) para mí, para mí es justo, no es, no digamos que es mucho, ni más ni menos, eso y está bien, yo acepto mi condena” [Papito, comunicación personal, 01.08.2016]). Por el análisis, es claro que en este sujeto se plantea la seriación crimen-culpa-responsabilidad-sanción penal, lo cual

indica que él se relaciona con cada uno de los elementos que articulan la serie y, por lo tanto, puede hablarse, en su caso, de una implicación subjetiva plena, lo que permite concluir que, para él, la pena consigue inscribir su falta en el orden de la ley –ley psíquica y ley penal–, haciendo de este sujeto un posible beneficiario de un dispositivo psicoterapéutico de escucha y resocialización.

Conclusiones

La trama lógica que se vincula con el aspecto de la subjetividad, el acto delictivo y las categorías clínicas del acto se enmarca dentro de cinco puntos interconectados: el significante, el goce, el cuerpo, el fantasma y las categorías clínicas del acto.

Es preciso argumentar que el significante es el recurso con el cual un sujeto se da un lugar particular en el mundo, en este caso, a partir del análisis del acto criminal homicida. También es posible ubicarlo como el elemento que da a conocer la particularidad en el acto criminal. De acuerdo con esta lógica, se comprende, en el caso de Papito, que la función significante es lo que ha fundamentado la posición subjetiva; asimismo, es lo que ha posibilitado seguir la huella del camino que se traza partiendo de una marca simbólica, y operando desde su singularidad en un discurso determinado, como lo es el social. Este significante (Papito) se entrelaza con la cultura y representa una parte abyecta del sujeto; del mismo modo, la palabra “escaramucia” encarna el intento del sujeto por hacer pasar por la palabra ese real insoportable que invade al cuerpo como sustancia gozante.

En este caso, lo fantasmático es revelado en la enunciación, siendo posible ubicar los elementos que lo componen: el deseo, el objeto, la división del sujeto y el goce, lo que da cuenta del marco de referencia desde donde el sujeto ve y vive su existencia. De este modo, puede indicarse la manera como Papito responde de su ser en la vía del deseo: el papito de la familia, un papito proveedor. Igualmente, se encuentra el circuito de la pulsión y los objetos orales, objetos de la demanda dirigida al Otro, lo que el sujeto pide al Otro que, en este caso, es comida, protección, amor, cuidado y trabajo, para sí mismo y para los suyos. Esta demanda entra en un cortocircuito por la contingencia de quedar sin trabajo. El Otro se revela de nuevo en falta, dejándolo desprovisto de recursos, sin sostén, y es ahí cuando acontece para el sujeto un “cerrarse el mundo” que lo deja a expensas del goce.

Los objetos escópicos emergen como aquello deseable en el Otro, objetos que pueden colmar la falta y generan la tentación de ser tomados (robados al Otro), tentación que indica la división del sujeto dentro de la escena fantasmática; así, en lo descrito más arriba, esto se da a ver en el decir del sujeto entrevistado. En la lógica del caso se van anudando el pasaje al acto y el *acting out*, presentándose como momentos diferenciados en la confrontación con la falta en el Otro, puesto que el acto se revela como la respuesta a eso insoportable de la castración.

Finalmente, es importante indicar la relación estrecha que, dentro de una lógica moebiana, se ha obtenido del análisis de los componentes posición subjetiva y categorías del acto, pues ambas dimensiones se entrecruzan en la misma vía del acto, pero en puntos diferentes de la lógica discursiva del caso. En cuanto a la categoría del *acting out*, el entrecruzamiento se da en la medida en que hay mostración fantasmática del goce, así como un movimiento de salida y retorno del sujeto a la escena mediante una lógica dialéctica significante, lo que posibilita ubicar, en la línea del lenguaje, el punto cuando el sujeto se excluye de la escena, posibilitando, a su vez, la reincorporación a la escena por medio de la reconstrucción significante del hecho, con lo cual se da el reingreso a la estructura del discurso.

Por otro lado, la relación posición subjetiva-pasaje al acto se muestra en la relación con el deseo y la división que este conlleva, haciendo que, en un momento dado, el sujeto solo pueda responder borrándose de la escena, marcando un antes y un después, sin la posibilidad de rectificar esa posición, la cual se coagula en la decisión de cometer un acto criminal: el concierto para delinquir y el homicidio.

A partir de las consideraciones anteriores puede verse, de manera clara, cómo la subjetividad juega un papel fundamental en el acto criminal, lo cual permite mostrar que no es lo mismo pensar el delito como conducta que pensarlo como acto, con todo lo que esto implica, porque, al concebirlo como un hecho de lenguaje, se presenta como discurso, como voz y como texto que puede ser descifrado, pudiendo dar cuenta de la posición subjetiva de quien delinque, pudiendo señalar la responsabilidad que atañe al sujeto respecto de su acto.

La responsabilidad del sujeto tiene que ver con el deseo inconsciente, sin importar cuál sea la estructura subjetiva ahí implicada. Tampoco importa que el acto delictivo sea conforme a la ley jurídicamente establecida, sino que, más bien, se refiere a una ley que juzga al sujeto en relación con la renuncia a su deseo inconsciente.

De este modo, el discurso del derecho se sitúa alrededor de la ley como pacto que debe respetarse bajo la suposición de que esta es justa, en cuanto vela por el bienestar de los individuos y, bajo este precepto, interroga al psicoanálisis para que le brinde un conocimiento acerca del acto delictivo en varias vertientes: sobre la determinación causal del delito, la determinación respecto de si un individuo es o

no el autor de un acto criminal, o de la definición acerca de si el individuo puede ser juzgado por sus características clínico-patológicas.

Pero el psicoanálisis no responde desde ese lugar, porque está por fuera de la razón práctica que le demanda el discurso jurídico, ya que tal razón lo conduciría a establecer una diferencia entre lo que está bien y lo que está mal, entre lo sano y lo enfermo, entre lo funcional y lo disfuncional, entre lo cognitivo y lo psíquico, sintonizándose con las concepciones de la ley positiva. El psicoanálisis no se pone del lado de la convención, solo participa en cuanto a la subjetivación del acto criminal, y de la pena impuesta por la sociedad y la ley a través de la relación analítica.

No obstante, al poder señalar la relación del sujeto con la ley psíquica, se advierte al discurso jurídico respecto de la necesidad de tener en cuenta la vertiente de la subjetividad, para lograr, en los condenados, la subjetivación de la sanción penal, y que esta no resulte inútil en aquellos casos donde es posible subjetivarse, teniendo en cuenta que aquello que es silenciado encuentra siempre las vías de hacerse escuchar, y eso implica, por ejemplo, las reincidencias en los actos criminales.

Referencias

- Braunstein, Néstor Alberto (1982). La psicología y la teoría psicoanalítica. En *Psicología, ideología y ciencia* (pp. 47-61), coordinado por Amelia Rivaud; Néstor Alberto Braunstein. México: Siglo XXI.
- Braunstein, Néstor Alberto (2006). *El goce, un concepto lacaniano* (2.^a ed.). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Carol, Alfredo Orlando (1999). La responsabilidad y sus consecuencias. En *Culpa, responsabilidad y castigo en el discurso jurídico y psicoanalítico* (Vol. I) (pp. 55-62), compilado por Marta Gerez-Ambertín. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
- Congreso de Colombia (2000). *Ley 599 de 2000. Por la cual se expide el Código Penal*. Recuperado de http://www.secretariasenado.gov.co/senado/basedoc/ley_0599_2000.html
- Gallo, Héctor; Ramírez, Mario Elkin (2012). *El psicoanálisis y la investigación en la universidad*. Buenos Aires: Grama.
- Gerez-Ambertín, Marta (2004). La sanción penal: entre el “acto” y el “sujeto del acto”. En *Culpa, responsabilidad y castigo en el discurso jurídico y psicoanalítico* (Vol. 2) (pp. 17-36). Buenos Aires: Letra Viva.
- Gerez-Ambertín, Marta (2006). Ley, prohibición y culpabilidad. En *Culpa, responsabilidad y castigo en el discurso jurídico y psicoanalítico* (Vol. 1) (pp. 37-56). Buenos Aires: Letra Viva.

- Gerez-Ambertín, Marta (2009). Vicisitudes del acto criminal: *acting out* y pasaje al acto. En *Culpa, responsabilidad y castigo en el discurso jurídico y psicoanalítico* (Vol. 3) (pp. 49-76). Buenos Aires: Letra Viva.
- Gerez-Ambertín, Marta (2013). *Las voces del Superyó en la clínica psicoanalítica y en el malestar en la cultura* (2.ª ed.). Buenos Aires: Letra Viva.
- Lacan, Jacques (1967). Clase 1 del 15 de noviembre de 1967. En *El seminario XV: el acto analítico*. (pp. 1-13) (Ricardo Rodríguez Ponte, trad.). No editado. Argentina: Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- Lacan, Jacques (2006). *Mi enseñanza*. Paidós: Buenos Aires.
- Lacan, Jacques (2007). La forclusión del Nombre del Padre. En *El seminario, Libro 5: las formaciones del inconsciente* (pp. 147-164). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques (2008). Producción de los cuatro discursos. En *El seminario, Libro 17: el reverso del psicoanálisis* (pp. 9-28). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques (2010). Introducción teórica a las funciones del psicoanálisis en criminología. En *Escritos I* (2.ª ed.) (pp. 129-150). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacan, Jacques (2012). Saber, ignorancia, verdad y goce. En *Hablo a las paredes* (pp. 11-46). Buenos Aires: Paidós.
- Miller, Jacques Allain (2006). *Introducción al método psicoanalítico*. Buenos Aires: Paidós.
- Sarrulle, Oscar (2006). El sentido de la pena en el derecho argentino. En *Culpa, responsabilidad y castigo en el discurso jurídico y psicoanalítico* (Vol. 1) (pp. 31-36), compilado por Marta Gerez-Ambertín. Buenos Aires: Letra Viva.
- Soler, Colette (2010). El sujeto del acto. En *Acto, pasaje al acto y acting out en psicoanálisis* (pp. 35-43), compilado por Gloria Gómez. Bogotá: Temas Cruciales.
- Soler, Colette (2015). ¿A qué se le llama perversión? Medellín: Asociación Foros del Campo Lacaniano de Medellín.

Escala geográfica: visibilidades e invisibilidades en procesos culturales afrodescendientes (suroccidente de Colombia)*

DOI: <https://doi.org/10.18046/recs.i30.3330>

Geographic Scale: Visibilities and Invisibilities in Afro-descendant Cultural Processes (Southwest of Colombia)

Yilver Mosquera-Vallejo**

Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago, Chile)

.....

* Esta reflexión fue posible gracias al apoyo del Estado chileno, a través de una beca de doctorado nacional, en el año 2016, de la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (Conicyt) de Chile. Se inscribe, además, en el marco del proyecto en ejecución de tesis doctoral titulado “Geografías de la negritud: prácticas del ‘adentro’ y ‘afuera’ en la construcción del territorio en el valle del Patía, 1960-2017 (Colombia)”. Agradezco a María Fernanda Anaya Chamorro por su ayuda en la elaboración de la cartografía temática y sus comentarios a una versión anterior de este manuscrito. Artículo de investigación recibido el 17.12.2018 y aceptado el 05.11.2019.

** Doctor (c) en Geografía por la Pontificia Universidad Católica de Chile (Chile). Geógrafo de la Universidad del Cauca (Colombia). Correo electrónico: yamosquera@uc.cl ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9262-9081>

Cómo citar/How to cite

Mosquera-Vallejo, Yilver (2020). Escala geográfica: visibilidades e invisibilidades en procesos culturales afrodescendientes (suroccidente de Colombia). *Revista CS*, 30, 251-276. <https://doi.org/10.18046/recs.i30.3330>

Resumen

Abstract

La escala es una construcción sociocultural altamente contingente y fluida, que posibilita pensar, en términos de articulaciones espacializadas, múltiples procesos culturales, sociales y territoriales en diferentes niveles. El propósito de este manuscrito es analizar los procesos de recuperación de tradiciones culturales en el valle del Patía, iniciados en la década de los ochenta, hasta el año 2018, a partir de la conceptualización de escala geográfica como red. Para cumplir esto, se realizó una entrevista semiestructurada a un actor social que ha acompañado desde el comienzo la recuperación de tradiciones, con el fin de comprender, desde su experiencia, cómo los procesos culturales desarrollados en el Patía han sido articulados mediante múltiples redes escalares, conectadas e interactuadas a través de prácticas de visibilidad e invisibilidad geográfica. Finalmente, ello llevó a establecer que la visibilidad geográfica se vincula con prácticas deslocalizadas, mientras que la invisibilidad geográfica se define como práctica “lugarizada”.

PALABRAS CLAVE:

escala geográfica, procesos culturales afrodescendientes, valle del Patía

.....

The scale is a highly contingent and fluid socio-cultural construction, which makes possible, in terms of spatialized articulations, to think of multiple cultural, social, and territorial processes at different spatial levels. The purpose of this manuscript is to analyze the recovery processes of cultural traditions in the Patía Valley initiated in the 80s until 2018, based on the conceptualization of geographic scale as a network. To accomplish this, we carried out a semi-structured interview with a social actor that has accompanied the recovery of traditions from the beginning. This, with the aim of understanding, from their experience, how the cultural processes developed in Patía have been articulated through multiple scalar networks, connected and interacted through visibility and invisibility geographical practices. This led us to establish that geographic visibility is linked to delocalized practices, while geographical invisibility is defined as “place-based” practice.

KEYWORDS:

Geographic Scale, Afro-descendant Cultural Processes, Patía Valley

Introducción

Los estudios afrocolombianos, en las últimas tres décadas, han tenido un proceso de consolidación, manifestado principalmente a partir de la eclosión de pesquisas que se iniciaron después del giro al multiculturalismo con la Constitución política de 1991, el Artículo Transitorio 55, y la Ley 70 de 1993 o de comunidades negras (Hurtado-Saa, 2008a; Velandia; Restrepo, 2017). En estas tres décadas, las investigaciones sobre afrocolombianos han oscilado desde distintos lugares de enunciación teórico-político y territoriales. Numerosos artículos, libros, capítulos de libros y coloquios, así como compilaciones de investigaciones acerca de poblaciones negras (Restrepo; Rojas, 2008; Rojas, 2004), dan cuenta de la expansión de estos estudios.

Los enfoques dentro de los cuales se sitúan los análisis incluyen al posestructuralismo (Escobar, 1999), estudios de la subalternidad (Múnera, 1998), teorías poscoloniales (Amador-Jiménez, 2010), opción decolonial (Albán, 2015), giro geográfico (Oslender, 2008), feminismos y teoría *queer* (Lozano, 2016), giro ontológico (Ruiz-Serna, 2017) y otros campos, como los estudios culturales (Rojas, 2011). Las problemáticas derivadas de estos sustentos teóricos son: giro al multiculturalismo (Wade, 2004); movimientos sociales, espacialidad y resistencia (Oslender, 2002; 2003); acción afirmativa, afrorreparaciones y ciudadanía diferencial (Mosquera-Rosero; León-Díaz, 2009); identificaciones, identidades y subjetividades (Cunin, 2003; Hurtado-Saa, 2008b; Wade, 1999); raza, racialización y racismo (Gil-Hernández, 2015; Zapata, 2015), y pensamiento propio (Arboleda, 2011; Caicedo, 2013; Valde-rama-Rentería, 2018), entre otras.

Nos proponemos inscribir este artículo dentro del campo de los estudios afrocolombianos. Sin embargo, esta construcción se hará desde nuestro énfasis disciplinar, es decir, la geografía humana. Principalmente, nos enfocaremos en la teoría de la escala geográfica, teniendo en cuenta que los lenguajes espaciales desplegados en algunas conceptualizaciones de escala son muy poderosos y permitirían complejizar la mirada frente a dinámicas y procesos económicos, sociales, culturales y políticos desarrollados en territorios de la gente negra en Colombia, lo cual debe resaltarse, pues la escala nos ayuda a interrumpir certezas para pensar los espacios afrocolombianos.

El concepto de escala generalmente se asocia con la posibilidad del investigador de hacer *zoom*, es decir, el detalle con el que puede aproximar o alejar su objeto de análisis. En tanto se toma distancia del objeto, la escala se amplía y generaliza, mientras que entre más se aproxime a dicho objeto el detalle es mayor. La escala al estilo del cursor en Google Earth facilita “jugar” con los píxeles que particularizan o generalizan un área, logrando, a partir de un cambio en la visualización, espacios completamente diferentes. En definitiva, esto permitiría definir unos “niveles de

análisis” (Valenzuela, 2006) configurados en unidades espaciales modificables, e implicaría entender los territorios en espacios fijos y móviles al mismo tiempo.

De acuerdo con lo anterior, partimos de la idea de escala como red, lo cual supondría imaginar un conjunto de dinámicas y procesos interconectados localizados y distribuidos en diferentes niveles de áreas. Ello nos ha llevado a comprender las escalas no como ubicaciones, sino más bien como procesos relacionales articulados con múltiples redes. Por lo tanto, entre mayor sea el número de conexiones en el marco de dinámicas económicas, políticas, demográficas y culturales, entre otras, mayor será la escala, o viceversa, entre menor sea el número de conexiones entre agentes sociales, la escala será menor.

Desde esta lectura, dado que la red articula relaciones, procesos, interacciones y niveles de análisis, la escala se convierte en una práctica de visibilidades e invisibilidades geográficas. Para el caso de las dinámicas culturales en el valle del Patía, afirmamos que pocos actores sociales, especialmente ancianos en las veredas, tenían los conocimientos tradicionales. Por ende, la práctica cultural (bambuco patiano¹) estaba restringida sociocultural y geográficamente. Esto implicaba una red escalar localizada en las zonas rurales, y su visibilidad geográfica era posible en el plano local, mientras que cuando se cambiaba la escala a nivel regional, esta derivaba en una invisibilidad geográfica, pues circulaba en los caminos veredales, subcuencas y microcuencas por las que transitaban los ancianos poseedores del saber ancestral, y no en la región.

El propósito de este texto es analizar la relación entre los procesos de recuperación de tradiciones culturales en el valle del Patía² (Figura 1) y la idea de escala geográfica como red, para lo cual realizamos una entrevista semiestructurada al profesor Adolfo Albán Achinte, que presentaremos *ipsis literis* en algunas partes. Con la entrevista, buscamos elaborar el texto que dará contexto a la siguiente hipótesis: los procesos culturales desarrollados en el valle del Patía a partir de finales de los años ochenta hasta el 2018 han sido articulados mediante múltiples redes escalares conectadas e interactuadas en diferentes prácticas de visibilidad e invisibilidad geográfica. Trazamos este camino porque el aporte de Albán a la recuperación de dinámicas culturales ha sido el resultado de un trabajo continuo desde finales de la década de los ochenta. Usamos la categoría de escala como una red, tanto en el sentido epistemológico como en el ontológico (Gutiérrez-Puebla, 2001; Herod, 2008), para establecer su relación

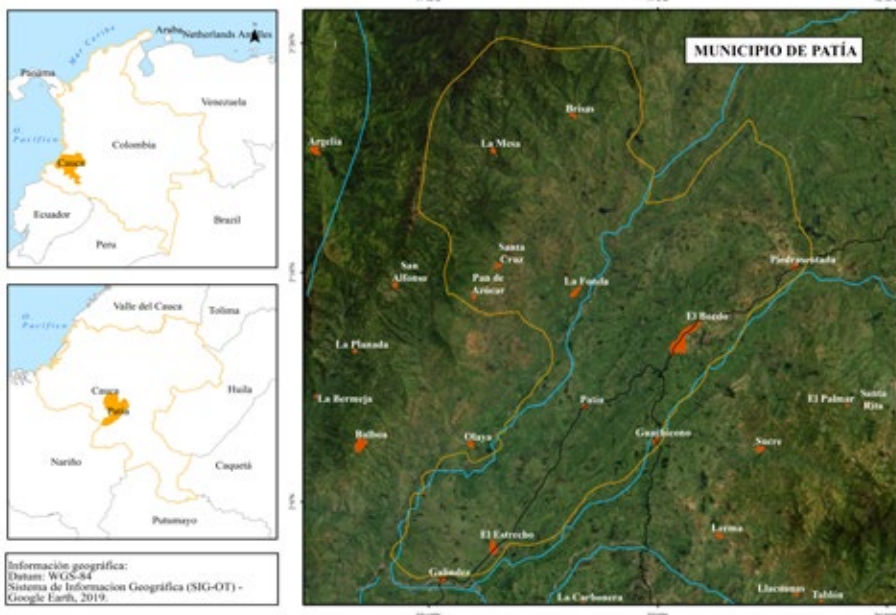
.....

1. El bambuco patiano es un género musical producto de procesos de hibridación de raíces africanas y europeas. Este se toca, baila y dramatiza con tiple, violín y guitarras, entre otros instrumentos musicales. El bambuco de los patianos deviene en familiaridad, territorialidad y amistad (Muñoz, 2004).

2. Es un valle interandino situado al suroccidente de Colombia entre los departamentos de Cauca y Nariño.

con las dinámicas culturales en el valle del Patía. Como epistemología, supone una modalidad de conocer o representar al Patía, es decir, leer aquellas planicies como construcciones socioculturales; como ontología, tiene que ver con definir ese valle interandino en tanto estructura espacial existente.

FIGURA 1 | Localización del área de estudio



Fuente: elaboración propia.

La elección del período se hizo debido a que la recuperación de tradiciones culturales comenzó a finales de los ochenta. Desde luego, esto no es agenciado exclusivamente por Adolfo Albán, ya que otros actores también han sido importantes. En este caso, vale la pena subrayar a las Cantaoras del Patía³, así como el Son del Tunó⁴ quienes han sido los grupos resultantes del proceso de recuperación de tradiciones culturales y los que mayor trayectoria han adquirido a nivel regional y nacional. Decla-

3. Las Cantaoras del Patía representan un símbolo para los habitantes del valle del Patía. Ellas cantan y oran: de ahí deriva su nombre “cantaoras”.

4. Esta es una agrupación que canta bambucos patianos, originaria de la vereda El Tunó-Patía, y ha obtenido reconocimiento a nivel regional, producto de un trabajo continuo de más de dos décadas rescatando y difundiendo las tradiciones culturales del valle del Patía a través de la música.

radas embajadoras de paz, ganadoras del premio nacional de cultura en 1994, y en el Festival Petronio Álvarez en 2009, las Cantaoras del Patía han ayudado a representar a este valle como un territorio donde se desarrollan experiencias socioculturales que dignifican las presencias de la gente negra del Patía en el plano regional y nacional. Sus canciones trascienden lo “tradicional” y se inscriben en lo político. Evidentemente, los cantos son contextuales, corresponden a unas geografías e historias con unas prácticas espaciales y socioculturales concretas. Sin embargo, los mensajes y conclusiones de sus canciones van más allá del territorio patiano, pues tienen que ver con la defensa del medio ambiente, la vida y la cultura, entre otros. El Son del Tuno es otro grupo representativo del Patía, y ha participado en numerosas ocasiones en el Festival Petronio Álvarez, así como en importantes encuentros musicales, tanto en Colombia como en el extranjero, llevando un importante mensaje de reafirmación y dignificación de la cultura patiana. En suma, las canciones de esta agrupación han logrado transmitir y sostener, en las generaciones de patianos, el interés por su música local.

Para finalizar, la estructura del documento es la siguiente: después de esta introducción, desarrollamos la perspectiva analítica a partir de la cual se dibujaron los contornos que definen nuestra investigación. Enseguida, está la entrevista al profesor Adolfo Albán en relación con su vínculo como actor con los procesos culturales en el valle del Patía; posteriormente, plasmaremos un análisis acerca de los procesos de recuperación de tradiciones culturales como prácticas de visibilidad e invisibilidad geográfica; y, por último, presentaremos unas reflexiones finales y las referencias bibliográficas.

Perspectiva analítica

Uno de los temas más discutidos en las últimas tres décadas por la teoría geográfica ha sido el de la escala geográfica. La idea de que esta es una construcción social se ha hecho constante y se ha repetido en la mayoría de los estudios (Brenner, 2001; Mars-ton, 2000; Moore, 2018; Smith, 2002). De hecho, la escala geográfica se constituye en una potente categoría para comprender y, al mismo tiempo, complejizar procesos políticos, económicos, culturales y espaciales, entre otros. Lo anterior supondría que la escala es una construcción sociocultural, por lo que, en tanto construcción, presenta unas trayectorias que no la definen como una categoría fija y determinada, sino más bien fluida y altamente contingente (Moore, 2018).

Para el estudio de las escalas, los geógrafos han adoptado una perspectiva dualista: ontológica y epistemológica. En la primera, las escalas corresponden a una estructura geográfica construida en el marco de relaciones sociales, por lo tanto,

son entidades reales (Gutiérrez-Puebla, 2001). Vista desde esta perspectiva, algunos territorios donde se sitúa espacialmente lo negro en los imaginarios de la colombianidad (Wade, 1997), como el Pacífico, Cartagena, Cali, el valle del Patía, entre otros, no serían marcos de análisis o discursos, sino estructuras socioespaciales que existen en el mundo real (Gutiérrez-Puebla, 2001), y se “establecen a través de la estructura geográfica de interacciones sociales” (Smith, 2002: 141). Esta concepción ontológica de la escala supone, entonces, la “[dimensión] a partir del cual se ha de analizar la realidad” (Valenzuela, 2004: s.p.). En la segunda perspectiva, es decir, la epistemológica, el análisis e interpretación de las escalas se lee como lenguaje espacial discursivo. Por ende, las escalas representan concepciones ancladas en imaginarios desplegados por el ser humano para contextualizar y entender la realidad (Valenzuela, 2004). En definitiva, la escala, construida en una perspectiva epistemológica posibilita comprender que las escalas no son ubicaciones, localizaciones o áreas en sí, sino esquemas interpretativos para descifrar y describir realidades (Gibson-Graham, 2002).

La escala, como lo señala Herod (2008), puede ser explicada o descrita a partir de diferentes metáforas. Así, por ejemplo, una escalera podría representar las relaciones entre lo global, nacional, regional y local. A través de un círculo concéntrico podría representarse más o menos lo mismo. Otra metáfora es la de las muñecas rusas matrioska, en las que se puede apreciar una jerarquía anidada, y donde cada muñeca o escala es separada y puede considerarse de manera independiente (Herod, 2008). No obstante, la particularidad de estas es que solo pueden ser comprendidas en su totalidad con cada muñeca. A modo de ejemplo, una matrioska de nueve piezas solo será entendida en la articulación de la totalidad de ellas de menor a mayor. Este lenguaje de arriba-abajo, metafóricamente, nos lleva a pensar que lo global estaría en la muñeca más grande que contiene a las otras, esto es, la nacional, regional y local; sin embargo, no funcionaría al revés; es decir, en lo local no podríamos encontrar lo global o lo nacional (Herod, 2008).

Otra metáfora popularizada es la de conexiones en red, inspirada en la teoría del actor-red (Latour, 2008). El argumento se sintetiza de la siguiente manera: la complejidad del mundo no puede ser capturada en las ideas de niveles, esferas, escaleras, capas (Herod, 2008). Estas conexiones son como raíces enterradas y conectadas en diferentes estratos de la tierra y, metafóricamente, sirven para pensar las relaciones entre lo local y lo global, en tanto que no estarían separados (Herod, 2008).

La idea de la escala como red se ajusta al propósito de esta pesquisa. Sin embargo, nuestra comprensión de la escala como red apunta a otro fin. No tiene que ver directamente con la relación entre lo local y lo global, lo cual es una preocupación de Herod (2008), pues la nuestra está asociada con la producción de redes escalares y cómo ellas

generan unas prácticas de visibilidad e invisibilidad geográfica, en donde la primera representaría el nexo y la difusión de los procesos culturales a otros territorios; mientras que la segunda simbolizaría una red conectada con procesos difundidos a nivel de la municipalidad, corregimiento o vereda. No obstante, cuando cambia de escala una visibilidad local, dependiendo del contexto, derivaría en invisibilidad geográfica.

La red escalar, entonces, queda vinculada con la capacidad y posibilidad que tienen los agentes sociales (en este caso Adolfo Albán, las Cantaoras del Patía y Son del Tunjo) de establecer y multiplicar las relaciones espaciales con otros actores sociales localizados en diferentes ámbitos territoriales. Es decir, nos referimos a las modalidades en que los agentes sociales, escalaramente –de forma ontológica y epistemológica–, configuran distintas conexiones articulando redes escalares. Esto nos lleva a pensar que la escala, como red, se convierte en un proceso político activo, mediado por relaciones de poder que construyen (Moore, 2018; Smith, 2002), constituyen y enredan (de “red”) prácticas de visibilidades e invisibilidades geográficas. Las asociaciones de agentes, de la red escalar, tendrían una relación directa con el nivel de la visibilidad, pues el nexo con actores políticos, económicos, de consumo y culturales con injerencia en múltiples ámbitos territoriales (local, regional, nacional, global) implicaría un cambio en la jerarquía de la escala. Esto significa que su nivel de visibilidad e invisibilidad podría darse en términos municipales, departamentales o nacionales.

En contraposición a lo anterior, en un proceso cultural llevado a cabo únicamente por actores presentes en un ámbito territorial restringido (vereda, corregimiento, municipio), es probable que las visibilidades sean menores y, dependiendo del contexto de la municipalidad, posiblemente dicha visibilidad cuando se le cambie la escala –se pase a un plano regional o nacional– se convierta en invisibilidad geográfica, debido a que las toporrepresentaciones (pesos, símbolos y significados) asignadas (Avendaño-Arias, 2017) a ese territorio, en el proceso de producción de escala y en el imaginario territorial (Núñez, 2012), son mínimas.

Indiscutiblemente, las escalas nos permiten visualizar cómo determinados individuos o conglomerados sociales configuran el espacio a partir de redes y niveles. En efecto, entre mayor sea el número de redes en la conexión o jerarquía (local, regional o global), más amplia será la escala. Entonces, la escala se va definiendo como una práctica de visibilidades e invisibilidades geográficas; de hecho, en algunos de los relatos de importantes intelectuales, afrocolombianos o no, interesados en las dinámicas culturales de la gente negra, sus argumentos giran en relación a la permanente invisibilidad de los negros. De Friedemann (1993: 14) sostenía que “la invisibilidad en procesos socioculturales es una estrategia que ignora la actualidad, la historia y los derechos de grupos e individuos”. Esto implica que:

El paradigma de la invisibilidad, parte (...) haciéndonos olvidar la omnipresencia y multiplicidad, en la historia del país, de las categorizaciones de lo negro bajo formas de referencia a la raza, a la casta, al color, a la ascendencia, etc., nos hace olvidar también la omnipresencia y multiplicidad de las formas de discriminación y rechazo de lo negro. (Cunin, 2009: s.p.)

En el caso de Patía, por ejemplo, un municipio con una mayoría de población negra solamente pudo tener un alcalde negro a mediados de la década de los noventa. Estas dinámicas de invisibilidad de lo negro son resultado del racismo estructural sobre el cual se ha cimentado la sociedad colombiana desde la época colonial, y se expresa a partir del no reconocimiento de los aportes de la gente negra, incluso en los censos de población (Rodríguez-Morales, 2010). Si bien estamos de acuerdo con los argumentos que se refieren a la invisibilidad constante de las contribuciones de la gente negra a la construcción de la nación y, además, que las luchas del pueblo negro son escasamente reconocidas y visibilizadas en el discurso político, social y en la vida cotidiana en Colombia, es importante reconocer que la invisibilidad en que se dan estas situaciones son un problema geográfico y, por tanto, se inscriben con dinámicas asociadas a la producción de redes escalares.

En realidad, los aportes de intelectuales, activistas políticos, docentes y deportistas afrodescendientes, así como sus procesos culturales y sociales, entre otros, suelen ser reconocidos, pero su difusión se centra, por una parte, entre los mismos afrodescendientes y, por otra, en las localidades, municipalidades y departamentos de los cuales son originarios. Lo anterior se configura invisible porque, no obstante, se lugariza en la medida que salta de escala, se deslocaliza y construye visibilidades. Esto nos lleva enseguida a las preguntas que nos interesan: ¿cómo los procesos culturales en el valle del Patía generan prácticas de invisibilidad o visibilidad geográfica?, y ¿de qué manera las dinámicas de recuperación de tradiciones culturales en el valle del Patía han sido generadoras de redes escalares? Los anteriores interrogantes guiarán nuestra reflexión.

Adolfo Albán y la recuperación de tradiciones culturales en el valle del Patía

“Y algún día, un 29 de septiembre de 1988 voy llegando a este caserío de aquí de Patía...”. De esta forma inicia Adolfo Albán (comunicación personal, 18.10.2018) el relato acerca de su primer contacto territorial con el valle del Patía. Este académico vallecaucano, formado como maestro en Bellas Artes en la Universidad Nacional de

Colombia, con una maestría en Comunicación y Diseño Cultural de la Universidad del Valle y un Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos en la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, nos describe su relación con el valle del Patía.

Aquel 29 de septiembre llegó a Patía debido a que coordinaba talleres de manualidades para pensionadas de CAJANAL⁵, en El Bordo⁶. Desde el corregimiento de Patía, iban “Ana Melia Caicedo; con Gloria, su hermana, y Teodolinda Torres” (Adolfo Albán, comunicación personal, 18.10.2018), ellas, a excepción de Gloria, serían parte del grupo de fundadoras de las Cantaoras del Patía. Por una muy buena coincidencia, Albán, “invitado por ellas, llego aquí [Patía], y están haciendo esa procesión a San Miguel Arcángel (...). Era una solemnidad impresionante” (Adolfo Albán, comunicación personal, 18.10.2018). Lamentablemente, las fiestas del patrono del pueblo estudiadas por Albán (2015) desaparecieron, pero ese viaje fue suficiente para que conociera otros patianos ilustres. Según Albán (comunicación personal, 18.10.2018), en medio del ritual ceremonial en honor a San Miguel Arcángel, llegó él, “tipo dos de la tarde, hacía un calor impresionante, un sol abrazador y había un personaje, de vestido de paño negro, de sombrero de fieltro alón, que se llamaba Roberto Carlos Obando”.

Sin embargo, al arribar a Patía no había llegado en blanco, en tanto que había tenido el privilegio de leer –sin haber sido publicado todavía– lo que hoy es un clásico de la historia regional negra: *Guerrilla y sociedad en el Patía* (Zuluaga, 1993). Las palabras de Albán ahondan en que, enseguida de leer ese libro, tuvo una suerte de epifanía o revelación (término tomado de Dussel). Sus interrogantes giraban en torno a la pregunta de por qué no le enseñaron acerca de ese territorio en las clases de historia y geografía, ni en la escuela ni en el bachillerato. En palabras del entrevistado, él entendía estar en un “territorio que tiene una importancia en la historia de este país que no la enseñan (...). ¿Por qué esta sociedad de negros enclavados en un valle interandino nunca me la contaron?” (Adolfo Albán, comunicación personal, 18.10.2018), se cuestionaba al leer y coincidir con lo escrito por el historiador Francisco Zuluaga.

De este modo, Albán se fue interesando más por el Patía, y reconoce que tuvo “la fortuna de haber llegado con dos grandes maestras, Ana Melia Caicedo y Teodolinda Torres, y haber conocido al maestro Roberto Carlos Obando” (Adolfo Albán, comunicación personal, 18.10.2018), con quienes conversó y de quienes aprendió sobre la cultura patiana. Albán hace hincapié en su vínculo con el Patía más como proyecto de vida que propósito académico, lo cual le posibilita construir un sentido

5. La Caja Nacional de Previsión era una entidad que se encargaba de prestar seguridad social a los empleados del sector público.

6. El Bordo es la cabecera municipal de Patía-Cauca.

de identidad colectivo como afrodescendiente, “porque empiezo a conocer cada vez más las profundidades del universo cultural. ¿Y esas profundidades uno cómo llega a ellas? Viviendo la vida cotidiana” (Adolfo Albán, comunicación personal, 18.10.2018). Su conexión con el Patía fue inmediata, de hecho, desde 1988 hasta 1993 estuvo viviendo en esas planicies, conociendo el día a día “y ahí es cuando iniciamos el proyecto de recuperación de tradiciones culturales, y eso es lo que me va a llevar al lado de las cantaoras y el grupo de músicos del Tunó; es a ir conociendo muchos más detalles de la cultura de este valle interandino” (Adolfo Albán, comunicación personal, 18.10.2018).

Con el maestro Roberto, así como con las profesoras Ana Melia y Teodolinda, Adolfo Albán enfatiza que aprendió con él y ellas, quienes le ayudaron a conectarse no solo con el territorio como espacio físico-afectivo, sino con otros actores sociales. Este proceso de engancharse con el territorio y construir unas relaciones de afectividad con la gente se puede comprobar fácilmente en la cantidad de entrevistados, que figuran en su tesis de maestría sobre las migraciones y adaptaciones culturales de los patianos en el Valle del Cauca, concretamente en Cali. Albán insiste en que nunca publicaría las grabaciones hechas con estas mujeres, muchas de ellas ya fallecidas, pues al momento de llegar él al Patía ya eran de la tercera edad.

De las conversaciones, una de las cosas que nos comparte es que las mujeres mayores le decían: “la cultura de nosotros se está perdiendo, (...) los bailes y la música de antes ya no se toca, los cantos ya no se cantan, ya no enterramos a los muertos como se enterraban, y la comida de antes ya no se come” (Adolfo Albán, comunicación personal, 18.10.2018). La tesis de Albán (1999) es que, con la llegada de la energía eléctrica y los tocadiscos, la música y bailes tradicionales como el bambuco en sus distintas versiones empezaron a ser desplazados por la música afroantillana, los pasillos ecuatorianos y los boleros. Frente a la comida, una causa identificada por él de la desaparición de los platos típicos es la revolución verde. Este paquete modernizador es un simplificador del paisaje cultural, el cual, para el valle del Patía, implicó la implementación de monocultivos y la desaparición de la diversidad de las fincas campesinas negras (Albán, 2007; Mosquera-Vallejo, 2019), con efectos concretos en la gente; por ejemplo, las comidas que se “hacían con lo producido en las parcelas desapareció (...). Todas esas recetas tradicionales eran parte del universo de sentido, del paladar de esta sociedad, el capitalismo con su proyecto productivo ‘mono’ las había desplazado” (Adolfo Albán, comunicación personal, 18.10.2018). Además, con la frase “los muertos ya no se entierran como antes” hace referencia a que los cantos, arrullos de angelitos, salves y letanías ya no se cantaban, pues la Iglesia había expulsado de la ritualidad los cantos tradicionales (Albán, 2007; Quintero, 2010).

“Empiezo a entender qué ha pasado en este valle del Patía en términos políticos” (Adolfo Albán, comunicación personal, 18.10.2018). Esto lo ha llevado a asumir un lugar de enunciación anclado en el pensamiento crítico, donde su enfoque teórico, para entender estas planicies, es el giro u opción decolonial, desde la cual se busca interrumpir los relatos celebratorios y eurocéntricos de la modernidad o, dicho de otro modo, “las múltiples articulaciones de la colonialidad del poder en la re-producción del sistema mundo moderno/colonial” (Restrepo, 2005: 16). Sin embargo, su práctica es decolonial. En este sentido, y después de comprender cómo el Patía ha sido objeto de estigmatización en diferentes períodos históricos, Albán dice que eso le lleva a tomar una “posición política, a este valle del Patía hay que visibilizarlo, y desestigmatizarlo” (comunicación personal, 18.10.2018).

La configuración de una red escalar en el marco de la recuperación de tradiciones culturales en el Patía ha tenido un actor central: Virgilio Llanos, de la vereda El Tuno, y líder de la agrupación Son del Tuno. En esa vereda se ha desarrollado, con más hincapié, la recuperación de tradiciones. A Albán lo sorprendió que en El Tuno “todos son músicos”. Su conexión con ese lugar, así como los lazos de amistad, afectividad y compadrazgo generados allí ayudaron en la co-construcción del proceso musical de Son del Tuno. Igualmente, en el corregimiento de Patía, las redes que fue elaborando con diferentes personalidades del lugar posibilitaron su participación y, con ello, el apoyo en la consolidación de las Cantaoras del Patía. Esos años (desde finales de los ochenta hasta comienzos de los noventa) los vivió de “la caridad pública en el valle del Patía. Eso le permitió dedicarse al proceso cultural. Desayunaba y quedaba listo para el proceso. A seguir trabajando por esto, dinamizando más” (Adolfo Albán, comunicación personal, 18.10.2018). Adolfo Albán no define su trabajo como el de un gestor o animador cultural, sino que señala, para finalizar e inspirado en una frase de Jesús Martín Barbero, que se ha dedicado a ser un “agitador cultural”; es decir, a impedir que los procesos culturales decaigan.

Visibilidades e invisibilidades en el valle del Patía: Cantaoras de Patía y Son del Tuno

La entrevista nos permite entender, en parte, cómo ha sido el proceso de agencia-miento de las dinámicas culturales en el valle del Patía. Esta agencia ha tenido una serie de resultados manifestados en la recuperación de tradiciones culturales en el campo de la música, comida y los bailes, permitiendo la difusión de los procesos culturales desarrollados en estas planicies. La radio, los CD y, en los últimos años, la internet, junto con unas dinámicas de apropiación más fuertes desarrolladas por los

migrantes patianos, en diferentes ciudades del país, han logrado una mayor visibilidad de esta cultura. Sin embargo, antes de profundizar en esto, es necesario aclarar a qué nos referimos, conceptualmente, con los términos visibilidad e invisibilidad.

Según el diccionario de la Real Academia de Lengua Española (RAE), la visibilidad es: 1) una cualidad de lo visible, es decir, de aquello que es posible ver, o se refiere a; 2) mayor o menor distancia a que, según las condiciones atmosféricas, pueden reconocerse o verse los objetos. La invisibilidad sería la contraposición de la visibilidad, su reverso, es decir, aquello que no puede ser visto. De acuerdo con nuestra lectura de la escala, es válido preguntarse cuál es la relación entre las redes escalares en los procesos culturales desarrollados en el valle del Patía y las prácticas de visibilidad e invisibilidad geográfica. Una posible respuesta a este interrogante podría llevarnos a entender la invisibilidad como práctica de visibilidades lugarizadas, esto es, prácticas ancladas al lugar; mientras que la visibilidad articula prácticas deslocalizadas, es decir, deslugarizadas. Esto supondría imaginar una escala en la que intervienen dinámicas que la construyen más allá de su localización, e implicaría concebirla como un proceso que, de manera simultánea, se enreda con otras redes espacializadas de relaciones sociales (Herod, 2008).

Podríamos pensar que la escala es más similar a un conjunto de madrigueras de gusanos o raíces de árboles que se entrelazan a través de diferentes estratos de suelo. Aunque es posible reconocer diferentes escalas (al igual que es posible pensar en las madrigueras de gusanos o las raíces de los árboles que penetran en diferentes estratos del suelo, con algunas profundizando más que otros), es difícil determinar exactamente dónde termina una escala y otra comienza y no es necesariamente posible pensar en términos jerárquicos acerca de la escala. Esta es una manera bastante diferente de conceptualizar la escala. Entonces ya no estamos hablando de escala en términos de espacios delimitados o las métricas de las jerarquías claramente definidas del espacio. (Herod, 2008: 230)

La forma de imaginar la escala y las metáforas usadas para describirla impacta el modo en que política y socialmente nos asumimos en nuestros territorios (Herod, 2008). Teniendo en cuenta esta consideración, hemos concebido para nuestra pesquisa la escala como una red. Pensar los procesos culturales desarrollados en el valle del Patía como una red nos permite comprender cómo estos se despliegan en lo local, a partir del contacto con diferentes agentes sociales que van generando una suerte de redes espacializadas de interacción social. Ellas, inicialmente, representarían una situación “empírica” que podría asociarse con la escasa difusión de las tradiciones culturales. Con lo local, nos referimos, por ejemplo, a la poca expansión de la música tradicional, concentrada en algunas veredas del valle del Patía, como El Tuno. Sin embargo, esta es una localidad que contenía lo regional del Patía, pues el bambuco

era la música escuchada allí hasta la década de los sesenta y que fue desapareciendo, especialmente con la llegada de la salsa, boleros y pasillos ecuatorianos, pero en esa vereda se mantuvo la tradición musical. En definitiva, de lo señalado por Albán en la entrevista se puede interpretar que, en el caso del Son del Tunó, su música era similar a los drenajes del Patía en temporada de sequía, en donde el agua solamente corría en determinados lugares, es decir, era un bambuco lugarizado.

Junto con lo anterior, la metáfora de la escala como red que entrama múltiples conexiones nos muestra una modalidad que evidencia las formas de construcción de la escala de dos formas: por un lado, unas invisibilidades que lugarizan las expresiones culturales a partir de la escasa multiplicidad de actores sociales que intervienen; y, por otro, unas visibilidades en donde se deslocaliza la expresión cultural y se vincula con diferentes actores sociales, precisamente producto de la heterogeneidad de los mismos. Es importante destacar que las invisibilidades y visibilidades están mediadas por relaciones de poder entre los diferentes actores sociales, las cuales coadyuvan a establecer estas categorías en la recuperación de tradiciones culturales.

Al respecto, Marston (2000) describe el trabajo desarrollado por John Agnew, acerca de la importancia de la escala en los partidos políticos italianos, para la negociación de las relaciones de poder. Otro ejemplo lo ofrece Adams (1996), quien analiza cómo las telecomunicaciones no solo reorganizan la información y las ideas en el espacio, sino que también alteran los equilibrios en las relaciones de poder. Sostiene que, si bien es cierta la centralización del poder y el capital, los grupos subalternos pueden lograr algunos objetivos al explotar la infraestructura de telecomunicaciones existente. Para Adams (1996), esta táctica es geográfica, pues dichos grupos se niegan a aceptar los sistemas de poder establecidos. En definitiva, y de modo análogo, en la experiencia que estamos analizando se desarrolla una estrategia geográfica cuyo propósito ha sido revitalizar los procesos culturales al interior del valle y difundirlos en diferentes espacios de la geografía nacional.

La recuperación y visibilización de las tradiciones culturales han sido articuladas por el profesor Albán, junto con otros actores localizados en diferentes lugares de las redes espacializadas de relaciones sociales. De esta forma, lo descrito por Adolfo Albán en su narración acerca de cómo fue estableciendo vínculos con diferentes actores en el valle del Patía, lo que en palabras de él “permitió dedicarse al proceso cultural”, representa una muestra de cómo son agenciadas las escalas. De hecho,

(...) el resultado de este trabajo fue la conformación del Grupo de Cantaoras de Patía y el Grupo de Músicos de El Tunó (...), quienes constituyeron el Grupo de Recuperación de Tradiciones Culturales del Valle del Patía, dándose a la tarea de recuperar, preservar y difundir la cultura patiana y dar a conocer los valores regionales de una zona olvidada por el departamento y la nación. (Albán, 1999: 78)

Estos grupos se convirtieron en colectivos e, inicialmente, fueron recopilando en cada una de las veredas los elementos culturales que ellos consideraban que se estaban perdiendo. Lo anterior nos lleva a establecer que los músicos del Tunó y las Cantaoras del Patía construían una suerte de relaciones sociales con otros actores del valle del Patía y, a través de la “agitación cultural”, es decir, el movimiento del proceso de recuperación de tradiciones culturales, crearon redes en todo el espacio cultural patiano. Ellas, en un principio, se configuraban bajo unas prácticas de invisibilidad geográfica, en tanto que los saberes y expresiones culturales estaban perdiéndose o eran conocidos por pocos agentes, y su difusión espacial se localizaba solo en algunos corregimientos de las planicies del Patía. El propósito era construir un régimen de visibilidad, a partir de los procesos desarrollados al interior del valle del Patía. Así, por ejemplo:

Con la comunidad del Tunó, caracterizada por la presencia *de numerosos músicos* y el encuentro con *Gentil Rodríguez*, un eximio violinista hoy ya desaparecido, nos dimos a la tarea de trabajar con el bambuco viejo o bambuco patiano investigando sus letras y su ritmo, así como también la forma de bailarlo. Con este grupo *fuimos recorriendo corregimientos y veredas del Valle del Patía llevando esta música para que los mayores recordaran sus letras y sus formas de bailar y para que las nuevas generaciones fueran conociendo y reconociendo su cultura musical propia*. Las fiestas tradicionales del Valle del Patía que se celebran el 15 de agosto en honor a Nuestra Señora del Tránsito fueron y siguen siendo *el escenario privilegiado para dar a conocer este bambuco*, al igual que las festividades patronales y festivales que se realizan en cada comunidad. (Albán, 2013: 466-467)⁷

Asimismo, entre más poderosos o mayor sea el número de agentes involucrados en una dinámica cultural, los procesos culturales resultantes tendrán una mayor visibilidad. De esta forma:

La cultura patiana empezó a salir a diversas partes del país, ya no para migrar y quedarse lejos del territorio patiano, sino para viajar y retornar nuevamente, retroalimentándose de las experiencias y continuar el proceso de autorreconocimiento de los valores culturales que han hecho importante a estas comunidades. (Albán, 1999: 79)⁸

Como resultado de lo anterior, se fue dando un cambio en las redes escalares, manifestado, en primera instancia, en la producción de los trabajos musicales de las Cantaoras del Patía, Son del Tunó y los grupos de danza, y posteriormente en

7. Cursivas añadidas.

8. Cursivas añadidas.

la gastronomía, sobre todo a partir del kumis patiano. A manera de ejemplo, una muestra de las visibilidades geográficas creadas como consecuencia de procesos inicialmente generados en el valle del Patía y que ahora involucran a más actores es el caso de las Cantaoras del Patía. Solo basta con entrar a un buscador como Google y escribir las palabras “Cantaoras del Patía” para observar la cantidad de resultados: 3890, en 0,42 segundos. Los resultados muestran entrevistas en diarios de circulación regional como *El País*, de Cali, o nacional, como *El Tiempo*, así como *blogs* y documentales sobre ellas. Una situación similar ocurre cuando se busca algunos de los trabajos discográficos, especialmente los más antiguos, en plataformas virtuales como YouTube, en donde algunas canciones, por ejemplo, “Pajarillo” registran más de 20.000 visitas. Esto evidencia, por una parte, cómo la comunicación en internet puede ser usada para compartir información e ideas a través del espacio, alterando, en ocasiones, las relaciones de poder (Adams, 1996); y, por otra, cómo la estrategia de visibilización o cambio de escala supone mayor alcance de los procesos y dinámicas desarrolladas por comunidades afrodescendientes en el valle del Patía.

El mismo ejercicio de búsqueda realizado con las Cantaoras fue hecho con Son del Tunó. Encontramos los siguientes resultados: con las palabras clave “Son del Tunó” se obtuvieron alrededor de 22.700.000 resultados. No obstante, debe tenerse en cuenta que esto es consecuencia de, primero, que la palabra “Tunó” acoge una pluralidad mayor de significados que el término “Cantaoras”, pues, además, se refiere a nombres de municipalidades, plantas, disfraces, entre otras; y, segundo, algunas canciones de Son del Tunó tienen un enfoque más comercial que las de las Cantaoras de Patía; prueba de ello son algunos de los videos de las canciones de esta agrupación vistos en YouTube, los cuales tienen más de 120.000 reproducciones.

El Son del Tunó también ha tenido un proceso de agencia y cambio en las redes escalares en parte a través del trabajo cultural de Adolfo Albán quien ha sedimentado experiencias, construido trayectorias y visibilizado la agrupación. Este grupo de bambuco patiano,

(...) que lleva ya 20 años de trabajo ininterrumpido, les brindó a estas comunidades la oportunidad de volver sobre su ancestralidad, sus raíces, reivindicarse étnico-territorialmente, fortalecer sus identidades y afianzar una dignidad pisoteada y mancillada por las élites blanco-mestizas de esta región del país (...), el “Son del Tunó” continúa interpretando las canciones tradicionales y componiendo nuevos bambucos que actualizan este ritmo y lo contextualiza en un presente aún lleno de carencias y dificultades, llevándolo por diferentes regiones de Colombia. Con tres producciones discográficas, esta agrupación musical ha contribuido a que el bambuco patiano se interprete y se baile garantizando con ello su permanencia. Son dos las generaciones de músicos que han hecho parte de este grupo, la actual conformada en su mayoría por los hijos de

aquellos que a finales de la década de los años 1980 (...) se decidieron a que su cultura musical no pereciera en las oscuras profundidades del olvido. (Albán, 2013: 468)

Además de la agrupación Son del Tuno y de las Cantaoras de Patía, otros grupos de violinistas, escuelas de violines y grupos de danza se han convertido en los dinamizadores de los procesos socioculturales en el valle del Patía. Un último ejemplo, aunque a veces más silencioso que la música, es la gastronomía. En esta se han recuperado platos como el guampín, el cual ha sido objeto de diferentes reconocimientos en distintas instancias como el festival gastronómico de Popayán. Éxito mayor ha tenido el kumis patiano, cuya difusión ha traspasado el espacio cultural del valle.

Asimismo, es importante reconocer, que:

Los procesos de re-vitalización cultural que las comunidades del Pacífico colombiano, unidas a las oleadas migratorias hacia las principales ciudades del país, han producido, también la migración de los ritmos que cambiaron el paisaje acústico de ciudades como Cali, Bogotá y Medellín y permitieron la llegada de estas músicas a centros culturales, emisoras y a las casas disqueras, generando una dinámica importante de *visibilización musical* (...). Espacios culturales para el encuentro, difusión y comprensión de estas músicas aparecieron como consecuencia de la exigencia de agrupaciones con alta calidad interpretativa –no necesariamente académica– que demandaban oportunidades para su expresión, ejemplo de ello para el caso del sur occidente colombiano es el Festival Petronio Álvarez en Cali con una trayectoria reconocida a nivel nacional. (Albán, 2013: 465)⁹

Lo señalado en este análisis es resultado de un proceso de producción de redes escalares hacia “el adentro” que, en el marco de las relaciones, interacciones e intercambios y procesos, se vincula con “el afuera” de forma diferenciada (Mosquera-Vallejo, 2018). De esta manera, cuando la práctica cultural (música o gastronomía) hacia adentro se enreda de múltiples maneras con diferentes actores y se hace agencia, se convierte en una práctica hacia el afuera, que deja de ser considerada simple folclor o expresión musical reducida a ámbitos espaciales restringidos. En este sentido, el bambuco patiano se convierte en un proceso de producción de redes escalares, a partir del cual el valle del Patía y la gente negra del Patía dejan de ser actores reducidos espacialmente y pueden entrar a configurar unas visibilidades que implicarían su reconocimiento como actores sociales importantes dentro del ámbito de las dinámicas culturales negras y no negras en Colombia.

.....
9. Cursivas añadidas.

Reflexiones finales

Este análisis acerca de la escala como construcción de redes espacializadas, que producen unas prácticas de visibilidades e invisibilidades geográficas, en los procesos culturales de la gente negra en el valle del Patía, situado desde la perspectiva de escala en geografía humana, nos llevó a entender que para visibilizar las luchas afrodescendientes, es decir, ampliar la red de actores involucrados en el marco de una relación social, no solo basta con reconocer que estos actores sociales producen espacio, sino que, además, producen escala (Smith, 2002).

En efecto, los procesos sociales afrocolombianos, como las recuperaciones de tradiciones culturales, la defensa del territorio, el Festival Petronio Álvarez y el Festival San Pacho, entre otros, representan luchas de escala. Ellas son ontológicas, construidas en el marco de relaciones y, al mismo tiempo, epistemológicas, pues reflejan y se organizan de acuerdo con los sentidos de mundo de la gente negra. Analizar los procesos culturales de la gente negra y describir los aportes de actores sociales a estas dinámicas como singulares formas de producir redes escalares supone reconocer que los ámbitos donde se despliegan las tensiones tienen una poderosa base para desafiar a poderes hegemónicos. La activista, defensora de derechos humanos y ganadora del premio Goldman –considerado el “Nobel” del medio ambiente–, Francia Márquez Mina, podría representar un ejemplo de cómo construir escala, es decir, redes espacializadas que le han dado una serie de visibilidades geográficas a la lucha que representa, y a ella como agente social.

La siguiente descripción hecha por la educadora y cantaora Ana Melia Caicedo puede ser entendida como una forma de producir redes espacializadas y hacer escala:

Nosotros venimos trabajando alrededor de la cultura. Esa es como otra arma que hemos utilizado para que, valiéndonos de eso, las personas nos agrupemos, nos organicemos y trabajemos por el progreso y el desarrollo de esto. Ya la gente viene entrando en el rol de trabajar, a partir de la cultura, otros aspectos de la vida. Existe un grupo de personas, aun no muy numeroso que han decidido no salir de la región, sino, quedarse para contribuir con su desarrollo. Por allí estamos jalonando cosas nuevas, que han generado progreso en la educación, el trabajo comunitario y vamos ganando espacios a nivel de la región, del departamento y del mismo país. Ya han empezado muchos a poner los ojos en Patía y a conocerlo por la cultura. Un 10 de abril de 1989 aquí debajo de la ceiba, hicimos el compromiso con el grupo de recuperación de tradiciones culturales, de difundir nuestra cultura y hasta ahora lo estamos cumpliendo. Hemos llevado nuestro mensaje a todas partes de Colombia en universidades, plazas públicas, en numerosos eventos e inclusive hemos incursionado en los espacios de la política para participar en los órganos decisorios del poder. (Caicedo, como se citó en Albán, 1999: 79-80)

Este relato de la profesora Ana Melia –como se le conoce en el Patía– nos sirve de síntesis para lo que hemos sostenido a lo largo de este texto. En efecto, “ellas han trabajado alrededor de la cultura”, pero esta ha sido usada como otra arma para agenciar múltiples procesos a nivel local. Apoyados en el “arma” como instrumento político que representa la cultura, las personas se agruparon, organizaron y trabajaron; y elaboraron una red conformada a partir del trabajo comunitario la cual les permitió que “jalonaran cosas nuevas”. Una de ellas fue la construcción del Colegio Capitán Bermúdez, en el corregimiento de Patía. Con el compromiso de recuperar sus tradiciones culturales, “difundir nuestra cultura”, han ido “ganando espacios a nivel de la región, del departamento y del mismo país”.

Además de esto, el proceso cultural que Adolfo Albán fue construyendo con las educadoras y con el grupo del Son del Tuno permitió a ambas agrupaciones llevar el mensaje del bambuco patiano “a todas partes de Colombia en universidades, plazas públicas, en numerosos eventos”. Para ilustrar mejor, ellas han sido ganadoras del Premio Nacional de Cultura, en 1994, y en el Festival Petronio Álvarez, en el año 2009; y han tenido numerosas participaciones en este evento, lo cual es una prueba de que el grupo de Cantaoras del Patía ha logrado lo propuesto hace unas décadas atrás: difundir la cultura patiana.

Lo descrito en este trabajo permite apreciar cómo los procesos culturales articulan prácticas de visibilidad e invisibilidad geográfica. La generación de redes escalares puede ser articulada de múltiples maneras. El apoyo de actores como Albán y otros ha ayudado a ofrecer las herramientas organizativas y, en algunos casos, hasta de instrumentos musicales, con el fin de que los procesos culturales en el valle del Patía no decaigan, de manera que uno de los efectos de esto ha sido que en otras comunidades de estas planicies, donde también hay músicos, han comenzado a agenciar sus procesos culturales a partir de dinámicas propias; ejemplo de esto son las agrupaciones Son de Mulaló, Son de Capellanía o Son de Patanguejo, las cuales han tenido notables éxitos y, al mismo tiempo, representan al espacio cultural de las comunidades negras del valle del Patía. De esta manera, se muestra lo poderoso que puede ser el agenciamiento de los procesos en términos de redes escalares como visibilidad geográfica, pues las organizaciones culturales locales, a partir de sus creatividades y recursos, se movilizan en la búsqueda de objetivos que tienen como propósito la ampliación de sus prácticas de visibilidad geográfica.

Para finalizar, es necesario reconocer que lo visible y lo invisible se co-construyen; y, bajo esa perspectiva, lo invisible lugarizado no debe ser entendido, necesariamente, como lo auténtico, tradicional e inmóvil; mientras que lo visible, al estar en múltiples áreas y niveles, articularía lo dinámico productivo (Mosquera-Vallejo, 2018). En realidad, ambos se constituyen, enredan e imbrican, ordenan y desordenan

configurando entramados en los que el cambio de las redes escalares –visibilidad e invisibilidad– se logra a partir de agentes que desplazan y revitalizan procesos que adquieren significatividad espacial y performatividad política.

Referencias

- Adams, Paul (1996). Protest and the Scale Politics of Telecommunications. *Political Geography*, 15(5), 419-441. [https://doi.org/10.1016/0962-6298\(95\)00088-7](https://doi.org/10.1016/0962-6298(95)00088-7)
- Albán, Adolfo (1999). *Patianos allá y acá: migraciones y adaptaciones culturales 1950-1997*. Popayán: Fundación Pintáp Mawá.
- Albán, Adolfo (2007). *Tiempos de sango y guampín: transformaciones gastronómicas, territorialidad y re-existencia sociocultural en comunidades afrodescendientes de los valles interandinos del Patía (sur de Colombia) y Chota (norte del Ecuador), siglo XX* (Tesis doctoral). Universidad Andina Simón Bolívar, Área de Letras y Estudios Culturales, Quito, Ecuador.
- Albán, Adolfo (2013). Pedagogías de la re-existencia. Artistas indígenas y afrocolombianos. En *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir* (pp. 443-468), editado por Catherine Walsh. Quito: Abya-Yala.
- Albán, Adolfo (2015). *Sabor, poder y saber: comida y tiempo en los valles afroandinos del Patía y Chota-Mira*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Amador-Jimenez, Mónica (2010). La incesante diáspora africana: afrocolombianas solicitantes de asilo en el norte chileno. *Nomadías*, 12, 89-103. <https://doi.org/10.5354/0719-0905.2010.15257>
- Arboleda, Santiago (2011). *Le han florecido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano* (Tesis doctoral). Universidad Andina Simón Bolívar, Área de Letras y Estudios Culturales, Quito, Ecuador.
- Avendaño-Arias, Johan Andrés (2017). Representaciones socio-espaciales (toporrepresentaciones) de Bogotá: perspectivas de la (in)seguridad. *Sociedad y Economía*, 33, 55-75. <https://doi.org/10.25100/sye.voi33.5624>
- Brenner, Neil (2001). The Limits to Scale? Methodological Reflections on Scalar Structuration. *Progress in Human Geography*, 25(4), 591-614. <https://doi.org/10.1191/030913201682688959>
- Caicedo, José (2013). *A mano alzada... Memoria escrita de la diáspora intelectual afrocolombiana*. Popayán: Sentipensar.

- Cunin, Elisabeth (2003). El negro, de una invisibilidad a otra: permanencia de un racismo que no quiere decir su nombre. *Palobra*, 5, 1-12. <https://doi.org/10.32997/2346-2884-vol.4-num.4-2003-929>
- Cunin, Elisabeth (2009). El negro, de una invisibilidad a otra: permanencia de un racismo que no quiere decir su nombre. *Proceso de Comunidades Negras de Colombia*. Recuperado de <https://renacientes.net/blog/2009/08/16/el-negro-de-una-invisibilidad-a-otra-permanencia-de-un-racismo-que-no-quiere-decir-su-nombre/>
- De Friedemann, Nina (1993). Negros en Colombia: identidad e invisibilidad. *América Negra*, 3, 25-35.
- Escobar, Arturo (1999). *El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: ICAN.
- Gibson-Graham, Julie Katherine (2002). Beyond Global vs. Local: Economic Politics Outside the Binary Frame. En *Geographies of Power: Placing Scale* (pp. 25-60), editado por Andrew Herod; Melissa W. Wright. Oxford: Blackwell.
- Gil-Hernández, Franklin (2015). “Estar en el mundo de los blancos”: las tensiones entre clase y raza en las experiencias de personas racializadas como negras en sectores medios en Bogotá D. C. *Revista de Antropología*, 58(2), 263-287. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2015.124243>
- Gutiérrez-Puebla, Javier (2001). Escalas espaciales, escalas temporales. *Estudios Geográficos*, 62(242), 89-104. <http://dx.doi.org/10.3989/egeogr.2001.i242.295>
- Herod, Andrew (2008). Scale: The Local and Global. En *Key Concepts in Geography* (pp. 217-235), editado por Sarah Holloway; Stephen Rice; Gill Valentine; Nick Clifford. London: SAGE.
- Hurtado-Saa, Teodora (2008a). Los estudios contemporáneos sobre población afrocolombiana y el dilema de la producción del conocimiento “propio”. *Revista CS*, 2, 75-99. <https://doi.org/10.18046/recs.i2.412>
- Hurtado-Saa, Teodora (2008b). Movilidades, identidades y sexualidades en mujeres afrocolombianas migrantes en Europa: el caso de las italianas. En *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina* (pp. 343-375), editado por Peter Wade; Fernando Urrea; Mara Viveros. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Latour, Bruno (2008). *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del Actor-Red*. Buenos Aires: Manantial.
- Lozano, Betty Ruth (2016). *Tejiendo con retazos de memorias insurgencias epistémicas de mujeres negras/afrocolombianas. Aportes a un feminismo negro decolonial* (Tesis doctoral). Universidad Andina Simón Bolívar, Área de Letras y Estudios Culturales, Quito, Ecuador.

- Marston, Sallie (2000). The Social Construction of Scale. *Progress in Human Geography*, 24(2), 212-242. <https://doi.org/10.1191/030913200674086272>
- Moore, Adam (2018). Repensar a escala como uma categoria geográfica: da análise para a prática. *GEOgraphia*, 20(42), 1-24. <https://doi.org/10.22409/GEOgraphia2018.v20i42.a13829>
- Mosquera-Rosero, Claudia; León-Díaz, Ruby (2009). *Acciones afirmativas en Colombia: entre paradojas y superposiciones de lógicas políticas y académicas*. En *Acciones afirmativas y ciudadanía diferenciada étnico-racial negra, afrocolombiana, palenquera y raizal. Entre bicentenarios de las Independencias y Constitución Política de 1991* (pp. I-XXVI). Bogotá: Investigaciones CES/Universidad Nacional de Colombia.
- Mosquera-Vallejo, Yilver (2018). Escalas geográficas e identidades territoriales: trayectorias desde las comunidades negras del valle del Patía. *Geographia Meridionalis*, 4(2), 126-144. <http://dx.doi.org/10.15210/gm.v4i2.14484>
- Mosquera-Vallejo, Yilver (2019). Espacios expoliados, paisajes esquilados: cambios en el paisaje del valle del Patía (1964-2014). En *Las geografías del neoliberalismo en América del Sur. Ensayos descriptivos, críticos y necesarios* (pp. 90-123), editado por Daniel Santana-Rivas; Voltaire Alvarado-Peterson; Rodrigo Hidalgo-Dattwyler. Santiago de Chile: Serie Geolibros.
- Múnera, Alfonso (1998). *El fracaso de la nación: región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1821)*. Bogotá: Ancora.
- Muñoz, Paloma (2004). El bambuco patiano: evidencia de lo negro en el bambuco. En *Estudios afrocolombianos aportes para un estado del arte* (pp. 325-333), compilado por Axel Rojas. Popayán: Universidad del Cauca.
- Núñez, Andrés (2012). El país de las cuencas: fronteras en movimiento e imaginarios territoriales en la construcción de la nación. Chile, siglos XIX y XX. *Scripta Nova*, XVI(418). Recuperado de <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-418/sn-418-15.htm>
- Oslender, Ulrich (2002). Espacio, lugar y movimientos sociales: hacia una “espacialidad de resistencia”. *Scripta Nova*, VI(115). Recuperado de <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-115.htm>
- Oslender, Ulrich (2003). “Discursos ocultos de resistencia”: tradición oral y cultura política en comunidades negras de la costa pacífica colombiana. *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 203-235. Recuperado de http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0486-65252003000100007&lng=en&tlng=es
- Oslender, Ulrich (2008). *Comunidades negras y espacio en el Pacífico colombiano: hacia un giro geográfico en el estudio de los movimientos sociales*. Bogotá: ICANH/Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.
- Quintero, Juan (2010). *Religiosidad afropatiana funerales de angelitos: arrullos* (Trabajo de grado). Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Ciencias Sociales, Bogotá, Colombia.

- Restrepo, Eduardo (2005). *Políticas de la teoría y dilemas en los estudios de las colombias negras*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Restrepo, Eduardo; Rojas, Axel (2008). *Afrodescendientes en Colombia: compilación bibliográfica*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Rodríguez-Morales, Margarita María (2010). La invisibilidad estadística étnico-racial negra, afrocolombiana, raizal y palenquera en Colombia. *Trabajo Social*, 12, 89-99. Recuperado de <https://revistas.unal.edu.co/index.php/tsocial/article/view/18970>
- Rojas, Axel (2004). Presentación. En *Estudios afrocolombianos. Aportes para un estado del arte* (pp. 7-17). Popayán: Universidad del Cauca.
- Rojas, Axel (2011). *Interculturalidad el problema de las relaciones entre culturas* (Tesis de maestría). Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Ciencias Sociales, Bogotá, Colombia.
- Ruiz-Serna, Daniel (2017). El territorio como víctima. Ontología política y las leyes de víctimas para comunidades indígenas y negras en Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*, 53(2), 85-113. Recuperado de http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0486-65252017000200085&lng=es&tlng=e
- Smith, Neil (2002). Geografía, diferencia y las políticas de escala. *Terra Livre*, 19, 127-146. Recuperado de <http://www.agb.org.br/publicacoes/index.php/terralivre/article/view/162/0>
- Valderrama-Rentería, Carlos (2018). El arte literario y la construcción oral del territorio. Pensamiento crítico afrocolombiano. *Revista Colombiana de Antropología*, 54(2), 93-117. <https://doi.org/10.22380/2539472X.463>
- Valenzuela, Cristina (2004). Reflexiones sobre la dialéctica de escalas en el examen de los procesos de desarrollo geográfico desigual. *Biblio 3w*, IX(552). Recuperado de <http://www.ub.edu/geocrit/b3w-552.htm>
- Valenzuela, Cristina (2006). Contribuciones al análisis del concepto de escala como instrumento clave en el contexto multiparadigmático de la geografía contemporánea. *Investigaciones Geográficas*, 59, 123-134. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-46112006000100009&lng=es&tlng=es
- Velandia, Pedro; Restrepo, Eduardo (2017). Estudios afrocolombianos: balance de un campo heterogéneo. *Tabula Rasa*, 27, 161-197. <https://dx.doi.org/10.25058/20112742.448>
- Wade, Peter (1997). *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Wade, Peter (1999). Trabajando con la cultura: grupos de rap e identidad negra en Cali. En *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de la gente negra en Colombia* (pp. 263-286), editado por Juana Camacho; Eduardo Restrepo. Bogotá: Fundación Natura/Ecofondo/ICAN.

Wade, Peter (2004). Los guardianes del poder: biodiversidad y multiculturalidad en Colombia. En *Conflicto e (in)visibilidad: retos en los estudios de la gente negra en Colombia* (pp. 247-268), editado por Eduardo Restrepo; Axel Rojas. Popayán: Universidad del Cauca.

Zapata, Catalina (2015). *El profesor Súper O y la pedagogía del castellano. Muchos colombianos, pocos bien hablados*. Bogotá: Envió Editores/Centro de Estudios Afrodescendientes.

Zuluaga, Francisco (1993). *Guerrilla y sociedad en el Patía*. Cali: Facultad de Humanidades, Universidad del Valle.

Literatura de patíbulo en el siglo XIX colombiano: la restauración de las conductas^{*}

DOI: <https://doi.org/10.18046/recs.i30.3563>

*Gallows Literature in the Colombian Nineteenth Century:
The Restoration of Behaviors*

Alfonso Rubio**

Universidad del Valle (Cali, Colombia)

.....

^{*} Este artículo es resultado del proyecto de investigación, financiado con fondos propios y todavía en curso, titulado "Literatura de patíbulo en el siglo XIX colombiano". Artículo de investigación recibido el 23.05.2019 y aceptado el 06.11.2019.

^{**} Docente del Departamento de Historia de la Universidad del Valle (Colombia). Miembro del Grupo de investigación Nación-Cultura-Memoria. Correo electrónico: alfonso.rubio@correounivalle.edu.co ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5782-5092>

Cómo citar/How to cite

Rubio, Alfonso (2020). Literatura de patíbulo en el siglo XIX colombiano: la restauración de las conductas. *Revista CS*, 30, 277-305. <https://doi.org/10.18046/recs.i30.3563>

Resumen

Abstract

Desde una metodología de análisis documental, centrada en representativas muestras que tuvieron origen en la ejecución pública de los sentenciados a muerte en el patíbulo, este artículo tiene como objetivo acercarse a la función que estos escritos mantuvieron durante el siglo XIX colombiano, en el contexto de un naciente régimen republicano y su sistema judicial. En la terminología propuesta por Hans-Jürgen Lüsebrink, las hemos catalogado como “literatura de patíbulo” que, en su variada gama de impresos como sentencias judiciales o cartas de despedida, ofrecían relatos relativos al reo sentenciado a muerte y a los rituales de ejecución concebidos como mecanismos del Estado que reforzaban su capacidad de ejercer justicia. Las sentencias ejecutivas mostraban un lenguaje que nos ha permitido compararlas con el mensaje moralizante, cuya finalidad tenía que ver con la restauración de las conductas en los romances de crímenes españoles, pues el origen literario y las intenciones son similares.

PALABRAS CLAVE:

literatura de patíbulo, Colombia, siglo XIX, código penal

.....

This article aims to approach the role these writings maintained during the nineteenth century in the context of a rising republican regime and its judicial system from a methodology of documentary analysis. It is focused on representative samples originated in the public execution of those sentenced to death on the gallows. In the terminology proposed by Hans-Jürgen Lüsebrink we have categorized them as “Gallows literature” which, in its varied range of forms, such as court judgments or farewell letters, provided stories concerning the defendant sentenced to death and the rituals of execution conceived as State mechanisms that strengthened its capacity to exercise justice. The executive judgments showed a language that has allowed us to compare them with the moralizing message, whose purpose had to do with the restoration of the behaviors in the romances of Spanish crimes since the literary origin and intentions are similar.

KEYWORDS:

Gallows Literature, Colombia, Nineteenth Century, Criminal Code

Introducción

Sin ser todavía categorizada como literatura de patíbulo, en el siglo XIX colombiano existió una variedad de tipologías documentales relacionada con la ejecución de los reos que, por sus crímenes cometidos, se llevaba a cabo ante un patíbulo ceremonial. Los archivos colombianos custodian ejemplos que, tomados como indicios, podemos conectarlos con escritos homólogos del contexto europeo, donde surgen este tipo de expresiones. Una literatura que en el ámbito latinoamericano en general todavía no se ha singularizado y, tal vez por ello, permanezca sin analizarse, tanto desde el punto de vista de la caracterización de los géneros literarios, como desde el derecho procesal, una disciplina íntimamente ligada a la producción de esta variedad editorial.

Hay una literatura de “recuerdos”, de “memorias”, de “reminiscencias”, una literatura costumbrista, podríamos llamarla, que aporta indicios de la circulación de “hojas sueltas” o “papeles” relacionados con la ejecución de los reos ante el patíbulo público. Pero no se han emprendido estudios que delimiten y contextualicen este conjunto de impresos y, al mismo tiempo, aborden sus contenidos y sus modos de producción, circulación y consumo. Este texto pretende ser un acercamiento al tema y, para ello, tomamos como modelos representativos ciertos escritos que se ajustan a las características materiales generales con que se dieron, escritos de una sola hoja suelta, impresos únicamente por su anverso que necesariamente hay que conectar con la cultura jurídica del momento y su mensaje moral pretendido.

La última hora de un infeliz en capilla es el título de uno de ellos. Está impreso por José Ayarza y fechado, en Bogotá, el 28 de junio de 1839. Comienza con la voz anónima de alguien que da testimonio de lo que seguidamente va a narrar (“El que esto escribe puede dar testimonio de que lo vio y oyó, y su nombre nada importa”). La narración se detiene en los “sentimientos” del joven Narciso González, quien dio “muerte alevosa” a Mauricio Hogan. Para dar mayor veracidad, con la primera persona del singular, el narrador anónimo introduce el relato de Narciso González (“Yo le he oído pronunciar entre jemidos [sic] estas sentidas quejas”). Las quejas, gráficamente entrecorridas de principio a fin, representan la voz personal del criminal, y abarcan prácticamente la totalidad del escrito. Así comienzan: “Mi destino me conduce a la muerte, nací para la desgracia y muero en el oprobio...”. La frase, lapidaria, es un recurso inicial que intenta seducir al lector haciéndole partícipe de la desgracia que está sufriendo González como reo que es. Son los últimos momentos de un “infeliz” que se encuentra “en capilla”, en estado de confesión antes del “estallido del fusil” que le hará morir ante “un inmenso pueblo” cuya ejecución “presenciará”. Es una carta de arrepentimiento público ante Dios y los ciudadanos, donde el sentenciado pide “perdón por los escándalos de [su] vida licenciosa” y,

para hallar la felicidad en la “eternidad” y “no caer en un abismo espantoso”, le es indispensable “ir acompañado de la luz del evangelio”.

Este texto podemos compararlo con otro similar, titulado *El ajusticiado a sus conciudadanos* (1846), para dar cuenta de algunas características relacionadas con su creación, que son idénticas a las que se encuentran en el texto del que más adelante damos cuenta y en el que nos centraremos, titulado *A mis compatriotas* (1828). Los dos textos referenciados (*La última hora de un infeliz en capilla* y *El ajusticiado a sus conciudadanos*) evidencian que sus autores han tenido que documentarse oralmente, mediante el testimonio directo de los reos, rastreando sus pasados. Ambos representan la voz del reo en primera persona, y el segundo reproduce la voz de Teodoro Rivas, quien trata de “hermano” a Narciso González, el reo del primer impreso fechado en 1839. Con él se compara: “(...) y mi hermano tuvo la desgracia de dar muerte al Sr. Mauricio Hogan, por una represión, y yo a mi mujer por no tolerarle una contradicción, y ambos hemos sido víctimas del error, y ambos destinados a morir afrentosamente en un patíbulo”.

Los reos protagonistas (Narciso González y Teodoro Rivas) hablan de su orfandad en tono de desgracia, cuando, fruto de una persecución política, condenaron a muerte a sus padres por ofrecer hospitalidad a quien “llevaba el nombre de español y no se convertía en su perseguidor”. Ambos hablan del régimen educativo viciado que, con el nuevo Estado republicano, posibilita la formación a través del “ejemplo libertino”, no da “entrada en él ni a Dios ni a su ley sagrada” y “difunde en todas las clases del Estado el odio a Dios, el desprecio por todas las prácticas religiosas”, el “ateísmo”, el “materialismo” y la “subversión de todo orden”.

Los dos textos son un arrepentimiento público por las faltas criminales que los reos reconocen mientras culpan a un nuevo régimen político de ello, por inculcar “el principio de rebelión a Dios y a su Patria”. Además de ser una confesión pública y pedir perdón ante “Jesucristo mi Dios, mi Redentor y mi Juez”, los escritos apelan a los ciudadanos (“mis hermanos”) mediante “un público testimonio contra la falsa doctrina con que se ha inmoralizado al público”. El sentido político, disfrazado de moral cristiana en el momento de la confesión y el arrepentimiento antes de sus ejecuciones, recorre los textos con expresiones y vocabulario similares: “Mi hora se acerca” y “Ya ha sonado la hora fatal”; “Me dirijo por mis propios pies a pulsar las puertas de la eternidad” y “Eternidad eternidad, ya se abrieron tus puertas”, etc.

Todo hace pensar que, si no es el mismo el autor de los dos escritos, este tipo de literatura de patíbulo estaba ya arraigada en Bogotá a fines de la primera mitad del siglo XIX. Las pasiones políticas, los odios ideológicos, además de una criminalidad generalizada, aumentaron notablemente la pena de último suplicio, y de ella dio buena cuenta la opinión pública de la prensa, bien a su favor, porque “hace desapa-

recer de sobre la tierra a personas que han funcionado subalternamente atentando contra la seguridad”, o bien en su contra, porque los “rasgos generosos de clemencia” cimentan mejor “por medio de la unión (...) los fundamentos de la República, que no los castigos y severidades espantosas” (*Triunfó la lei* [Los patriotas comprometidos], 1835; *El interés patriótico*, 1833)¹.

Estas cartas públicas de los reos en los momentos previos a su ejecución están estructuradas bajo unos mismos patrones estilísticos, y sus autores son escritores dedicados a ello, conocen las técnicas literarias para hacerlas atractivas al público. Su difusión estaba destinada a la venta y sobre la función comercial que rodeaba su elaboración sabemos que la carta de 1839 lleva, en nota a pie de página, la siguiente indicación: “Deducidos los gastos de este papel, el residuo se invertirá en misas por el alma de González”. Y el escrito de 1846, en su apartado final, después del nombre del reo resaltado gráficamente y antes de la fecha, señala: “El producto de este papel se destina para sufragios del alma del reo”. Además de poder ser un hecho cierto el que ambas cartas indican, estas notas podían funcionar también de reclamo para unas ventas destinadas posiblemente a fines particulares.

El texto en el que luego nos detendremos es un escrito más breve y preciso que los anteriores. Se trata de una carta pública que no llega a abarcar la totalidad del anverso de una página. Es la última confesión de José Manuel Almeida, un reo condenado a muerte que, pocos días antes de que se ejecute su sentencia públicamente, decide escribir una “despedida” pidiendo misericordia para la salvación de su alma, apelando a la compasión de sus potenciales lectores y oyentes, en caso de ser leído ante auditorios públicos. Un escrito destinado a su difusión, posiblemente en los días previos y el mismo día de la ejecución; está impreso en los talleres de Bruno Espinosa y se fecha en Bogotá, en 24 de junio de 1828². Está encabezado por el significativo título, en los comienzos republicanos, de *A mis compatriotas*, un título con el que, además de recordar las que fueron conocidas acciones combativas de su familia, los Almeida, en favor de la independencia, intenta hacer un llamado público a la complicidad piadosa de los lectores (Díaz-Díaz, 1962).

Directamente relacionada con lo que Hans-Jürgen Lüsebrink (1982: 285-301) ha denominado “literatura de patíbulo”, estas “despedidas de reos” o “últimas confesiones” forman parte de los engranajes documentales que, bien a iniciativa

.....
1. A mitad del siglo XIX, la situación en Bogotá hizo hablar al cronista José María Cordovez Moure (1957: 89) de una “temporada de crímenes [que] debe llamarse, sin exageración, del terror”. Citamos la obra titulada *Reminiscencias de Santafé y Bogotá*, cuya primera edición es de 1893.

2. Sobre la figura de Antonio Espinosa y sus hijos, Bruno y Diego, como tipógrafos, ver Rubio y Murillo-Sandoval (2017: 57-67).

oficial o privada, daban cuenta de concretos rituales de ejecución. Las ejecuciones públicas, concebidas como ceremonias o espectáculos aleccionadores y propagandísticos, fueron mecanismos de los Estados que reforzaban su poder. Intentaban mostrar su capacidad de mantener el orden público y de ejercer justicia y, al mismo tiempo, disuadían a sus ciudadanos de tomar el ejemplo de los actos criminales que habían llevado al reo al patíbulo. En un momento como el de 1828, donde la recién proclamada República de Colombia, de 1821, estaba definiendo sus nuevas estructuras políticas, administrativas y judiciales, sus decisiones en materia de justicia debían ser firmes y modélicas para legitimar un nuevo orden y hacer sentir que su sostenimiento era posible. La concurrencia masiva del público el día de la ejecución suponía, por tanto, un elemento fundamental para el éxito de estos fines políticos.

La literatura de patíbulo, por medio de sus múltiples variantes de impresos, ofrecía relatos referentes al reo sentenciado: los crímenes que lo habían condenado, su sentencia ejecutiva, su confesión, sus últimas palabras. Los asuntos fueron muy diversos y constituyó un “subgénero editorial” popular de amplia difusión en Europa entre los siglos XVII y XIX³. Este tipo de impresos podía anunciar la ejecución con la narración de los hechos delictivos y sentencia del reo, animando al público a concurrir al patíbulo. La difusión y contemplación de la ceremonia de ejecución multiplicaba así la resonancia del castigo con el que se había condenado a los culpables y la propaganda pretendida por los Estados tras la eficacia de sus justicias.

La literatura de cordel (“romances o relaciones de reos”, “coplas de ajusticiados”) en España, la *complainte criminelle* y la *relation* en Francia, o las *execution ballads* en Inglaterra, son algunos de los principales géneros de la literatura de patíbulo. Juan Gomis (2016) relaciona una nómina de autores relevantes en el estudio de este tipo de literatura europea, en relación tanto a la pena de muerte como a determinados conjuntos impresos; mientras que Pascal Bastien (2006), señala que el autor francés inserta los géneros mencionados en un conjunto editorial mucho más amplio vinculado a la ejecución. Junto a las “baladas” y las “relaciones”, desde finales del XVII, comienza a publicitarse en Londres una literatura jurídica oficial como los *proceeding*, que relataban causas juzgadas. En París, se imprimieron las sentencias de muerte o *arrêts de mort*, que se sumaron a las *relations*, *complaintes*, *canards* y otras hojas sueltas

.....

3. Aunque no es una cuestión aquí la de hablar de las consideraciones de la “cultura popular” como concepto historiográfico, sí es oportuna la observación de Roger Chartier (1994), en el sentido de poder pensar la relación de los textos ambulantes y el mundo social donde se mueven al margen del Antiguo Régimen. Esto, dice, supone dos gestiones complementarias: la primera sugiere una lectura de la “literatura popular” como un repertorio de modelos de comportamiento; la segunda, centrarse en la historia social de los usos y de las comprensiones de los textos por parte de sus lectores.

o volantes tipo “Circonstances effroyables”, “Horrible crime” o “Histoire extraordinaire”, destinadas a difundirse en los muros de las calles o en formato octavo.

A este tipo de impresos, que remitían al suplicio final del criminal, en Francia e Inglaterra se suma un tipo editorial que recogía las últimas palabras del condenado, los *last dying speeches* y los *procès-verbaux d'exécution* o *testaments de mort*. En Londres, la voz del reo se hizo pública mediante la imprenta y fue muy demandada. El procedimiento general fue el de escribir el texto en prisión, se leía en voz alta delante del patíbulo y se enviaba al capellán para que ordenara su impresión (Gomis, 2016: 9-33). Las muestras que encontramos en el Fondo Anselmo Pineda de la Biblioteca Nacional de Colombia demuestran, para el caso concreto de las que denominamos “cartas de confesión de reos”, que estas se imprimían antes de su ejecución.

Pascal Bastien (2006: 62) encuentra, para su estudio, los géneros antes relacionados en los fondos documentales de los Archivos Nacionales de París, impresos informativos del Estado francés después del Antiguo Régimen hasta el siglo XIX: “c’est dans ce fonds que sont conservées les nombreuses liasses de jugements et d’arrêts criminels, de placards, de mémoires, de canards et de gravures que rassemblerent d’abord un magistrat du Châtelet de Paris, Thomas-Simon Gueullette”. Este magistrado fue procurador del rey en Châtelet, desde 1709 hasta su muerte en 1766, bibliófilo, autor y aficionado de la “literatura ligera”. Recibía piezas de muy diverso orden, donde los *placards* y los *arrêts* procedían de las relaciones que mantenía con los impresores:

Gueullette put avec Laurent-François, libraire et imprimeur du roi, recevoir une importante série de jugements sans savoir à courir les colporteurs pour se les procurer. Quant aux mémoires judiciaires, tout comme les nombreux occasionnels, canards et gravures populaires composant le corpus. (Bastien, 2006: 63)⁴

El coronel Anselmo Pineda (1805-1880) fue un “conservador ilustrado” que mantuvo una activa vida como político, militar, intelectual y coleccionista, creando múltiples vínculos personales que estuvieron repartidos por todo el país gracias a su permanente itinerancia en sus cargos militares y políticos. La historiografía colombiana lo ha relegado a un segundo plano, pero jugó un papel decisivo en el proceso de consolidación estatal durante buena parte del siglo XIX. El coleccionismo mantuvo una relevante función política de progreso en los procesos sociales y culturales del

.....

4. Sobre la literatura testimonial y memorial relacionada con el crimen, fuente para su estudio, ver el capítulo 2 de Bastien (2006: 29-61): “De la lecture à l’écriture: parcourir la littérature de témoignage”. Sobre los tribunales y procesos judiciales de criminales en Londres y París, entre los siglos XVI y XVIII, ver Bastien (2011: 23-91).

siglo XIX y la magnitud de la colección de Anselmo Pineda, conformada por 1379 volúmenes documentales, con más de siete mil piezas; 15 volúmenes de correspondencia y otros relativos a periódicos (1791-1853); proyectos de ley del Antiguo Consejo de Estado; diarios familiares, y documentos del periodo colonial, ha sido y sigue siendo imprescindible, desde el punto de vista tanto del propio coleccionismo como del investigativo, para poder dar cuenta de la formación de un Estado y una identidad nacional⁵.

Este es el fondo documental que utilizamos para hablar de literatura de patíbulo en Colombia. Es el que todavía permanece insuficientemente investigado, desconociendo, muchas veces, el origen de una tradición de la cultura escrita, de la cual proceden ciertas tipologías documentales a las que, tal vez por su propia singularidad material de ser “hojas sueltas” y su “insignificancia” connotativa, no solemos acercarnos.

A mis compatriotas: la carta de despedida de José Manuel Almeida

Nos detenemos, entonces, en la carta titulada *A mis compatriotas*, firmada con letras de molde en su final por José Manuel Almeida (1828). El texto parte de la sentencia que lo condena y de esta sentencia o, mejor dicho, de su sumario daremos cuenta después de comentar los rasgos confesionales de esta carta de despedida.

José Manuel Almeida toma como punto de partida la “situación dolorosa” en que se halla, y es ella, según sus palabras, la que le obliga a escribir a sus “compatriotas”. Dos son sus objetivos: uno, dirigido al cuidado de sí mismo, tranquilizar su conciencia; y el otro, dirigido al juicio de la opinión pública. Como una última y pública confesión, intenta conseguir su “eterna salvación”, que es a la vez una salvación religiosa y civil. Se declara, por un lado, “verdadero Católico Apostólico Romano” y, por otro, asume que su condena “a último suplicio” ha sido justa y legal. Negarlo sería, incluso, contraproducente para conseguir sus objetivos, y su conformidad con la justicia republicana es utilizada por él como recurso retórico de llamado de atención, que se ve reforzado gráficamente por una triple interrogación: “¿¿¿Os puedo hablar con mayor sinceridad???”.

Almeida ha sido condenado a pena de muerte por el asesinato del cura de Machetá, Francisco Tomás Barreto, cometido, así lo describe el mismo escrito, “con execrable alevosía e inaudita crueldad”, en la noche del 28 de mayo de 1828. Pero

.....

5. Ver Ortiz-Hernández (2016).

él, después de aceptar una justa sentencia, en su descargo culpabiliza a otros como los autores del asesinato, cuyas originales intenciones, dice, no eran las criminales: “jamás creí que se iba a cometer este crimen atroz y sacrílego; nunca, nunca invité a sus autores; ni siquiera me pasó por la imaginación cooperar a tan enorme y abominable atentado contra un Sacerdote de nuestra Sacrosanta Religión”.

Niega su implicación en el crimen y niega, inmediatamente, su implicación en las motivaciones iniciales que lo causan: el robo de los bienes de Francisco Tomás Barreto. Ni un delito ni otro dice haber cometido, y sus preocupaciones parecen estar dirigidas hacia el sentido personal de la honra. Va a ser sentenciado públicamente ante los ciudadanos, ante sus compatriotas, y este es el hecho que realmente le incomoda: “Otros son los delitos que confío purgar con el sacrificio de mi temprana vida en un patíbulo ignominioso ante el divino Juez de todos los hombres”. Por ello, califica estos momentos carcelarios, previos a su pública muerte, como unos “terribles instantes”. Por ello, trata a sus posibles lectores de “amados compatriotas” y les pide, con la intercesión de Cristo, su “natural compasión” para “su eterna felicidad” o salvación.

Ante el “infortunio” en el que se encuentra, pide perdón espiritual y toma su actuación como ejemplo contrario al que los colombianos, en una naciente nación y con sus “virtudes”, deben seguir: “No os digo que me disculpéis; únicamente os ruego que seáis misericordiosos con mi pobre alma, y que condoliéndoos de mi lastimoso infortunio procuréis evitarlo haciendo brillar el teatro de las virtudes en nuestro preciosos suelo colombiano”.

La Independencia no logró anular en su totalidad la legislación española en materia de derecho penal, y tanto la ley penal en los documentos constitucionales que van de 1810 a 1832, como en los códigos nacionales de 1837 y 1890, heredaron un conjunto de prácticas que se mantuvieron intactas hasta prácticamente la segunda mitad del siglo XIX, pues no es sino hasta 1934 que se promulga el primer código penitenciario colombiano. El amplio catálogo de derechos de las cartas constitucionales encontró su antítesis en los delitos tipificados por medio de leyes que exigieron fidelidad a la República mediante medidas represivas de las conductas contrarias a los intereses políticos en casos ejemplares como el hurto a la propiedad privada, la conspiración y la traición a la patria, la inspiración al “desaliento o espíritu rebelde” o la malversación de la hacienda pública. Las penas tendieron a intensificarse con el rigor de las leyes en la fundación de la República (Mayorga-Ulloa, 2015; Peñas-Felizzola, 2006: 78-90).

La cárcel, en los primeros momentos republicanos, todavía se presentaba como un lugar de estancia provisional o de tránsito hacia la ejecución pública, si la sentencia de los reos lo dictaminaba. Como espacio físico, su organización, seguridad e higiene mantenía la naturaleza y los mecanismos de castigo y control social típicos

de las sociedades del Antiguo Régimen, tales como las ejecuciones públicas⁶. Según el Código Penal español de 1822, que fue modelo, junto al francés de 1810, para confeccionar el colombiano de 1837, al condenado a muerte se le debía notificar su última sentencia 48 horas antes de su ejecución, y durante ese periodo se le debían proporcionar “todos los auxilios y consuelos espirituales y corporales que apetezca”. Durante su camino al patíbulo, cada doscientos a trescientos pasos, el pregonero debía publicar en alta voz el nombre del condenado, su delito y la pena impuesta⁷.

A mitad del siglo XVIII, en un caso descrito por María Carbajo (2007), que se dio en la ciudad de Madrid (España), el reo abandonaba su celda de la cárcel, “entraba en capilla” y dos días antes, normalmente, se le comunicaba el momento de la ejecución. En la capilla comían, dormían y rezaban ante un pequeño altar alumbrado con velas. Una disposición real de 1755 adoptó la medida de mantener en lo sucesivo estancias separadas para los reos que pudieran coincidir en la cárcel y la prohibición del acceso a la capilla de quienes solo por curiosidad solicitaban ver a los condenados. Una vez que el reo estaba en capilla, su alma era objeto de atención por los capellanes y religiosos que los atendían, procurando por la salvación de su alma a través del arrepentimiento de sus pecados en la confesión (Carbajo-Isla, 2007: 82-83).

Otra carta de despedida, esta vez firmada por Manuel Anguiano, dirigida a su madre Rosalía Guillín, y fechada, en la cárcel de Bogotá, el 18 de diciembre de 1833, hace explícita la situación del reo, encontrándose en capilla y confesado cuando la carta se redacta, un día antes de ser ejecutado: “Mi querida mamá de todo mi corazón, desde mi capilla le dirijo ésta dándole el último a Dios para siempre; mañana a las nueve y media de la mañana voy a morir afrentosamente en un patíbulo en la plaza pública de esta ciudad; pero me queda el consuelo de que estoy bien confesado, y moriré como buen cristiano” (*Para los granadinos. Carta del desgraciado joven cartajinés Manuel Anguiano, 1833*)⁸.

6. Ver Aguirre (2009: 209-252).

7. Artículos 31, 32 y 42 (*Código penal español...*, 1822).

8. Este tipo de cartas en concreto, al igual que las muestras citadas, podemos adscribirlo al género de la “literatura de patíbulo”, pero hay que considerarlas como cartas públicas con sentido político, que utilizan un lenguaje distinto al de las cartas y sentencias motivadas por la violencia o la delincuencia común; lenguaje que es el que aquí nos interesa y luego analizamos. Las conspiraciones políticas en la primera mitad del siglo XIX se sucedieron con frecuencia, y el caso del teniente de caballería Manuel Anguiano, tachado de “agente de Bolívar” bajo la presidencia de Francisco de Paula Santander, es uno de ellos, pues fue partícipe de la llamada Conspiración de Sardá, cuyos principales gestores fueron el general español José Sardá, el coronel Mariano París, y José María Serna (Santos-Molano, 2011: 123-150). Las cartas de despedida de los reos políticos sentenciados a muerte por conspiración se reprodujeron en la imprenta, y a ellas, desde facciones políticas contrarias, se podía responder con rapidez. La carta de Manuel Anguiano, hijo adoptivo del general Sardá, es respondida al día siguiente por “unos militares

El escrito de Almeida es, esencialmente, una confesión, y esto lleva a pensar en la carta como una “escritura del yo”, una escritura sobre sí mediante la cual se dirige la mirada hacia el interior de uno mismo como objeto de conocimiento. Desde esta mirada que nos envuelve, nos subjetivamos, establecemos relaciones con nosotros mismos. Pero la carta suele tener un receptor distinto al yo, un receptor que puede actuar como confesor; desde este punto de vista, sería entonces la mutua relación emisor-receptor o las expectativas de nuestros deseos ante la recepción ajena las que van formando el cuidado de sí. La carta, como “tecnología del yo”, según Michel Foucault (1995), permite a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda o atención de otros, cierto número de operaciones sobre su interior (pensamientos, conducta) o sobre su forma de ser, obteniendo así la posibilidad de transformarse a sí mismo con el fin de alcanzar felicidad, pureza, sabiduría, inmortalidad, salvación. En la carta de Almeida, sin consideraciones sobre la “verdad”, se representan sentimientos, pensamientos, deseos, impulsos (“Estos son los sentimientos de vuestro ciudadano infeliz”) que llevan a buscar dentro de sí, mediante un ejercicio de reflexión, por breve que este haya sido, los sentimientos ocultos. La carta es la transcripción de un estado de conciencia que enfatiza lo que se ha hecho⁹.

El cristianismo es una religión de salvación y confesional, debe conducir al individuo de una realidad a otra, de la vida a la muerte y, con ella, a la eternidad. Por medio de la confesión, las personas intentan saber qué es lo que está pasando en su interior, deben admitir sus faltas, reconocer las tentaciones, los deseos, y cada cual está obligado a revelar estos “sentimientos”, bien a Dios, bien a la comunidad, con lo que se estaría admitiendo el testimonio público o privado sobre sí. Los sacramen-

que no capitulan con los enemigos”, diciendo de ella que “está desfigurada, i que se ha publicado para alarmar à los incautos, i concitar animosidades i odios” (*Para los granadino, i no granadinos* 1833). Con abundancia de detalles, en notas a pie de página, la misma carta de Anguiano se vuelve a responder a comienzos de 1834, en la imprenta de Cartagena, de Manuel María Guerrero. Después de su significativo título, se citan las causas por las que la carta se reimprime, añadiendo aclaraciones en favor del régimen imperante: “Reimprimimos la carta siguiente para que circule como debe circular, es decir con las notas y aclaraciones del caso, porque lo estudioso de ella y el modo misterioso con que la hemos recibido, nos ha hecho emprender este trabajo en obsequio de la justicia y de la sana razón. Vea pues el público y deduzca” (*Sutilizas y arterias...*, 1834. Sobre el fusilamiento público por los españoles el 2 de marzo de 1815, en la plaza de Cartagena, del padre de Manuel Anguiano, llamado de la misma manera, antiguo coronel de ingenieros del Ejército español y general de brigada e inspector de los cuerpos facultativos durante los movimientos independentistas, ver Urueta (1886).

9. El recurso a la imprenta para hacer una confesión pública reforzaba el estatuto de verdad con el que se quería dar a conocer la última palabra del reo. José Raimundo Russi (1851) hace publicar el texto titulado *Al público sensato: a los nobles republicanos; a los hombres que tengan corazón i honor*. En él, se declara inocente del homicidio por el que se le acusa y en el momento en que lo hace (“que soi perfectamente inocente”) señala “que la imprenta es la cátedra de la verdad” (*Al público sensato...*, 1851).

tos de penitencia y confesión de los pecados son una forma de descifrar la verdad acerca de sí, de indagarse. Una de las principales formas de revelación, dice Foucault (1995), sería la *exomologesis* o “reconocimiento del hecho”, un reconocimiento de sí mismo como pecador y penitente, que sería un reconocimiento dramático del estatuto propio del penitente que, haciendo pública su confesión, podía borrar el pecado y restaurar la pureza que había adquirido por el bautismo.

Los reos se confiesan, ante el capellán de la cárcel, poco antes de morir y, además, mediante la redacción del impreso que otros, como autores del mismo, han elaborado, hacen pública su confesión. Es, por tanto, un doble ejercicio confesional que encuentra en el hecho religioso su principal motivación. En el acto de penitencia, además, aunque generalmente sí se declaraban culpables, no se tenía que detallar la verdad, sino mostrarse a sí mismos como pecadores para, al mismo tiempo, romper con su pasado. La penitencia era una forma de mostrar que se era capaz de renunciar a la vida y a sí mismo, de enfrentarse a la muerte y aceptarla.

La carta-despedida de los reos representa la verbalización y la fijación por escrito de los pensamientos. En la argumentación de Foucault, esto podríamos tomarlo como otra de las formas de revelación de sí mismo, lo que se ha llamado en la literatura espiritual “*exagoreusis*”, una forma de verbalizar los pensamientos que, sin ser guiada aquí por una relación de obediencia hacia otro como maestro, sí es dirigida, en su justa proporcionalidad, por los intereses de quien escribe la carta, quien debe obtener información del reo al menos de tres aspectos comunes que aparecen en este tipo de literatura de patíbulo: su entorno familiar, el desarrollo del hecho criminal y su adscripción política (Foucault, 1995: 48, 80-81)¹⁰.

La sentencia que condena a José de Almeida

Los “romances de reos” o “romances de ajusticiados” de la literatura de cordel española podían ser elaborados a partir de diversas fuentes informativas: orales, periodísticas, judiciales. Recordemos que la Hermandad de Ciegos de Madrid obtuvo, en 1748, por decreto del Consejo de Castilla, privilegio para confeccionar las “relaciones de los Reos ajusticiados en esta Corte para el socorro de los pobres

.....

10. Hay que decir, al mencionar a Foucault, que no es el interés aquí presentar un análisis conceptual del poder inscrito esencialmente sobre la noción de disciplina (como hace en *Vigilar y castigar*. El nacimiento de la prisión); estaríamos, más bien, cercanos a la fórmula, aunque también debida a Foucault, de Michel de Certeau (1996: 152-162), por la cual la escritura de la ley y del derecho se inscribe sobre los cuerpos. La imprenta representa la articulación del texto legislativo sobre el cuerpo por medio de la escritura y el suplicio, así como la literatura que lo rodea, es una demostración simbólica del poder de los Estados a fin de inspirar miedo y respeto, y mantener los cuerpos, por medio de códigos, dentro de una norma.

ciegos” (Botrel, 1993: 50). El procedimiento era el siguiente: la Hermandad se informaba de que ya había salido el anuncio para ajusticiar al reo que estaba en la Real Cárcel de la villa de Madrid; por orden de la Sala de Alcaldes, obtenía del Relator de la causa un extracto de la misma y, a partir de ella, hacía o mandaba a hacer una relación de sus delitos, para que con su venta “[sirviera] de universal escarmiento” (Botrel, 1993: 50). Se trataba de textos que seguían un esquema narrativo similar y daban a conocer crímenes, describían a sus criminales y relataban el castigo que estos recibían ante el cadalso.

Del caso de José Manuel Almeida desconocemos si hubo una composición poética. A la confesión anterior o carta-despedida del propio reo, sí podemos añadirle el “sumario” del caso, que se hizo público en el Suplemento a la Gaceta de Colombia, nº 355, del 29 de junio de 1828 (Sentencia pronunciada..., 1828)¹¹. Está encabezado por el título de “Sentencia”, pero realmente, como dice el propio escrito, donde en su final remite a la “sentencia consultada”, se trataba del sumario, o sea, del conjunto de actuaciones dirigidas a preparar el juicio criminal, haciendo constar la perpetración de los delitos con las circunstancias que podían influir en su calificación para determinar la culpabilidad y prevenir el castigo de los delincuentes. Las sentencias, en especial de última instancia, tienen como naturaleza que no entran a discutir sobre los asuntos de fondo o de forma; solo confirman o niegan los autos previos que se supone han recogido los elementos de la discusión. Se basan en textos que ordenan los tribunales: se llaman sumarios y reemplazan a los expedientes completos que se podían perder cuando transitaban de una jurisdicción a otra. Solamente la jurisprudencia es la que profundiza en alguno de esos aspectos, pero no siempre. Es por ello que las sentencias son generalmente pobres en información.

Estos textos, directamente relacionados con el crimen, se vieron rodeados de un tipo de literatura costumbrista, como las obras de José María Cordovez Moure (1955) o de Daniel Florencio O’Leary (1879-1888), que podían recrear algunos sonados hechos entre la población colombiana de la época. Una variedad de escritos que podían incluir recursos ficcionales, se articulaban al espectáculo público del patíbulo y nos permiten aproximarnos a una concreta cultura política y jurídica, a la caracterización del crimen y sus criminales, y al mensaje moral que, sobre todo con la publicación de la sentencia, se pretendía difundir.

La sentencia definitiva fue dada por la Corte Superior Departamental de Cundinamarca y Boyacá, con sede en Bogotá, el 18 de junio de 1828. El 24 de junio, se fecha en Bogotá la carta impresa de José María Almeida. De un día después, el 25 de junio, es el resumen o sumario de la sentencia, que se publica, como señalamos, en

11. Ver Colección de documentos relativos a la vida pública del Libertador de Colombia y del Perú Simón Bolívar. Para servir a la historia de la independencia del Suramérica [Tomo XV] (1828: 127-132).

la *Gaceta de Colombia*, órgano oficial del Gobierno republicano, el 29 de junio. Dos días antes, se había ejecutado la sentencia que condenó a Manuel Almeida, Pioquinto Camacho, Dolores Pinto, Pedro José Amaranto y Manuel Vega, por el “asesinato alevoso” ejecutado en la persona del presbítero Francisco Tomás Barreto, párroco de Machetá, en su casa de Bogotá, la noche del 28 de mayo, por robarlo.

Además de otros fundamentos jurídicos que argumentan el dictamen de la sentencia, esta sigue formalmente la “Ley sobre procedimiento en las causas de hurto y robo”, del 3 de mayo de 1826. Esta ley, según Gilberto Enrique Para, estableció la cooperación entre el poder político y el judicial, promoviendo la ayuda entre gobernadores, y jueces letrados y de hacienda para las averiguaciones criminales y las capturas de los sospechosos. Ocurrido el delito, los jueces debían buscar inmediatamente las pruebas necesarias para esclarecerlo en el domicilio donde había ocurrido, incluso en ausencia de los procuradores (abogados defensores) o del escribano, para lo cual se podía recurrir a ciudadanos que supieran leer y escribir¹².

Desde que ocurrieron los hechos hasta la emisión de la sentencia, solo habían transcurrido veinte días. La ley mencionada suprimía los tiempos y requerimientos de la antigua ley colonial y así, por ejemplo, el juez estaba autorizado a eliminar la declaración escrita de los testigos para agilizar el proceso. Bastaba con lo visto y oído de las personas cuyos testimonios constituían las pruebas. Junto a las pruebas materiales, el juez, no obstante, debía atender las pruebas testimoniales y la ley, en este sentido, mantenía las distinciones personales de un testigo como determinantes de la verdad judicial. El sistema judicial colombiano comenzó a consolidarse legalmente con la ley orgánica de tribunales de república, expedida el 11 de mayo de 1825. La lentitud era una de las principales características con las que se percibía la justicia colonial, pero las medidas republicanas encaminadas a agilizar el sistema no lo consiguieron; al contrario, las causas irresueltas aumentaron, y la Independencia experimentó un aumento de delitos contra la propiedad y las personas. Las crónicas de Cordovez Moure en el diario *El Telegrama*, de fines del siglo XIX y principios del XX, y la amplia discusión pública que en la época se dio sobre la pena de muerte, unos a favor de ella, otros en contra, son buenas muestras de ello.

La sentencia condenatoria de Almeida parece recorrer con cumplimiento exacto el articulado de esta ley de hurto y robo, y deja ver la influencia que las leyes republicanas seguían manteniendo del antiguo régimen colonial. Si bien existió en España una corriente humanista e ilustrada de los teóricos del derecho penal, como Manuel de Lardizábal y Uribe (abogado de origen mexicano que, a iniciativa de Carlos III, elaboró el *Discurso sobre las penas* para preparar la redacción de una codificación

12. Sobre estas observaciones de la ley de hurto y robo, y las concepciones teóricas de la ley penal, ver Parada-García (2014: 68-76, 99).

penal), estos no abandonaron la defensa del absolutismo y la fe. La noción de la pena en la teoría del derecho español suponía una autoridad suprema, que en el *Discurso* de Lardizábal se equiparaba con Dios, sin negar, no obstante, la posibilidad de un pacto social que permitiera a los hombres ser gobernados por el soberano o que este recibiera de Dios el poder de gobernar.

El jurista español José Marcos Gutiérrez, a quien se hace mención indirecta en la sentencia con uno de sus textos (*Compendio de las variadas resoluciones de Antonio Gómez*), en su *Práctica criminal de España*, concibe así la idea de Lardizábal: “[los criminales] serán infames toda su vida para todos los efectos civiles como enemigos de la patria y destructores del pacto de la sociedad que une a todos los pueblos y vasallos con la Cabeza Suprema del Estado” (Gutiérrez, como se citó en Parada-García, 2014: 75). Este es el espíritu que condena a sufrir una pena ejemplar de último suplicio a los cinco reos. La sentencia se fundamentaba en la ley de hurto y robo, de 3 de mayo de 1826; en la Nueva Recopilación de Castilla (1567); en las Siete Partidas (1265), y en el “Libro del Génesis, cap. 40, vers. 19”, y obligaba a que la pena se ejecutara “en un día de concurso en la plaza mayor” de Bogotá¹³. La pena buscaba intimidar a los individuos y generar miedo colectivo, arrastrando a los criminales...

(...) en serones por bestias de alvarda hasta el lugar del suplicio, pregonándose el delito en las 4 esquinas; que por falta de verdugo sean fusilados en banquillos que se pondrán al pié de la horca; que despues de la ejecucion sean suspendidos en ella sus cadáveres, y permanezcan allí por cuatro horas; que cortándolos las cabezas á Almeida y á Camacho, se pongan en escárpias en las entradas públicas de esta ciudad; y que igualmente las manos derechas de estos, se pongan en los lugares, y con las inscripciones que expresa la sentencia consultada. (Sentencia, 29 de junio de 1828)

La aplicación de esta tradición jurídica señalada es constatable antes de instaurarse el régimen republicano. Hay ejemplos conocidos que utilizan un similar lenguaje “tremendista” con la pretensión de causar de inmediato un impacto en los afectos. Uno de ellos es el crimen pasional que cometieron, en 1770, en la ciudad de Popayán, los amantes Pedro García de Lemos y Dionisia Mosquera contra el marido de esta, Pedro López Crespo. El proceso judicial condenó a la “pena ordinaria de muerte” a don Pedro García de Lemos, a doña Dionisia Mosquera, mujer que fue de

.....
13. La ley de Procedimiento Civil, del 13 de mayo de 1825, estableció para los Tribunales de la República civiles y criminales el siguiente orden de prelación de fuentes: 1.º las leyes decretadas en lo sucesivo por el poder legislativo; 2.º las pragmáticas, cédulas, órdenes, decretos y ordenanzas del gobierno español dictadas hasta el 18 de marzo de 1808; 3.º las leyes de la Recopilación de Indias; 4.º las leyes de la Nueva Recopilación de Castilla, y 5.º las Siete Partidas.

don Pedro Crespo, a Joaquín Perdomo, a Pedro Luis de Borja, y a Francisco Fuche. Se debía ejecutar de la manera siguiente:

Don Pedro Lemus y Doña Dionicia Mosquera, serán conducidos al cadalso publico donde sentados y arrimados a un garrote se les ahogará con un cordel, hasta que naturalmente mueran: Joachin Perdomo, Pedro Luiz de Borxa y Francisco Fuche se sacarán amarrados a la cola de un caballo, y serán conducidos por las calles publicas hasta el lugar de la horca, donde serán colgados del pescuezo, hasta que mueran, manteniéndolos en ella bastante tiempo con correspondiente guardia; y puestos después los cuerpos en el suelo, seran trozados y desqueartizados, cuyas cabezas en jaulas de fierro se clavarán en las puertas de la cárcel y los demás quartos, seran puestos bigas altas, repartidos por los caminos del Patía. (ACC, La Audiencia de Quito contra Doña Dionisia Mosquera y otros, Sección Colonia, Fondo Judicial (Col. JI-2cr.), fol. 2v.-3r.)¹⁴

Al castigo corporal, se sumaban la confiscación de la “mitad de los bienes de Almeida”, por un valor de 600 sueldos prevenidos por la ley, y el pago de los costos del proceso, que corrían “mancomunadamente con los otros reos, aplicados aquellos a penas de cámara”. El castigo, efectivamente, se llevó a cabo. La correspondencia del canónigo Nicolás Cuervo y Rojas a su sobrino Rufino Cuervo Barreto, quien fuera vicepresidente de la República durante la presidencia de Tomás Cipriano de Mosquera y padre de los hermanos Rufino José y Ángel Cuervo, nos habla de este castigo. Como “asesinos sacrílegos”, fueron absueltos eclesiásticamente en el atrio de la Iglesia de San Carlos, y el mismo día, el 27 de junio, “se les llevó al suplicio arrastrados sobre serones por bestias de albarda en torno de la plaza mayor y pregonándose el delito en cada esquina”. Fueron colgados en la horca por cuatro horas y la cabeza de Almeida fue expuesta en San Victorino; la de Camacho, en Las Nieves; y las manos derechas de los mismos, en la casa donde se perpetuó el crimen (Díaz-Díaz, 1962: 272-273).

La literatura de José María Cordovez Moure (1955: 75) añade un simbolismo ficcional al acto, que es válido en tanto, nos dice el propio cronista, fue el primer crimen que escandalizó a la sociedad colombiana de la época. La ejecución tuvo lugar al frente de la cárcel, situada en el lugar del gran patio del Capitolio. A Almeida se le fusiló después de degradarlo. Al resto se les ahorcó “sacándolos a todos de la cárcel, arrastrados sobre un cuero de res en que había un gallo como emblema de ferocidad,

.....
14. Los amantes escaparon a la condena y solo los esclavos cómplices fueron ajusticiados (Pérez-Silva, 1997). Ver también la sentencia que condenó, en enero de 1782, al líder de la revolución comunera que se dio en la ciudad colombiana de Socorro (Santander), José Antonio Galán (Arciniegas, 1986: 72).

una culebra que representaba la alevosía, y un sapo para expresar la premeditación y frialdad en la comisión del delito”¹⁵.

El homicidio, de acuerdo a valoraciones de la moral cristiana, imponía determinados castigos que se aplicaban en el cuerpo del delincuente, pues la ideología de los teólogos consideraba al cuerpo como un objeto. El alma representaba al sujeto y, por ello, el castigo pretendía librar al alma para salvarla. Los castigos más frecuentes fueron las penas corporales, la confiscación de bienes, el destierro, la privación de la libertad, la infamia, la desmembración y la muerte. De esta manera, podemos entender el castigo “como una extensión de elemental venganza que se proyecta en la lesión de la misma clase de bien jurídico que el criminal había trasgredido” (Parada-García, 2014: 64).

Después de leer el contenido de la pena, el sumario previene que “se impriman y circulen las sentencias y la vista del señor fiscal”. La impresión tiene una función ejemplarizante ante los ciudadanos. La pena, más allá de su escabroso contenido, utiliza un lenguaje apropiado para las descripciones morales, el mismo lenguaje “tremendista” y morboso que se había empleado a lo largo de toda la sentencia, y cuya finalidad tiene que ver con la restauración de las conductas. Es este lenguaje el que nos permite comparar la sentencia con el estilo y las intenciones moralizantes de los romances de crímenes españoles, porque las intenciones son similares.

El lenguaje jurídico-moral y la restauración de las conductas

Sin detenernos, como dijimos, en las cartas de despedida ni en las sentencias motivadas por hechos estrictamente políticos, la sentencia de Almeida, que se hace pública con un propósito correctivo y utilitarista, despliega expresiones que acrecientan la atracción hacia acontecimientos desagradables para luego, como en un acto de pedagogía moral, repudiarlos: “cadáver con cinco puñaladas”, “sacrílego alevoso

15. Rufino Gutiérrez (1920: 126-127), en sus Monografías, señala la relación que encontró en uno de los libros del despacho parroquial de Engativá, hecha por el doctor Saiz, cura de ese pueblo: “El 27 de junio [de 1828] se ejecutó la sentencia en Almeйда, Camacho, Vega y Amaranto, concebida en estos términos: fueron sacados de la cárcel grande, arrastrados en esteras a la cola de un caballo, pregonado su delito y sentencia en las cuatro esquinas, y luego conducidos a los banquillos, que estaban debajo de las horcas, y en ellas colgados los puñales del asesinato; fueron fusilados y después colgados de las horcas por tres horas, y descuartizados los principales autores, Almeйда y Camacho. Las manos de éstos fueron puestas frente a la casa de Barreto en escarpas y con sus inscripciones. La cabeza del primero está en San Victorino y la del segundo en San Diego, en el camino real (...). El día 2 de septiembre de 1828 fue ejecutada la sentencia de muerte de Dolores Pinto, en los mismos términos en que la sufrieron sus cómplices”.

asesinato”, “puñaleta con que se ejecutó el homicidio”, “fue con un rejo de enlazar”, “con el mismo rejo escondido bajo las matas de la huerta y todo ensangrentado”, “una gran malicia y depravación”, “asesinato (...) atroz, alevoso (...) y escandaloso por ser ejecutado en la persona de un sacerdote, entrando a su casa de noche, con armas, palos y rejo, en número de cinc o personas con la mayor violencia” (Sentencia..., 1828).

La literatura “popularizada”, de origen estrictamente popular o, si se quiere, folklórico, se mueve por coordenadas de interés distintas o desfasadas, no ajustadas, a la literatura culta: es otra literatura. Los autores y lectores o consumidores, en general, de la literatura popular tienden a valorar efectos exagerados, como la violencia extrema (Marco, 1977: 49). El tremendismo se ha identificado con hechos truculentos de los que brota la muerte, sucesos que por su naturaleza causan horror y espanto. En la sentencia, los argumentos jurídicos que fundamentaban la pena y el sensacionalismo son los ejes sobre los que giraba la narración judicial. La cantidad de delincuentes sentenciados a tal muerte cruel (cinco) y las armas utilizadas (la puñaleta y el rejo) ya son dos notas de por sí escabrosas.

La ley de hurto de 1826 insistía, en su articulado, en dejar “razón circunstanciada” de las “armas” e “instrumentos” que hayan utilizado los delincuentes (Art. 5); en el juicio de los peritos sobre “señales, armas o cosas que hayan reconocido” (Art. 6); en la función del juez o alcalde de recoger las armas que sirvan de averiguación del caso (Art. 7), y, finalmente, como en la sentencia se muestra, en que quienes cometan un robo haciendo uso de armas sufrirán la pena de muerte (Art. 27).

Siguiendo el tufo de emociones fuertes que va dejando la descripción del crimen, y fundiendo el uso de las armas utilizadas en el mismo (puñaleta y rejo), similares en su simbolismo al del “cuchillo”, reproducimos las consideraciones oportunas de Norbert Elias (1997: 164-165):

Según la forma de su utilización social, también el cuchillo es una encarnación del “espíritu” social, del cambio en los impulsos y deseos; es materialización de situaciones sociales y de leyes estructurales de la sociedad (...). Sin duda que el cuchillo es un instrumento peligroso en un sentido que podemos llamar racional: es un arma ofensiva; produce heridas y despedaza a los animales muertos. Pero esa peligrosidad evidente está rodeada de emociones. El cuchillo se convierte en el símbolo de las más diversas sensaciones que dependen de su objetivo y de su configuración, pero que no dimanan de forma racional de ese objetivo. El miedo que el cuchillo suscita supera al temor racionalmente justificado y es mayor que el peligro verosímil y “calculable” (...). El miedo, la repugnancia, la culpa, las asociaciones y emociones de todo tipo superan con mucho el peligro verosímil. Esto es precisamente lo que da a estas prohibiciones su especial solidez psíquica; esto es lo que les da su carácter de tabú.

El “cuchillo”, el “puñal” o la “puñaleta” son armas utilizadas con frecuencia en las crónicas de Cordovez como recurso simbólico que concede a su literatura esa “solidez psíquica” que la envuelve de fuertes emociones, e intenta así atrapar morbosamente a sus lectores. El cuchillo, por otra parte, como la navaja, en su doble uso de arma y herramienta útil para el laboreo o el momento de las comidas, fue un instrumento popular en la época, y se solía esconder o guardar en el chaleco o la faltriquera. El uso y abuso de armas blancas fue siempre un hábito en las provincias españolas, y las Pragmáticas reales, que alcanzaban a todo el territorio bajo dominio hispano, a partir de mediados del siglo XVIII y principios del XIX, repetían la prohibición de, además de pistolas, “trabucos, puñales, guíferos, almaradas, navaja de muelle con golpe o verola, daga sola, de punta chica o grande, de cocina o de faltriquera” (Lapeskera, 1995: 12)¹⁶.

En las narraciones de sucesos criminales españoles, como en las crónicas de Cordovez (“un gran cuchillo cabiblanco”, “le pusieron un puñal al pecho”, “apoyándole sobre el pecho la punta de un puñal”) era frecuente la aparición repetitiva del arma blanca. Una muestra fiel la podemos encontrar en el apartado de romances de “Crímenes y sucesos nefandos”, del *Romancero general de La Rioja* (España), donde aparece también el “cuchillo con que a su padre ha matado” (Villavelayo, *El parricida* y *No me entierren en sagrado*); “el puñal que la mató” (Logroño, *Parricida castigado*); “este grueso puñal” para dar “muerte fatal” (Cornago, *Parricida venga el honor de su hermana*); “un puñal de oro” con el que “le ha dao tres puñaladas” (Bañares, *Un desdén castigado*); o el “puñal” que con “tres puñalás”, un “caballero” criminal mata a una niña en el romance *Asturiana asesinada por un galán desdeñado* que se recoge en la población de Aguilar del Río Alhama (Asensio-García, 1999: 680-703).

Estilísticamente, en *La muerte a cuchillo*, un “romance de crímenes” de la literatura de cordel española que nos sirve ahora de ejemplo, la válvula creadora del tremendismo se reduce a la desorbitación de los efectos: la muerte a cuchillo, horroroso y sangriento drama, temblad, la narración más tremenda, hombre semi-fiera, sangrienta escena, monstruo de Ciriaco, trabucazo, quince cuchilladas, arma mortífera, con mucha furia y violencia¹⁷. De esta manera se mostraba, haciendo concesiones al público e incluso siendo serviles con él, una concepción del mundo basada en “las frustraciones y negatividades que son propias del tremendismo, (...) [una] incapacidad para la abstracción (...); en el mundo de lo degradado, incluso de

16. Las Cortes de 1828 criticarían la “multiplicación de homicidios, debidos sin duda a la desmoralización general y de cierta ferocidad en las costumbres” que se ponían en relación con “la invasión napoleónica de 1808”, que hizo común el uso de armas blancas, y “el sistema constitucional del Trienio”. Las Cortes hablaban de “frecuencia de asesinatos, homicidios alevosos y otros crímenes semejantes” (Lapeskera, 1995: 13).

17. Sobre estos rasgos del “tremendismo” que se comentan aquí, ver Rubio (2018: 62-65).

lo abyecto (...), [un] refugio del autor incapaz de crear una obra literaria” (López Molina, como se citó en García de Enterría, 1973: 194).

Frente a esta que podríamos llamar “baja calidad literaria” (que utiliza el tremendismo para exagerar los efectos), las cartas de despedida de los reos, los relatos periodísticos y costumbristas de autores como José María Cordovez y Pedro María Ibáñez, así como los sumarios públicos de las sentencias colombianas, textos todos que giraron alrededor del patíbulo, sí recurrieron a un estilo literario capaz de mantener un emotivo tono¹⁸. La descripción de las emociones, sea el caso de las despedidas, se envolvía frecuentemente de un lenguaje poético culto; y las crónicas recurrieron a las complejas técnicas del suspenso y el misterio. Pero ambos tipos de literatura, la romancística y esta otra que surgió alrededor del patíbulo, sí participaron de unos orígenes comunes y de un gusto sensacionalista y popular: “*Los crímenes de don Chepe Cordovez*, voceaban por las calles los *chinos* para vender los ejemplares del *Telegrama* donde aparecían los solicitados folletines” (Díaz-Díaz, 1962: 271).

Con una alta capacidad para conmovir, los textos de las penas que publicitaban las sentencias ya eran de por sí un material que fácilmente podía ficcionarse, como hemos visto, pero su propio vocabulario y la forma de ejecutar al condenado conllevaban, intrínsecamente, notas de sensacionalismo y emociones fuertes cercanas a los efectos pretendidos, no a su estilo, del tremendismo: “que (...) sean suspendidos en ella sus cadáveres (...) que cortándoles las cabezas (...) se pongan en escarpas (...) y que (...) las manos derechas (...) se pongan en los lugares y con las inscripciones que expresa la sentencia”¹⁹.

La variedad de escritos que originó el patíbulo reutiliza tradiciones discursivas europeas cuya función es la de producir modelos de aprehensión de lo social. A pesar de sus aparentes diferencias ideológicas con la noticia política de prensa, el sermón cívico o el discurso militante, estos textos, enmarcados en un proyecto liberal de modernidad como el que representan las independencias latinoamericanas, recurren a unas mismas fórmulas retóricas que, investidas de autoridad y no exentas de dramatismo al describir situaciones conflictivas, resaltan las emociones respecto a la función del Estado y sus nuevas instituciones, que deben garantizar una identidad colectiva que solo se logra con el respeto a la ley, un respeto muchas veces reclamado, desde la autoridad gubernamental, por quienes se oponían a las

18. Las Crónicas de Bogotá, escritas por Pedro María Ibáñez, se publicaron en cuatro volúmenes que aparecieron en los años 1913, 1915, 1917 y, póstumamente, en 1923. Una antología de sus Crónicas puede verse en Ibáñez (2014).

19. Sobre uso de recursos propios del género romancístico, emparentados con lo que se ha llamado una “literatura performancial”, cercana a lo “esperpéntico”, para crear sensaciones proclives a la desmesura y al patetismo, ver Díaz-Viana (1988: 28-36).

cartas de despedida públicas que hacían los reos políticos sentenciados por sedición contra el Gobierno de turno: “De lo contrario siempre se verán erizadas de patíbulos las plazas públicas, porque no es posible que los tribunales ni el gobierno dejen de aplicar la ley al delincuente, al que hoyando todo lo más sagrado que hay en el mundo, quiera mantener el país en agitaciones y en desórdenes perdurables” (*Sutilizas y arterías...*, 1834).

El dramatismo que representa la ejecución del reo, reflejada retóricamente en sus cartas de despedida y en las sentencias de sus juicios, forma parte de una cultura letrada (literaria, judicial) que legitima el contexto político dominante extremando las convicciones y pasiones religiosas. La tensión dramática, propia de la “retórica del exceso”, cuya estética destaca los sentimientos humanos y sus contradicciones, posee eficacia persuasiva y activa los afectos²⁰. Arrastrar al reo en serones por bestias de albarda, fusilarlo, suspender su cadáver de la horca durante cuatro horas, cortarle luego la cabeza y las manos para ponerlas con escarpías en las entradas públicas de la ciudad de Bogotá son manifestaciones de un ensañamiento con el que se mantiene una tradición y, al mismo tiempo, se pretende consolidar el “horror social” que produce el aplicar una irracional relación entre la dimensión del delito y la pena ejecutada (Rodríguez-Sánchez, 1994: 29).

La lectura está investida de un poder de persuasión que es capaz de transformar a los lectores y de hacer que sean como los textos pretenden, o al menos se cree que estos tienen la capacidad de modelar los modos de ser. El conjunto de recursos estilísticos, además de poder ponerlo en relación con una manera de hacer, como se ha dicho con frecuencia de los romances de crímenes, sobre todo de los escritos a fines del siglo XIX, llena de “incapacidades” frente a las demostraciones de la “cultura letrada”, y hay que articularlo con una dimensión sociosimbólica en la que también se deben incluir a los variados géneros de la literatura de patíbulo. La prensa de la época representaba al *homo criminalis*, dicho en términos de la ciencia criminológica de entonces, como un sujeto que cometía un delito en sus diferentes grados y resultaba ser un “otro” que poseía una naturaleza diversa frente al “nosotros”. El sentido moral era el que inspiraba el deber de hacer el bien y evitar el mal, y así su debilidad o ausencia constituiría una falta moral grave.²¹ Muchos de los romances de crímenes del siglo XIX y de las crónicas periodísticas sobre casos célebres se relacionaban con los documentos del proceso penal respectivo (visitas fiscales, defensas, sumarios o

20. Sobre este dramatismo con fines políticos en la producción textual, ver Lillo y Urbina (2010: 7-18).

21. Estas y las siguientes observaciones, para las que el autor utiliza como punto de partida las obras de Michel Foucault (*Los anormales* y *La vida de los hombres infames*), están tomadas del texto de Máximo Sozzo (2007: 23-65).

sentencias judiciales) e incluían la descripción del sujeto procesado, en su aspecto y en sus rasgos biográficos, calificativos que intensificaban la “esencialización de la diferencia” como “homicida”, “abyecto criminal”, “feroz asesino”, “salvaje”, “monstruoso”, “fiera”.

Estos retratos, que emplean la misma terminología que encontramos en la sentencia de Almeida (“una gran malicia y depravación”, “asesinato atroz, alevoso y escandaloso”), se enmarcan en un discurso que en esta época ya no es el “jurídico-biológico” del pasado, sino el “jurídico-moral” que tiene en cuenta la “monstruosidad de comportamientos” ubicada en el “dominio de la criminalidad”. Evidentemente, el estilo cargado de intensos adjetivos que envuelve al sumario de la sentencia obedece a un relato ficcional. Se trata de crímenes de sangre, de delitos de máxima gravedad que se escenifican en el ámbito de las relaciones “más sagradas y naturales” como son, en este caso, los que atañen al ejercicio sacerdotal, y reciben la calificación de verdaderos “crímenes contra natura”. Lo que convierte a los sentenciados en criminales dentro de la narrativa discursiva de la sentencia no es tanto la descripción de lo que son, sino, paradójicamente, de lo que hacen, de su comportamiento. Se trata, entonces, no de una caracterización biológica, sino moral, que pretende, dentro de una “potencialidad” existente en cada uno de nosotros de ser delincuentes, crear arquetipos para disuadirnos de convertirnos en el *homo criminalis* que encarnaba la demonización, la violencia y la atrocidad de conductas social e institucionalmente penalizadas.

Las sentencias y confesiones públicas de los reos no muestran las ejecuciones de la pena capital como un simple hecho noticiable, sino con perspectivas moralizadoras. El reo como sujeto no importa tanto como el hecho de su estancia en capellanía, su arrepentimiento y el impacto social que puede producir su “justa” muerte. Pero las pretensiones de la caracterización moral no solo se centran en los casos extremos de la criminalidad, también son un llamado de atención a restaurar conductas. La “conducta restaurada” (Schechner, 2011), expresada bajo esa potencialidad personal, es “‘yo comportándome como si fuera alguien más’ o ‘como si fuera además de mí mismo’, o ‘como si no fuera yo mismo’, como en el trance; pero este ‘alguien más’ podría también ser ‘yo en otro estado de ser o existir’, como si hubiera múltiples ‘yo’ en cada persona” (Schechner, 2011: 39). El ejemplo arquetípico que se construye a través del crimen cometido por José de Almeida y la difusión pública de su sentencia, mediante las reiteraciones o repeticiones de un determinado tipo de lenguaje, propias de la *performance*, mueve a los individuos y a la comunidad a la restauración de sus comportamientos. La “conducta restaurada” ofrece la posibilidad de volver a ser lo que alguna vez se fue o, con mayor frecuencia, de ser lo que nunca se fue, pero se deseó haber sido o llegar a ser.

Conclusiones

El caso de José Manuel Almeida tuvo amplia repercusión en la opinión pública del momento y, junto a otros, todavía ocultos en nuestros archivos, demandan la atención de los investigadores para poder profundizar en el estudio de los géneros literarios que tuvieron su origen en el patíbulo. Aunque en Colombia no hubo una tradición romancística o coplera alrededor de quienes fueron ajusticiados por sus crímenes, como la hubo con profusión en España, sí se dio una tipología editorial que recogía las últimas palabras del condenado a manera de confesión pública. La voz del reo antes de ser ajusticiado, por medio de intermediarios expertos en la redacción de estas “confesiones” o “cartas de despedida”, se hizo pública mediante la imprenta. El estudio de estas “cartas” requiere, en principio, una sistemática recopilación de los casos que se dieron durante el siglo XIX colombiano, y deben ser comprendidos en el contexto del ritual punitivo que implementó la república naciente en las ejecuciones públicas con fines moralizantes y que pretendían el apego al nuevo régimen y su justicia.

El patíbulo originó también una literatura costumbrista que recurrió a fuentes orales, periodísticas y judiciales para construir, esencialmente, “crónicas” que en unos momentos donde, al menos en la capital de Colombia, la criminalidad aumentó notablemente, fueron reclamadas por los lectores dedicados a su seguimiento. Las crónicas, así como, en menor medida, las confesiones de los reos, recurrieron a las sentencias que sobre los casos respectivos se hicieron públicas en la prensa. Esta variedad de escritos empleó unos recursos estilísticos y recurrió a unas técnicas de recogida de información para su producción que nos permiten compararlos con los romances de crímenes de la literatura de cordel española, para situar su particular narrativa dentro del discurso general jurídico-moral de la época, que pretendía ser un llamado de atención a restaurar conductas.

La cárcel sintetiza la política que el poder estatal establece en torno a la violencia programada para transmitir las imágenes del cambio de conductas en los delincuentes. Se trataba de mostrar, a través de distintos actores, situaciones y escenarios, donde también se integraron distintos géneros literarios, cómo se daba ese cambio en un sujeto que aceptaba el suplicio para legitimar su salvación ante los ojos de Dios y de un público profundamente religioso.

Este tipo de literatura marca la representación de una realidad donde se dan cita la desigualdad social, la violencia humana y la delincuencia organizada; muestra una relación de ejecuciones que sitúan a la pena de muerte como el final de una compleja violencia que el poder republicano administra a través de diversos escenarios y situaciones, y de diversas instancias implicadas, como la Iglesia y los aparatos

policiales, judiciales y administrativos. El patíbulo, la muerte por ejecución, carecía de privacidad en el pasado y se convertía en un espectáculo público. Una vez que la sentencia se hacía firme, la ejecución era anunciada por medio de pregones, y numerosos cargos u oficios (jueces, escribanos, alguaciles, carceleros, religiosos, soldados, verdugos) se disponían a participar en ella ante un nutrido público. La solemnidad con que se revestía el momento cobraba así un carácter ejemplificador, contribuía a dar al acto un significado edificante y moralizador al mismo tiempo, que podía servir para dar apoyo espiritual al reo en los últimos momentos de su vida.

Estas mismas características fueron recursos empleados para poder redactar la última confesión de los reos, cuya edición o impresión podía ser vendida públicamente. Alrededor del patíbulo giraron aspectos ceremoniales que, desde una profunda cultura religiosa, el Estado colombiano utilizó para incidir en la opinión pública. Aspectos ceremoniales que alcanzaron a la cultura escrita, y ha sido desde ella, desde unas contadas muestras que estudios posteriores deben ampliar, que hemos intentado aproximarnos al contexto judicial del momento y a sus pretendidos efectos morales.

Referencias

Fuentes primarias

Archivos

Archivo Central del Cauca, Sección Colonia, Fondo Judicial.

Documentos impresos y manuscritos

A mis compatriotas [José Manuel Almeida] (1828). Bogotá: Imprenta de Bruno Espinosa. Sig.: Biblioteca Nacional de Colombia (BNC), Biblioteca Digital (BD), Fondo Anselmo Pineda (FAP).

Al público sensato; a los nobles republicanos, a los hombres que tengan corazón i honor [José Raimundo Russi] (1851). Bogotá: Imprenta de Morales i Compañía. Sig.: Biblioteca Nacional de Colombia (BNC), Biblioteca Digital (BD), Fondo Anselmo Pineda (FAP).

Código penal español, decretado por las Cortes en 8 de junio, sancionado por el Rey, y mandado promulgar en 9 de julio de 1822. (1822). Madrid: Imprenta Nacional.

Colección de documentos relativos a la vida pública del Libertador de Colombia y del Perú Simón Bolívar. Para servir a la historia de la independencia del Suramérica [Tomo XV] (1828). Caracas: Imprenta de G. F. Devisme.

El ajusticiado a sus conciudadanos [Teodoro Rivas] (1846). Bogotá: Impreso por José Ayarza. Sig.: Biblioteca Nacional de Colombia (BNC), Biblioteca Digital (BD), Fondo Anselmo Pineda (FAP).

El interés patriótico [José Ayarza] (1833). Bogotá: Imprenta de Bruno Espinosa. Sig.: Biblioteca Nacional de Colombia (BNC), Biblioteca Digital (BD), Fondo Anselmo Pineda (FAP).

La última hora de un infeliz en capilla (1839). Bogotá: Impreso por José Ayarza. Sig.: Biblioteca Nacional de Colombia (BNC), Biblioteca Digital (BD), Fondo Anselmo Pineda (FAP).

Para los granadino, i no granadinos (1833). Bogotá: Imprenta de Nicomedes Lora. Sig.: Biblioteca Nacional de Colombia (BNC), Biblioteca Digital (BD), Fondo Anselmo Pineda (FAP).

Para los granadinos. Carta del desgraciado jóven cartajinés Manuel Anguiano [Manuel Anguiano] (1833). Bogotá: Imprenta de Nicomedes Lora. Sig.: Biblioteca Nacional de Colombia (BNC), Biblioteca Digital (BD), Fondo Anselmo Pineda (FAP).

Sentencia pronunciada contra los autores del asesinato alevoso ejecutado en la persona del presbítero Tomás Barreto (1828). Suplemento a la Gaceta de Colombia, 355.

Sutilizas y arterias de los enemigos del sosiego público (1834). Cartagena: Impreso por Manuel María Guerrero, 1834. Sig.: Biblioteca Nacional de Colombia (BNC), Biblioteca Digital (BD), Fondo Anselmo Pineda (FAP).

Triunfó la lei [Los patriotas comprometidos] (1835). Bogotá: Imprenta de Nicomedes Lora. Sig.: Biblioteca Nacional de Colombia (BNC), Biblioteca Digital (BD), Fondo Anselmo Pineda (FAP).

Fuentes secundarias

Aguirre, Carlos (2009). Cárcel y sociedad en América Latina: 1800-1940. En *Historia social urbana. Espacios y flujos* (pp. 209-252), editado por Eduardo Kingman-Garcés. Quito: FLACSO.

Arciniegas, Germán (1986). *Las mujeres y las horas*. Santiago de Chile: Andrés Bello.

Asensio-García, Javier (Comp.) (1999). *Romancero de la sierra riojana: colección de romances recopilados en los pueblos pertenecientes a la antigua mancomunidad de las Cinco Villas y Valle de Canales, Alto Najerilla*. Logroño: Dirección General de Cultura.

Bastien, Pascal (2006). *L'exécution publique à Paris au XVIIIe siècle. Une histoire des rituels judiciaires*. Syssel: Champ Vallon.

Bastien, Pascal (2011). *Une histoire de la peine de mort. Bourreaux et supplices, 1500-1800*. París: Seuil.

- Botrel, Jean-François (1993). *Libros, prensa y lectura en la España del siglo XIX*. Madrid: Fundación Germán Sánchez Ruipérez/Pirámide.
- Carbajo-Isla, María F. (2007). Muertes malas: ejecuciones en el siglo XVIII. En *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina* (pp. 75-98), coordinado por Juan Antonio Flores-Martos; Luisa Abad-González. Cuenca: Universidad Castilla-La Mancha/AECID.
- Chartier, Roger (1994). “Cultura popular”. Retorno a un concepto historiográfico. *Manuscripts*, 12, 43-62.
- Cordovez-Moure, José María (1957). *Reminiscencias de Santafé y Bogotá*. Madrid: Aguilar.
- De Certeau, Michel (1996). *La invención de lo cotidiano [Vol. I: Artes de hacer]*. México: Universidad Iberoamericana.
- Díaz-Díaz, Oswaldo (1962). *Los Almeida. Episodios de la resistencia patriota contra el ejército pacificador de Tierra Firme*. Bogotá: ABC.
- Díaz-Viana, Luis (1988). La literatura de cordel como proceso: su invención y difusión en nuestro siglo. *Revista de Folklore*, 85, 28-36.
- Elias, Norbert (1997). *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Medellín: UNAL.
- Foucault, Michel (1995). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.
- García de Enterría, María Cruz (1973). *Sociedad y poesía de cordel en el Barroco*. Madrid: Taurus.
- Gomis, Juan (2016). Los rostros del criminal: una aproximación a la literatura de patíbulo en España. *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, 22, 9-33.
- Gutiérrez, Rufino (1920). *Monografías (Tomo I)*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Ibáñez, Pedro María (2014). *Crónicas de Bogotá*. Bogotá: Instituto Distrital de las Artes.
- Lapeskera, Ramón (1995). *Crímenes en las calles de Pamplona*. Pamplona: Lamia.
- Lillo, Gastón; Urbina, José Leandro (2010). *De independencias y revoluciones. Avatares de la modernidad en América Latina*. Santiago de Chile: LOM/Universidad de Ottawa/Universidad Alberto Hurtado.
- Lüsebrink, Hans-Jürgen (1982). La letteratura del patibolo. Continuità e trasformazioni tra '600 e '800. *Quaderni Storici*, 49, 285-301.
- Marco, Joaquín (1977). *Literatura popular en España en los siglos XVIII y XIX (Una aproximación a los pliegos de cordel)*. Madrid: Taurus.
- Mayorga-Ulloa, Natalia (2015). *Sistema penitenciario y carcelario en Colombia, dentro del marco de un Estado social de derecho* (Tesis de especialización). Universidad Militar Nueva Granada,

Facultad de Derecho, Especialización en Procedimiento Penal, Constitucional y Justicia Militar, Bogotá, Colombia.

O’Leary, Daniel Florencio (1879-1888). *Memorias del general O’Leary* [31 vol.]. Caracas: Imprenta de la Gaceta Oficial.

Ortiz-Hernández, Santiago Alejandro (2016). *Vida y obra del coronel Anselmo Pineda. Un estudio del coleccionismo y las redes sociales en Nueva Granada durante el siglo XIX* (Tesis de pregrado). Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Ciencias Sociales, Bogotá, Colombia.

Parada-García, Gilberto Enrique (2014). *Ley formal y ley material. La ley penal y su codificación en la construcción del Estado colombiano, 1819-1837*. Ibagué: Universidad del Tolima.

Peñas-Felizzola, Aura Helena (2006). *Génesis del sistema penal colombiano. Utilitarismo y tradicionalismo en el código penal neogranadino de 1837*. Bogotá: Doctrina y Ley.

Pérez-Silva, Vicente (1997). *Dionisia Mosquera: un crimen pasional del siglo XVIII en Popayán*. Bogotá: Temas de Hoy.

Rodríguez-Sánchez, Ángel (1994). La soga y el fuego. La pena de muerte en la España de los siglos XVI y XVII. *Cuadernos de Historia Moderna*, 15, 13-39.

Rubio, Alfonso (2018). *Memoria de un romance. La muerte a cuchillo. Horroroso y sangriento drama ocurrido entre Los Molinos y Pipaona de Ocón, provincia de Logroño, el día 29 de junio de 1885*. Madrid: CSIC.

Rubio, Alfonso; Murillo-Sandoval, Juan David (2017). *Historia de la edición en Colombia, 1738-1851*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

Santos-Molano, Enrique (2011). *Grandes conspiraciones en la Historia de Colombia. De los bellacos oidores de 1714 a los políticos traidores de 1867*. Bogotá: Random House Mondadori.

Schechner, Richard (2011). Restauración de la conducta. En *Estudios avanzados de performance* (pp. 31-49), editado por Diana Taylor; Marcela Fuentes. Ciudad de México: FCE/Instituto Hemisférico de Performance y Política/Tisch School of the Arts, New York University.

Sozzo, Máximo (2007). Retratando al *homo criminalis*. Esencialismo y diferencia en las representaciones “profanas” del delincuente en la *Revista Criminal* (Buenos Aires, 1873). En *La ley de los profanos. Delito, justicia y cultura en Buenos Aires (1870-1940)* (pp. 23-65), compilado por Lila Caimari. Buenos Aires: FCE.

Urueta, José P. (1886). *Los mártires de Cartagena*. Cartagena: Tipografía de Antonio Araújo L.

El florecimiento de los “indisciplinados”

Luis Ernesto Valencia-Angulo*

Universidad del Pacífico (Buenaventura, Colombia)

Arboleda-Quiñonez, Santiago (2016). *Le han florecido nuevas estrellas al cielo. Suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano*. Cali: Poemia, 290 pp.

El lector tiene en sus manos un libro fascinante y de profundidad oceánica. Escrito por uno de los intelectuales afrocolombianos más importantes de los últimos tiempos, quien con una pluma llena de vitalidad, creatividad y carácter, nuevamente desafía los cánones de la academia colombiana en lo referente al campo de las ciencias sociales y las humanidades.

En seis capítulos, Arboleda-Quiñonez desarrolla el objetivo principal de su libro:

Contribuir a la reconstrucción y comprensión de las vertientes y trayectorias intelectuales, que configuran el pensamiento político afrocolombiano en sus conexiones y diálogos con la intelectualidad africana y afrodiaspórica, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, (...) hasta llegar a la década de los años 80 del siglo XX. (21)

En términos metodológicos, el autor dice haber asumido el enfoque relacional, es decir, ver el devenir del pensamiento afrocolombiano en su complejidad: en el conjunto de las ciencias sociales y humanas en Colombia, en los diferentes ambientes culturales, en la relación que tiene dicho pensamiento con las diferentes escalas

.....

* Doctor y magíster en Filosofía por la Universidad del Valle (Colombia). Licenciado en Historia de la misma universidad. Docente universitario en la Universidad del Pacífico (Colombia). Correo electrónico: luisva5@yahoo.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5331-1687>

(local, regional, nacional e internacional) y en la complejidad de las diferentes temporalidades. Desde las primeras páginas, el desarrollo de este objetivo es afrontado con creatividad y arrojo. La confesión del autor en el apartado llamado “Incitación” permite sostener dicha afirmación. En este capítulo se manifiesta que la frase que compone parte del título del libro (“Le han florecido nuevas estrellas al cielo”) es un estribillo que forma parte de los cantos populares afrocolombo-ecuatorianos y de la heredad colectiva presente en las diversas latitudes de la diáspora africana. En fin, es una frase que condensa no solo la riqueza presente en la ancestralidad afro, sino también los elementos de continuidad que la conforman.

Tres aspectos son de gran relevancia en este texto: el primero se relaciona con la construcción de una periodización que el autor hace (desde la década de los 50 hasta la de los 90) y que da cuenta de cómo, desde disciplinas como la antropología y la historia, se ha ido posicionando una tradición académica que ha construido al negro o afrocolombiano, construcción que el autor califica como *contradictoria*, pues “ilustra un juego de claro/oscurito; de inclusión/exclusión; de aceptación/negación; finalmente de afirmación de sus identidades y exclusión de parte de ellas al tiempo; es decir, de la configuración de sujetos a medias, de una reconstitución cultural escamoteada” (36). Frente a esta tradición académica, Arboleda-Quíñonez presenta la tradición de pensamiento afrocolombiano que, con gran esfuerzo y agudeza, busca abandonar su condición de marginalidad y exclusión estructural, además de evidenciar el carácter eurocéntrico y colonial de la academia colombiana. No obstante, la respuesta de la academia tradicional y hegemónica ha sido acusar a los representantes del pensamiento afrocolombiano de ser portadores de un discurso denunciativo, inmediateista y subjetivo; acusación que va de la mano con toda una política de invisibilización en la que estos representantes quedan expulsados de la legitimidad de la discusión epistémica y ética. Arboleda-Quíñonez denomina esto como *clandestinización* pública del pensamiento y de la agencia de los afrocolombianos como correlato de la colonialidad del poder. Es todo un ejercicio de sometimiento que consiste en proscribir y reducir públicamente (mediante diferentes estrategias o focos epistemológicos) el pensamiento/conocimiento africano y afrodiaspórico a infrapensamiento o prepensamiento. Esto explicaría el tardío reconocimiento de académicos e intelectuales como Aquiles Escalante y Rogelio Velázquez, entre otros.

El segundo aspecto tiene que ver con la contribución del pensamiento afrodiaspórico africano y de pensadores que no pertenecen a dicha tradición (pero se ocupan de ella) a dar legitimidad al tipo de intelectual que está más acorde con la experiencia de vida afrocolombiana. En este sentido, luego de revisar referentes académicos-intelectuales como el africano Ahmed Sékou Touré, el argentino Ernesto Sábato, el martiniqués Aimé Césaire y el colombiano Manuel Zapata-Olivella,

Arboleda-Quiñonez concibe un punto de partida sencillo y profundo a la vez: la defensa de la vida humana y natural como gran contribución y columna vertebral de lo que define al intelectual afrocolombiano. Un mensaje que forma parte de las religiones y filosofías africanas y diaspóricas afroamericanas en contraste con la concepción occidental hegemónica moderna y colonizadora, cuyo mensaje es el control (instrumentalización) de la vida humana y natural.

Por lo anterior, se entiende que hay varias capacidades y compromisos que el intelectual afrocolombiano debe asumir: primero, el compromiso por la vida humana y natural ante el proyecto de muerte presente en los metarrelatos coloniales, modernizantes y de neoliberalismo globalizante y multiculturales. Segundo, el compromiso por su comunidad como referente que hace que el esfuerzo por superar la marginalidad sea mucho más vivo. Tercero, el compromiso con la ética del bien colectivo sintonizada con el sentido común y los intereses del bien común. Cuarto, la capacidad de ejercer su oficio a partir de las diferentes formas de lenguaje, pues un código (escritura alfabética, oralidad u otras formas) no niega a otros.

El tercer y último aspecto a resaltar en el libro se relaciona con la diversidad que constituye la tradición de pensamiento intelectual afrocolombiano. En esta se destacan tres esferas de acción y producción de pensamiento: la esfera intelectual letrada, la esfera intelectual política y la esfera intelectual del artista gestor cultural.

En la primera esfera, Arboleda-Quiñonez destaca autores como Candelario Obeso, Alfredo Vanín, Manuel Zapata-Olivella y Arnoldo Palacios, un conjunto de intelectuales cuyas obras y acciones tienen el común denominador de la *desclandestinización*, es decir, una política vitalista emancipadora que descansa en la convicción de que “entre más alejadas estén las comunidades afroamericanas de las autoridades del Estado, se tiene más libertad, autonomía y felicidad” (202). Convicción que forma parte de lo que el autor llama *suficiencias íntimas*, esto es, la capacidad de las comunidades de arreglárselas a solas, de resistir y reexistir creativamente.

En la segunda esfera, Arboleda-Quiñonez destaca la tradición de pensamiento político que él denomina como *radical*. Entre estos presenta a Luis A. Robles (conocido como el Negro Robles), Diego Luis Córdoba y Amir Smith Córdoba, tres intelectuales que, aunque son portadores de “diferentes énfasis ideológicos y discursivos que corresponden con los momentos específicos de cada sujeto” (233), comparten el esfuerzo por dismantlar el racismo colonial, en ocasiones acudiendo a un proyecto integracionista o a un proyecto autónomo que sin ser aislacionista propende por “la cultura propia, la cultura negra y su bastión ideológico, la negritud” (234).

En la tercera esfera, Arboleda-Quiñonez señala cuatro figuras: los decimeros Benildo Castillo y Martín Silva-Solís, Teófilo Potes y su alumna Alicia Camacho. Esta esfera intelectual de artistas y gestores culturales se caracteriza por evidenciar

formas otras de pensamiento y conocimiento, esto es, la creación de distintos espacios para la reflexión, la acción y la construcción de políticas culturales identitarias que han posibilitado la movilización de la conciencia y la liberación comunitaria. Para Arboleda-Quíñonez, cada uno de estos intelectuales, pese a la indiferencia estatal, han sumado esfuerzos que han contribuido significativamente a la transformación del campo cultural, permitiendo que este sea valorado no desde la visión de pasatiempo, sino como un campo desde donde se interpela al gobierno central, un campo desde donde se crean estrategias de conexión, narrativas que “revelan ante todo, la conciencia de la historicidad diferenciada entre las comunidades negras o afrocolombianas y el resto del país” (261).

Para concluir, me atrevo a decir que el lector está frente a un texto riguroso, agudo y cuestionador del quehacer de los campos académicos y políticos de la realidad colombiana. Un texto en el que se aportan elementos claves para un proyecto crítico de las secuelas del colonialismo y que busca fortalecer de manera genuina y creativa el diálogo, el respeto por la vida (humana y no humana) y, por ende, el respeto por la diversidad. En este sentido, se entiende la validez de exigir a la academia colombiana que amplíe su horizonte interpretativo de tal forma que comprenda que existe una tradición de pensamiento intelectual afrocolombiano. Tradición proscrita e invisibilizada no por el alcance de sus propuestas, sino por la estrechez de los marcos interpretativos eurocéntricos a partir de los cuales tradicionalmente ha sido valorada y que no hacen sino reproducir la violencia y el racismo epistémico como una de las tantas formas de menosprecio hacia los afrocolombianos.

Intelectualidades afrodiaspóricas contra la razón racializadora

Carlos A. Valderrama*

Universidad Icesi (Cali, Colombia)

Valencia-Angulo, Luis Ernesto (2019). *Negro y afro. La invención de dos formas discursivas*. Cali: Universidad Icesi, 168 pp.

En el libro *Negro y afro. La invención de dos formas discursivas*, el filósofo e historiador Luis Ernesto Valencia-Angulo explora cómo se han construido dos formaciones discursivas para referirse a los seres humanos extraídos y raptados del continente africano y sus descendientes en las Américas. Es un libro corto con datos históricos, reflexiones filosóficas y discusiones políticas sobre las implicaciones del uso de los términos *negro* y *afro*. El libro está escrito en forma de ensayo interdisciplinario: “la historia en diálogo con la filosofía es lo que hace que esta genealogía pueda ser definida como la comprensión histórica del presente”. Esto lleva al autor a considerar “las bondades del método genealógico” cuya máxima figura ha sido Friedrich Nietzsche (1996), quien en su *Genealogía de la moral* indagó acerca de los prejuicios morales, la procedencia y el cambio que han experimentado a lo largo de la historia los conceptos de *bueno* y *malo*, dejando en claro que lo propio de la historia no es lo constante, lo fijo, sino aquello que deviene (26).

Así, en la ecuación metodológica historia-filosofía-genealogía, la cultura juega un papel fundamental para el desarrollo del análisis sobre la forma discursiva de

.....

* Doctor y magíster en Sociología por la Universidad de Massachusetts, Amherst (Estados Unidos), con una especialización en Estudios Afrodiaspóricos y Latinos de la misma universidad. Trabajador social de la Universidad del Valle (Colombia). Investigador asociado al Centro de Estudios Afrodiaspóricos (CEAF) de la Universidad Icesi (Colombia). Correo electrónico: carlos.valderrama1@correo.icesi.edu.co ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8838-8350>

lo negro. El término *invención* es central en su propuesta metodológica. Este no se entiende desde su sentido instrumental (costo-beneficio), muy utilizado por académicos colombianos para interpretar la emergencia de identidades colectivas que reclaman derechos étnicos y políticos. Como dice el autor, “hablar de invención es esto y mucho más; es explorar las relaciones de dominación y poder bajo las que se han ido produciendo las imágenes, los distintos regímenes de representación, (...) los discursos desde donde se ha hablado del y de la afrodescendiente y desde donde estos se han mostrado, se han hecho presentes” (25-26).

La estructura del libro es la siguiente: presentación, prólogo, introducción, palabras preliminares y los capítulos centrales. Estos se encuentran divididos en dos partes. La primera la componen tres capítulos que desarrollan la discusión sobre los orígenes históricos de aquellas construcciones discursivas que dieron lugar a lo que hoy entendemos como *negro*. Aquí el autor muestra las producciones intelectuales europeas que impusieron el sentido y uso del término. Argumenta que la invención de *lo negro* es un fenómeno premoderno. Es decir, no nació con la modernidad, ni con la dispersión forzada de africanos, ni con la colonización. Las construcciones y el sentido del término son anteriores. La segunda parte la componen nueve capítulos que analizan lo que el autor llama las *transvaloraciones* del término *negro*, que intelectuales afrodiaspóricos (Caicedo-Ortiz, 2013) crearon para resignificar su contenido y/o proponer una nueva forma de autonombrarse a partir de lo que el autor llama *lo afro*. Por último hay dos capítulos más en los que describe el contexto del multiculturalismo en el que tuvo lugar el surgimiento de lo afrodescendiente.

Para soportar sus argumentos, en la primera parte del libro, el autor inicia su disertación identificando el peso específico que tuvo el simbolismo cromático sobre los colores blanco y negro antes de la modernidad, para luego atribuirles valoraciones positivas y/o negativas a los cuerpos definidos como tales. “La clasificación a la que aludo gira en torno a lo sagrado y lo profano, lo bueno y lo malo, lo puro y lo impuro” (37-38). Así, al revisar lo que denomina *representaciones pictográficas*, el autor muestra cómo filósofos reconocidos en el mundo intelectual (por ejemplo Robert Graves y Platón) atribuyeron valores positivos y/o negativos a los colores blanco y negro, respectivamente. Mientras que, en la cultura egipcia, el color negro no siempre significó algo negativo (por ejemplo, vida y fertilidad), con la llegada de la Edad Media y la imposición del dogma de la fe cristiana, la percepción positiva que se tenía sobre el color negro y sobre la civilización egipcia como negra se perdió. Un nuevo régimen de representación se impuso basado en la cosmovisión, simbolismos y lenguajes católicos, y este a su vez retomó las representaciones griegas. La “polaridad blanco-negro como expresión de lo puro y lo impuro, lo celestial y lo demoníaco, quedó fijada en la estructura mental del mundo occidental” (47). De

esta forma, la modernidad heredó de la Edad Media un régimen de representación negativa hacia las personas africanas, argumento importante que cuestiona a aquellos que piensan que el racismo se configuró en la modernidad/colonialidad (siglo XVI) o con el movimiento eugenésico (siglo XIX).

La razón moderna dio paso a la racionalización de lo negro como objeto definido por la dominación europea. El argumento del autor es que su constitución subjetiva de la modernidad lo consolidó como tal. A partir de una lectura crítica de los escritos de Fray Bartolomé de las Casas, Kant y Hegel, nos recuerda que el *yo pensante* (ego cogito) de la modernidad no se puede entender sin sus correlativos *yo conquisto, yo domino, yo colonizo, yo poseo y yo esclavizo*. Habría que sumarle como unidad articuladora el *yo racializo*. Es en este orden de razonamientos modernos que las herencias del simbolismo cromático funcionaron como marcadores diferenciadores que determinaron los contornos de quienes debían ser los seres humanos objeto de racialización, dominación y explotación económica, entronque de dominación occidental que posibilitó la deshumanización de las personas traídas forzosamente del continente africano.

Según el autor, debemos reconocer “la otra cara de la modernidad”, esa razón racializadora que jerarquizó los continentes a partir de las ideas de lo negro y lo blanco: “la consolidación de la invención del negro es un hecho de la razón, un (...) vínculo directo e irrestricto entre el conocimiento y el poder” (81). Ahora bien, ¿por qué para el autor es importante rastrear este razonamiento racializador europeo?, y fundamentalmente, ¿qué relación tiene con la realidad colombiana? El pensamiento intelectual y político colombiano estuvo influenciado por los aportes teóricos de pensadores como Descartes, Hobbes, Rousseau, Locke, Kant, Hegel, Saint-Simon, Comte, Bentham, Stuart-Mill, etc. al pensamiento “universal”. Así, el autor sostiene que muchos de estos intelectuales ayudaron a generar y cultivar una razón racializadora en Colombia: “ideas de carácter racista [que hicieron] parte de lo que Jaramillo-Uribe ha considerado como aquella ‘influencia que tuvieron entre nosotros las ideas de Gobineau y otros intérpretes de la historia’” (83).

En la segunda parte del libro, el autor dedica su atención al devenir histórico que resultó en la emergencia del discurso de *lo afro*, proyecto político y cultural que germinó en agenda emancipadora en contra de la razón racializadora. Para el autor, lo afro es una apuesta intelectual que expresa una voluntad por la vida, por la dignidad, por la humanidad. Es un proyecto que busca reposicionar aquello negado por la razón racializadora: la humanidad del ser africano y/o sus descendientes en la diáspora. En concreto, lo afro es un proyecto vital desde donde el *otro*, nosotros, nos hemos autodenominado para construir caminos de libertad. Así, lo afro es una expresión contemporánea del pensamiento libertario, heredero de la tradición de luchas sociales y políticas afrodiaspóricas. Del espíritu combativo por la vida que se

encuentra en las luchas de los pueblos balanta y bijago en África; de la tenacidad de Benkos Bioho y del movimiento cimarrón en contra de la Colonia; de expresiones intelectuales y artísticas como la poesía, la música, las ciencias sociales y/o el liderazgo político afro. A este respecto, el autor nos comenta: “Aunque muchas de estas luchas se dieron inicialmente utilizando la categoría de negro como autoidentificación, considero pertinente aclarar que en ese uso se estaba efectuando todo un ejercicio de transvaloración” (91-92).

La idea de transvaloración es un aspecto clave para la lógica argumentativa que el autor propone. Se puede entender como “toda una mudanza de sentido, tanto de la cosa negra como de la representación de los seres humanos a los que se llamaba bajo esa categoría” (92). La transvaloración es una forma de revalorización semántica y estética de aquello definido por la razón racializadora como negativo, salvaje y bárbaro: “Es desde este paso inicial de transvaloración que se entienden los primeros esfuerzos por reafirmar los valores culturales étnicos de la población afrodescendiente” (92). La transvaloración, así entendida, no solo expresa una voluntad de vida, sino también actos de rebeldía profundos que llenan de contenidos vitales *cuerpos vaciados* (Vergara-Figueroa, 2013) por la razón racializadora. El autor provee algunos ejemplos que resumo a manera de invitación para que el lector los indague en el libro. Hay letras de canciones como “estrellita, qué linda eres, quién te pudiera alcanzar. Dicen que lo negro es feo, yo digo que no es verdad, porque los mejores besos se dan en la oscuridad” (92); canciones con una carga evidente de contenido sublime de protesta, como lo sugiere Carlos Alberto Velasco (2008) al referirse a la producción musical de Leonor González-Mina y Esteban Cabezas en *Cantos populares de mi tierra*. Otros ejemplos de transvaloración radical se presentan en la poesía de Candelario Obeso, que para el autor representa imágenes íntimas del ser negro, de la vida campesina, del amor por la tierra y de los sentimientos de amor. Así como acude a Candelario Obeso para rastrear la voluntad de vida afrocolombiana, el autor analiza la manera como afroamericanos tales como W. E. B. Du Bois, Marcus Garvey, Martin Luther-King Jr., Malcolm X y afrocaribeños tales como Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor y Frantz Fanon la desarrollaron. De esta forma, la voluntad de vida supuso contraponer “una postura política que pas[ó] a cambiar esta valoración [negativa] y configura un discurso desde donde lo negro es considerado algo bueno, grandioso, bello, digno” (92).

Como se ha desarrollado hasta el momento, la voluntad de vida y los ejercicios de transvaloración fueron el preámbulo, el paso inicial de lo que sería el discurso afro. Un ejercicio político e intelectual que continúa demostrando la autodeterminación de actores e intelectuales afrodescendientes por nombrarse a sí mismos desde sus propias experiencias y necesidades. Y así, llegamos a los dos últimos capítulos en

los que el autor desarrolla el momento y/o contexto en el que la forma discursiva emergió: el multiculturalismo que, aunque articula nuevas formas de maltrato e invisibilización hacia la población afrodescendiente, corresponde al momento histórico donde lo afro adquirió un sentido libertario: “El discurso afro está fundado en la voluntad de vivir lo más humanamente posible sin la privación de aquello que es necesario para el libre y buen desenvolvimiento de la vida humana de los(as) afrodescendientes en cualquier contexto cultural” (87-88).

Después de este recorrido histórico-genealógico acerca de lo negro y lo afro en el pensamiento europeo y afrodescendiente, la pregunta que surge es: ¿cuál es el término que deberíamos utilizar en nuestras interacciones cotidianas y en nuestras demandas políticas? El lector encontrará la respuesta en extenso en el libro. Sin embargo, la invitación que nos hace el autor es la siguiente: “Así como hay formas discursivas que encubren realidades –por ejemplo, considerar los colonialismos como empresas filantrópicas, evangelización y contacto cultural–, hay otras que resultan ser más apropiadas para describir realidades o fenómenos” (160-161).

Cierro señalando algunos de los aportes que el libro hace a los estudios afrocolombianos. Primero, la propuesta metodológica permite superar el presentismo tan común en las ciencias nomotéticas para proponer una perspectiva que reconoce las continuidades y similitudes sin descuidar las rupturas y diferencias en los pensamientos que dieron lugar a la forma discursiva de lo negro como forma de opresión y de lo negro y lo afro como forma de liberación y autodeterminación. Segundo, ofrece insumos para identificar proyectos intelectuales en la producción de conocimiento. La idea de la transvaloración y la voluntad de vida puede ser un modelo de análisis muy interesante para estudiar la intelectualidad afrodescendiente. En este sentido, ¿cuáles son los proyectos intelectuales, las transvaloraciones y/o la voluntad de vivir que podríamos encontrar detrás de términos tales como *negredumbre*, *renacientes*, *libres*, *palenquero*, *raizal*, *campesino negro*, *feminismo negro*, etc.?

Referencias

- Caicedo-Ortiz, José Antonio (2013). *A mano alzada... memoria escrita de la diáspora intelectual afrocolombiana*. Popayán: Sentipensar.
- Nietzsche, Friedrich W. (1996). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- Velasco, Carlos Alberto (2008). *Música y etnoeducación afrocolombiana: una visión desde Leonor González Mina y Esteban Cabezas Rher*. Cali: Universidad del Valle.
- Vergara-Figueroa, Aurora (2014). Cuerpos y territorios vaciados ¿En qué consiste el paradigma de la diferencia? ¿Cómo pensamos la diferencia? *Revista CS*, 13, 338-360. <https://doi.org/10.18046/recs.i13.1830>

El pensar insumiso: intelectualidad y educación afrocolombiana en el siglo XX

José Antonio Caicedo-Ortiz*
Universidad del Cauca (Popayán, Cauca)

García-Rincón, Jorge Enrique (2016). *Por fuera de la casa del amo: insumisión epistémica o cimarronismo intelectual en el pensamiento educativo afrocolombiano siglo XX*. Pasto: Universidad de Nariño, 364 pp.

Desde el propio título, este libro incita a un candente debate, pues se trata de una metáfora que invita a reflexionar sobre aspectos como la autonomía, la agencia política, la insumisión y el cimarronismo epistémico, conceptos que simbolizan el sentido crítico y radical del pensamiento intelectual educativo afrocolombiano, foco de análisis de la presente obra. Se trata, además, de un accionar que se ha llevado a cabo por fuera o al margen de los linderos del poder estatal e institucional, según el autor. Y digo que es un debate incitador, sobre todo, porque interpela las posiciones que han privilegiado la perspectiva integracionista de la agencia política afrocolombiana, toda vez que propone que el campo educativo afrocolombiano es un proceso construido desde su propia experiencia, relaciones y capacidad para actuar sin los tutelajes del poder.

El libro de García-Rincón se suma a una estela de investigaciones que, en los últimos diez años, ha venido configurando un campo de estudios relacionado con el análisis del pensamiento y las trayectorias de la intelectualidad afrocolombiana en el siglo XX (Arboleda-Quiñónez, 2016; Caicedo-Ortiz, 2013; Valderrama, 2014;

* Magíster en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar (Ecuador) y sociólogo de la Universidad del Valle (Colombia). Profesor del Departamento de Estudios Interculturales de la Universidad del Cauca. Coordinador de la Cátedra Afrocolombiana Rogerio Velásquez Murillo. Correo electrónico: joseortiz@unicauca.edu.co

Valencia-Angulo, 2019) y el cual tiene como objetivo común resaltar el papel de los y las afrocolombianas como productores de conocimiento. García-Rincón nos presenta un estudio profundo y riguroso sobre la tradición intelectual educativa, una adjetivación que conlleva a pensar la autonomía propia de este campo y que contribuye de tal modo a ampliar la compleja y heterogénea gama de esta tradición intelectual.

Por fuera de la casa del amo: insumisión epistémica o cimarronismo intelectual en el pensamiento educativo afrocolombiano siglo XX tiene como argumento central la existencia de un pensamiento educativo producido por hombres y mujeres que, desde distintas posiciones de sujeto, han contribuido a su configuración. A partir del análisis de textos, procesos y biografías de pensadores y pensadoras afrocolombianas (escritores, ensayistas, investigadores), el autor organiza el extenso y disperso archivo de la diáspora intelectual a través de la cual se constata la trayectoria de un pensamiento educativo afrocolombiano, cuyos rasgos esenciales son la insumisión y el cimarronismo epistémico. Este último concepto, según García-Rincón, “implica un pensamiento situado en el carácter permanente de la colonización de los pueblos de origen africano en América y en el mundo; es decir, la insumisión epistémica se entiende aquí como el pensamiento afro que confronta, critica y subvierte el proyecto colonizador europeo-occidental y la escritura académica que lo sostiene” (14). En otras palabras, el rasgo fundamental de este pensamiento es su carácter anticolonial.

Acto seguido, vincula la tradición de la intelectualidad afrodiaspórica anterior con el movimiento social afrocolombiano de finales de la década del noventa del siglo XX, con líderes y lideresas comunitarias surgidas en esta etapa de Estado multicultural, a fin de visibilizar las formas de producción colectiva de conocimientos. Por lo tanto, considero que se trata de un excelente ejercicio de artesanía intelectual, mediante el cual el autor arma el rompecabezas de la tradición intelectual educativa afrocolombiana. Como lo señala él mismo:

(...) la producción teórica de los intelectuales mencionados en materia educativa y las experiencias educativas del movimiento social afro (...) conforman el objeto central de este trabajo, desde un enfoque hermenéutico nos hemos preguntado por los elementos claves que permiten comprender el sentido crítico-político, en términos de libertad, autonomía y dignidad, presentes en el pensamiento educativo afrocolombiano del siglo XX. (22)

Por ende, la tesis central de García-Rincón corresponde a un pensamiento autónomo gestado al margen de los centros de poder epistémicos, políticos y gubernamentales que legitiman sus dinámicas de saber/poder, al tiempo que excluyen los pensamientos situados al borde de su hegemonía.

En cuatro capítulos, organizados de forma coherente, se desenvuelve la tesis que acabo de señalar. El primer capítulo, “De la invisibilidad epistémica a la insu- misión del negro en Colombia”, resalta el proceso y las experiencias organizativas que iniciaron el camino por la visibilidad de un pensamiento crítico educativo que tiene en la identidad étnica, territorial y cultural su foco de producción y acción. El segundo capítulo, “Pensamiento educativo afrocolombiano. Los precursores del siglo XX”, visibiliza a quienes, desde diversos campos de producción como la literatura, las ciencias sociales, los estudios folclóricos, el periodismo, entre otros, dejaron sendas reflexiones sobre asuntos relacionados con la educación, a través de la ficción literaria como en el caso de Manuel Zapata-Olivella y Miguel A. Caicedo; la investigación académica con Rogerio Velásquez-Murillo y el discurso político en la figura de Diego Luis Córdoba. El tercer capítulo, “Las experiencias educativas del movimiento social afrocolombiano”, da un salto de las voces individuales o de autor, rasgo vital de los pioneros, a las voces colectivas por medio de las experiencias etnoeducativas surgidas del movimiento social afrocolombiano (Casita de Niños, colegio comunitario de Villapaz, Palenke de San Basilio, La Playa de Francisco Pizarro y Buenaventura) y la manera como estas han influido en la educación oficial. El último capítulo, “La ampliación del campo epistémico en el pensamiento educativo afrocolombiano: otros pensadores y eventos del movimiento social”, nos lleva por la senda del reconocimiento de autores que han tenido menos visibilidad dentro de la tradición intelectual, tales como Amir Smith Córdoba, Jesús Lácides Mosquera y Juan de Dios Mosquera, los cuales representan, en la visión del autor, el debate más radical sobre la necesidad de una educación propia y descolonizadora en contra del racismo en el sistema educativo.

Sin lugar a dudas, este libro es un gran aporte al campo de estudios sobre la intelectualidad afrocolombiana. Su rigor analítico, el aporte a través de las categorías centrales, así como su vasto desarrollo hermenéutico, contribuyen a delinear un campo de reflexión necesario para la academia colombiana y para los propios investigadores e investigadoras afrocolombianas. El asunto esencial es la disputa por el control epistémico y la necesidad de visibilizar la existencia de una tradición intelectual que, en el siglo XX, ha dejado un legado fundamental para comprender desde la propia voz del sujeto afro, sus visiones, aspiraciones y autorrepresentaciones y la manera como los asuntos de la raza se articulan al debate nacional.

Por consiguiente, se trata de un pensamiento que devela una concepción de educación *casa adentro*, parafraseando al intelectual afroecuatoriano Juan García (1983), la cual resalta la continuidad histórica del cimarronismo y el sentido libertario como proyecto epistémico, agenciado desde los tiempos de las fugas antiesclavis-

tas, pasando por la apropiación del discurso ilustrado en el siglo XX hasta la acción colectiva afrocolombiana en el contexto del Estado multicultural.

Finalmente, esta intelectualidad que García-Rincón analiza tiene como centro de debate el campo educativo y etnoeducativo, otro de los temas pocos desarrollados en los estudios afrocolombianos. Este libro es una vorágine de ideas bien construidas que invita a reflexionar sobre el papel que la intelectualidad afrocolombiana ha tenido en el contexto educativo; como lo sugiere el mismo autor, es una manera de pensar de forma insumisa y *por fuera de la casa del amo*.

Referencias

- Arboleda-Quiñonez, Santiago (2016). *Le han florecido nuevas estrellas al cielo. Suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano*. Cali: Poemia.
- Caicedo-Ortiz, José Antonio (2013). *A mano alzada... memoria escrita de la diáspora intelectual afrocolombiana*. Popayán: Sentipensar.
- García, Juan (1983). *La tradición oral: una herramienta para la etnoeducación. Una propuesta de las comunidades de origen africano para aprender casa adentro*. Quito: Fedoca.
- Valderrama, Carlos A. (2014). *Black Politics of Folklore: Expanding the Sites and Forms of Politics in Colombia* (Tesis de maestría). Recuperado de https://scholarworks.umass.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1000&context=masters_theses_2
- Valencia-Angulo, Luis Ernesto (2019). *Negro y afro. La invención de dos formas discursivas*. Cali: Universidad Icesi.

La memoria impresa: tradición del pensamiento afrodiaspórico en Colombia

Carlos A. Valderrama*
Universidad Icesi (Cali, Colombia)

Caicedo-Ortiz, José Antonio (2013). *A mano alzada... memoria escrita de la diáspora intelectual afrocolombiana*. Popayán: Sentipensar, 554 pp.

A mano alzada... memoria escrita de la diáspora intelectual afrocolombiana es un trabajo impresionante que dedica sus páginas al tema de la intelectualidad afrodiaspórica en Colombia. Es un libro de formato pequeño, pero extenso en páginas. Sin embargo, es accesible a cualquier tipo de lector. Es un libro de corte histórico, social y político, es decir, es multidisciplinario, y hace contribuciones a la sociología e historia del pensamiento social y político afrodiaspórico. En este sentido, el estudio busca mostrar las continuidades de las luchas sociales y políticas en el pensamiento social afrodiaspórico. Así lo expone el autor:

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, el fortalecimiento comunitario, la inclusión y el reconocimiento en el siglo XX. (48)

* Doctor y magíster en Sociología por la Universidad de Massachusetts, Amherst (Estados Unidos), con una especialización en Estudios Afrodiaspóricos y Latinos de la misma universidad. Trabajador social de la Universidad del Valle (Colombia). Investigador asociado al Centro de Estudios Afrodiaspóricos (CEAF) de la Universidad Icesi (Colombia). Correo electrónico: carlos.valderrama1@correo.icesi.edu.co ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8838-8350>

Es claro que, para su autor, el pensamiento afrodiaspórico reúne dos dimensiones fundamentales para su desarrollo y comprensión: el ejercicio de la reflexión escrita y la acción política que proyecta en sus contenidos y productos, dimensiones intelectuales que, como sabemos, hacen parte del pensamiento radical (Bogues, 2003) y crítico (Valderrama, 2018). Así, nos recuerda que las luchas sociales y políticas de las comunidades negras en la diáspora africana no han sido exclusivas del campo de disputa y confrontación bélica o física; el pensamiento filosófico e intelectual expresado en las artes, la música, la literatura, el teatro, las ciencias sociales, la estética y, entre otras, en la política del folclore negro han sido escenarios en los que se han desarrollado *batallas culturales* (Immanuel Wallerstein) o *guerras de representación* (Stuart Hall) por la dignificación y humanización de la gente negra en la diáspora:

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. (32)

El pensamiento afrodiaspórico debe entenderse como un proyecto humanista que refleja la *voluntad de vida* (Valencia-Angulo, 2019) por la dignificación del ser humano africano y sus descendientes.

El libro es prologado por dos figuras intelectuales de talla internacional, Santiago Arboleda-Quiñónez y Laurence Prescott. Se estructuró en ocho capítulos divididos en dos grandes áreas de reflexión e investigación: una teórico-conceptual y la otra de análisis empírico. En la introducción, el lector encontrará argumentos centrales, estrategia metodológica y una primera aproximación conceptual sobre el pensamiento afrodiaspórico. De la introducción, recomiendo al lector prestar mucha atención a la reconceptualización y ampliación del concepto de *invisibilidad* propuesto por Nina S. de Friedemann. Por otro lado, el libro tiene como propósito principal demostrar la existencia de una tradición intelectual afrocolombiana. Tradición que se puede observar en las “manifestaciones políticas, literarias, poéticas, narrativas, ensayísticas y etnológicas del pensamiento diaspórico, [y que] contienen la doble naturaleza de la diáspora, constituida en la experiencia dialéctica que lega los sometimientos y los vencimientos: memorias de sufrimientos y remembranzas libertarias” (34). La estrategia metodológica se observa rigurosa. Hay un trabajo de archivo amplio que demuestra claramente la revisión documental de libros, ensayos, discursos, textos científicos, periodísticos, revistas y documentos institucionales. Como el lector lo corroborará en su propia lectura, el análisis de contenido es exhaustivo. De este

modo, son tres las tendencias del pensamiento afrodiaspórico en Colombia que el autor analiza. Las llama *la intelectualidad parlamentaria*, *los humanistas* y *los científicos sociales* que surgieron entre la mitad del siglo XIX y finales del XX.

En los tres primeros capítulos, el autor profundiza la idea de *diáspora africana*, sus implicaciones empíricas y políticas para entender el pensamiento social y político afrodiaspórico. En el capítulo 1 sugiero prestar atención a conceptos o ideas como *la diáspora como acontecimiento histórico* (proceso, condición y proyecto de unidad y solidaridad) y que implicó la trata esclavista, el exilio, el colonialismo, el capitalismo y la explotación, trayectorias afrodescendientes de rebeldía y acciones políticas y, a su vez, los cinco rasgos característicos de la diáspora africana. Finalmente, hay una relectura crítica de las *huellas de africanía*. A diferencia de los críticos, la relectura que hace el autor es propositiva. Para aquellos que consideramos los puentes entre América y África fundamentales para explicar el devenir histórico de afrocolombianos, la propuesta del autor nos provee de algunos insumos para pensar las huellas de africanía en la actualidad.

El capítulo 2 se ocupa del surgimiento de las diferentes corrientes ideológicas en el pensamiento afrodiaspórico. Es un capítulo denso, extenso y bien logrado con respecto a los diferentes posicionamientos políticos e ideológicos que se encuentran en la diáspora africana: es lo que el autor denomina *epistemologías diaspóricas*, ya que: “la historia de las luchas anticoloniales [antiesclavistas y antirracistas] que produjo tantos ‘esencialismos militantes’, posteriormente se constituyó en objeto de teorización para académicos afrodescendientes (...)” (160). De esta forma, las epistemologías diaspóricas se pueden rastrear desde los movimientos de pensadores antiesclavistas con el etiopismo religioso (que incluyó, entre otros, el rastafarismo y el nacionalismo negro), el New Negro o Harlem Renaissance, el panafricanismo, la negritud, la desobediencia civil, los musulmanes negros, las perspectivas africanistas, entre otros. A pesar de las diferencias y disputas que se presentan entre las anteriores corrientes de pensamiento diaspórico, todas comparten una orientación contrahegémica. Son antiesclavistas, antirracistas y anticoloniales. Dentro de este contexto, la producción de conocimiento liberador y la militancia política dio paso al surgimiento de *intelectuales diaspóricos* y a lo que el autor denomina como *diásporas políticas*.

En el capítulo 3 se encuentra la propuesta teórica del autor para describir el surgimiento histórico del pensamiento afrodiaspórico en Colombia. La manera como inicia el capítulo es muy dicente de su contenido. “Como lo he venido sosteniendo, 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” (177). Entonces, ¿cuáles son las caracte-

terísticas que definen al intelectual diaspórico en Colombia? Aquí presento algunos elementos, pero la invitación está abierta para que el lector las indague en el texto.

De acuerdo con el autor, el intelectual afrodiaspórico en Colombia habla desde una producción inscrita en la subjetividad negra de larga duración que se encuentra implicada en una dimensión política. “Representa una batalla epistémica por visibilizar los silencios, las ausencias y lo innombrado” (186). El pensamiento afrodiaspórico tiene una permanente preocupación por descolonizar (y yo agregaría desrracializar) el saber histórico construido sobre lo negro en la academia nacional colombiana. Como el mismo autor sugiere:

(...) 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. (187)

Esto, en su ejercicio, nos lleva a una desrracialización, es decir, a una resignificación epistémica de entender la realidad de las comunidades negras más allá de la mirada racializadora de Occidente. El pensamiento diaspórico implica en sí mismo las memorias africanas en América, la experiencia trágica de la esclavización y el colonialismo y las secuelas que estos acontecimientos e historia de poder racial-cultural han dejado en las mentalidades de los descendientes africanos y en el resto de la sociedad colombiana. En los capítulos 4, 5 y 6 el autor analiza en detalle los trabajos, discursos y producciones intelectuales de lo que él denomina la *intelectualidad política*, el *humanismo diaspórico* y la *intelectualidad académica*.

[Son los ámbitos de] la tradición escrita del pensamiento afrocolombiano que contiene textos, discursos y representaciones metafóricas de africanía y criollismo negro, con sus modos disímiles, en los que se ciernen las experiencias esencialistas e híbridas de larga duración, expresadas en las trayectorias subjetivas de los intelectuales negros. (31)

Por último, el libro presenta las conclusiones. Aquí, el autor retoma los planteamientos propuestos y reflexiona sobre ellos. Con respecto al carácter afrodiaspórico de la intelectualidad negra colombiana, quisiera destacar la siguiente reflexión que Caicedo-Ortiz desarrolla:

Podemos reconocer en este movimiento que he denominado la intelectualidad diaspórica 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 dentro que narró, describió y apalabró, sus experiencias culturales. (519)

La intelectualidad afrocolombiana es una intelectualidad afrodiaspórica no solo porque revela el legado y las consecuencias del racismo, el colonialismo y la esclavitud en el contenido de sus producciones, sino porque también se ha inscrito y mantenido una relación físico-material y simbólica con el mundo de la diáspora africana.

No hay dudas de que *A mano alzada... memoria escrita de la diáspora intelectual afrocolombiana* es uno de los trabajos pioneros que lidia con la idea de intelectualidad afrocolombiana y cómo esta proporciona epistemologías subalternas. En tal sentido, proporciona la presencia de intelectuales negro-afrocolombianos, sus producciones de conocimiento y sus compromisos políticos, que no considerados por las ciencias sociales nacionales. En este orden de ideas, esta obra se puede convertir en una agenda de investigación académica que nos proporciona insumos sustantivos para indagar, por ejemplo, sobre el pensamiento de mujeres negras, los pensamientos afrodiaspóricos que se encuentran por fuera de la academia o los movimientos sociales afrocolombianos contemporáneos.

Referencias

- Bogues, Anthony (2003). *Black heretics, black prophets: radical political intellectuals*. New York: Routledge.
- Valderrama, Carlos A. (2018). El arte literario y la construcción oral del territorio. Pensamiento crítico afrocolombiano. *Revista Colombiana de Antropología*, 54(2), 93-117. <https://doi.org/10.22380/2539472X.463>
- Valencia-Angulo, Luis Ernesto (2019). *Negro y afro. La invención de dos formas discursivas*. Cali: Universidad Icesi.

Contenido de los últimos tres números de la revista

Revista CS 29, Septiembre-diciembre (2019): Activismo académico en las Américas del siglo XXI

Presentación

Roberta Villalón

Artículos

Reflections on Activist Scholarship in the Trump-Bolsonaro Era: Dual Hemisphere Hate Transforms Intellectual Praxis into Political Imperative.

Julie Shayne, Jessica Manfredi

O conhecimento situado e a pesquisa-ação como metodologias feministas e decoloniais: um estudo bibliométrico.

Mariana Selister-Gomes, Eduarda Quatrin-Casarin, Giovana Duarte

Resistance and Knowledge Production: Social Movements as Producers of Theory and Praxis.

Caitlin Schroering

Una aproximación sociológica crítica activista al estudio de salud y migración: el caso ecuatoriano.

Roberta Villalón

Documentos

Sin disociar la investigación de la lucha: feminismos militantes en la academia latinoamericana y caribeña.

Alba Carosio

Activist-Research in Black: An Interdisciplinary, Transnational Roundtable.

Chriss Sneed, Jess Oliveira, Andiana Ramos-Pereira, Larissa De Souza-Reis, Marcio Farias, Amanda Medeiros-Oliveira, Ariana Mara Da Silva

Activismo académico en Cuba: tradición, práctica y testimonio.

Zaida Capote-Cruz

Reseñas

La diferencia cultural negra en Colombia. Contrapúblicos afrocolombianos.

Carlos A. Valderrama

El Estado y la regulación sociopenal de las juventudes pobres en Argentina:
un marco conceptual para su análisis.

Marina Medan

Gestión de conocimiento y universidad: visión prospectiva a partir de sus expertos.

Álvaro Enríquez

Revista CS Número especial, Agosto (2019): ¿Mujeres al margen? Estudios empíricos en trabajo y derecho

Presentación

Natalia Ramírez-Bustamante | Laura Porras-Santanilla | Lina Buchely

Artículos

“Yo me defiando”: entendiendo la informalidad laboral a partir del trabajo
de las mujeres mototaxistas en Barranquilla, Colombia.

Lina Buchely, María Victoria Castro

Transporte, capital temporal y género.

Juan M. Amaya-Castro, Daniela Palacio-Rodríguez

“Uno se resigna a que el transporte es así”: trabajadoras domésticas sindicalizadas
atravesando Medellín.

Valentina Montoya

Trabajo de cuidado: mercantilización y desvalorización.

Javier A. Pineda D.

Trayectorias de mujeres en el hip-hop: reproducción de la vida en itinerarios de trabajo artístico.

Yenny Carolina Ramírez-Suárez, Fabián Esteban Pinzón-Díaz

“Volver a la tierra”: dimensiones territoriales del trabajo como delimitantes de las opciones laborales para las mujeres en Madrid, Cundinamarca.

María Carolina Olarte-Olarte, Guisella Lara-Veloz

Trabajo y mujeres privadas de la libertad: trabajando al margen del derecho laboral.

Astrid Sánchez-Mejía, Juliana Morad

“A mí me gustaría, pero en mis condiciones no puedo”. Maternidad, discriminación y exclusión: el paso del trabajo formal al trabajo informal en confección en Colombia.

Natalia Ramírez-Bustamante

“El papá de mi hijo es la calle”: conciliando el trabajo productivo y reproductivo en las calles de Bogotá.

Laura Porras-Santanilla, Andrés Rodríguez-Morales

Revista CS 28, Mayo-agosto (2019):

Memorias plurales sobre conflicto y paz

Presentación

Luis Fernando Barón

Artículos

En medio de la violencia: recursos, tácticas y violencia contra el sector ganadero.

Alejandro Ponce de León-Calero

Paseo, sancocho y río. Memorias y olvidos sobre el conflicto armado en Pance, Cali.

Inés Marcela Medina-Vargas, Yamileth Bolaños-Martínez y Luis Fernando Barón

Valoración patrimonial del Parque-Monumento, Trujillo, Colombia: memorial democrático al servicio de una comunidad de memoria.

Edward Garzón-Ochoa

“No olvidemos a los muertos”. Anímero y violencia en Puerto Berrío, Antioquia (Colombia).

Helwar Hernando Figueroa-Salamanca y Claudia Lorena Gómez-Sepúlveda

Narrativas comunitarias y dinámicas territoriales del proceso de implementación del Acuerdo de Paz en Miranda, Cauca (2016-2018).

Irene Vélez-Torres

Otros temas

¿Qué es, cómo se hace y para qué sirve la teoría? Aportes desde la sociología y sus márgenes.

Eugenia Fraga

Intervención sistémica con familias: de la linealidad a la circularidad.

Martha Luz Páez-Cala

Propuesta de diseño de alojamientos rurales indígenas en la comunidad Nasa-Páez en Toribío, Cauca. Turismo y cultura en el posacuerdo.

Tomás Bolaños-Silva, Julián Ricardo Ruiz-Solano, María Patricia, Farfán-Sopó, Juan David González-Vallejo y Valeria Daniela Ruiz-Triana

Cambio institucional en la atención de la enfermedad mental en el Hospital Psiquiátrico San Isidro (1957-1970).

María del Carmen Castrillón-Valderrutén y José Fernando Sánchez-Salcedo

Reseñas

Caminos de frontera: de la ausencia estatal a la inclusión excluyente de la región Amazónica.

Javier Revelo-Rebolledo



Este número de la *Revista CS* se realizó desde el Sello Editorial de la Universidad Icesi en enero de 2020 y estuvo al cuidado de Felipe Van der Huck.

Artículos

JORGE ENRIQUE GARCÍA-RINCÓN. *Educación y resistencia: la creación de un campo epistémico por la intelectualidad afrocolombiana.*

MARÍA ELENA OLIVA. *Más acá de la negritud: negrismo y negredumbre como categorías de reconocimiento en la primera mitad del siglo XX latinoamericano.*

DARÍO HENAO-RESTREPO. *Improntas africanas: la negredumbre en la novela colombiana.*

MICHAEL BIRENBAUM-QUINTERO. *La audaz intelectualidad afro de Teófilo Potes.*

ALEJANDRO ALZATE. *Entre la identidad y el compromiso: un acercamiento biopolítico a He visto la noche, de Manuel Zapata Olivella.*

RUDY AMANDA HURTADO-GARCÉS. *“Quítate de mi escalera, no me hagás oscuridad”: imágenes de lo “negro” en la antropología colombiana 1930-1970.*

Otros temas

DÉBORA IMHOFF | MATÍAS DREIZIK | SILVINA BRUSSINO. *Análisis psicosocial del prejuicio hacia trabajadoras sexuales.*

ALEJANDRO LINARES. *Participación ciudadana en los medios estatales de Argentina durante el kirchnerismo: un acercamiento a las dinámicas para la toma de decisiones y la planificación.*

ANA LUCÍA ARANGO-ARIAS | CÉSAR ALBERTO SOTO-ECHAVARRÍA. *Posición subjetiva y acto delictivo en condenados por homicidio y delito sexual.*

YILVER MOSQUERA-VALLEJO. *Escala geográfica: visibilidades e invisibilidades en procesos culturales afrodescendientes (suroccidente de Colombia).*

ALFONSO RUBIO. *Literatura de patíbulo en el siglo XIX colombiano: la restauración de las conductas.*

Reseñas

LUIS ERNESTO VALENCIA-ANGULO. *El florecimiento de los “indisciplinados”.*

CARLOS A. VALDERRAMA. *Intelectualidades afrodiaspóricas contra la razón racializadora.*

JOSÉ ANTONIO CAICEDO-ORTIZ. *El pensar insumiso: intelectualidad y educación afrocolombiana en el siglo XX.*

CARLOS A. VALDERRAMA. *La memoria impresa: tradición del pensamiento afrodiaspórico en Colombia.*