

# Estudios Afrocolombianos: lecturas esenciales

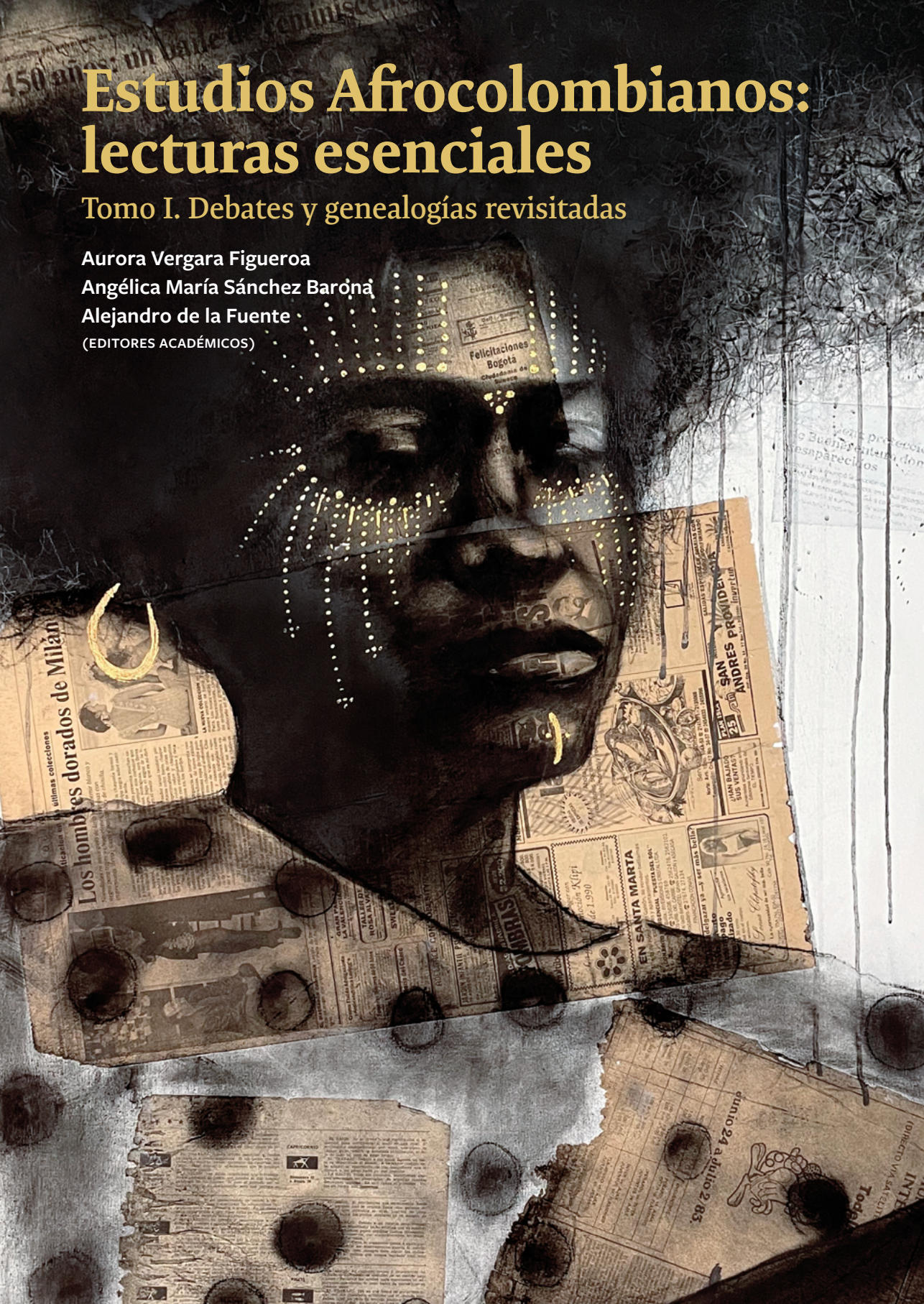
Tomo I. Debates y genealogías revisitadas

Aurora Vergara Figueroa

Angélica María Sánchez Barón

Alejandro de la Fuente

(EDITORES ACADÉMICOS)





*Los más grandes*. Romario Paz. 2020. Serie Paisajes Vacíos. Dibujo sobrepuesto en grafito y carboncillo sobre papel rasgado. 50 x 40 cm. Imágenes cortesía del artista.

# Estudios Afrocolombianos: lecturas esenciales

Tomo I. Debates y genealogías revisitadas

**Aurora Vergara Figueroa**

**Angélica María Sánchez Barona**

**Alejandro de la Fuente**

(EDITORES ACADÉMICOS)

## **Debates y genealogías revisitadas. Estudios Afrocolombianos: lecturas esenciales (tomo I).**

© Aurora Vergara-Figueroa, Angélica María Sánchez Barona, Alejandro de la Fuente (editores académicos) y varios autores

Cali, Universidad Icesi, 2025

438 pp.: 17x23cm

Incluye referencias bibliográficas

**ISBN (Tomo I):** 978-628-7814-01-1

**ISBN (Obra completa):** 978-628-7814-00-4

**DOI:** 10.18046/EUI/eale.1

**Palabras clave:** 1. Estudios Afrocolombianos 2. Ciencias Sociales 3. Estudios de Género 4. Estudios Afrolatinoamericanos 5. Literatura Colombiana

**Código Dewey:** 305.8

---

### **© Universidad Icesi**

Facultad de Ciencias Humanas

Primera edición / abril 2025

### **Rector**

Esteban Piedrahita Uribe

### **Director académico**

José Hernando Bahamón Lozano

### **Decano de la Facultad de Ciencias Humanas**

Jerónimo Botero Marino

### **Director del Centro de Estudios Afrodiaspóricos (CEAF)**

Yoseth Ariza-Araújo

### **Coordinador Editorial Universidad Icesi**

Adolfo A. Abadía

### **Gestora editorial CEAF**

Verónica Lozada Gallego

### **Obras de portada**

«Herencia», de Fabián Paz

### **Diseño y diagramación**

Natalia Ayala Pacini

(estudiocasual.co)

### **Corrección de estilo**

Verónica Lozada Gallego

Karime Ríos Piedrahita

### **Revisión de textos**

Verónica Lozada Gallego

Dayani M. Zapata Mina

### **Editorial Universidad Icesi**

Calle 18 No. 122-135 (Pance), Cali – Colombia

Teléfono: +57 (2) 555 2334

E-mail: [editorial@icesi.edu.co](mailto:editorial@icesi.edu.co)

<http://www.icesi.edu.co/editorial>

---

### **Publicado en Colombia – *Published in Colombia***

La publicación de este libro se aprobó luego de superar un proceso de evaluación doble ciego por dos pares expertos.

La Editorial Universidad Icesi no se hace responsable de las ideas expuestas bajo su nombre, las ideas publicadas, los modelos teóricos expuestos o los nombres aludidos por las autoras/autores. El contenido publicado es responsabilidad exclusiva de las autoras/autores, no refleja la opinión de las directivas, el pensamiento institucional de la Universidad Icesi, ni genera responsabilidad frente a terceros en caso de omisiones o errores.

Este libro es de carácter público. Puede ser reproducido, copiado, distribuido y divulgado siempre y cuando no se altere su contenido y se cite la fuente institucional.

---

**Citación sugerida:** Vergara-Figueroa, A., Sánchez Barona, A., & de la Fuente, A. (Eds.). (2025). *Debates y genealogías revisitadas. Estudios Afrocolombianos: lecturas esenciales* (tomo I). Centro de Estudios Afrodiaspóricos, Editorial Universidad Icesi. DOI: <https://doi.org/10.18046/EUI/eale.1>

---

# ÍNDICE

## ESTUDIO INTRODUCTORIO

---

AURORA VERGARA FIGUEROA, ANGÉLICA MARÍA SÁNCHEZ BARONA  
Y ALEJANDRO DE LA FUENTE (EDITORES ACADÉMICOS)

09

**Colombia en el campo de los Estudios Afrolatinoamericanos**

## CAPÍTULO 01

---

GEORGE PALACIOS Y FRANCISCO JAVIER FLÓREZ BOLÍVAR

49

**Candelario Obeso, Jorge Artel y Manuel Zapata Olivella:  
diálogos y conexiones en tres voces herejes de la literatura  
colombiana**

## CAPÍTULO 02

---

JOSÉ ANTONIO CAICEDO-ORTIZ

97

**Entre *Tierra mojada* y *Las estrellas son negras*: contexto histórico  
de la *generación del cuarenta* y novelas pioneras**

## CAPÍTULO 03

---

LAURA CORREA OCHOA

149

**Estudios Afrocolombianos: una historia transnacional  
y comparada**

## CAPÍTULO 04

---

RUDY AMANDA HURTADO-GARCÉS

213

**Arqueología histórica del marxismo negro en Colombia.  
Tradición impresa de dos estrellas negras: Arnoldo Palacios  
y Manuel Zapata Olivella**

## **CAPÍTULO 05**

---

ALFONSO MÚNERA CAVADÍA

267

**Elementos para una historia intelectual sobre el mestizaje colombiano y el lugar de Manuel Zapata Olivella**

## **CAPÍTULO 06**

---

JOHN ANTÓN SÁNCHEZ

325

**La construcción y disputa del campo de los estudios afrodescendientes en la Antropología colombiana**

## **CAPÍTULO 07**

---

WILLIAM MINA ARAGÓN

397

**Afroiectualidad en Colombia. Biblioteca Afrocolombiana de las Ciencias Sociales: un proyecto necesario**

## AGRADECIMIENTOS

A la Fundación Ford y a Open Society Foundations, les extendemos nuestro más profundo agradecimiento por el valioso apoyo brindado tanto al Centro de Estudios Afrodiaspóricos —CEAF— como al Afro-Latin American Research Institute —ALARI—. Su generosidad ha sido clave para el avance de la justicia étnico-racial en América Latina, una región que, como muchas otras, enfrenta los desafíos de la desigualdad, la discriminación y la falta de acceso equitativo a oportunidades. El trabajo que estas instituciones han desarrollado en las últimas décadas pone de relieve las luchas históricas de los pueblos afrodescendientes al mismo tiempo que impulsa un porvenir más justo y equitativo, donde la diversidad cultural sea reconocida y respetada. Su apoyo representa una inversión en el futuro de la región, donde el racismo y las barreras sociales sean fenómenos del pasado y donde la equidad sea una realidad.

A los equipos de administración, de investigación, gestión editorial y de comunicaciones de ambos centros de investigación, gracias por su dedicación incansable a la publicación de esta obra. Su trabajo ha sido fundamental para que este esfuerzo se materialice, y es testamento de cómo la colaboración entre diversas áreas puede generar un impacto profundo en la construcción del conocimiento y la visibilidad de los hallazgos de investigación de los diferentes académicos y académicas de este campo de conocimiento. Destacamos, en el compromiso de estos equipos, el esfuerzo académico y profesional; la pasión y la convicción de que el trabajo que hacen cada día nos permite avanzar a materializar la visión de contar con instituciones cada vez más incluyentes.

A cada maestra, maestro, directivo docente, funcionaria y funcionario público que encontrará en este volumen una fuente

de inspiración, les agradecemos por su dedicación y esfuerzo cotidiano. En este volumen encontrarán no solo una recopilación de conocimiento, sino también un llamado a la acción. El reconocimiento y el desarrollo de los pueblos afrodescendientes son tareas que requieren compromiso, valentía y una profunda empatía. Sabemos que cada uno de ustedes desempeña un papel esencial en la construcción de una sociedad más justa, en la que todos los individuos, independientemente de su origen, puedan ver reflejados sus derechos y su dignidad. Esperamos que este libro sea un recurso que les permita continuar en ese camino para fomentar la reflexión, el aprendizaje, la formulación y ejecución de políticas públicas para la justicia social.

A nuestras familias, por inspirarnos y por esperar nuestro retorno a casa después de largas jornadas de deliberación académica y escritura, les damos nuestro más sincero agradecimiento. Sabemos que su apoyo y comprensión son las fuerzas invisibles que nos impulsan a seguir adelante. Cada sacrificio que hacen, cada momento de paciencia, es una inversión en la creación de un legado que enriquece nuestras vidas y las de las generaciones futuras. Ustedes nos recuerdan constantemente la importancia de trabajar por un futuro más justo; nos enseñan que ese proyecto comienza en nuestros hogares, con el apoyo mutuo.

El tiempo que pasamos alejados de casa, inmersos en investigaciones y debates académicos, nunca es en vano porque sabemos que cada palabra escrita y cada idea que se siembra tiene el potencial de transformar las sociedades en las que habitamos. Es en la calidez de nuestros hogares, en el amor y en la espera constante de nuestras familias, donde encontramos la motivación para seguir adelante. Ustedes son las primeras personas en creer en nuestra visión, las primeras en apoyar nuestras luchas y las primeras en celebrarnos cuando los logros, grandes o pequeños, se materializan.

Este trabajo, este esfuerzo colectivo, no sería posible sin su comprensión, sin su amor incondicional y sin el refugio de su paciencia. Cada jornada académica que se desarrolló en el curso

de producción de este libro es un paso hacia un horizonte de justicia y equidad, y cada paso es impulsado por el amor y la esperanza que nuestras familias nos brindan.

A cada persona que lea y comparta este texto, muchas gracias por su trabajo continuo y por su dedicación al cambio que tanto necesitamos. Que este esfuerzo colectivo inspire a muchas otras personas a continuar investigando y escribiendo sabiendo que cada paso hacia la justicia es un paso hacia un futuro en dignidad.



**ESTUDIO INTRODUCTORIO**

# Colombia en el campo de los Estudios Afrolatinoamericanos

**Aurora Vergara Figueroa**

**Angélica María Sánchez Barona**

**Alejandro de la Fuente**

(EDITORES ACADÉMICOS)

Investigar y escribir sobre las vidas de las personas afrodescendientes en Colombia ha posibilitado que desde la década de 1870 hasta la actualidad se consolide el campo de los Estudios Afrocolombianos. Para debatir sobre el estado de la producción intelectual en este campo de conocimiento, un grupo de académicos y académicas nos encontramos en Cambridge-Massachusetts en diciembre del 2019. Durante este taller, las personas invitadas reflexionaron, desde sus disciplinas, sobre el estado del arte de este campo y sus desarrollos prospectivos. Al finalizar este encuentro, una de las principales propuestas fue editar un volumen que incluyera los aportes de las personas asistentes y de otras investigadoras con textos relacionados con las discusiones que tuvieron lugar en esta jornada. En cumplimiento con ese compromiso, les presentamos este libro que demuestra que los Estudios Afrocolombianos tienen un lugar fundamental en el campo de los Estudios Afrolatinoamericanos, en tanto que se construyen en perspectiva interdisciplinar y transnacional, se fortalecen en las «suficiencias íntimas» que se anclan en los movimientos sociales, y están en constante actualización.

## Un campo interdisciplinar y transnacional

Los Estudios Afrocolombianos y Afrolatinoamericanos son, y pueden solo ser, interdisciplinarios (de la Fuente y Andrews, 2018). En coherencia con este postulado, los autores y autoras de este volumen abordan obras clásicas de este campo de conocimiento y debates de coyuntura desde la Sociología, la Antropología, la Economía, el Trabajo Social, el Derecho, la Historia, las Ciencias Políticas, las Ciencias de la Salud, la Estadística, las Artes y la Educación Popular. Varios de los trabajos incluidos en este volumen ilustran cómo los y las activistas e intelectuales afrodescendientes han repensado su propia historia y la historia de sus pueblos y naciones, durante décadas, incluso siglos. Nombres como los de Candelario Obeso, Manuel Zapata Olivella, Jorge Artel, Arnoldo Palacios, Aquiles Escalante, Rogerio Velásquez, Delia Zapata Olivella, Teresa Martínez de Varela y otros invitan a esbozar nuevas cronologías del campo que permiten ubicar a Colombia en el desarrollo de los estudios sobre las poblaciones racializadas como negras que experimentaron un notable progreso a fines del siglo xix y comienzos del siglo xx.

Muchos de esos estudios, como los de Raimundo Nina Rodrigues en Brasil, los estudios antropométricos de Henri Dumont en la Cuba de la década de 1860 (García González y Naranjo Orovio, 1998), o los estudios criminológicos de Fernando Ortiz e Israel Castellanos en la Cuba de las primeras décadas del siglo xx, estaban fuertemente influenciados por el racismo científico y se aproximaban al estudio de los africanos y sus descendientes para intentar resolver algo que era conceptualizado como un «problema» nacional (de la Fuente y Andrews, 2018).

Colombia era partícipe de esas conversaciones transnacionales (McGraw, 2007; Helg, 2011), pero el estudio de las mismas continúa centrado en los casos de Brasil, Argentina y Cuba, como ilustra el libro pionero de Nancy Stepan (1991) y estudios subsiguientes como los de Alejandra Bronfman (2005), Julia Rodríguez (2006) y Andrés Reggiani (2010).

El caso colombiano tiene mucho que aportar a esos estudios, a pesar de las complejidades de los procesos de formación racial y nacional en el país. En Colombia, además de las personas que se identifican como blancas y mestizas, existen pueblos Rrom, indígenas y afrodescendientes. Entre estos últimos, existen diversos grupos étnicos: las principales categorías usadas son Negros, Afrocolombianos, Palenqueros y Raizales. En este país, históricamente las conversaciones sobre «raza» y nación han tenido que conjugar esta diversidad (Defensor, 2017). Algunos historiadores, como James Sanders (2004), Marcela Echeverri (2016) y Laura Correa Ochoa (2021), sugieren que es importante prestar atención a grupos indígenas y afrodescendientes para entender mejor cómo estos diversos sectores populares impactaron los procesos políticos y de formación nacional en un país que, además, está marcado por formaciones raciales muy diversas, desde el punto de vista regional, que delimitan, por ejemplo, una distinción entre el Caribe y el Pacífico (Wade, 1993; Múnera 2005; Serje 2005; Appelbaum, 2003, 2016).

A diferencia de Brasil, donde las ideologías de mestizaje y armonía racial comenzaron imaginando fusiones euro-indígenas, pero terminaron por centrar las poblaciones afrodescendientes, invisibilizando a los indígenas (Miki 2018); en Colombia ocurrió un proceso opuesto, siguiendo a algunos autores. Helg (2011), por ejemplo, destaca que las ideologías de mestizaje colombiano, de manufactura andina, imaginaron la nación a partir de sus ancestros europeos e indígenas, soslayando en el proceso a los de descendencia africana. Pero como señalan varios autores en este volumen (Múnera, Palacios y Flórez Bolívar), los pensadores afrocolombianos participaron activamente en los debates sobre el mestizaje propio y apelaron a dichas metáforas para reclamar espacios fundacionales en la nación.

Por su parte, otros historiadores (Múnera, 1998; Lasso 2007) han destacado el papel crucial que los sectores populares, muchos de ellos racializados como «negros», «pardos» o «mulatos», jugaron en la formación de los imaginarios de mestizaje y armonía

racial. Lasso (2007) centra el surgimiento de esas ideologías en los conflictos por la independencia de Cartagena y argumenta que las mismas comenzaron a ser esbozadas en los debates sobre imperio, «raza» y ciudadanía en las Cortes de Cádiz (1810-1812) (ver también Herzog, 2003).

Colombia sería, entonces, precursora de imaginarios que han tenido una importancia enorme en otros países de América Latina, donde los mismos han sido cuidadosamente estudiados (Alberto y Hoffnung-Garskof, 2018). Quizás esto se explique, al menos en parte, por algunas de las peculiaridades de las economías regionales del Nuevo Reino de Granada, por la inexistencia de grandes economías de plantación como las de Cuba y Brasil y por procesos de formación racial que apuntan hacia comunidades e identidades multirraciales, plebeyas, en las que las distinciones raciales podrían haber tenido una importancia, aparentemente, limitada. El surgimiento de categorías sociales como los llamados «libres de todos los colores» en el Nuevo Reino de Granada durante en el siglo XVII apuntaría hacia esa dirección (Rappaport, 2014). Este es un proceso que recuerda a la formación de sociabilidades similares en otros países de la región, como las estudiadas por Douglas Cope (1994) en el caso mexicano.

Al ubicar el caso colombiano en un contexto transnacional, surgen nuevos interrogantes y posibilidades. Lo que podría parecer esperado o normal en un contexto, no lo sería en otro. Al estudiar esos procesos a partir de ángulos regionales más amplios, los Estudios Afrolatinamericanos y de la diáspora africana ofrecen respuestas y agendas de investigación que escapan a las preguntas, preocupaciones y estrategias de los campos de estudio definidos desde un punto de vista estrictamente nacional.

## **Un campo con suficiencias íntimas: el rol de los movimientos sociales**

En Colombia vive una de las poblaciones afrodescendientes más grandes de toda la región y ha sido testigo de movimientos sociales que, anclados en tradiciones de lucha de larga data, han reclamado atención y políticas efectivas contra la discriminación y la exclusión. Es imposible hablar de movilización afrodescendiente en América Latina sin Colombia, como ilustran muchos de los textos incluidos en este volumen. Fue en Cartagena donde el tráfico de personas esclavizadas tuvo su primer gran puerto en las Américas. Uno de los espacios fundacionales de Afrolatinoamérica está ubicado ahí. El otro también estaría en el Caribe, en la antigua isla Española, donde hoy se encuentran Haití y la República Dominicana.

Un volumen como este permite identificar la enorme deuda intelectual que el campo tiene en Colombia y en América Latina con los movimientos sociales afrodescendientes. Durante décadas estos han demandado la transformación de los planes de educación y la necesidad de producir conocimientos que permitan desmontar y resignificar estructuras coloniales; retando, por ejemplo, los conceptos de «raza» y «negro». Sus demandas son esfuerzos educativos que permiten imaginar una academia que trabaja en función de futuros de inclusión y de equidad en la larga duración del desarrollo de este campo de estudios. Sin embargo, ha prevalecido una visión presentista de estos procesos (Paschel, 2018), que limita temporalmente la movilización afrodescendiente en las últimas décadas. Y por consiguiente, no se les otorga un lugar primordial en la evolución de las investigaciones de este campo como lo describe Laó-Montes (2010 y 2020).

Los trabajos que publicamos en este volumen ofrecen una visión que demuestra lo que Santiago Arboleda (2011) llama *suficiencias íntimas*. Para este historiador afrocolombiano, las suficiencias íntimas son orientaciones mentales, claves epistémicas y prácticas sociales que despliega un grupo, concretando y afirmando su existencia (2011, p. 11). Para él:

**[L]as afrocolombias desgarradas muestran potentes niveles de rearticulación y continuidad en su literatura, muestran la potencia y la capacidad propositiva de construcción y recreación social a través de un pensamiento que se niega a ser confinado y borrado [...]. No se trata por tanto de ideas aisladas como lo venimos sustentando, estamos frente a una tradición de pensamiento. (Arboleda, 2011, p. 277)**

Los trabajos de este volumen muestran cómo diversos intelectuales afrocolombianos reclaman su agencia y nos ofrecen nuevas perspectivas analíticas y nuevas metodologías, casos de estudio innovadores, relatos etnográficos desgarradores que expanden el rango de las fuentes consultadas, y experiencias de vida profesionales que abren nuevas rutas interpretativas en constante diálogo e intercambio con otros campos, también interdisciplinarios. Este intercambio se puede rastrear en los Estudios del Caribe, los Feminismos negros y afrodiaspóricos, los Estudios Interseccionales, los Estudios de Género, lgtbqi+, entre otros.

### **Un campo en constante actualización**

La actualización, articulación y reconfiguración es una constante, y es un ejercicio esencial en las publicaciones que integran este campo de estudios. Este volumen hace parte de esta tradición. En la década de 1940, los primeros balances fueron esfuerzos individuales para investigar, analizar y presentar lo que se había escrito hasta el momento. En 1990, empiezan a publicarse esfuerzos colectivos en formato de antologías y compilaciones de en volúmenes más extensos. Para los propósitos de este esfuerzo colectivo, es necesario ofrecer una síntesis de estos trabajos.

Un primer grupo de estos balances está constituido por intelectuales que presentan los principales avances en momentos específicos. Los primeros estados del arte realizados en el campo son un ejemplo de esta primera categoría. Como lo demuestra el sociólogo Carlos Valderrama (2019), desde 1947 y bajo el

seudónimo de Manuel Karabalí, Manuel Zapata Olivella se ocupó de analizar el panorama de quienes estaban estudiando a los pueblos negros (Karabalí, 1947). Otros estudios de esta época son los de Arboleda, (1952); Price, (1954); y Escalante, (1964).

Lejos de constituir esfuerzos exclusivos de estas décadas, esta tradición se extiende hasta 2024 con trabajos como los de Friedemann, 1984, Arocha, 2005; Castillo, 2007, 2022; Pulido Londoño, 2007; Hurtado Saa, 2008; Restrepo y Rojas, 2008; Oslender, 2008; Escobar, 2010; Caicedo-Ortiz, 2013, Arboleda, 2013, 2016, 2020; Sampson, 2014; Asher, 2016, Paschel, 2016; Ocoró, 2016; Velandia y Restrepo, 2017a 2017b, entre muchos otros.

Una segunda categoría presenta como resultado versiones más extensas e incluyen compilaciones de textos escritos por diversos autores. En este grupo destacamos el volumen VI de la colección *Geografía humana de Colombia: los afrocolombianos*, coordinado por Luz Adriana Maya Restrepo (1998). En el año 2002 se publica *Afrodescendientes en las Américas*, editado por Claudia Mosquera Rosero-Labbé et al. (2002). Mosquera Rosero-Labbé ha sido la intelectual afrocolombiana que ha liderado los esfuerzos más robustos de compilación y actualización constante de lo avanzado en el campo (como se demuestra en Pardo, Mosquera Rosero-Labbé y Ramírez, 2004 y Mosquera Rosero-Labbé y Barcelos, 2007; Mosquera Rosero-Labbé et al., 2009; Mosquera Rosero-Labbé et al., 2010). Otras compilaciones evidencian la preponderancia de voces que, a su vez, se han convertido en figuras constantemente citadas en estos estudios (Abello et al., 2003; Rojas, 2004; Rojas y Restrepo, 2004; Restrepo, 2003, 2013, 2024).

En una u otra categoría de estos balances se pueden distinguir algunos subtemas que vale la pena destacar. Desde obras como las de N. S. Friedemann y Jaime Arocha por considerar su aporte como fundamental al desarrollo del campo (Friedemann y Arocha 1986; Friedemann, Arocha, Quintero, y bla, 2009); hasta balances que evidencian la ausencia de estudios en regiones como el Caribe insular (Torres, 2010; Valencia Peña, 2011); pasando por enfoques interseccionales y de feminismos negros

(Portocarrero y Cabezas, 2012; Olaya, 2017, 2022; Ramírez Torres, 2017, Santiesteban-Mosquera, 2021, Corpas Figueroa, 2018; Bedoya, 2022).

También se encuentran aproximaciones a la incidencia de los Estudios Afrocolombianos en la escuela (Mena y Mina, 2022), y estados de la cuestión sobre el estudio de las danzas y músicas afrodiaspóricas en regiones específicas del país (Hurtado Escobar, Arcila Estrada y López Gil, 2023). Destacamos en estos enfoques las antologías y compilaciones de las obras de autores afrocolombianos que se consideraban invisibilizados, inéditos u olvidados (Ministerio de Cultura de Colombia, 2010; Valderrama, 2020; Caicedo, 2013; Vergara Figueroa et al., 2017; Vergara Figueroa y Cosme, 2018; Valderrama y Caicedo, 2020).

A partir de estos rastreos, se puede observar cómo la expansión y consolidación de los Estudios Afrocolombianos permite celebrar las experiencias y las contribuciones de los valiosos esfuerzos pioneros, revisitar debates clásicos, destacar proyectos investigativos recientes, identificar preguntas urgentes de indagación y proponer análisis para la generación de estudiantes e investigadores del siglo *xxi*. Así lo demuestran las memorias o autobiografías de Moreno Zapata, 2018 y 2022, Calderón, 2022, Valencia, 2022, y la literatura escrita por Cassiani, 2019, Grueso Romero (1997, 2003a, 2003b, 2008, 2011, 2012, 2014 2015, 2017, 2020, 2023), Velia Vidal (Vidal, 2020, 2023a, 2023b, 2024) y Yurieth Romero (2025), entre muchas otras.

Este volumen, entonces, permite ver cuánto queda por hacer. En las últimas décadas, el número de estudios sobre las poblaciones afrodescendientes, sus historias, aportes, proyectos intelectuales y artísticos, estrategias y luchas crecen en Colombia y en el mundo. Se multiplican, también, los estudios sobre patrones de desigualdad y sobre cómo el racismo estructural continúa generando trabas —en tiempo presente— para las personas racializadas como «negras» en una serie de indicadores socioeconómicos importantes (cepal, 2017; Banco Mundial, 2018). Precisamente

porque el racismo opera con efectos devastadores en áreas muy diversas de la sociedad, la economía, la cultura, la distribución espacial y la política, entre otras; es posible rastrear esos efectos desde disciplinas y espacios de enunciación y estudio muy diferentes. Tanto en Colombia como América Latina en general, estas investigaciones ya no se dedican exclusivamente a describir patrones de desigualdad en temas tan fundamentales como el ingreso o el acceso a la educación y a ocupaciones mejor remuneradas como las profesiones, sino que abarcan también áreas que antes eran menos estudiadas, como la salud (un tema inevitable después de la pandemia de Covid-19), la alimentación, el acceso a la cultura y también el acceso a las estructuras de poder (Reiter y Sánchez, 2023). En muchos de estos casos es posible constatar confluencias importantes.

Este esfuerzo de actualización constante por parte de los Estudios Afrocolombianos expande y enriquece de manera continua el ejercicio académico. La insistente búsqueda de intelectuales invisibilizadas, el foco en los silencios y las poblaciones desatendidas implica no sólo una crítica a las fuentes y metodologías de investigación desde la academia tradicional, sino que, señala vicios estructurales desde su creación ligada a élites económicas y sociales en la temprana nación. Como lo muestran algunos de los textos aquí incorporados, existe una relación compleja entre los Estudios Afrocolombianos y la academia. Más que antagónica, tal relación se alimenta del riguroso trabajo de los académicos y de los movimientos sociales activos en el campo, que al tiempo que señalan problemáticas de larga duración, proponen otras formas y otros saberes que amplían las perspectivas de comprensión, de análisis y de críticas existentes. Como resultado, por ejemplo, tenemos la emergencia de agendas investigativas para el presente y el futuro.

A continuación presentamos una síntesis de los veintidós capítulos que integran este volumen distribuidos en cinco tomos:

**Tomo I:**

Debates y genealogías revisitadas

**Tomo II:**

Desigualdades sociales en perspectiva interseccional

**Tomo III:**

Estado, ciudadanía y movimientos sociales

**Tomo IV:**

Género y violencia: nuevas narrativas

**Tomo V:**

Trazos, lienzos y movimientos: abriendo caminos

**TOMO I.**

**DEBATES Y GENEALOGÍAS REVISITADAS**

En este primer tomo se analizan las obras de autores afrocolombianos cuyas investigaciones han consolidado la base sobre la que hoy se erige este campo de estudios. La revisión de obras literarias de escritores como Manuel Zapata Olivella, Aquiles Escalante, Arnoldo Palacios, Candelario Obeso, Jorge Artel, Natanael Díaz, entre otros, es el principal punto de encuentro de los investigadores e investigadoras de esta sección, quienes mediante sus reflexiones nos exhortan a reconocer sus textos como narrativa de denuncia que reconstruye el contexto político y socioeconómico de su tiempo. Este primer tomo está compuesto de siete capítulos de los que hablaremos a continuación.

Los trabajos de este tomo describen cómo las contribuciones de estos autores fueron claves para contradecir una tradición académica dominante en relación con los estudios sobre la población afrodescendiente en Colombia, al tiempo que se convirtieron en los primeros pasos de un largo camino hacia el establecimiento del campo de los Estudios Afrocolombianos como lo conocemos

actualmente. De estos capítulos aprendemos a reconocer las estrategias empleadas por algunos investigadores afrocolombianos para proponer nuevas narrativas de sus territorios. Surge de estos siete capítulos una nueva línea de tiempo de la historia de este campo de estudios. Destacamos la creatividad de quienes construyen el campo para plantear discusiones sobre «raza» y clase en contextos de racismo y desigualdades socio-económicas marcadas. Contrario a la tendencia de contar la emergencia de este campo en 1950, estas investigaciones nos mueven los orígenes a 1870.

Este replanteamiento de la línea de tiempo de los Estudios Afrocolombianos es posible porque los autores y las autoras de este tomo exploraron en la literatura y en la prensa que no necesariamente se encuentran alineadas con la producción académica occidental tradicional. Esta búsqueda, en la que la creatividad cumple un papel fundamental, demuestra la importancia del argumento de Patricia Hill Collins en su texto *Black feminist thought* (2000). Hill Collins llamó la atención sobre la necesidad de indagar en la intelectualidad negra, en espacios y expresiones que hacen parte de las Artes y la *Cultura Popular*. Con los aportes que hacen los trabajos de este primer tomo esperamos que futuras exploraciones continúen cuestionando y encontrando más evidencias de estas inquietudes, ampliando las fuentes en el tiempo y diversificando los espacios intelectuales que hacen parte de este cuerpo de análisis.

## Capítulo 01.

### Candelario Obeso, Jorge Artel y Manuel Zapata Olivella: diálogos y conexiones en tres voces herejes de la literatura colombiana

*George Palacios y Francisco Javier Flórez Bolívar*

A partir de un ejercicio de relectura crítica de las obras más representativas de Candelario Obeso (1877), Jorge Artel (1940), y Manuel Zapata Olivella; George Palacios y Francisco Flórez plantean la necesidad de analizar las obras de estos tres autores como

un *continuum* intelectual que permita visibilizar y establecer los diálogos presentes entre sus propuestas estético-culturales y sus preocupaciones intelectuales de orden ontológico y existencial.

Palacios y Flórez demuestran que las obras de estos autores dialogaron entre finales del siglo xix y principios del siglo xx para ofrecernos preguntas y descripciones comunes y complementarias sobre las condiciones de vida y racialización de las personas afrodescendientes en el Caribe colombiano de la época. Estas conversaciones pioneras en este campo de estudios también nos ofrecen un marco de referencia para entender sus perspectivas sobre la nación, el mestizaje y las diversas modalidades artísticas emergentes.

## **Capítulo 02.**

### **Entre *Tierra mojada* y *Las Estrellas son negras*: contexto histórico de la generación del cuarenta y novelas pioneras**

*José Antonio Caicedo-Ortiz*

Este capítulo describe el contexto histórico de emergencia de escritores afrocolombianos en la primera mitad del siglo xx. El sociólogo Caicedo-Ortiz se ocupa de hacer la reconstrucción coyuntural de las dinámicas políticas y sociales de la época, que influyeron de manera significativa en el surgimiento de lo que este autor ha denominado *La generación del cuarenta*. Esta constitución generacional se verá reflejada, siguiendo esta apuesta, en las dos novelas pioneras: *Tierra mojada*, de Manuel Zapata Olivella (1947) y *Las estrellas son negras*, de Arnoldo Palacios (1949). Como aspecto relevante de cada novela, el autor describe, en el caso del texto de Zapata Olivella, la narrativa del despojo; y en la novela de Palacios, el racismo psíquico y estructural. La capacidad adaptativa y la sagacidad que tuvo el grupo de escritores afrocolombianos de la *generación del cuarenta* para abrirse un lugar en el ambiente excluyente de la época, da cuenta de la agencia de estos escritores afrocolombianos para proveerse de los capitales sociales y culturales disponibles para consolidar sus legados.

**Capítulo 03.****Estudios Afrocolombianos: una historia transnacional y comparada***Laura Correa Ochoa*

La historiadora Correa Ochoa examina el desarrollo de los Estudios Afrocolombianos y la relación que se establece con la academia de los Estados Unidos a partir de la década de 1940 hasta el 2020. Ofrece una lectura interdisciplinaria e internacional de larga duración. La autora crea una línea argumental en la que los Estudios Afrocolombianos han sido profundamente influenciados por intercambios intelectuales y políticos con los Estados Unidos. Y, sostiene que, en particular, este campo interdisciplinar se ha producido en diálogo con debates comparativos más amplios sobre la «raza», la esclavitud y la nación en las Américas.

**Capítulo 04.****Arqueología histórica del marxismo negro en Colombia.****Tradición impresa de dos estrellas negras: Arnoldo Palacios y Manuel Zapata Olivella***Rudy Amanda Hurtado-Garcés*

Rudy Amanda Hurtado-Garcés es una antropóloga afrocolombiana que ha logrado generar debates estructurales sobre los fundamentos de su disciplina. A esta autora se le atribuyen preguntas tales como la legitimidad de la voz de las personas afrodescendientes como científicos sociales que investigan sobre sus propios pueblos e historias. En esta investigación propone una arqueología histórica a través de la descripción de la emergencia y consolidación del Marxismo Negro en Colombia a mediados del siglo xx. La autora describe el Marxismo Negro como un horizonte epistemológico y praxiológico que reta el antagonismo entre «raza» y clase a partir de un análisis minucioso del discurso literario presente en las obras *La selva y la lluvia* (1958), de Arnoldo Palacios, y *Chambacú: Corral de Negros* (1962), de Manuel Zapata Olivella.

## **Capítulo 05.**

### **Elementos para una historia intelectual sobre el mestizaje colombiano y el lugar de Manuel Zapata Olivella**

*Alfonso Múnera Cavadía*

El historiador Alfonso Múnera analiza la evolución histórica de la idea del mestizaje en el pensamiento colombiano y la contribución de Manuel Zapata Olivella en las décadas de 1960 y 1970. Se aproxima a la obra de Zapata Olivella en búsqueda de sus reflexiones sobre el mestizaje colombiano y su relación con los conceptos como colonialismo, nación y alineación. Propone que Zapata Olivella no pensó el mestizaje como una ideología facilitadora de la democracia racial, sino como una comprobación de los aportes de los pueblos afrodescendientes e indígenas a la construcción de la nación.

## **Capítulo 06.**

### **La construcción y disputa del campo de los estudios afrodescendientes en la Antropología colombiana**

*John Antón Sánchez*

El antropólogo John Antón Sánchez describe, en este trabajo, las contribuciones que la intelectualidad afrocolombiana ha hecho a la Antropología. El autor propone que la concepción de la población afrodescendiente como sujeto académico en las Ciencias Sociales en Colombia, en un primer momento, se caracterizó por una objetivación del concepto de «lo negro». Destaca que intelectuales como Rogerio Velásquez, Aquiles Escalante y Manuel Zapata Olivella, entre otros, han sido fundamentales para contradecir la tradición académica que se impuso como narrativa dominante de los estudios sobre los afrodescendientes en Colombia. Revisa libros emblemáticos de la Antropología colombiana para interpelar la ausencia de escritores afrocolombianos e invitar a que se investiguen sus trayectorias y se enseñen sus obras.

**Capítulo 07.****Afrotelectualidad en Colombia. Biblioteca Afrocolombiana de las Ciencias Sociales: un proyecto necesario***William Mina Aragón*

El filósofo, sociólogo y politólogo William Mina presenta el proyecto editorial Biblioteca Afrocolombiana de las Ciencias Sociales. Postula que esta es una estrategia para reflexionar, críticamente, sobre las Ciencias Sociales colombianas a partir de intelectuales afrodescendientes que estudian e interpretan sobre su propia historia. En este capítulo presenta a los autores y las obras que integran el proyecto editorial.

**TOMO II.****DESIGUALDADES SOCIALES EN PERSPECTIVA INTERSECCIONAL**

En este segundo tomo se complejiza el debate sobre las nociones «raza», clase, género, ascenso social y visibilidad estadística. Estos trabajos ahondan en las trayectorias de vida de intelectuales afrocolombianos entre 1930 y 2020, la forma en que se usan categorías raciales en estudios socioeconómicos y en investigaciones en salud en Colombia; su impacto en las vidas de las personas afrodescendientes y en la manera como se desarrollan procesos de enseñanza e investigación en la academia colombiana.

Los capítulos de este tomo ofrecen evidencias innovadoras para analizar el impacto de la aplicación y los resultados del Censo de 2018. Se debaten los instrumentos de recolección de información empleados por las instituciones encargadas del levantamiento y consolidación de la información estadística en el país. El interés está puesto tanto en la construcción metodológica de estos instrumentos como en los efectos de los resultados en la toma de decisiones y en la formulación y ejecución de la política pública. Desde métodos de investigación cualitativos,

cuantitativos y mixtos, estos capítulos ofrecen interpretaciones novedosas, desde diversas perspectivas, para entender las identidades étnicas y raciales en el contexto contemporáneo.

### **Capítulo 08.**

#### **Las «clases medias negras» en Colombia. Desigualdades sociales, identidades étnico-raciales y experiencias de interseccionalidad**

*Mara Viveros-Vigoya*

Desde una perspectiva interseccional, este capítulo construye una cronología de la configuración y el desarrollo de la «clase media negra en Colombia» desde 1930. La antropóloga Mara Viveros-Vigoya estudia el ascenso social de la población afrodescendiente en Colombia, al tiempo que considera la «raza» y el género como experiencias vinculadas con la clase de manera intrínseca. Esta investigación ofrece nuevas evidencias históricas sobre el rol de la educación en la configuración de procesos de «enclasmiento» y «racialización» de diversas familias afrodescendientes prominentes en el curso de aproximadamente un siglo de historia.

### **Capítulo 09.**

#### **Visibilidad estadística y estudios sociodemográficos para afrodescendientes en Colombia: una primera aproximación**

*Carlos Augusto Viáfara-López*

Este capítulo presenta una descripción y una síntesis crítica de los estudios sociodemográficos para la población afrodescendiente en Colombia, a través de un análisis de los censos de población en el país desde 1912 hasta 2018. El economista Carlos Viáfara-López examina los estudios socioeconómicos, los estudios sobre la igualdad de oportunidades y las investigaciones sobre discriminación en el mercado laboral, tanto en la construcción metodológica de sus principales investigaciones, como en su aplicación y en los factores de orden coyuntural que orientaron sus

resultados. Esta interpretación le permite plantear la hipótesis de la existencia de un sesgo disciplinar y metodológico en el proceso de formación de los científicos sociales y de la investigación para los afrodescendientes. Propone que esto ha tenido un impacto lesivo en el interés por los estudios sociodemográficos y de su importancia en el campo de Estudios Afrocolombianos.

## **Capítulo 10.**

### **Es tiempo de hablar abiertamente del mal uso de las categorías de «raza» y etnia en las investigaciones en salud en Colombia**

*Janeth Mosquera Becerra*

La socióloga, epidemióloga y trabajadora social Janeth Mosquera Becerra aborda la manera en que se estudia la salud de las personas afrodescendientes en Colombia. La autora caracteriza cómo se emplean las nociones de «raza» y etnia en estas investigaciones. Considerando los resultados de las entrevistas realizadas a investigadores e investigadoras del campo de la salud en Colombia, clasifica las concepciones de la «raza» y la etnia, usadas por los investigadores sistematizados, en tres categorías: «esencialista», «construccionista» y «descriptiva». Afirma que, en general, los investigadores tratan la «raza» o la etnia como factores de riesgo en sus investigaciones y que están incluyendo en sus trabajos estas nociones de manera indistinta, sin declarar ni justificar el porqué de su uso.

## **Capítulo 11.**

### **Movilización legal y litigio estratégico para la justicia racial en Colombia, a propósito del caso del Censo de 2018**

*Daniel Gómez Mazo y Ana Margarita González*

En este capítulo se analizan los antecedentes de un proceso pionero de movilización legal y litigio para la justicia racial en Colombia. Lxs abogadxs Daniel Gómez Mazo y Ana Margarita González presentan un estudio de caso sobre el litigio estratégico

adelantado por organizaciones del Movimiento Social Afrodescendiente contra el Departamento Administrativo Nacional de Estadística —DANE— por la invisibilidad estadística derivada de la aplicación del Censo de 2018. Describen las articulaciones institucionales que se generaron para hacer este proceso posible, las lecciones de este caso para otros procesos de movilización legal y las oportunidades que se generan para la jurisprudencia constitucional colombiana. Este litigio puede servir de guía para procesos similares en las Américas.

## **Capítulo 12.**

### **El autorreconocimiento étnico-racial negro, afrocolombiano, raizal y palenquero en el Caribe continental colombiano. Más allá de la visibilidad estadística**

*Claudia Mosquera Rosero-Labbé*

La trabajadora social Claudia Mosquera Rosero-Labbé es una autora pionera en el campo de los Estudios Afrocolombianos. Ha publicado los volúmenes más comprensivos de este campo de conocimiento con obras tales como: *Afro-reparaciones: memorias de la Esclavitud y Justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales* (2007) y *Acciones Afirmativas y ciudadanía diferenciada étnico-racial negra, afrocolombiana, palenquera y raizal: entre bicentenarios de las independencias y Constitución de 1991* (2009), entre muchos otros.

En este capítulo propone una nueva lectura de la idea de invisibilidad estadística de los pueblos afrodescendientes. La autora sostiene que la ficción romántica del mito del mestizaje triétnico del Caribe continental encuentra un reto significativo cuando se confronta con los procesos de autorreconocimiento étnico-racial que se desarrollan en la región. La autora hace énfasis en las diferentes significaciones que adquieren los procesos de autorreconocimiento, las estrategias de defensa territorial y el reposicionamiento de la dignidad de las personas negras que

se encuentran inmersas en relaciones sociales racializadas de la nación costeña. Mosquera Rosero-Labbé abre una nueva ruta interpretativa presentando algunas reflexiones en torno a los matices del autorreconocimiento cuando se aleja de la política de identidad étnica y se acerca a la política clientelista de los partidos políticos tradicionales.

### **TOMO III.**

### **ESTADO, CIUDADANÍA Y MOVIMIENTOS SOCIALES**

El racismo estructural genera relaciones complejas entre las poblaciones más vulnerables en las escalas jerárquicas que configura y las instancias institucionales que le son propias. Los capítulos de este tomo discuten esta premisa desde diferentes ángulos. Por ejemplo, se estudian las decisiones de la Corte Constitucional en casos de discriminación racial, los procesos de representación y participación política de la población afrodescendiente en el país, los impactos que tiene la ausencia de instituciones gubernamentales en estos territorios y su presencia en casos como el racismo que sufre la niñez afrocolombiana en instituciones educativas. De esta manera, las investigaciones que se presentan en este tomo amplían las discusiones sobre conceptos tales como interseccionalidad, destierro y colonialismo, al tiempo que proponen nuevas miradas sobre las dinámicas que constituyen el surgimiento de los movimientos sociales afrocolombianos y sus reclamos por el reconocimiento de sus derechos frente a diferentes instancias del Estado.

**Capítulo 13.****«La constitución no es “multirracial” ni “plurirracial”»: el fetichismo legal de la etnicidad y la ambigüedad sobre el color de la piel en la Corte Constitucional colombiana***Darío Hernán Vásquez Padilla*

A partir de la presentación y análisis del expediente de la Sentencia T-691 de 2012, el sociólogo Darío Vásquez Padilla ofrece un acercamiento a los textos legales de manera discursiva, proponiendo la noción de *fetichismo legal de la etnicidad* como marco interpretativo. Usando esta categoría, interpreta la manera en que la Corte Constitucional y los diferentes actores que participan en la toma de decisiones judiciales «hablan» sobre la «raza», la etnicidad, el color de la piel y el racismo en el marco del constitucionalismo multicultural. El autor se enfoca en la reflexión alrededor de los pronunciamientos de la Corte Constitucional respecto al estudio y la resolución de casos de discriminación racial.

**Capítulo 14.****Participación político-electoral de Comunidades Afrodescendientes en el Congreso y la Presidencia de Colombia entre 1990 y 2022***Licenia Salazar Ibargüen*

En este capítulo se presenta un panorama general de la participación política-electoral de los pueblos afrodescendientes en las elecciones a Presidencia de la República de Colombia, el Senado, la Cámara de Representantes y la Circunscripción Especial de Comunidades Afrodescendientes en la Cámara de Representantes entre 1990 y 2022. También, rastrea la participación en las elecciones para Curules de Paz en 2022. La autora demuestra que aunque la participación política de los afrodescendientes aumentó en la contienda de 2022; persisten debilidades institucionales, a nivel del Estado, y organizativas al nivel del movimiento social afrocolombiano para lograr resultados de alto impacto. Por ejemplo, en la Circunscripción Especial de

Comunidades Afrodescendientes en la Cámara de Representantes siguen existiendo vacíos de regulación para garantizar que quienes la ocupen generen cambios estructurales en las vidas de las personas que la ley exige.

## **Capítulo 15.**

### **Paro cívico, movimiento social y reconocimiento**

*Luis Ernesto Valencia Angulo*

El filósofo Luis Ernesto Valencia establece una relación entre el Paro Cívico de Buenaventura de 2017, el concepto de «movimiento social» y la teoría del reconocimiento. Sustentado en un análisis cronológico de las manifestaciones que derivaron en este paro cívico, el autor propone que se interprete como un movimiento social que ha privilegiado las demandas de carácter económico y de tipo material. Demuestra, de esta manera, la necesidad de incluir el racismo como lente para comprender la falta de cumplimiento de las promesas hechas por los gobiernos en diferentes instancias de negociación; y como plataforma de movilización hacia futuro.

## **Capítulo 16.**

### **El cerco racial en la escuela: reflexiones sobre la identidad y la representación de la infancia afrocolombiana dentro de una institución educativa en Puerto Tejada, Cauca**

*Mauri Balanta Jaramillo*

Mauri Balanta desarrolla, a través de su experiencia como docente en un colegio privado en el municipio de Puerto Tejada-Cauca, una autoetnografía en la que analiza las manifestaciones de racismo en los planteles de educación básica y media en Colombia. Balanta Jaramillo plantea que hay una ausencia de parámetros claros para cuestionar las injusticias de género que vive la población afrocolombiana dentro y fuera de la escuela. Reflexiona sobre las formas en que se piensa y se promueve «la negritud»

desde las instituciones educativas, al tiempo que discute cómo se confabulan las nociones de «raza», clase y género para perpetuar lo que denomina la «ortografía del racismo escolar».

## **TOMO IV. GÉNERO Y VIOLENCIAS: NUEVAS NARRATIVAS**

Este cuarto tomo propone nuevas lecturas históricas y sociológicas para narrar la violencia en Colombia. Esto incluye violencias sexuales sufridas en contextos domésticos, en el marco del conflicto armado, y en contextos institucionales que propenden por el bienestar de la diversidad en Colombia. Los capítulos de este tomo, específicamente, se enfocan en estudiar el impacto en los cuerpos de hombres, mujeres, niños, niñas y personas LGTBIQ+ afrodescendientes en Colombia. Esta perspectiva analítica propone enfoques teóricos y metodológicos renovados que expanden las fronteras de los campos de los Estudios Afrocolombianos y de los Estudios de Género.

### **Capítulo 17. «Me quitó el caminao»: análisis cualitativo sobre el impacto del conflicto armado colombiano en la vida de las mujeres negras/ afrodescendientes**

*Charo Mina-Rojas*

En este capítulo, la autora Charo Mina propone una metodología y un marco teórico para analizar las violencias que sufren las mujeres afrodescendientes en el marco del conflicto armado colombiano. Desde una perspectiva cualitativa, interseccional y decolonial, Mina explica cómo la violencia y los procesos de desterritorialización, despojo y abandono institucional en Colombia han intentado mantener a los cuerpos y los territorios de las mujeres afrodescendientes en un constante vaciamiento de sentido, valor, significado e historia.

**Capítulo 18.****Apuntes para pensar la guerra en Colombia desde una perspectiva anticolonial***Alejandra Londoño Bustamante*

Alejandra Londoño enfatiza la necesidad de historizar la guerra en Colombia desde una perspectiva anticolonial y considerando las opresiones que se intersecan. Para esta autora, las violencias constituyen procesos estructurales que reproducen sistemas perversos de larga duración de orden colonial racistas, de sexo, de género o de clase. Afirma que, si las guerras se alimentan de tales relaciones jerárquicas, es necesario leerlas desde un enfoque anticolonial que considere tres premisas. Primero, lo anticolonial como un lugar de lucha histórica; segundo, la violencia como un proceso de larga duración; y tercero, la relación consistente entre la guerra, la colonialidad y sus vigencias.

**Capítulo 19.****¿Y acaso no soy una mujer? El silencio y la ceguera racial en los estudios sobre violencia sexual en Colombia***Nayibe Katherine Arboleda Hurtado*

Nayibe Katherine Arboleda Hurtado propone una reflexión sobre los silencios que impactan la vida de niños, niñas, adolescentes y mujeres afrodescendientes víctimas de violencia sexual en Colombia. Con este capítulo interpela al campo de Estudios de Género en Colombia y al de los Estudios Afrocolombianos por no investigar con suficiente rigurosidad las experiencias de vida personas afrodescendientes víctimas de violencia sexual. Propone una interpretación interseccional para indagar sobre estos hechos y para generar las acciones de intervención social correspondientes.

## Capítulo 20.

### **Todos los gais son blancos, todos los negros son heterosexuales, pero algunxs de nosotrxs somos...**

*Franklin Gil Hernández*

Franklin Gil Hernández ofrece una lectura que interroga el campo de los Estudios Afrocolombianos, de los estudios «queer», a las organizaciones LGBT y afrodescendientes. En este trabajo describe experiencias de personas afrodescendientes en espacios LGBT y de personas disidentes sexuales en espacios afro. Analiza campañas de promoción de derechos de políticas públicas en Bogotá y los sujetos racializados que representa. Integra los hallazgos de su trabajo de campo cualitativo en Cartagena para demostrar las posibilidades y límites en los avances en reconocimiento de personas afrodescendientes en todo el espectro de diversidades de disidencia sexual.

## **TOMO V.**

### **TRAZOS, LIENZOS Y MOVIMIENTOS: ABRIENDO CAMINOS**

En este quinto tomo se analizan las formas de construcción visual de la afrodescendencia y sus metodologías. Se presentan propuestas de artistas afrocolombianos, desde sus propias creaciones. Las investigaciones de este tomo coinciden en señalar que las artes visuales y escénicas han jugado un papel fundamental en la construcción, reproducción y transmisión sistemática de estereotipos racistas y reduccionistas de la población afrodescendiente como personificaciones de anti-valores y vicios de la sociedad. Desde el siglo XVIII, estas construcciones son legitimadas desde la Historia Natural y la Medicina, y posteriormente, a través del proyecto de consolidación del Estado-nación. Conscientes de tal silenciamiento, en este tomo se recogen las propuestas estéticas por parte de artistas visuales, curadores, coreógrafos y bailarines y bailarinas afrodescendientes.

Los capítulos incluidos en este tomo coinciden en presentar visiones contrastantes y en señalar jerarquías raciales en las artes visuales y escénicas. Por una parte denuncian una situación problemática referente a la representación de la afrodescendencia, y por otra muestran procesos de creación de artistas afrocolombianos que las confrontan.

## **Capítulo 21.**

### **«La Mentira Complaciente»: Danza Afrocolombiana Contemporánea para descolonizar el cuerpo negro racializado**

*Rafael Mario Palacios Callejas, Carlos Correa Angulo y Andrea Bonilla Ospina*

Palacios, Correa y Bonilla analizan la obra *La mentira complaciente*. A través de este caso de estudio, argumentan que, el contexto de la danza en Colombia reproduce problemáticas estructurales de la nación, y por consiguiente, se encuentra regido por visiones jerarquizantes tanto en las técnicas, como de los repertorios y las estéticas dancísticas. Esto genera dos fenómenos complejos. Por una parte se observa una ausencia de estudios sistemáticos e historiografías de la danza afro en Colombia; por otra, se constituye, de manera formal, un mercado cultural en el que la estética sobre la representación de la afrodescendencia compone una fuente de espectacularización orientada al consumo. En contraste, los autores describen el proceso de creación de la obra *La mentira complaciente* por parte de la compañía Sankofa Danzafro. En este capítulo, se especifican las visiones de los bailarines que intervienen en el proceso, resaltando la importancia de la experiencia encarnada, vivida y acuerpada en los procesos de composición artística.

## Capítulo 22.

### Aproximaciones a las Representaciones Visuales de la Afrodescendencia desde la Historia, la Crítica y la Historia del Arte. Siglos XVIII-XXI

*Julia Mercedes Angola Rossi y Angélica María Sánchez Barona*

Angola y Sánchez muestran cómo las construcciones visuales racistas de la afrodescendencia enraizadas en la Historia Natural del siglo XVIII permean la producción artística de la primera y segunda mitad del siglo XX. Las autoras señalan que en este proceso intervienen no sólo artistas destacados en la historia oficial del arte colombiano, sino lo que en su momento fue la influyente Crítica del Arte. Las autoras encuentran una estructura jerárquica que se debe abordar de manera explícita y política, para dar cuenta de la existencia de artistas afrodescendientes, de la profusión y rigurosidad de sus producciones artísticas. Por esta razón, exaltan tres ejercicios curatoriales con un fuerte foco en la búsqueda exhaustiva, el análisis y la propuesta creativa de formas-otras de representación.

\*\*\*

Es un honor publicar un libro tan diverso como este. Esperamos, sobre todo, crear más inquietudes, más preguntas y provocaciones, que sigan hilando el crecimiento del campo.

## Referencias bibliográficas

1. ABELLO, A., ZAMBRANO, F., MOSQUERA ROSERO, C., LÓPEZ ROSAS, W., Y PÉREZ BENAVIDES, A. C. (Eds.). (2001). *En 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia. Desde la marginalidad a la construcción de la nación*. Ministerio de Cultura, Centro Regional para el Fomento del Libro en América Latina y el Caribe (cerlalc), Convenio Andrés Bello, Fundación Beatriz Osorio Sierra, Museo Nacional de Colombia, Observatorio del Caribe Colombiano, Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara.
2. ALBERTO, P., & HOFFNUNG-GARSKOF, J. (2018). Democracia racial e inclusión racial. Historias hemisféricas. En A. De La Fuente y G. R. Andrews (Eds.), *Estudios Afrolatinoamericanos: una introducción* (pp. 317-378). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (clacso).
3. APPELBAUM, N. (2003). *Muddied Waters: Race, region, and local history in Colombia, 1846-1948*. Duke University Press.
4. APPELBAUM, N. (2016). *Mapping the country of regions: The chorographic commission of nineteenth-century Colombia*. University of North Carolina Press.
5. ARBOLEDA, J. (2013). *Cogiendo su pedazo. Dinámicas migratorias y construcción de identidades afrocolombianas en Cali* [Tesis de maestría, Universidad Andina Simón Bolívar].
6. ARBOLEDA, J. R. (1952). Nuevas investigaciones afrocolombianas. *Revista Javeriana*, 184(37), 197-206.
7. ARBOLEDA, S. (2011). *Le han florecido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano* [Tesis Doctoral, Universidad Andina Simón Bolívar]. Repositorio Institucional del Organismo de la Comunidad Andina, CAN. <https://bit.ly/3nvM992>

8. **ARBOLEDA, S.** (2016). *Le han florecido nuevas estrellas al cielo. Suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano*. Cali: Poemia.
9. **ARBOLEDA, S.** (2020). Ecogeno-etnocidio: posibles indicaciones para una verdad que reconecte la vida. En Y. Beeltrán (Ed.), *Una verdad negra desde el ecogenoetnocidio en Buenaventura* (pp. 42-61). Universidad Central.
10. **AROCHA, J.** (2005-2006). Afrocolombia en los años post-Durban. *Palimpsesto*, (5), 26-41.
11. **ASHER, K.** (2016). *Negro y verde: etnicidad, economía y ecología en los movimientos negros del Pacífico colombiano*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Universidad Icesi.
12. **BANCO MUNDIAL.** (2018, 29 de agosto). Afrodescendientes en Latinoamérica: Hacia un marco de inclusión. <https://bit.ly/44pkjfw>
13. **BEDOYA GONZÁLEZ, Y. A.** (2022). Estudios sobre las mujeres afrodescendientes en el Caribe colombiano: una revisión del tema. *Memorias* (Barranquilla, Colombia), 48, 145-165.
14. **BRONFMAN, A.** (2005). *Measures of equality: Social science, citizenship, and race in Cuba, 1902-1940*. University of North Carolina Press.
15. **CAICEDO-ORTIZ, J.** (2013). *A mano alzada... Memoria escrita de la diáspora intelectual afrocolombiana*. Popayán: Sentipensar Editores.
16. **CALDERÓN, I.** (2022). *Es mi turno. Un viaje en busca de mi voz y mis raíces*. Aguilar.
17. **CASSIANI, J. O.** (2019). *El incómodo color de la memoria. Columnas y Crónicas de la Historia Negra*. Libros Malpensante.
18. **CASTILLO, L. C.** (2007). *Etnicidad y nación: el desafío de la diversidad en Colombia* (1.a ed). Cali: Programa Editorial Universidad del Valle.

19. CASTILLO, L. C. (2022). *Natanael Díaz. Un poeta en los laberintos de la política*. Universidad del Valle Programa Editorial.
20. COMISIÓN ECONÓMICA PARA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE (cepal). (2017). *Panorama Social de América Latina, 2016*. <https://bit.ly/3VstbwZ>
21. COPE, R. D. (1994). *The limits of racial domination: Plebeian society in colonial Mexico City (1660-1720)*. University of Wisconsin Press.
22. CORPAS FIGUEROA, J. N. (2018). Aproximaciones al estado del debate sobre estudios de mujeres negras/afrocolombianas, desde una lectura feminista en el siglo XXI. *Investigaciones Feministas (Revista)*, 9(2), 255-271. <https://doi.org/10.5209/INFE.59154>
23. CORREA OCHOA, L. (2021). *Black and Indigenous entanglements: Race, mobilization, and citizenship in Colombia 1930-1991* [Ph.D. Dissertation, Harvard University]. Digital Access to Scholarship at Harvard.
24. DE LA FUENTE, A. Y ANDREWS, G. R. (Eds.). (2018). *Estudios Afro-latinoamericanos. Una introducción*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (clacso) – Afro Latin American Researcher Institute (alari), Harvard University.
25. DEFENSOR. (2017, Julio). El reconocimiento de los derechos de las personas afrodescendientes. (7), Año XV.
26. ECHEVERRI, M. (2016). *Indian and slave royalists in the age of revolutions: Reform, revolution, and royalism in the Northern Andes, 1780-1825*. Cambridge University Press.
27. ESCALANTE, A. (1964). *El negro en Colombia*. Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Sociología.
28. ESCOBAR, A. (2010). *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes*. Envi3n Editores. <https://doi.org/10.2307/J.CTVPV504M>

29. FRIEDEMANN DE, N. S. DE, AROCHA, J., QUINTERO BARRERA, R. P., & BIBLIOTECA LUIS-ÁNGEL ARANGO. (2009). *Nina S. de Friedemann: cronista de disidencias y resistencias (1a. ed.)*. Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales, Grupo de Estudios Afrocolombianos.
30. FRIEDEMANN DE, N. S. (1984). Estudios de negros en la antropología colombiana: presencia e invisibilidad. En J. Arocha y N. S. de Friedemann (Eds.), *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia* (pp. 507-572). Etno.
31. FRIEDEMANN DE, N. S. Y AROCHA, J. (2025). *De Sol a Sol: génesis, transformación y presencia de la gente de ascendencia africana en Colombia*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca
32. GARCÍA GONZÁLEZ, A. Y NARANJO OROVIO, C. (1998). Antropología, «raza» y población en Cuba en el último cuarto del siglo XIX. *Anuario de Estudios Americanos*, 55(1), 267-289. <http://doi.org/10.3989/aeamer.1998.v55.i1.375>
33. GRUESO ROMERO, M. (1997). *El otro yo que sí soy yo. Poemas de amor y mar*. Roldanillo: Museo Rayo.
34. GRUESO ROMERO, M. (2003a). *Del Baúl a la Escuela*. Buenaventura, Colombia: Grueso Romero, Mary.
35. GRUESO ROMERO, M. (2003b). *El mar y tú*. Poesía afrocolombiana. Buenaventura: Feriva S.A.
36. GRUESO ROMERO, M. (2008). *Negra soy*. Roldanillo: Museo Rayo.
37. GRUESO ROMERO, M. (2011). *La muñeca Negra*. Bogotá: Ediciones Apidama.
38. GRUESO ROMERO, M. (2012). *La niña en el espejo*. Bogotá: Ediciones Apidama.
39. GRUESO ROMERO, M. (2014). *Tómame antes que la noche llegue*. Roldanillo: Museo Rayo.

40. GRUESO ROMERO, M. (2015). *Cuando los ancestros llaman*. Popayán: Universidad del Cauca.
41. GRUESO ROMERO, M. (2017). *La cucarachita mandinga*. Bogotá: Ediciones Apidama.
42. GRUESO, M. (2020). *Cuando los ancestros llaman* (Antología). Popayán: Universidad del Cauca.
43. GRUESO, M. (2023). *Agüela, se fue la nuna*. Panamericana.
44. HELG, A. (2011). *Libertad e igualdad en el Caribe colombiano, 1770-1835*. Editorial Universidad EAFIT.
45. HERZOG, T. (2003). *Defining nations. Immigrants and citizens in early modern Spain and Spanish America*. Cambridge University Press.
46. HILL COLLINS, P. (2000). *Black feminist thought: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment* (2nd edition). Routledge.
47. HURTADO ESCOBAR, L. F., ARCILA ESTRADA, M. T., Y LÓPEZ GIL, G. A. (2023). Bullerengue: aproximación a esta manifestación afrocolombiana desde los estudios del performance. *Memorias* (Barranquilla, Colombia), 48, 170-199. <https://doi.org/10.14482/memor.48.909.882>
48. HURTADO SAA, T. (2008). Los estudios contemporáneos sobre población afrocolombiana y el dilema de la producción del conocimiento “propio”. *Revista CS* (Universidad Icesi. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales), 2, 75-99. <https://doi.org/10.18046/recs.i2.412>
49. LAÓ-MONTES, A. (2010). Cartografías del campo político afrodescendiente en América Latina. En C. Rosero-Labbé, A. Laó-Montes, & C. Rodríguez (Eds.), *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras* (pp. 281-328). Universidad Nacional de Colombia.

50. LAÓ-MONTES, A. (2020). *Contrapunteos diaspóricos. Cartografías políticas de nuestra Afroamérica*. Universidad Externado de Colombia.
51. LASSO, M. (2007). *Myths of harmony. Race and republicanism during the age of revolution, Colombia 1795-1831*. University of Pittsburgh Press.
52. MATURANA, O. (2022). *Cimarronería poética*. Alianza 4U. Editorial Uninorte – Editorial Universidad Icesi – Editorial eafit – Editorial cesa.
53. MAYA RESTREPO, L. A. (Coord.). (1998). *Geografía humana de Colombia, tomo 6: los afrocolombianos*. Instituto Colombiano de Cultura Hispánica (icch).
54. MCGRAW, J. (2007). Purificar la nación: eugenesia, higiene y renovación moral-racial de la periferia del Caribe colombiano, 1900-1930. *Revista de Estudios Sociales*, (27), 62-75. <https://bit.ly/3LQ6LT2>
55. MENA, M. I., & MINA ARAGÓN, W. (2022). *¿Es posible África en la escuela?* (1.a ed.). Universidad del Valle, Programa Editorial.
56. MIKI, Y. (2018). *Frontiers of citizenship: A Black and Indigenous history of postcolonial Brazil*. Cambridge University Press.
57. MINISTERIO DE CULTURA DE COLOMBIA. (2010). Biblioteca de Literatura Afrocolombiana. <https://babel.banrepcultural.org/digital/collection/p17054coll7>
58. MORENO, P. (2018). *El poder de lo invisible*. Penguin Random House.
59. MORENO, P. (2022). *Soñar lo imposible*. Penguin Random House.
60. MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, C. Y BARCELOS, L. (2007). *Afro-reparaciones. Memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Centro de Estudios Sociales (ces).

61. MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, C. Y LEÓN, R. (2009). *Acciones afirmativas y ciudadanía diferenciada étnico-racial negra, afrocolombiana, raizal y palenquera*. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Investigaciones ces, Serie Idcarán.
62. MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, C., BARCELOS, L. C., & ALMARIO G., O. (2007). *Afro-reparaciones : memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales* (1. ed.). Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales (ces): Observatorio del Caribe Colombiano.
63. MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, C., LAÓ-MONTES, A., Y RODRÍGUEZ GARAVITO, C. (Eds.). (2010). *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*. Universidad Nacional de Colombia, Universidad del Valle.
64. MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, C., LEÓN, R., Y RODRÍGUEZ, M. (2009). *Escenarios post-Durban: para pueblos y personas negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras*. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas.
65. MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, C., PARDO, M. Y HOFFMANN, O. (2002). *Afrodescendientes en las Américas: trayectorias sociales e identitarias a 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*. Universidad Nacional de Colombia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Institut de Recherche pour le développement, Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos.
66. MOSQUERA, ROSERO-LABBÉ, C., PARDO, M., Y HOFFMANN, O. (2002). *Afrodescendientes en las Américas: trayectorias sociales e identitarias: 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia* (1.a ed.). Universidad Nacional de Colombia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Institut de recherche pour le développement, ird, ilsa, Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos.

67. MÚNERA, A. (1998). *El fracaso de la nación. Región, clase y raza en el Caribe colombiano, 1717-1821*. Banco de la República – Áncora Editores.
68. MÚNERA, A. (2005). *Fronteras imaginarias: la construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano*. Editorial Planeta.
69. OCORÓ GRAJALES, N. (2017). Al precio que sea necesario: Aproximación al desarrollo como práctica de la Necropolítica en el Pacífico colombiano. *Revista CoPaLa. Construyendo Paz Latinoamericana*, (4), 163-175.
70. OLAYA, A. Y. (2017). Afrodescendientes en Colombia: entre el reconocimiento y la (in)visibilidad. Defensor. *Revista de Derechos Humanos*, (7), 52-57.
71. OLAYA, A. Y. (2022). El Pacífico colombiano y las comunidades negras en el contexto de la firma del Acuerdo de Paz: aportes al campo de los estudios afrocolombianos. *Tabula Rasa*, (41), 11-19. <https://doi.org/10.25058/20112742.n41.01>
72. OSLENDER, U. (2008). *Comunidades negras y espacio en el Pacífico colombiano: hacia una geografía de la gente negra*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (icanh).
73. PARDO, M., MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, C., Y RAMÍREZ, M. C. (Eds.). (2004). *Panorámica afrocolombiana. Estudios sociales en el Pacífico*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Universidad Nacional.
74. PASCHEL, T. (2016). *Becoming Black political subjects: Movements and ethno-racial rights in Colombia and Brazil*. Princeton University Press.
75. PASCHEL, T. (2018). Repensando la movilización de los afrodescendientes en América Latina. En A. de la Fuente y G. R. Andrews (Eds.), *Estudios Afrolatinoamericanos. Una introducción* (pp. 269-315). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (clacso) - Afro-Latin American Research Institute. Harvard University.

76. PORTOCARRERO GRANJA, C. Y CABEZAS CAICEDO, L. E. (2012). Tras las voces no escuchadas: apuntes para un análisis preliminar del pensamiento afro femenino en Colombia y sus contribuciones al movimiento social afrocolombiano. Informe de investigación. En D. Nina (Ed.), *Lo común: postcolonialidad y derecho* (2.a ed. rev.). Isla Negra Editores, Editorial Barco de Papel.
77. PRICE, T. J. (1954). Estado y necesidades actuales de las investigaciones afro-colombianas. *Revista Colombiana de Antropología*, 2, 13-36. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1878>
78. PULIDO LONDOÑO, H. A. (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 <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/10398>
79. RAMÍREZ TORRES, D. M. (2017). *Feminicidios en las economías criminales de Buenaventura: una perspectiva desde el Territorio y las relaciones de Género*. Maestría thesis, Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá. (Publicado originalmente 1986).
80. RAPPAPORT, J. (2014). *Disappearing mestizo: Configuring difference in the colonial New Kingdom of Granada*. Duke University Press.
81. REGGIANI, A. H. (2010). Depopulation, Fascism, and Eugenics in 1930s Argentina. *Hispanic American Historical Review*, 90(2), 283-318. <https://doi.org/10.1215/00182168-2009-135>
82. REITER, B., & SANCHEZ, J. A. (2023). *Routledge handbook of Afro-Latin American studies*. Routledge.
83. RESTREPO, E. (2013). *Estudios afrocolombianos hoy: aportes a un campo transdisciplinario* (Primera edición). Editorial Universidad del Cauca.
84. RESTREPO, E. (2024). Interculturalidad: aportes desde los estudios afrocolombianos. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 19(1), 19-38. <https://doi.org/10.11156/aibr.190102>

85. RESTREPO, E., (2003). Entre arácnidas deidades y leones africanos: Contribución al debate de un enfoque afroamericanista en Colombia. *Tabula Rasa*, (1), 87-123.
86. RESTREPO, E., Y ROJAS, A. (2004). *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Universidad del Cauca.
87. RESTREPO, E., Y ROJAS, A. (Eds.). (2008). *Afrodescendientes en Colombia: Compilación bibliográfica*. Universidad del Cauca.
88. RODRÍGUEZ, J. (2006). *Civilizing Argentina: Science, medicine, and the modern state*. University of North Carolina Press.
89. ROJAS, A., RESTREPO, E., COLOQUIO NACIONAL DE ESTUDIOS AFROCOLOMBIANOS. (2004). *Conflicto e (in)visibilidad: retos en los estudios de la gente negra en Colombia* (1. ed.). Editorial Universidad del Cauca.
90. ROJAS, A. (Comp.). (2004). *Estudios afrocolombianos. Aportes para un estado del arte. Memorias del Primer Coloquio Nacional de Estudios Afrocolombianos*, Universidad del Cauca, Popayán, Octubre 2001.
91. ROMERO, Y. (2025). *Los visitantes*. Penguin Random House.
92. SAMPSON, E. (2014). Los afrocolombianos: ¿los portadores de cultura o los marginados? *Repertorio Americano*, (24), 357-370.
93. SANDERS, J. (2004). *Contentious republicans: Popular politics, race, and class in nineteenth-century Colombia*. Durham: Duke University Press.
94. SANTIESTEBAN-MOSQUERA, N. (2021). Sketching Whiteness in a Mestizo Nation. *International Journal of African Studies*, 1(3), 31-40.
95. SERJE, M. (2005). *El revés de la nación: territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Universidad de los Andes. Facultad de Ciencias Sociales. Departamento de Antropología. Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales (ceso).

96. STEPAN, N. (1991). «*The hour of eugenics*»: *Race, gender and nation in Latin America*. Cornell University Press.
97. TORRES, S. (2010). ¿Raizales, Pañas, Fifty- Fifty, Turcos y/o Isleños?: Construcción De Identidades En Un Contexto Multiétnico.
98. VALDERRAMA, C. A. (2019). La diferencia cultural negra en Colombia. Contrapúblicos afrocolombianos. *Revista CS*, (29), 209-242. <https://doi.org/10.18046/recs.i29.3631>
99. VALDERRAMA, C. A. (2020). Intelectualidades afrodiaspóricas contra la razón racializadora. *Revista CS* (Universidad Icesi. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales), 30, 311-315. <https://doi.org/10.18046/recs.i30.3848>
100. VALDERRAMA, C. A., Y CAICEDO ORTIZ, J. A. (Eds.). (2020). *Antología de escritos afrocolombianos*. GEUP Colombia. <https://www.icesi.edu.co/editorial/escritos-afrocolombianos/>
101. VALENCIA PEÑA, I. H. (2011). Lugares de las poblaciones negras en Colombia: la ausencia del afrocaribe insular. *Revista CS* (Universidad Icesi. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales), 7, 309-350. <https://doi.org/10.18046/recs.i7.1046>
102. VALENCIA, E. L. (2022). *El racismo y yo*. Círculo de Lectores.
103. VELANDIA, P. J. & RESTREPO, E. (2017). De un puñado de autores que, hace tres décadas, luchaban por visibilizar las trayectorias y presencias de las poblaciones negras. *Tabula Rasa*, (27), 225-247. <http://www.revistatabularasa.org/numero-27/08-velandia.pdf>
104. VELANDIA, P. J., & RESTREPO, E. (2017). Estudios afrocolombianos: balance de un campo heterogéneo. *Tabula Rasa* (Bogotá, Colombia), 27(27), 161-197. <https://doi.org/10.25058/20112742.448>
105. VERGARA FIGUEROA, A. Y COSME, C. (Comps.). (2018). *Demando mi libertad. Historias de mujeres Negras y sus estrategias de resistencia en Nueva Granada, Venezuela y Cuba*. Colección “El Sur es cielo roto.” Editorial Universidad Icesi.

106. VERGARA FIGUEROA, A., RAMÍREZ VIDAL, L. A., VALENCIA ANGULO, L. E., AGUDELO HENAO, L. M., MOSQUERA LEMUS, L. M., & ROJAS MORA, S. (Antologistas). (2017). *Descolonizando mundos: Aportes de intelectuales negras y negros al pensamiento social colombiano*. Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño Serie Pensamientos Silenciados. clacso.
107. VIDAL, V. (2020). *Aguas de estuario*. Bogotá: Laguna Libros.
108. VIDAL, V. (2023a). *Chocó: selva, lluvia, río y mar*. Lazo Libros.
109. VIDAL, V. (2023b). *Para vernos mejor*. Bogotá: Laguna Libros.
110. VIDAL, V. (2024). *Tidal Waters*. Traducción de Annie McDermott. Charco Press.
111. WADE, P. (1993). *Blackness and race mixture: The dynamics of racial identity in Colombia*. Johns Hopkins University Press.
112. ZAPATA OLIVELLA, M. (pseudónimo Karabalí, M.) (1947). Estudio del negro en Colombia. *Cromos*, 64(1597), 9.

### **Aurora Vergara-Figueroa PhD**

Académica afrocolombiana con un doctorado en Sociología de la Universidad de Massachusetts-Amherst. Fue la primera mujer afrocolombiana en ser nombrada Ministra de Educación Nacional y Viceministra de Educación Superior de la República de Colombia; desempeñando estos roles entre 2022 y 2024. En 2024 fue reconocida como una de las mujeres más poderosas de Colombia por Forbes; y en 2023 fue destacada como la “Afrocolombiana del Año” en el sector público por la Fundación Color de Colombia y el periódico El Espectador.

En el momento de publicación de este volumen desarrolla una estancia en el Instituto de Investigaciones Afrolatinoamericanas —ALARI— del Hutchins Center for African and African American Research de la Universidad de Harvard. Fue Directora del Centro de Estudios Afrodiaspóricos —CEAF— y profesora de Sociología en la Universidad Icesi entre 2012-2022. Algunas de sus últimas publicaciones son: «Afro-Colombian Studies» (coautoría con Yoseth Ariza-Araújo) en *Routledge Handbook of Afro-Latin American Studies*, editado por Bernd Reiter and John Antón Sánchez (Abingdon: Routledge, 2023); «Singing Historical Reparations: Alabaoras challenging the spectacle of forgiveness in communities affected by deracination in Colombia» (coautoría con Jerónimo Botero Marino) en *Postcoloniality and forced migration* (Bristol, UK: Bristol University Press, 2022).

### **Angélica María Sánchez Barona**

Historiadora y curadora enfocada en los estudios de la Cultura Visual, Feminismos Afrodiaspóricos e Interseccionalidad, Historia Colonial, e Historia de las Artes y las Culturas del siglo XVIII. Es candidata al Doctorado en Estudios Africanos y Afroamericanos en la Universidad de Harvard, donde se encuentra afiliada al Instituto de Investigaciones Afrolatinoamericanas —ALARI—. Es integrante del grupo de investigación Interseccionalidades de la Asociación Casa Cultural El Chontaduro, en Cali, Colombia. Ha publicado varios artículos y capítulos de libro, entre los que

se encuentran: *Instrumentos de Persuasão: manuais de pintura e construção visual da África e dos africanos no Vice-reino de Nova Granada, século XVIII*, publicado en la revista Afro-Asia #70 (2024); y «¡Soy libre, vengo a esclavizarme! 1976», en *Demando mi libertad: relatos de mujeres negras y sus estrategias de resistencia en Nueva Granada, Venezuela y Cuba* (2019), editado por Carmen Cosme y Aurora Vergara Figueroa. Sus estudios e investigaciones han sido respaldados por entidades como la corporación Fulbright, en su programa Líderes Afrocolombianos (2014-2016), y el Centro de Investigación Dumbarton Oaks, en el que participa como William R. Tyler Fellow para el periodo 2024-2026, en Washington, D.C.

### **Alejandro de la Fuente**

Director del Instituto de Investigaciones Afrolatinoamericanas —ALARI— y titular de la Cátedra Robert Woods Bliss de Historia Latinoamericana y Economía, y Catedrático de Estudios Africanos y Africano Americanos de la Universidad de Harvard. Sus estudios sobre esclavitud, desigualdad racial, arte y movilización afrodescendiente han sido publicados en inglés, español, portugués, francés, italiano y alemán. Sus libros más recientes son: *The Image of the Black in Latin American and Caribbean Art* (coeditado con David Bindman y Henry Louis Gates, Jr. (Harvard, 2024); *Ser libre, ser negro: raza, libertad y derecho en Cuba, Luisiana y Virginia* (coautoría con Ariela J. Gross, Madrid: Catarata, 2020), *Estudios Afrolatinoamericanos: una introducción* (Buenos Aires: CLACSO, 2018) (coeditado con George Reid Andrews), y *Diago: los pasados de este presente afrocubano* (Harvard, 2017). Curador de varias exposiciones de arte sobre el racismo en Cuba, entre ellas: *Queloides: Raza y racismo en el arte contemporáneo cubano* (2010-2012); *Drapetomanía: Grupo Antillano y el arte de Afro-Cuba* (2013-2015); *Diago: Los pasados de este presente afrocubano* (2017-2022), y *El Pasado Mío: Contribuciones afrodescendientes al arte cubano* (2022-2026). Es coeditor, con George Reid Andrews, de la serie “Afro-Latin America” en Cambridge University Press.

# Candelario Obeso, Jorge Artel y Manuel Zapata Olivella: diálogos y conexiones en tres voces herejes de la literatura colombiana\*

**George Palacios**

CLEMSON UNIVERSITY

**Francisco Javier Flórez Bolívar**

UNIVERSIDAD DE CARTAGENA

---

\* Este capítulo es resultado de las investigaciones que los autores han realizado sobre letrados negros y mulatos en Colombia en los siglos XIX y XX. En particular, incorpora elementos de análisis de los trabajos *Manuel Zapata Olivella (1920-2004). Pensador político, radical y hereje de la diáspora africana en las Américas* (Palacios) y *En sus propios términos. Negros y mulatos y sus luchas por la igualdad en Colombia, 1885-1947* (Flórez Bolívar).



**E**n el año 2006, como parte de un dossier dedicado a homenajear a Manuel Zapata Olivella, la Afro-Hispanic Review incorporó un artículo en el que ese escritor destacó la centralidad que el poeta Jorge Artel tuvo en la literatura colombiana e hispanoamericana. El título en sí mismo, «Jorge Artel, el maestro», fue un claro reconocimiento a la influencia que la poesía de Artel había ejercido no solo en su narrativa como autor de la diáspora africana, sino en la de varios escritores colombianos que, a partir de los años treinta del siglo xx, incluyeron temáticas raciales en sus respectivas creaciones. En su artículo, Zapata Olivella, al tiempo que remarcó el sello racial que Artel le imprimió a varios de los poemas condensados en su obra *Tambores en la noche* (1940), se cuestionaba en tono poético por las fuentes que le dieron al verso arteliano su cadencia característica. «¿Quién le reveló el hondo manantial de su poesía?, ¿quién le ayudó a trenzar la sangre de sus tres abuelos?» (Zapata Olivella, 2006, p. 147). Entre las fuentes que nutrieron ese universo creativo, Zapata Olivella le otorgó un lugar de privilegio a los versos con los que el también poeta Candelario Obeso sacudió el campo literario colombiano en los años setenta del siglo xix. Haciendo alusión a *Cantos populares de mi tierra* (1877), obra en la que Obeso exaltó el valor estético de los cantos de los bogas negros de las riberas del Magdalena, no dudó en preguntarse por el momento en el que Artel se acercó a ese poemario: «¿Cuándo leyó por vez primera la cartilla poética del zambo Candelario Obeso?» (Zapata Olivella, 2006, p. 149).

La autoidentificación de Manuel Zapata Olivella como un escritor tributario de las ideas de Jorge Artel y la caracterización que hace de este último como alguien que se alimentó de

las apuestas literarias de Candelario Obeso, lejos de ser unas referencias aisladas, revelan que en las narrativas utilizadas por estos autores es posible identificar un *continuum* a la hora de posicionar el lugar de lo negro en la literatura colombiana. Esta idea de *continuum*, según lo establecido por Sairsingh (2018), puede concebirse como un espacio discursivo en donde distintos autores comparten unas preocupaciones intelectuales de orden ontológico y existencial. En el caso de Obeso, Artel y Zapata Olivella, ya sea porque de manera consciente sus propuestas estéticas se enmarcan en un diálogo intertextual o porque el orden sociorracial al que pertenecen les genera unas inquietudes compartidas, el *continuum* se ve representado en una serie de temáticas, preguntas y experiencias que parten de su lugar como sujetos racializados pertenecientes a la costa Caribe colombiana. En efecto, estos pensadores, a través de sus respectivas obras, cuestionaron los límites de la noción liberal de ciudadanía y dieron forma a una doble conciencia en un contexto marcado por jerarquías raciales; proyectaron las geografías de mayorías negras como espacios vitales y creativos; construyeron representaciones que deslegitimaron la supuesta inferioridad –natural y biológica– de los habitantes negros; exaltaron el valor estético de las manifestaciones artísticas asociadas a la negritud; y redefinieron de manera crítica la concepción de mestizaje en la literatura, cultura y sociedad colombianas.

Los trabajos críticos que se han hecho sobre la producción de estos pensadores, usualmente, han perdido de vista los elementos que permiten hablar de la existencia de ese *continuum*. En su gran mayoría, tanto los trabajos realizados desde los estudios literarios como los enmarcados en perspectivas históricas, se han caracterizado por analizar de manera separada las contribuciones de cada uno de ellos. En esta línea de análisis sobresalen los trabajos de críticos como Prescott (1985, 1993, 1999, 2000, 2001, 2006) quien, a partir de los años ochenta del siglo xx, realiza una serie de estudios sistemáticos, primero sobre Obeso, luego sobre Artel y finalmente sobre Zapata Olivella. Un marco

interpretativo similar se refleja en los análisis que Jáuregui (1999, 2007), Millán (1997), Valdelamar y Ortiz (2009) adelantaron acerca de la poética de Obeso. Esta aproximación también estuvo presente en los estudios monográficos que Tillis (2005), Mina (2006), Garcés (2002) y, más recientemente, Valero (2020) y Palacios (2020) publicaron en torno a la obra de Zapata Olivella. Este conjunto de investigaciones, aunque han reconstruido de manera sistemática los aportes que estas voces hicieron al desarrollo del campo escritural colombiano y las formas en que sus visiones raciales ampliaron las miradas sobre la nación desde una perspectiva cultural, no se preocuparon por establecer las conexiones existentes entre las obras de los autores en mención. El reciente análisis que el investigador Arboleda (2011) realizó sobre el pensamiento afrocolombiano es uno de los pocos trabajos que reconstruye algunos de los vínculos existentes entre Obeso, Artel y Zapata Olivella. Sin embargo, en su estudio, pierde de vista el rol central que el poeta cartagenero jugó en los acercamientos iniciales que Zapata Olivella tuvo con el universo literario obesiano y las discusiones sobre el mestizaje.

En este capítulo, a partir de una relectura crítica de algunas de sus obras más representativas y haciendo uso de algunos artículos de prensa y ensayos, pretendemos reconstruir los diálogos presentes entre las propuestas estético-culturales desarrolladas por Candelario Obeso en la segunda mitad del siglo XIX y Jorge Artel y Manuel Zapata Olivella a lo largo del siglo XX. Estos diálogos, en términos referenciales y de influencias, se ven reflejados en las lecturas críticas que estos dos últimos escritores hicieron de lo propuesto por el primero en *Cantos populares de mi tierra*, al tiempo que se expresan en la formación literaria inicial que Zapata Olivella recibió de Artel en la Universidad de Cartagena. La mirada crítica a la obra de Obeso fue fundamental para que, por un lado, el verso arteliano y la prosa de su alumno se desarrollaran teniendo como punto de partida geografías, personajes, sonidos y temáticas asociadas a sujetos racializados y, por otro, estuvieran —en comparación

con la poética obesiana— marcadas por un abierto y decidido discurso de autorreconocimiento racial. Entre tanto, Artel, aparte de introducir a Zapata Olivella en debates relacionados con el mestizaje latinoamericano, lo aproxima a discusiones centradas en los efectos del desarraigo que experimentaron sus ancestros africanos, la historia colectiva de una «raza» que se forjó a partir del grito cimarrón y la dimensión estética de las manifestaciones artísticas de raigambre popular.

Las posturas heréticas que asumen estos autores frente al canon literario de sus épocas es otra dimensión desde la cual se puede reconstruir el *continuum* intelectual presente en sus proyectos literarios. De acuerdo con Couze Venn (2000), un pensador, intelectual o autor es hereje cuando su crítica no se fundamenta solamente en desarrollar un discurso «oposicional», de «recuperación» o «legitimación» de «memorias y existencias marginadas», sino más bien en ir más allá de ellos esforzándose en «cambiar el mundo material y discursivo en el que habitamos». Se trata, en últimas, de un «impulso hereje» que facilita la «deconstrucción de los discursos maestros» y la «reescritura de la historia» (Venn, 2000, p. 48). Las obras de Obeso, Artel y Zapata Olivella, precisamente, transgreden, deconstruyen y reescriben las representaciones que sobre lo negro se hicieron en el canon literario y cultural colombiano de sus respectivos momentos.

## **1 DE LA IDEA LIBERAL DE CIUDADANÍA A LA DOBLE CONCIENCIA**

Las apuestas literarias de Candelario Obeso, Jorge Artel y Manuel Zapata Olivella, al estar preocupadas por la centralidad del sujeto negro en las realidades políticas, económicas y socioculturales de Colombia, se caracterizan por interpelar la idea liberal de ciudadanía. Esta idea, defendida por los arquitectos de la República desde su construcción, se sustentaba en una noción universal de

ciudadanía que estableció la igualdad formal de todos los ciudadanos ante el Estado y la ley (Wade, 2010). Lo propio hicieron los gobiernos que ascendieron al poder durante la segunda mitad del siglo XIX. Entre 1848 y 1879, estos gobiernos, liderados por admiradores de los ideales de igualdad, libertad y fraternidad que emanaron de la Revolución Francesa, aprobaron la abolición definitiva de la esclavitud, establecieron la ciudadanía universal masculina y eliminaron las categorías raciales de los censos (Sanders, 2004).

Habitantes negros y mulatos que adquirieron visibilidad en la esfera pública colombiana compartieron este marco discursivo. Políticos como Juan José Nieto, en el Caribe colombiano, insistieron en que la población negra, en vez de identificarse a partir de categorías raciales, lo hicieran como ciudadanos colombianos (McGraw, 2020). A lo largo de ese mismo período, como lo sugiere el también historiador James Sanders (2004), habitantes del Cauca, abrazaron la ciudadanía como su identidad más importante a la hora de identificarse al interior de la nación.

Candelario Obeso, en este contexto, fue quizás la primera voz negra que propuso una visión que introdujo variaciones a este marco discursivo común. Obeso, cuyos padres fueron Eugenio María Obeso (abogado) y María de la Cruz Hernández (lavandera de oficio), nació en Mompo (1849), adelantó sus estudios iniciales en el Colegio Pinillos de Mompo y, de acuerdo con sus biógrafos, recibió clases de gramática, geografía y aritmética de la mano del institutor Pedro Salzedo del Villar. En los años sesenta, gracias a una beca que obtuvo en el Colegio Militar, fundado por el general Tomás Cipriano de Mosquera, se estableció en Bogotá y en 1867 ingresó becado a la recién creada Universidad Nacional de los Estados Unidos de Colombia. Inicialmente, se vinculó a la Escuela de Ingeniería y luego a la de Derecho y Ciencias Políticas, en la que, pese a que no culminó su proceso de formación, obtuvo el grado de maestro (Valdelamar y Ortiz, 2009).

El tránsito que hizo de un territorio mayoritariamente negro y mestizo (Mompo) a un contexto demográfico y culturalmente

blanco (Bogotá) fue determinante para que Candelario Obeso se cuestionara sobre las implicaciones que en la práctica tenía la ciudadanía universal masculina que varios gobiernos liberales establecieron en los territorios de los entonces Estados Unidos de Colombia. A diferencia de lo ocurrido en el Cono Sur donde, a partir de los años setenta del siglo XIX, los escritores afroargentinos fundaron una prensa negra (Andrews, 2010), en el contexto colombiano figuras como Obeso, para dar a conocer su poética, publicaron en las revistas de los círculos literarios que para entonces surgieron. Al participar activamente de los debates intelectuales que tuvieron lugar en Bogotá, Obeso comprende que los límites a la idea de igualdad eran alimentados por integrantes de las mismas élites liberales. Estas, pese a su declarada convicción de desarrollar un proceso de extensión de la ciudadanía, estuvieron lejos de escapar a las prejuiciadas ideologías raciales que circulaban para entonces. Según Peter Wade (1997), Nancy Appelbaum (2003) y Alfonso Múnera (2005), diversos letrados —amparados en el determinismo geográfico— cimentaron una geografía racializada de la nación a partir de la identificación de ciertas regiones como moral y racialmente superiores a otras. Pensadores como José María Samper (1869) o Miguel Antonio Caro (1869), por ejemplo, hablaron de la existencia de un centro andino naturalmente superior por la presencia mayoritaria de habitantes blancos, en estrecha relación con las condiciones favorables del clima de los altiplanos, y de la supuesta presencia en la geografía nacional de sectores negros e indígenas como seres inferiores que habitaban en las amplias llanuras ardientes del trópico.

Las conflictivas interacciones sociales y escriturales que Candelario Obeso sostiene con figuras letradas bogotanas, lo hacen consciente de la existencia de unas jerarquías sociorraciales que lo determinan como otro. Una experiencia clave en este respecto es el intercambio epistolar que sostuvo, en 1874, con una escritora que, al evaluar sus capacidades artísticas e intelectuales, alude en uno de sus textos a las características fenotípicas y lo cataloga como africano. Aunque en su respuesta Obeso afirmó

que él era un mulato y «no un negro, como S. E., equivocadamente piensa» (Obeso, 1874, como se citó en Valero, 2013, p. 30), inscribió su discurso en las ideas del determinismo demográfico «i porque establecidos mis predecesores, largo tiempo hace, en un país frío antes que caliente, fueron perdiendo poco a poco el pigmento de la piel» y caracterizó a África como una «rejiión zoológica» (Obeso, 1874, como se citó en Valero, 2013, p. 30). Este tipo de experiencias que lo confrontaban en lo que a su origen racial respecta permitieron que, poco a poco, desarrollara lo que más tarde W. E. B. Du Bois llamaría «doble conciencia» (Palacios, 2010). En su texto, *The souls of Black folk* (1903), este intelectual afroamericano sostuvo que los sujetos racializados desarrollan una «doble conciencia», que se articula a partir de la confrontación entre el proceso individual de autoidentificación como sujeto y el conjunto de interacciones sociales que le identifican y construyen como otro. Du Bois (1903) sintetiza este concepto así:

**El negro nace con un velo y con el don de un segundo punto de vista en este mundo [...] —un mundo que no le produce verdadera autoconciencia, sino que solamente le permite verse a sí mismo a través de la revelación del mundo del otro—. Es una peculiar revelación esta doble conciencia, este sentimiento de estar siempre viéndose a uno mismo a través de los ojos de otros [...] La historia del negro norteamericano es la historia de esta lucha, —este deseo de obtener autoconciencia de ser hombre, para fusionar su ser doble en un mejor y verdadero ser. En esta fusión él desea que ninguno de los seres se pierda. (pp. 3-4)**

En la narrativa de Candelario Obeso, gracias al desarrollo de esta doble conciencia, es posible identificar dos subjetividades que, en vez de oponerse, se complementan: su subjetividad como ciudadano, miembro de una comunidad política, y su identidad racial como individuo que se solidariza con la experiencia de sus pares negros. Obeso, en *Cantos populares de mi tierra*, a través de varios de sus textos, dejó consignado el potencial liberador que

le asignó al discurso ciudadano desplegado en el marco de los gobiernos liberales. Por ejemplo, en el poema *Epresion re mi amitá*, habló de las implicaciones que tenía —en términos de igualdad y libertad— ostentar el estatus de ciudadanos: «Conviene a sabé: que apena se jalle en su romicilio/ Le cuente a toito er mundo/ Lo que aquí en Colombia ha vito; Riga cómo ciuraranos son er negro, er branco, er indio» (Obeso, 1877, p. 27). La voz poética, además, establece un claro contraste entre los tiempos de la esclavitud y los subsiguientes a la abolición de esta al entonar en *Serenata*: «Si acguno quiere Trepácse en arto, Buque ejcalera Por otro lao; [...] Ya pasó er tiempo Re loj eclavos; Somo hoi tan libre Como lo branco [...]» (Obeso, 1877, p. 30).

En su poemario, desde la reafirmación que hace de su subjetividad racial, es notable también el relacionamiento que, a través de su lírica, establece con la vida de los bogas. De una manera íntimamente solidaria, hace constantes referencias a las complejas problemáticas sociales a las que se enfrentan los sujetos racializados. Por ello, al comienzo del poema *Epresión re mi amitá*, entona «Cuando soi un pobre negro, / Sin ma ciencia que mi oficio, / No inoro quien se merece / Acgun repeto i cariño...» Esto, a su vez, no le impide aseverar: «Que er mundo encierra, no etimo / Sino ros cosa, que son / Mi jembra amá i mi arbedrío». De manera que advierte a su oyente lírico, «er branco», que hay situaciones en las que se puede ceder al amigo, aclarando: «Má nunca jamá a la fuecza/ Pocque soi rei re mi mimo [...]» (Obeso, 1877, p. 26). Otras situaciones que resaltan en el poemario de Obeso son la dificultad e implicación que tienen las relaciones amorosas entre el yo poético negro y una mujer «blanca». Quien lo escucha hablar de esta experiencia, en *Lucha y conquijta*, puede observar el deseo que tiene éste para superar prejuicios de «raza» y «clase». Reclama el yo poético:

**¿Pocque me ve la cuti / Re la coló e la tinta / Acaso cré que e negra /  
Tamien er arma mía? [...] / En eso te equivoca; / La piedras má bonita,  
/ En er cajbon, a vece, / Se jallan ejcondías! [...]. (Obeso, 1877, p. 33)**

Este mismo proceso de toma de conciencia racial y política opera en las trayectorias intelectuales de Jorge Artel (1909-1994) y Manuel Zapata Olivella (1920-2004). Estos escritores, que nacieron en Cartagena y Loricá respectivamente, en la década del treinta y cuarenta se radicaron en Bogotá y vivieron confrontaciones similares a las experimentadas por Obeso en términos raciales (Prescott, 2000). En 1988, cuando Zapata Olivella era ya un reconocido escritor, rememoró en su obra *¡Levántate mulato!* las implicaciones identitarias que tuvo ese proceso. En Bogotá, no solo conoció —por comentarios de estudiantes de la costa del Pacífico— la realidad racial que vivían sus pares negros en la Intendencia del Chocó, el Cauca y otros contextos urbanos y rurales de esta región. También, según su relato, enfrentó miradas despectivas que fueron definitivas para saberse y sentirse negro. «Adquirimos conciencia de sus prejuicios cuando se nos llamaba negros con “alma blanca”», o al insinuar que «el color negro nos ofendía» (Zapata Olivella, 2020b, p. 191), recuerda el escritor refiriéndose a como lo percibían los habitantes blancos de Bogotá.

Estas experiencias se conjugaron con las lecturas de autores de las vanguardias literarias caribeñas, entre ellos, Nicolás Guillén en Cuba, Luis Palés Mato en Puerto Rico y René Maran de Martinica, quienes para entonces estaban repensando las caracterizaciones negativas que miembros de las élites hacían sobre la diáspora africana (De la Fuente, 2001; Branche, 2006; Miller, 2012). Este doble proceso fue definitivo para que Artel y Zapata Olivella profundizaran la solidaridad que Obeso expresaba frente a la realidad vivida por los bogas. En ellos se da un claro proceso de autorreconocimiento racial que los llevó a comparar sus propuestas literarias con voces negras y mulatas que los habían precedido, entre ellas sobresale la del poeta momposino. En efecto, en su ensayo *La literatura negra en la Costa*, publicado en Bogotá en 1932, Artel anota que, en Obeso, pese a recuperar el canto de los bogas, aún «no vibraba el imperativo de la raza en una forma integral» (Suescun, 2008, p. 5). Esta misma impresión, varias décadas después, la consignó Zapata Olivella en su texto

«Jorge Artel, el maestro». Arguye, nuestro autor, que la voz poética de *Cantos populares de mi tierra*, al estar dirigida a los «blancos momposinos y cartageneros», limitaba su total realización. En su perspectiva, quien logra darle forma a un «himno afroamericano contra alienaciones y máscaras», a través de su «grito cimarrón», es Artel (Zapata Olivella, 2006, pp. 149-150). El escritor lori-quero consideraba que quien fuera su profesor de literatura en la sección de bachillerato de la Universidad de Cartagena, era «el poeta mulato de las tres razas», y, a la vez, un «autor negro», asumiendo esta palabra como «un horizonte de anchas sangres africanas» (Zapata Olivella, 2006, pp. 152-153). En suma, Artel y Zapata Olivella, ampliando las aproximaciones fundacionales de Obeso a los sujetos negros, contribuyen a configurar con sus obras el *continuum* de una historia colectiva de la raza.

La lectura crítica que Artel y Zapata hicieron de *Cantos populares de mi tierra* los llevó a reconocerse decididamente como sujetos pertenecientes a una comunidad racial con la cual comparten un pasado y un presente marcados por exclusiones y luchas. Por ello, en el poema *Negro soy*, la voz poética justamente declara a qué mundo racial pertenece y cuál es su identidad étnica: «Negro soy desde hace muchos siglos / Poeta de mi raza, heredé su dolor» (Artel, 2010, p.15). A diferencia de los versos de Obeso, en la obra de Artel entender, contar y establecer vínculos con los ancestros africanos es parte fundamental para la búsqueda y construcción de su identidad. En *La voz de los ancestros*, a su vez, el yo poético reconstruye ese vínculo rememorando las vivencias de los esclavizados y asumiendo estas como propias: «¡Oigo galopar lo vientos, / temblores de cadena y rebelión, mientras yo —Jorge Artel— galeote de un ansia suprema, hundo remos de angustias en la noche!» (Artel, 2010, p. 16).

Manuel Zapata Olivella, en algunos de sus escritos iniciales, y luego en varios de sus proyectos literarios de mayor madurez intelectual, también reafirma su subjetividad racial y destaca la presencia negra (e indígena) y sus aportes a los territorios colombianos. En su ensayo *Americanismo*, publicado en 1938,

llamó la atención de pensar no solo en los aportes del «carácter intrépido y aguerrido» del blanco conquistador, sino también en la «sensibilidad» del «negro africano» y en la «imaginación fantástica» del indígena (Zapata Olivella, 1938). Posteriormente, en *Changó, el gran putas*, publicado cerca de cinco décadas después (1983), las múltiples voces protagonistas de la narrativa se manifiestan polifónica, política, cultural y socialmente, para así poder repensar tanto el mito como la historia de los orichas y los ancestros, los vivos y los muertos, el pasado, presente y futuro, y lograr hacer más visibles los lazos que unen a los afrodescendientes en las Américas. Los personajes de la ficción, que van desde la trata y travesía oceánica (los orishas) hasta las repúblicas actuales, pasando por esclavizados y cimarrones (Benkos, McCkandal, Turner), los libertos y revolucionarios (Toussaint L'Ouverture, Bouckman, Dessalines, Christophe, Bolívar, Padilla, Maceo, Morelos, Aleijadinho), campesinos, artesanos y obreros, líderes sociales (Garvey, Malcom X, Martin Luther King Jr., Agne Brown), letrados e iletrados, tienen como misión no solo la recuperación y mantenimiento de las memorias ancestrales, sino también lograr la transformación y construcción de un presente afirmativo de lo afro en sus múltiples narrativas y quehaceres socioculturales en y más allá de los marcos de los Estados-naciones contemporáneos.

De manera que Obeso, Artel y Zapata Olivella, a partir de sus experiencias como sujetos racializados, enfrentan un jerárquico orden social que los lleva a establecer lazos de solidaridad con sus pares negros. Al hacerlo, desarrollan una doble conciencia que, al tiempo que les permitió explorar las potencialidades del discurso de la ciudadanía, los llevó a reafirmar su subjetividad racial. Esta particular forma de posicionarse no solo determinó el tono de su voz poética, sino que incidió —como detallaremos— en la manera como pensaron y caracterizaron las geografías que contaban con presencia de habitantes negros y mulatos.

## 2 OTROS MUNDOS POSIBLES PARA LAS GEOGRAFÍAS NEGRAS

La caracterización de las geografías negras como territorios llenos de posibilidades para el progreso y para el desarrollo cultural es otra de las preocupaciones intelectuales que comparten Candellario Obeso, Jorge Artel y Manuel Zapata Olivella. Los tres, en efecto, provenían de espacios del Caribe colombiano marcados por una dinámica actividad comercial y unas tradiciones intelectuales significativas. Mompo, lugar donde nació Obeso, era un puerto fluvial que, gracias a la privilegiada ubicación que tuvo sobre el río Magdalena, fue desde el periodo colonial y hasta los primeros años de la década del cincuenta del siglo XIX punto de enlace comercial entre los territorios de la costa Caribe y las zonas del interior del país. Se destacó, además, porque desde comienzos del siglo XIX fue sede del Colegio Universidad San Pedro Apóstol. Esta institución, que después pasó a llamarse Colegio Pinillos, se distinguió por ser una de las pocas que en los inicios de la vida republicana determinó que, a la hora de otorgar becas, no se tuvieran en cuenta los criterios de «hidalgúa y limpieza de sangre» de los aspirantes, al tiempo que dispuso que admitieran en sus aulas a «gentes de color o condición baja» y no solamente a nobles (Valdelamar y Ortiz, 2009).

Para los años en los que Artel publica sus iniciales artículos de prensa, Cartagena seguía ostentando, gracias a su condición de sede de la Universidad de Cartagena, el estatus de epicentro intelectual del Caribe colombiano. En este centro universitario, fundado en 1827, quienes adelantaban estudios de literatura y filosofía —durante cinco años— adquirían el título de bachiller, al tiempo que, a través de las escuelas de jurisprudencia y medicina, los bachilleres que cursaran cuatro y cinco años de formación recibían, respectivamente, los títulos de doctores en esas áreas del saber (Urueta, 1886, pp. 22-24). Igualmente, en las primeras décadas del siglo XX, la ciudad había salido del letargo económico al que la condenaron las guerras por la independencia, sucesivas

guerras civiles y varias epidemias durante buena parte del siglo XIX. Ahora, impulsado, en parte, por el ritmo que la producción y exportación de café le estaban imponiendo a la economía nacional, se había convertido en el segundo centro portuario en importancia a nivel nacional. Un incipiente desarrollo fabril corría de forma paralela a un tenue proceso de renovación urbana liderado por empresarios locales y extranjeros (Meisel, 1999), y la vocación turística que le daría reconocimiento en el contexto nacional e internacional en la segunda mitad de la citada centuria ya empezaba a proyectarse (Flórez Bolívar, 2015).

Lorica, territorio en el que nació y vivió sus años iniciales Manuel Zapata Olivella, estaba integrado a Cartagena a través de un circuito comercial del que también formaban parte territorios chocoanos. Este circuito comercial existente entre Cartagena, Lorica y Chocó, precisamente, fue determinante para que empresarios cartageneros afrontaran la crisis económica que golpeó a su ciudad hasta los años ochenta del siglo XIX. En medio de la citada crisis, varios empresarios fijaron sus intereses económicos en el Atrato, territorio al que algunos migraron y se dedicaron a la exportación de maderas, caucho, oro y platino. Otros, aprovechando los fértiles territorios de la Provincia de Lorica, acudieron a la cría, engorde y exportación de ganado, así como a la compra y venta de productos agrícolas (Rhenals, 2022). El comercio de cabotaje permitió que algunos comerciantes se movieran por los distintos puntos que daban forma a este circuito. En Chocó, compraban oro en polvo; en Cartagena, cargaban artículos importados; y en Lorica se abastecían de productos agropecuarios (Zapata Olivella, 2006).

Estos espacios, y en general las geografías de mayorías negras, pese a su vitalidad comercial e intelectual, eran representados con miradas negativas en las descripciones que las élites políticas colombianas hicieron sobre los mismos. En la segunda mitad del siglo XIX, cuando Obeso irrumpe en el mundo literario, muchas de esas visiones están alimentadas por el determinismo geográfico y su propensión a establecer jerarquías raciales a la luz de los climas y las condiciones ambientales (Appelbaum, 2017). Estas visiones

también emergieron en el marco de debates sobre «raza» y progreso nacional que tuvieron lugar durante la primera mitad del siglo xx. Por ejemplo, en las sesiones del Tercer Congreso Médico Nacional que se realizó en Cartagena en 1918, algunos conferencistas explicaron el supuesto proceso de degeneración racial que estaba experimentado Colombia a partir de aquella teoría. Tal fue el argumento del médico Miguel Jiménez López, quien, luego de recordar cómo diversas culturas sucumbieron o se extinguieron bajo la «acción del clima devorador del África Septentrional», subrayó las influencias ambientales y los naturales obstáculos del trópico en los procesos evolutivos de las regiones y sus habitantes. Afirmaba, sin asomo de dudas, que «las razas superiores, aquellas que están llamadas a una cultura intensa no pueden hallar aclimatación ni son capaces de florecimiento en las zonas templadas», mientras que, bajo el trópico, «decaen y desaparecen en breve». Lo anotado, argumentaba, era una clara confirmación de «la vieja creencia de que la humanidad tuvo su origen en lugares situados por encima de la línea equinoccial» (Jiménez López, 1920, p. 35).

Estas concepciones geográficas moldearon las representaciones que sobre los territorios de mayorías negras se hicieron en los discursos literarios. Un caso puntual de este proceso, en la segunda mitad del siglo xix, es *María* (1867), novela escrita por Jorge Isaacs (1837-1895), quien utiliza la geografía del Pacífico para narrar la historia de amor entre Efraín y María. En algunos de sus pasajes, incorpora descripciones del viaje que realiza por zonas selváticas de esta geografía, sobre todo la que reseña al protagonista junto con los bogas por el río Dagua (particularmente en los capítulos lvi, lvii, lviii, lix, lx). Este territorio, conocido por Isaacs desde cuando ejerció como inspector de camino en la construcción de la carretera al mar en Buenaventura, es descrito como «malsano» y contrario a la vida civilizada. «Vivía entonces como salvaje, a merced de las lluvias, rodeado siempre de una naturaleza hermosa, pero refractaria a toda civilización y armada de todos los reptiles venenosos y de todos los hálitos emponzoñados de la selva [...]» (Martínez, 2003, p. 57), es la caracterización

que sobre este espacio consignó en una carta que, en 1864, había enviado a uno de sus amigos.

El escritor Bernardo Arias Trujillo (1903-1938), en los años treinta del siglo xx, reproduce las concepciones estereotipadas que se tenían sobre las geografías negras de Colombia. En su novela *Risaralda*, publicada en 1935, narra la experiencia colonizadora de los sujetos negros de los poblados localizados en el valle formado por los ríos Cauca y Risaralda que dieron origen al actual municipio de La Virginia. En la narración, según lo establecido por Betty Osorio (2010), aún se encuentran presentes miradas amparadas en la dicotomía civilización y barbarie, fundamento de los proyectos nacionales del siglo xix y marca registrada del canon literario decimonónico. Entre ellos se destacan las caracterizaciones sobre las geografías negras, la construcción de los personajes y la historia de amor que conecta mundos distintos y en conflictos. De manera similar a *María*, de Jorge Isaacs, el punto de vista del narrador fluctúa entre admiración y nostalgia por unos seres ligados casi totalmente a los ritmos de la naturaleza, los negros; y otros, cuyo trabajo colonizador consiste precisamente en someter la naturaleza a la voluntad humana, los colonos antioqueños. Dice el narrador:

**En el principio era selva. Era en el principio la selva inmensa, silenciosa, poblada de misterio y osadía [...] pero un día, un negro desvirgó la pubertad de la montaña. Vino, caballero sobre una balsa, en gitano errabundaje, huyendo de la guerra civil, y allí plantó su tienda, absorto en este valle de dicha, abrigado por dos cordilleras, y ceñido por dos ríos fraternales. [...] A poco cundió noticia entre la mulatería caucana, la negranza de Marmato y el zambaje de Antioquia, de la querencia fundada para ellos entre los vértices de los ríos Cauca y Risaralda y allí afluyeron hasta formar tal vez dos centenares. Así, en esa encrucijada, surgió Nigricia con toda su libertad y tragedia, rebelde y descontentadiza, evasión de las tiranías blancas, tierra libre y fecunda, donde la «autoridad» no podría hacer sonar los rebenques sobre las negras espaldas padecidas de tanto trabajadas. (Arias Trujillo, 2010, pp. 31-34)**

Candelario Obeso, Jorge Artel y Manuel Zapata Olivella, en su papel de pensadores herejes, cuestionan estas representaciones sobre las geografías negras y proyectan otros mundos posibles para las mismas. Obeso, con su poemario *Cantos populares de mi tierra*, complejiza lo propuesto en la novela de Isaacs respecto a los territorios en los que esclavizados y sus descendientes tenían presencia. Por ejemplo, en uno de sus poemas, titulado «Canto der montará», Obeso señala la apreciación que tiene el sujeto montaraz de su espacio local y natural. Frente a la caracterización de este como frontera inhóspita por parte de las élites locales y andinas, en la voz poética afirmaba:

**Eta vira solitaria/Que aquí llevo, / Con mi jembra i con mi s'hijo / I mi perros, / No la cambio poc la vira / Re lo pueblos [...] / No me farta ni tabaco, / Ni alimento; / Re mi pácmas ej'er vino / Má que güeno, / I er guarapo re mi cañas / Etupendo! [...]. (Obeso, 1877, p. 17)**

De manera que esta canción es una reflexión sobre la acción política que permite al sujeto poético considerar como su casa ese territorio que en vista de las élites es fronterizo. Lejos de las instituciones que representan la ley, muchas veces subyugante y arbitraria, el sujeto poético podrá llevar una vida sin turbación junto a su familia y preservando su cosmovisión. El contexto histórico en el cual distintas guerras han atrapado en sus feroces fauces a jornaleros, campesinos, sujetos libres, arrendados y esclavos por igual, permite que el yo poético proclame:

**Aquí nairén me aturrúga; / Er prefeto / I la tropa comisaria / Viven léjo; / Re moquitos i culebras / Nara temo; Pa lo trigues tá mi troja / Cuando ruécmo.... / Lo animales tienen toros / Su remero; / Si no hai contra conocía / Pa er Gobiécno; / Conque asina yo no cambio / Lo que tengo / Poc las cosas que otros tienen / En los pueblos [...]. (Obeso, 1877, p. 17)**

Esta idea de territorios negros llenos de potencialidades, y no condicionados por las características de su geografía y el origen racial de sus habitantes, también hizo parte de las apuestas

intelectuales de Jorge Artel. Esta visión la condensó en *Costa*, revista que Artel fundó en Cartagena en 1937, y desde la que se propuso dar forma a una narrativa que exaltara los valores geográficos, intelectuales y étnicos de esa región. A través de esta publicación, cuyo subtítulo era *Revista del Litoral del Atlántico*, intentó configurar lo que llamaba una cultura porteña. Ese propósito, según el poeta cartagenero, era necesario dado el trato que recibían los intelectuales costeños en la capital de la república. «Intelectual costeño: Bogotá no cree en ti. El intelectual del interior te niega», aseguraba. Acto seguido, como quien propone una misión, les hacía el siguiente llamado: «Haz obra. Ayúdanos a crear una cultura porteña» (Palacios, 2020).

Manuel Zapata Olivella, por su parte, enlaza el mundo caribeño de los ríos, pueblos, ciudades y sus gentes en un espacio sociocultural que histórica y políticamente es relevante para la comprensión de la historia, cultura y literatura colombianas. Esto se hace evidente en *¡Levántate mulato!* (1988), cuando el autor habla de la experiencia de viajar con su hermana Delia por las regiones de Colombia conociendo sus tradiciones culturales y revalorizándolas de manera positiva. En su opinión, los territorios de la geografía colombiana que hasta ese momento eran «nombres polvorientos en la historia» (Turbaco, Malagana, Palenque, San Sebastián de Urabá, Tolú, Quibdó, Buenaventura, Tumaco, entre otros) recobraban «vida, presencia cultural, expresión» (Zapata Olivella, 2020b, p. 330).

Ante las miradas epidérmicas y prejuiciadas que las élites nacionales y locales construyeron sobre los territorios de mayorías negras, Obeso, Artel y Zapata Olivella articulan narrativas en las que valoran el mundo material de las geografías a las que pertenecen, las proyectan como espacios con sus propios referentes culturales, y escenarios apropiados para el desarrollo intelectual. Esta aproximación profunda, lograda a partir del contraste de su experiencia vivida con las promesas de igualdad de la república, también sería definitiva a la hora de cuestionar las representaciones estereotípicas que escritores pertenecientes al canon literario colombiano hicieron sobre los habitantes negros.

### 3 LAS DISPUTAS POR LAS REPRESENTACIONES SOBRE LOS SUJETOS NEGROS

Las narrativas de Obeso, Artel y Zapata Olivella están atravesadas por una constante disputa en torno a las subjetividades que, en el marco del orden racial colombiano, se estaban configurando sobre los sujetos negros. Así como los territorios que habitaban fueron caracterizados como espacios contrarios al cultivo de la vida civilizada, sus habitantes fueron considerados bárbaros y alejados de cualquier posibilidad de gozar de los atributos de la vida moderna. Conservadores o liberales, a la luz de las ideas del determinismo geográfico, reprodujeron estereotipos sobre la poca laboriosidad e indolencia de las comunidades negras. Por ejemplo, en los años sesenta del siglo XIX, el intelectual conservador Miguel Antonio Caro, en un artículo dedicado al tema de la esclavitud, señaló que:

**La indolencia de la raza, la fecundidad del suelo y el ardor del clima los inclina naturalmente a vivir bajo un platanal à la orilla de algún río, donde con solo alargar el brazo y poner de cuando en cuando el anzuelo, tienen asegurada su subsistencia. (Caro, 1869, p. 242)**

Estas caracterizaciones despectivas sobre estos habitantes se reforzaron con el impacto que tuvieron las teorías del racismo científico y su pregón de la supuesta superioridad blanca sobre los restantes troncos raciales en Colombia durante las cuatro primeras décadas del siglo XX. La caracterización que un ingeniero bogotano, Jorge Álvarez Lleras, hizo sobre los habitantes de Chocó en los años veinte permite sustentar lo anotado. Álvarez Lleras, comisionado por el gobierno nacional para hacer un estudio de las vías de comunicaciones de este territorio, visitó algunos de sus distritos en el año de 1923. A su regreso a Bogotá, dio una entrevista al *Diario Nacional* en la que describió las clases sociales que era posible distinguir. En esta entrevista, reproducida con indignación por el periódico *Abc* de Quibdó, sostuvo que la

clase mayoritaria era la de los negros, a quienes describió como «pobres bestias humanas, desamparadas de toda educación, en la pobreza más punzante, en una insipiente mental que más se avvicina al animal irracional que a este otro que llaman civilizado» («Entrevista...», 1923). Caracterizaciones de este tipo fueron expresadas por líderes políticos como Laureano Gómez, quien, en su conferencia «Interrogantes sobre el progreso de Colombia», pronunciada en el Teatro Municipal de Bogotá, en 1928, sostuvo que las «líneas directrices o del carácter colombiano contemporáneo», debían buscarse en lo que «hayamos podido heredar del espíritu español», porque los negros, al igual que los indígenas, eran «estigmas de inferioridad» (Gómez, 1970, p. 44).

Obras literarias, escritas entre la segunda mitad del siglo xix y las cuatro primeras décadas del xx, incorporaron algunas de estas visiones a la hora de caracterizar a personajes de origen afrodescendiente. En la escena literaria nacional, autores como Rufino José de Cuervo, José María Vergara y Vergara, Manuel María Madieto y Jorge Isaacs, representan a los bogas como «pilluelos», «salvajes» y «primitivos», que aguardan a la llegada de un sujeto externo, blanco, que los civilice (Valdelamar y Ortiz, 2009). Por su parte, Eugenio Díaz, a través de su novela costumbrista titulada *Manuela* (1858), infantiliza a los sujetos racializados; mientras que Eustaquio Palacios, con *El alférez real* (1886), condena a los personajes negros a la periferia de la narrativa, aunque el trasfondo histórico de su obra es el tema de la esclavitud (Jaramillo et al., 1996).

Este mismo esfuerzo por establecer unas fronteras raciales claramente definidas se encuentra presente en la novela *Risaralda*. En esta, aunque Bernardo Arias Trujillo manifiesta, inicialmente, su solidaridad con las luchas de los sujetos negros dedicándoles uno de sus epígrafes «Para los negros litorales y mediterráneos de Colombia, es este libro saudoso de elegías, que es como un canto llano, como un responso fraternal y colombiano a vuestra estirpe moribunda», en el desarrollo del texto la misma se va transformando en una identificación con la sociedad dominante. La propuesta solidaria y reivindicativa de los esclavizados negros

y sus descendientes en la introducción, «como un canto llano a vuestra grandeza moribunda», se torna al final en glorificación del vaquero blanco: «¡Adiós, compadre Juan Manuel, vaquero de “verdá”, viejo querido!» (2010, p. 9). La novela, además, reproduce «matrices ideológicas» que desvalorizan al sujeto afro en gran medida. El contrapunteo de «símbolos» y el registro lingüístico de los personajes representados por los dos grupos étnicos, resultan en una perspectiva que se debate entre «la simpatía y la descalificación», e interesándose más en el análisis etnográfico de la sociedad antioqueña que colonizó los territorios del Gran Caldas (Osorio, 2010). Por ello, la reproducción que hace la novela del habla castellana de los sujetos afros de Sopinga se reduce a estereotipia racial que subraya la barbarie de su mundo y los infantiliza. En este sentido, nos dice la voz narrativa que:

**La fonda de Pacha era la más coqueta, ventilada, concurrida y alegre, de Sopinga. Los negros boquimorados sacudían su pereza incorregible, para coger unas cuantas mazorcas de cacao, elaborar aguardiente clandestino, y arriar sus mujeres hacia los tabacales, obligándolas a cosechar [...] Hoy hay baile onde La Pacha, / y me voy a bambuquiá, / y a tirámelas de guapo [...] / ¡Cómo mi han de ir a pegá [...]! ¡Arriba, pues, muchachos, que ya el bailongo está cuajado. Prosigan el meneo y sacudan las caderas, que el aguardiente es de caña y las negras de Sopinga! [...] ¡Arriba maulas, que al amanecer habrá dijuntos pa enterrá [...]! (Arias Trujillo, 2010, pp. 56-57, 79) [Énfasis en el original]**

Obeso, Artel y Zapata Olivella, en un claro cuestionamiento a estas representaciones estrechas que se hacían en el canon literario, configuran propuestas estéticas que amplían el marco referencial desde el cual narrar las realidades, capacidades y potencialidades de los sujetos negros. En *Cantos populares de mi tierra*, podemos observar que el registro del boga y su canto en la escritura de Obeso no obedece a la instauración de una frontera o distanciamiento del sujeto racializado, sino que por el contrario responde a un acercamiento deliberado a las costumbres, el

ser y la cosmovisión de este sujeto en el contexto sociopolítico y cultural de su época. Este acercamiento se ve reflejado en el deliberado uso que hace del sociolecto de los bogas en momentos en los que un naciente ejército de gramáticos lo consideraba un atentado contra la lengua oficial de la que, para algunos, era considerada la «madre patria». Su escritura, escapando a la *exotización* que otros autores hacían del habla del boga, «desterritorializa» la lengua «mayor» —literatura, gramática, poética, traducción, entre otras— (Deleuze y Guattari, 1986), porque no la usa como un instrumento superficial y de autoridad hegemónica, sino más bien como instrumento interior que posibilita la expresión de las heterogeneidades culturales de la nación en ciernes. Obeso desarrolla este ejercicio intelectual perfeccionando un doble gesto con su poética: hablando «políticamente» —impugna la exclusión— y «colectivamente» —ubicando en el centro de su discursividad a los sujetos racializados— (Palacios 2010). En particular, en el poema más conocido y celebrado del poeta, titulado *Canción der boga ausente*, a través del sociolecto y el juego que entabla con las reglas de composición poética, el yo lírico entona:

**Que trite que etá la noche, / La noche que trite etá / No hai en er  
Cielo una etrella.... / Remá, remá. / La negra re mi arma mia, / Mientras  
yo brego en la má, / Bañaro en suró por ella, / Qué hará? Qué hará?  
(Obeso, 1877, p. 15)**

En estos versos también asistimos al adentro de las preocupaciones y angustias sobre la vida de pareja de un sujeto trabajador, de un boga —que no es ni indolente ni salvaje como el descrito por Miguel Antonio Caro o Jorge Isaacs—. Aunque aquí la voz lírica representa al boga a través de los elementos lingüísticos típicos de una tradición letrada, no lo disminuye en sus acciones, pensamientos y sentimientos. El boga es en este contexto, como lo ha sugerido Prescott (1985), «el hombre que gana la vida en el mar y los ríos subiendo y bajando gente y mercancías» (p. 107) y, aunque su oficio, muy a su pesar, le

demande ausentarse con frecuencia y por tiempos prolongados de su núcleo familiar, generándole tristeza, resentimiento y duda, sentimientos que son intensificados por la oscuridad y la noche, el boga se nos presenta en su implícita sencillez como un sujeto amoroso, aunque celoso, trabajador, no indolente, en una palabra, se nos revela humano. Por ello la voz poética proclama:

«Tar vé por su zambo amáo / Oriente supirá, / O tar ve ni me recuéda / Llorá, llorá ! / Lo jembra son como é toro / Lo reta tierra ejgraciá; / Con ácte se saca er peje / Der má, der má ! [...] / [...] Qué ejcura que etá la noche; / La noche que ejcura etá; / Asina ejcura e la ausencia [...] / Bogá bogá [...]. (Obeso, 1877, p. 15)

Jorge Artel, en los años treinta del siglo xx, retoma las disputas por las representaciones de los sujetos negros en el campo literario que Candelario Obeso había librado durante los años setenta y ochenta del xix. En efecto, tras el suicidio de Obeso (1884), la cultura, las artes y la música de Colombia se movió entre el culto a lo hispánico y un proceso progresivo de afrancesamiento. El escritor Antonio Brugés Carmona, refiriéndose a este proceso en 1937, afirmó que «el señor Gautier, el señor Baudelaire, otros señores franceses y afrancesados coparon todos los fondos de espiritualidad nuestra» (p. 24). Según este escritor mulato, esta «seudocultura», cimentada a partir de las «odas a Europa», empezó a disolverse gracias a la propuesta estética articulada por Artel (Brugés, 1937)

La configuración de la propuesta arteliana, precisamente, tiene como referente algunos de los motivos y estilos escriturales que el poeta momposino había explorado. En *Tambores en la noche*, obra que recogió los poemas escritos por Artel en los años treinta, la figura del boga, inmortalizada por Obeso en *Canción der boga ausente*, aparece como protagonista en una de sus más celebradas creaciones: *Velorio del boga adolescente*. Igualmente, en una sociedad que aún expresaba añoranzas por el pasado y la tradición gramatical española, Artel, como lo hiciera Obeso,

incluye el lenguaje vernáculo de las comunidades negras en sus composiciones poéticas. En el poema *Bullerengue*, que recrea la costumbre de cortejar a las mujeres a través del verso, el yo poético entona: «Quisiera vorverme gaita/ y soná na má que pa ti / Pa ti solita, pa ti, / pa ti, mi negra, pa ti». (Artel, 2010, p. 31).

El discurso arteliano, sin embargo, llevó las disputas por las representaciones de los sujetos negros en la literatura a un nivel de politización más amplio del propuesto por Obeso en su tiempo. Las condiciones de posibilidad que dieron forma a su verso, marcadas por el impacto en Colombia de integrantes del Harlem Renaissance (Langston Hughes), por voces pertenecientes al negrismo (Luis Pales Matos) y al afrocubanismo (Nicolás Guillén), así como por las apuestas literarias de los precursores del movimiento Negritude (René Marán), le permitieron cuestionar con mayor fuerza la supuesta inferioridad, natural y biológica, de los sujetos negros (Palacios, 2020; Flórez Bolívar, 2016). Esto se ve reflejado de buena forma en *Modalidades artísticas de la raza negra*, ensayo en el que exalta las capacidades para producir arte por parte de los sujetos racializados. En este ensayo, presentado inicialmente como conferencia en el marco de la Primera Feria del Arte de Cartagena (1940), Artel expresa de manera clara que no existe ninguna inferioridad mental o espiritual de los negros. Ese tipo de ideas, decía, eran meras teorías de defensores de las ideas del racismo científico: «hablar de retraso o de rezago, es casi lo mismo que estar de acuerdo con Gobineau, o con quienes creen que es la «raza negra» una raza inferior», sentenciaba (Artel, 1940, como se citó en Suescún, 2008).

Manuel Zapata Olivella, nutriéndose de los aportes de Artel y de los referentes provenientes del Harlem Renaissance y la literatura antillana, profundiza en la comprensión del accionar y la dimensión psíquica de los sujetos racializados. Su primera novela, *Tierra mojada* (1947), sirve para ilustrar lo anotado. En este texto, que narra la experiencia de varias familias de agricultores que habitan en Los Secos (una población ubicada a orillas del Río Sinú), incorpora como protagonistas a familias cultivadoras

de arroz, de ancestros africanos, quienes viven acosados constantemente por gamonales sedientos de tierra. El autor, a la hora de contrastar a los personajes principales, escapa a la idealización de las visiones y actitudes que pueden asumir estos. La novela, a partir de Jesús Espitia (abogado, negro, formado en la Universidad de Cartagena) y Marco Olivares (un joven mulato que ha culminado el bachillerato en la mencionada institución), nos revela el proceso a través del cual estos personajes, aunque comparten un origen racial común, construyen trayectorias políticas e identitarias disimiles. Por un lado, Espitia, tras acumular capital social y político (llega a ser senador de la República), oculta o niega su pertenencia al mundo negro y se convierte en un gamonal más, que participa del despojo de las tierras que sufren las familias campesinas, incurre en la corrupción de las autoridades civiles, jurídicas, religiosas y militares, y normaliza la violación sistemática de las jóvenes de las zonas rurales sinuanas. Por el otro, Olivares, quien llega como profesor a Los Secos, no solo teje lazos de solidaridad con los habitantes de la citada comunidad, sino que también construye un proyecto comunitario en oposición directa a las acciones violentas de lo que representa Espitia. Este cuadro es complementado por su perspectiva comunista que, a través del protagonismo que tiene en la institución educativa donde labora y en una liga campesina que lidera, impulsa a los estudiantes y campesinos a adoptar un lenguaje que les permite articular demandas tales como salario justo, jornada laboral de ocho horas diarias, igualdad, eliminación del racismo, justicia para todos, y fin de la expropiación de sus tierras.

Zapata Olivella continúa reflexionando sobre algunos de estos tópicos en *Chambacú, corral de negros* (1962), novela que, a diferencia de *Tierra mojada*, se desarrolla en un contexto urbano. A través de la experiencia de los habitantes negros y mulatos de un barrio marginado de Cartagena (Chambacú), reconstruye los vínculos entre los procesos de concientización racial y la acción política de la comunidad afrodiaspórica chambaculera que rechazaba el desarraigo, racismo y exclusión socioeconómico al

que estaban sometidos (Deavila, 2008; Ortiz, 2007). Máximo, el protagonista de la ficción, frente a la exclusión señalada, encarna el espíritu de lucha cimarrón de sus antepasados con la actitud rebelde y de autodeterminación de los pobladores del barrio a mediados del siglo xx. A la vez, que se constituye como un sujeto que es consciente de las luchas que los líderes afroamericanos y africanos estaban adelantando por los derechos civiles en Estados Unidos y la descolonización en África. Al hacerlo, emerge en la novela como un intelectual comprometido que, a partir de la lectura y experiencia como sujeto racializado, logra una comprensión profunda de las realidades locales y globales. Esto se evidencia en la lectura que Máximo, desde Chambacú, hace de las realidades que vivían los afroamericanos en los Estados Unidos durante el régimen del Jim Crow, y del destino al que querían a condenar a jóvenes, pobres y racializados, reclutados a la fuerza para luchar en la guerra de Corea. «Si ellos quieren matar chinos y coreanos, será porque algo ganarán. Money» (Zapata Olivella, 2020a, p. 57), expresa el personaje. Acto seguido, consciente de los linchamientos que se presentaban en el sur de los Estados Unidos, agrega: «yo sé que allá cuelgan negros» (Zapata Olivella, 2020a, p. 57). Finalmente, en una clara crítica a las políticas intervencionistas del gobierno estadounidense y al reclutamiento forzado por parte del Estado colombiano, sentencia: «ahora quieren que nosotros les ayudemos a matar chinos» (Zapata Olivella, 2020a, p. 57).

Las propuestas estético-literarias de Obeso, Artel y Zapata Olivella, entonces, contribuyen a ampliar las representaciones que reducían a los sujetos racializados a seres primitivos, inferiores y poseedores de un lenguaje deficitario. En sus narrativas, en contraste, los habitantes negros y mulatos de la diversa geografía nacional aparecen actuando como bogas, artistas, profesores, campesinos o intelectuales. Igualmente, son representados como individuos con una cultura política que les permite articular proyectos transformadores de sus vidas y entornos. Estos intelectuales, como veremos a continuación, hicieron un esfuerzo

similar para que las manifestaciones artísticas de estos sujetos dejaran de ser visualizadas como bárbaras y se representaran de manera positiva en la narrativa colombiana.

#### **4 LA DEFENSA DE LAS MODALIDADES ARTÍSTICAS NEGRAS**

La valoración positiva de las expresiones y propuestas artísticas cultivadas por sujetos negros hacen parte del *continuum* estético-literario que se puede establecer en las obras de Candelario Obeso, Jorge Artel y Manuel Zapata Olivella. A lo largo del siglo XIX, al igual que ocurrió con géneros musicales, bailes y prácticas religiosas de base africana en países como Brasil y Cuba (Andrews, 2004), miembros de las élites intelectuales y políticas colombianas consideraron que estas estéticas alejaban a sus territorios de la civilización y los aproximaban a la barbarie (Leal, 2020). Igualmente, durante la primera mitad del siglo XX, consideraron que las manifestaciones artísticas con contenidos africanos distanciaban sus respectivos contextos del ideal de nación que querían forjar. Mientras bailaban polka, vals y mazurca en sus selectos clubes sociales, insistieron en que estas expresiones aproximaban a sus naciones y regiones al «salvaje» África. «La marimba, el instrumento de los pueblos salvajes, nos hace recordar así como si estuviéramos en algún pueblo de África» (Leal, 2020, p. 273), anotaba en 1913 un periodista de un pequeño poblado de la costa del Pacífico; o como aseguraban a inicios de los años cuarenta desde Cartagena, frente a la popularidad que habían adquirido la cumbia y el porro, «siempre será mejor un pasillo que un porro, una danza que un bolero, una mazurka que un fandango, y un vals que una conga miserable, de acentos africanos» (Zarante, 1943, pp. 41-42).

El canon literario colombiano del siglo XIX y gran parte del XX reprodujo estas miradas prejuiciadas y estereotipadas sobre las estéticas negras. Al respecto, Ana María Ochoa, en su artículo

*El mundo sonoro de los bogas del Magdalena* (2008), ha señalado cómo la presencia, la conducta y las canciones de los bogas fueron examinadas por diversos viajeros en su época, quienes aseguraron que las canciones no eran solamente ruido sino también prueba del primitivismo, barbarie, lujuria y rabia de estos sujetos. Para quienes viajaron en Champán por el Magdalena, como Alexander von Humboldt, y por el Dagua, como el narrador en *María*, las teorías científicas de finales del siglo XIX demostraban que

**El interés por los orígenes de la música está mediado por un marco de pensamiento evolutivo que ubica los sonidos en una escala civilizatoria que va desde aquello que expresa el primitivismo, cercano a la naturaleza, a aquello que lo supera y trasciende al ordenarlo como música. (Ochoa, 2008, s.p.)**

Desde este lente, sugiere la autora, los sonidos de los bogas sirven para establecer «la línea fronteriza entre aquello que pertenece al ruido y aquello que se puede nombrar como música» (Ochoa, 2008, s.p.). Un diálogo sostenido entre Efraín, el protagonista de la narrativa, y los bogas nos revela esto el carácter salvaje que Isaacs asigna a los cantos de los bogas:

—Toma un trago, Cortico, y entona esa canción triste, dije al boga enano.

—¡Jesús!, mi amo, ¿le parece triste? [...]

— Será que el sereno me ha dao carraspera; y dirigiéndose a su compañero: compae Laurián, el branco que si quere despejar el pecho para que cantemo un baile alegrito.

—¡A probalo!, respondió el interpelado con voz ronca y sonora; otro baile será el que va a empezar en el oscuro. ¿Ya sabe? [...]

—¿Qué es eso del baile a oscuras?, le pregunté [...].

Colocándose en su puesto entonó por respuesta el primer verso del siguiente bunde, respondiéndole Cortico con el segundo, tras de lo cual hicieron pausa, y continuaron de la misma manera hasta dar fin a la salvaje y sentida canción. (Isaacs, 1999, pp. 136-137)

Esta negación del estatus de arte a la música negra y popular se conjuga con una mirada *exotizante* y descalificadora sobre los bailes e instrumentos de los sujetos racializados. En un pasaje de la novela *Risaralda*, el narrador de Arias Trujillo asocia los tambores y la danza africana con lo estrictamente sexual, «Los platillos y las batería tienen un dejo sensual que embriaga y adormece a los bailarines como hojas de borrachero», al tiempo que enmarca el lugar donde ocurre el baile con temperaturas y olores que se suponen son propios de lo negro, «el ambiente es cálido, con hedor de negredumbre, pero excitante y afrodisiaco» (Arias Trujillo, 2010, pp. 79-80).

Obeso, a través de su comprensión profunda de las experiencias de los bogas del Magdalena, y Jorge Artel y Manuel Zapata Olivella, a partir de sus procesos de autorreconocimiento racial, cuestionaron estas visiones degradantes y utilizaron como elementos constitutivos de sus narraciones cantos, sonidos y ritmos asociados a la negritud. Varios de los poemas de *Cantos populares de mi tierra*, entre ellos *Er boga chaclatan*, posicionan algunas manifestaciones artísticas de raigambre africana, destacándose el porro. «Caliente estaba el baile/Yo retraído/Lleno de las timideces/De un barba-limpio/Mas de repente/Vi cierta picúa/De alto copete/Me enamoré al momento/De su garbeza/Y juntos nos soplamos/ Entre la rueda/A bailar un porro» (Obeso, 2010, p. 80), dice uno de los apartes de este poema.

Jorge Artel, en varios poemas, también insistió en que los ritmos de base negra debían tener un lugar en las prácticas culturales de Cartagena. Algunas veces, como en el poema *La cumbia*, la voz poética sin rodeos afirmaba «¡Cumbia! – ¡Danza negra, danza de mi tierra!» (Artel, 2010, p. 20). En otras ocasiones, invitaba a que otros escritores negros se sintieran más identificados con este tipo de ritmos y los instrumentos característicos de los mismos. Por ejemplo, en *Ahora hablo de gaitas*, la voz poética, de manera directa, invitaba al poeta negro José Morillo a que no tocara más su guitarra y le recomendaba «¡oigamos mejor las gaitas / que nos cuentan su nostalgia!» (Artel, 2010, p. 25).

Este escritor asumió una actitud similar al defender el carácter festivo y popular que debía tener la conmemoración del 11 de noviembre de 1811, fecha de la independencia de Cartagena de la corona española y efeméride durante la cual la ciudad. En el texto *Una fiesta típica*, publicado en la revista *Costa*, argumentó que esa efeméride era «para los cartageneros, sobre todo, una fecha carnestoléndica, una condensación de todas las tuforadas democráticas» (Artel, 1937, p. 2). En clara oposición al tono prohibitivo que miembros de la élite querían imponer a los bailes y disfraces durante los carnavales, Artel afirmaba que «quitar a Cartagena sus disfraces y su demencia [...], sería lo mismo que borrar para ella esa fecha [...] de su calendario» (Artel, 1937, p. 2).

Manuel Zapata Olivella, a partir de los años cuarenta, fue quizás el escritor colombiano que, con mayor vehemencia, abanderó el posicionamiento de las estéticas de origen popular en el imaginario nacional. Su estancia en Bogotá le permitió conocer de cerca las valoraciones despectivas que se hacían sobre los ritmos y aires musicales grabados por agrupaciones de la costa Caribe. Tal vez por ello, en 1942, como si se tratase de un triunfo personal, celebró que el famoso sello discográfico RCA Víctor de Estados Unidos grabara varios discos de la orquesta A No. 1 del músico negro José Pianeta Pitalúa. «¡Hasta cuándo iba a permanecer ignorado nuestro folclor musical que se extiende más allá del pentagrama [...]!» (Zapata Olivella, 1942, p.12), exclamó. Dos años más tarde, en defensa del porro, expresó que le tenía sin cuidado que expresaran «que no es música clásica, que es mala, vulgar»; lo realmente importante es que «todos la sienten y eso vale más para nosotros que toda la literatura musical del mundo» (Zapata Olivella, 1944, s.p.).

Los escritos de Zapata Olivella alrededor de estos temas, según lo sostiene George Palacios, se constituyeron en un incansable contrapunteo frente a una miríada de imágenes distorsionadas y negativas, creadas y diseminadas por ciertas élites locales y nacionales. Un ejemplo puntual al respecto es su nota *El porro conquista a Bogotá* (2010b). Allí, analizando la constitu-

ción popular del porro, Zapata Olivella subrayaba la importancia de la creatividad de los compositores costeños como Lucho Bermúdez, Pianeta Pitalúa, Clímaco Sarmiento, Francisco Galán, José Barros, entre otros, quienes combatieron la historia de «prejuicios», «indiferencias» e «incurias» que enfrentaban en la ciudad capital, afirmando con sus «propias vidas» y honrando con sus interpretaciones lo que se veía en la ciudad capital como supuesta «música grosera de los bogas, pescadores, agricultores y vaqueros» (Zapata Olivella, 2010b, pp. 55-57). En este respecto Zapata Olivella (2010b) nos recordaba que:

**[L]a capital no fue una novia coqueta para con el porro. Antes del cuarto centenario, la ciudad nunca escuchó aires genuinamente costeños. Para esa memorable efemérides llegaron a la capital los primeros gaiteros, de María la Baja, Bolívar, y los entonces despreciados beisbolistas. [...] Desde entonces las repetidas invasiones de cumbiamberos fueron duramente combatidas. Los columnistas desde los diarios arremetían, cada vez que les era propicia la situación, contra «esa música en caldereta». Daban fórmulas para hacer un porro, aconsejando mezclar los ingredientes más grotescos. Pero los pioneros del porro continuaban su baile, a veces extremando la danza y el vestido costeños, hasta merecer el apelativo de «glaxi-porros». (pp. 57-58)**

Zapata Olivella (2010b) denuncia esa hostilidad andina frente a la cultura costeña con su escritura y vaticina la conquista cultural que habría de suceder en Bogotá:

**Los tiempos en que el ya difunto Chivas paseaba su melancólica filosofía, de uno a otro extremo de la Séptima, llamando la atención por el firme pigmento, se han trocado por el bullicio de la abundante migración costeña del Pacífico y del Atlántico, comunicándole a la famosa avenida los tintes alegres de las calles de La Habana, el vestir ruidoso de los colores agudos que rompen la luctuosa apariencia del negro y del carmelito [los tonos del vestir bogotano característico de la época]. Morenos en la Séptima, como si Harlem se hubiera**

**volcado en Manhattan. Morenos que tocan y bailan el porro, como si Barranquilla se hubiera encrespado sobre los Andes. Risas blancas sin horizontes, como si las perlas de Cartagena relucieran en el estuche bogotano. (p. 59)**

Este esfuerzo por exaltar las manifestaciones artísticas provenientes de las costas Caribe y del Pacífico lo retoma Manuel Zapata Olivella en el proyecto de *Letras Nacionales* que emprende a mediados de los años sesenta. Enfocándose en la crítica cultural desde el cuento, la novela, el ensayo y el teatro, las editoriales de la revista, usando un estilo y lenguaje propios del manifiesto, controvierte tajantemente muchos de los postulados tradicionales de la crítica nacional. Según Zapata Olivella, la crítica tradicional del contexto local negaba «la existencia de una literatura nacional» y esto le permitía «justificar [...] [sus] viejos privilegios» caracterizándola como inmadura, primitiva, lastrada racialmente e incapaz debido a que, entre otros aspectos, era el resultado de la opresión colonial del pueblo (2010c, pp. 181-182). Para este escritor, la literatura «nace cotidianamente en la conversación del boga, en la letra deforme del niño, en la copla del tiplero, en la prédica del cura» (2010c, p. 182) y, por esto, afirma que «[h]abrará [...] tanta literatura como contingentes sociales se encuentren identificados en una misma habla, en una misma unidad psicológica y cultural» (2010c, p. 182) Con esta proposición sobre el fenómeno estético de la literatura, en la perspectiva de Zapata Olivella, necesariamente se tienen que incorporar en ella todos los elementos históricos, sociales y políticos que estén disponibles para poder expresarse y, así mismo, lograr derrumbar esos supuestos que la crítica tradicional desea mantener.

Obeso, Artel y Zapata Olivella, a partir de la inclusión de manifestaciones artísticas populares en sus producciones, logran mostrar el valor estético que históricamente les había sido negado a expresiones culturales como el porro, la cumbia o el mapalé. Así mismo, desde la posición de letrados que son conscientes de las miradas despectivas que élites nacionales y locales tenían

sobre estos ritmos y aires musicales de las costas, emprenden un esfuerzo por posicionar estas prácticas en el imaginario cultural colombiano. Para hacerlo, ante todo Artel y Zapata Olivella, reinterpretan las nociones de mestizaje que desde los inicios de la República las élites habían impulsado.

## **5 LA CONFIGURACIÓN DEL MESTIZAJE CULTURAL**

El mestizaje, discurso fundacional de la nación colombiana, es otro de los temas cardinales de las reflexiones que adelantan Candelario Obeso, Jorge Artel y Manuel Zapata Olivella en sus obras. Según la historiadora Marixa Lasso, los orígenes de esta narrativa se encuentran en los debates sobre representación política y ciudadanía que tuvieron lugar durante la reunión de las Cortes de Cádiz (1810-1812). Las élites criollas, interesadas en obtener un mayor número de diputados que sus contrapartes peninsulares, defendieron la ciudadanía para los negros y mulatos libres, y para ello argumentaron que antes que ser unas sociedades marcadas por divisiones se caracterizaban por ser armónicas racialmente hablando (Lasso, 2007). Una vez consolidada la República (1830), vieron en el mestizaje el otro componente fundamental para lograr la armonía racial. Consideraron que la mezcla de la población negra e indígenas con blancos era el antídoto preciso para contrarrestar cualquier asomo de guerra racial. En la segunda mitad del siglo XIX, escritores liberales como José María Samper lo contemplaron como herramienta para producir una «casta vigorosa... notablemente blanca» (Múnera, 2005, p. 73). Buscaban, vía introducción de inmigrantes europeos, homogeneizar una población que se caracterizaba por ser heterogénea en términos raciales.

La apuesta por el mestizaje, como discurso oficial de la nación, es retomada por los gobiernos liberales que ascienden al poder en 1830. Tras cincuenta años de gobiernos de orientación conservadora (1830-1880), que glorificaron la tradición hispánica

como base del «alma nacional», el Partido Liberal controla el poder de manera ininterrumpida durante dieciséis años, y adelanta un proceso de ampliación del imaginario nacional colombiano. Sin abandonar por completo el culto por lo hispánico que se retomó a finales del siglo XIX y la fascinación con las ideas del racismo científico que impactaron de manera sistemática en Colombia a partir de 1910, configuró una narrativa que celebró la mezcla racial (Flórez Bolívar, 2016). Figuras destacadas del liberalismo, entre ellos el influyente cronista Armando Solano (1983), no dudaron en señalar que «el país es el crisol donde va lentamente elaborándose uno de los más ricos y confusos mestizajes de que haya rastro en la historia» (p. 283). Sin embargo, como se deduce de las opiniones de Luis López de Mesa, pese al giro dado por los gobiernos de la República Liberal, la matriz biológica del mestizaje seguía teniendo eco en las reflexiones que miembros de las élites hacían sobre la identidad nacional colombiana. «Si la “mestización” ha avanzado mucho en lo que se refiere a la blenda español-aborigen, todavía tenemos grupos de color en regiones de difícil acceso, que al crecer aisladamente constituyen un problema por venir» (López de Mesa, 1939, p. 343).

Esta interpretación sobre el mestizaje, caracterizada por hacer énfasis en su dimensión de mezcla biológica, moldeó parte de las visiones que sobre este tema aparecen en novelas que fueron publicadas en la segunda mitad del siglo XIX y en la primera del XX. Según lo planteado por el crítico literario Felipe Martínez-Pinzón, en obras como *Dolores*, escrita por Soledad Acosta de Samper en 1867, es notorio el esfuerzo de esta autora por establecer las supuestas fronteras existentes entre los habitantes de ascendencia mestiza y aquellos considerados como blancos. En contraste con quienes confiaban en la posibilidad de homogeneizar y blanquear a la población a través del mestizaje, Acosta de Samper considera que el sujeto mestizo (representado en la novela en Basilio), por su atavismo, sangre, fealdad y monstruosidad corporal, jamás logrará igualar los atributos y calidad que de manera natural se asocian a lo blanco (Martínez-Pinzón, 2015).

Candelario Obeso, Jorge Artel y Manuel Zapata Olivella, en sus respectivos momentos, plantean una reflexión sobre este discurso y lo utilizan de diversas formas para navegar el orden racial colombiano. Obeso, como se deduce a partir de algunos de sus escritos iniciales, reprodujo la variante interpretativa que daba forma a la matriz biológica del mestizaje y la instrumentalizó para distanciarse de caracterizaciones que lo etiquetaban como africano. En efecto, en 1874, Obeso, en la ya citada respuesta a la escritora que lo vinculó con África, expresó que no podía «presentar el tipo característico de la raza, en razón de las mezclas intermediarias» (Obeso, 1874, como se citó en Valero, 2013, p. 30).

En la propuesta estética de Artel, por momentos, se encuentran elementos discursivos asociados a la ya mencionada matriz biológica. Esto se refleja de manera clara en su ensayo *Modalidades artísticas de la raza negra*, donde sugirió que, a diferencia de la incidencia del legado esclavista en la poesía cubana, en Colombia no se podía hablar de una poesía negra dado el peso del mestizaje. «Entre nuestro ancestro y nosotros median siglos de indigenismo y cantidades de sangre blanca que descomponen la pureza de la emoción» (Artel) manifestó. En otras instancias, sobre todo cuando interioriza las propuestas vanguardistas, explora las dimensiones espirituales y culturales del mestizaje, posibilitando que al interior de dicho discurso lo negro —en vez de borrarse— sea valorado y tenga un espacio en los imaginarios locales y nacionales. Artel, en palabras de Flórez Bolívar (2016), hizo una lectura en clave negra del discurso de mestizaje que circuló en Colombia en los años treinta y cuarenta.

Zapata Olivella, tal vez el alumno más aventajado que Artel, cultivó durante su paso como profesor de la sección de bachillerato de la Universidad de Cartagena, fue quien logró sacar el mestizaje de esa interpretación biológica y lo ubicó en una dimensión cultural amplia e integral. Inicialmente, como se refleja en su artículo *Americanismo*, el joven autor se identifica con la

interpretación elaborada por su maestro Jorge Artel. Inspirado en los ideales de búsqueda de una identidad latinoamericana expuestos en *Ariel* (1900), de José Enrique Rodó (1871-1917), y *La raza cósmica* (1925), de José Vasconcelos (1882-1959), señala que producto de la «fusión de las razas» que se presentó en esta parte del continente se había constituido una nueva raza. Posteriormente, en conexión con las críticas que la antropología hace a las teorías de pureza racial (Wade, 1997), y resultado del cúmulo de experiencias adquiridas en viajes que hizo a diversos países en América, Europa, Asia y África Zapata Olivella, hace tránsito hacia una interpretación cultural del mestizaje (Palacios, 2020).

*Letras Nacionales*, revista que fundó en 1965 y circuló hasta 1985, es uno de los proyectos que permite comprender con claridad los alcances de la perspectiva cultural desde la cual Zapata Olivella visualiza el mestizaje. Reconociendo que toda literatura nacional tiene influencias y que también asimila elementos foráneos en su proceso de formación y expresión, Zapata Olivella manifiesta que «ya es tiempo de que al hablar del híbrido no solo se analice lo que recibimos de la literatura colonizadora, sino también la respuesta colonizada» (Zapata Olivella, 2010d, pp. 188-189).

Con este llamamiento, Zapata Olivella afirma que «quienes obstinadamente insisten en mirar tan solo un mestizaje racial [y] no cultural en América, no desean desnudarse de prejuicios discriminatorios» (2010d, p. 190). Es más, en su pensamiento, «[e]l mestizaje nos impone una tarea global. Exige una identificación con los orígenes, los estamentos presentes y los derroteros del futuro [...] [puesto que] [l]as herencias son irrenunciables» (2010d, p. 191). En suma, el nacionalismo literario no es «literatura etnológica», sino más bien la posibilidad de mirar hacia los orígenes y poder entender que «no solo somos España, sino [también] [...] la herencia indígena y africana» (2010d, p. 192).

## CONCLUSIÓN

El estudio en conjunto de los proyectos literarios de Candelario Obeso, Jorge Artel y Manuel Zapata Olivella llama la atención sobre la necesidad de privilegiar una perspectiva de análisis que, en vez de preocuparse exclusivamente por las semejanzas y diferencias de sus argumentos, se enfoque en los diálogos y conexiones existentes entre sus narrativas e inquietudes intelectuales. Al hacer esto, como se propone en este capítulo, es posible identificar en las obras de estos autores la existencia de un *continuum* estético, cultural y político que, por un lado, se expresa en reflexiones compartidas sobre temáticas relacionadas con los sujetos racializados, y, por otro, se manifiesta en las posturas que asumen como pensadores herejes que transforman y transgreden los cánones establecidos en la tradición literaria y cultural colombiana.

La reconstrucción de las narrativas de estos intelectuales, a partir de la perspectiva descrita, revela los esfuerzos que hicieron escritores racializados en su intento por construir un espacio para lo negro en la representación literaria colombiana. En el caso de nuestros autores, ya sea desde la solidaridad con sus pares o desde el autorreconocimiento racial, cuestionaron las representaciones limitantes de las subjetividades, sonidos y expresiones musicales y dancísticas asociadas a las geografías negras. De esta manera, configuraron narrativas en las que se pudieron visualizar las potencialidades intelectuales, políticas y culturales de los habitantes negros y mulatos de manera compleja, posibilitando la irrupción de reflexiones tendientes a repensar la visión homogeneizante del mestizaje y a introducir una dimensión afrodiaspórica en un campo literario y cultural generalmente imaginado en clave nacional restrictiva.

**REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

1. ANDREWS, G.R. (2004). *Afro-Latin America, 1800-2000*. Oxford University Press.
2. ANDREWS, G.R. (2010). *Blackness in the white nation a history of Afro-Uruguay*. University of North Carolina Press.
3. APPELBAUM, N. (2003). *Muddied Waters: Race, region, and local histories in Colombia*. Duke University Press.
4. APPELBAUM, N. (2017). *Dibujar la nación. La comisión corográfica en la Colombia del siglo XIX*. Universidad de los Andes, Fondo de Cultura Económica.
5. ARBOLEDA, S. (2011). *Le han florecido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano* [Tesis de Doctorado, Universidad Andina Simón Bolívar]. Repositorio UASB-Digital. <https://bit.ly/3LBaW3N>
6. ARIAS TRUJILLO, B. (2010). *Risaralda*. Sello Editorial Alma Mater. (Trabajo original publicado en 1935).
7. ARTEL, J. (noviembre, 1937). Una fiesta típica. *Costa*, 7, 2.
8. ARTEL, J. (2010). *Tambores en la noche*. Universidad de Cartagena, Ministerio de Cultura. (Trabajo original publicado en 1940).
9. BOLAÑO, A. (2006). Ruptura estética y conciencia de identidad en la poesía de Candelario Obeso. *Espéculo. Revista de estudios literarios*, (33).
10. BRANCHE, J. (2006). *Colonialism and race in luso-hispanic literature*. University of Missouri Press.
11. BRUGÉS, A. (1937, julio). Algo sobre poesía negra, *Costa*, 3, 24-26.
12. CARO, M.A. (1869). *Estudio sobre el utilitarismo*. Imprenta a Cargo de Foción Mantilla.

13. DEAVILA, O. (2008). Construyendo sospechas: imaginarios del miedo, segregación urbana y exclusión social en Cartagena 1956-197. *Cuadernos de Literatura*, (7). <https://bit.ly/41a1OZM>
14. DE LA FUENTE, A. (2001). *A nation for all: Race, inequality, and politics in twentieth-century Cuba*. University of North Carolina Press.
15. DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (1986). *Kafka: Toward a minor literature*. University of Minnesota Press.
16. DIAZ, E. (1889). *Manuela*. Librería Española de Garnier Hermanos. (Trabajo original publicado en 1858).
17. DU BOIS, W.E. B. (1903). *The soul of Black folk*. A.C. McClurg & Co.
18. FLÓREZ BOLÍVAR, F. J. (2015). Culto a la Piedra, desprecio a la gente: Cartagena en tres escenas. En A. Abello y F. J. Flórez Bolívar (Eds.), *Los desterrados del paraíso. Raza, pobreza y cultura en Cartagena de Indias* (pp. 110-122). Editorial Maremágnun.
19. FLÓREZ BOLÍVAR, F. J. (2016). *En sus propios términos. Negros y mulatos y sus luchas por la igualdad en Colombia* [Tesis de Doctorado, University of Pittsburgh]. <https://bit.ly/3NEX1fj>
20. GARCÉS, J.L. (2002). *Manuel Zapata Olivella, caminante de la literatura y la libertad*. Ministerio de Cultura.
21. GÓMEZ, L. (1970). *Interrogantes sobre el progreso de Colombia. Conferencias dictadas en el Teatro Municipal de Bogotá*. Editorial Revista Colombiana. (Trabajo original publicado en 1928).
22. HENAO, D. (2005). El mundo de Nay y Ester. *Poligramas*, (23), 9-28. <https://bit.ly/3LB5jmb>
23. ISAACS, J. (1999). *María*. Editorial Porrúa. (Trabajo original publicado en 1867).
24. JARAMILLO, M. M., OSORIO, M. B., ROBLEDO, A. I. (1996). *Literatura y cultura: narrativa colombiana del siglo xx. (Volumen III)*. Hibridez y Alteridades. Ministerio de Cultura.

25. JÁUREGUI, C. A. (1999). Candelario Obeso: entre la espada del romanticismo y la pared del proyecto nacional. *Revista Iberoamericana*, 65(188-189), 567-590.
26. JÁUREGUI, C. (2007). Candelario Obeso, la literatura afronacional y los límites del espacio literario decimonónico. En L. Ortiz (Ed.). *Chambacú, la historia la escribes tú* (pp. 47-68). Iberoamericana Editorial Vervuert.
27. JIMÉNEZ-LÓPEZ, M. (1920). *Nuestras razas decaen. Algunos signos de degeneración colectiva en Colombia y en los países similares. El deber actual de la ciencia*. Imprenta y Litografía de Juan Casis.
28. LASSO, M. (2007). *Myths of harmony: Race and republicanism during the age of revolution, Colombia, 1795-1831*. University of Pittsburgh Press.
29. LEAL, C. (2020). *Paisajes de libertad. El Pacífico colombiano después de la esclavitud*. Ediciones Uniandes.
30. LÓPEZ DE MESA, L. (1939). *Disertación sociológica*. El Gráfico.
31. MARTÍNEZ, F. (2003). *La búsqueda del paraíso. Biografía de Jorge Isaacs*. Editorial Planeta.
32. MARTÍNEZ-PINZÓN, F. (2015). Una nación sin blancos: gótico y mestizaje en «Dolores» de Soledad Acosta de Samper. *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 39(2), 391-414.
33. MCGRAW, J. (2020). *El desafío del reconocimiento. Lucha por la ciudadanía de los afrocolombianos en el Caribe 1850-1900*. Editorial La Iguana Ciega.
34. MEISEL, A. (1999). Cartagena 1900-1950: a remolque de la economía nacional. *Cuadernos de Historia Económica y Empresarial*, No. 4.

35. MILLÁN, C. (1997). Leyendo al pie de la página: africanos y afrocolombianos. En M. Luque, M. Ordoñez & B. Osorio (Coord.), *Colombia en el contexto Latinoamericano. IX Congreso de la asociación de colombianistas* (pp. 259-274). Instituto Caro y Cuervo.
36. MILLER, P. B. (2012). Remoteness and Proximity: The Parallel Ethnographies of Alejo Carpentier and René Maran. *Symposium: A Quarterly Journal in Modern Literatures*, 66(1), 1-15. <https://doi.org/10.1080/00397709.2012.654101>
37. MINA, W. (2006). *Manuel Zapata Olivella: pensador humanista*. Artes Gráficas del Valle
38. MÚNERA, A. (2005). *Fronteras imaginadas. La construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano*. Planeta.
39. MÚNERA, A. (2006). María de Jorge Isaacs: la otra geografía. *Poli-gramas*, 25, 49-61.
40. OBESO, C. (8 de septiembre de 1874). «Palabras al aire», *La Ilustración*, Bogotá. Citado en Silvia Valero, (2013). «¿De qué hablamos cuando hablamos de “literatura afrocolombiana”? O los riesgos de las categorizaciones», *Estudios de Literatura Colombiana*, (32), 15-37.
41. OBESO, C. (1877). *Cantos populares de mi tierra*. Imprenta de Borda.
42. OBESO, C. (2010). *Cantos populares de mi tierra. Secundino el Zapatero*. Ministerio de Cultura.
43. OCHOA, A. M. (2008). El mundo sonoro de los bogas del Magdalena. *Revista Numero*, (28), 1-15. Recuperado el 21 de enero de 2010/ (Hipervínculo sin «hosting» activo).
44. ORTIZ, L. (Ed.) (2007). Chambacú corral de negros de Manuel Zapata Olivella, un capítulo en la lucha por la libertad. En *Chambacú, la historia la escribes tú. Ensayos sobre cultura afrocolombiana* (pp. 95-108). Iberoamericana Editorial Vervuert.

45. OSORIO, B. (21 de febrero de 2010). Risaralda de Bernardo Arias Trujillo. *Revista Cronopio*, 7. <https://bit.ly/423SHv5>
46. PALACIOS, E. (1903). *El alférez real*. Imprenta Popular. (Trabajo original publicado en 1886).
47. PALACIOS, G. (2010). El motivo de los bogas en la imaginación literaria de Jorge Isaacs y Candelario Obeso. *Escritos*, 18(40), 156-184.
48. PALACIOS, G. (2015). Apuntes sobre la música, el folclor, lo nacional-popular y la literatura en algunos de los escritos tempranos de Manuel Zapata Olivella. *Escritos*, 23(51), 439-470.
49. PALACIOS, G. (2020). *Manuel Zapata Olivella (1920-2014). Pensador político, radical y hereje de la diáspora africana en las Américas*. Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.
50. PRESCOTT, L.E. (1985). *Candelario Obeso y la iniciación de la poesía negra en Colombia*. Instituto Caro y Cuervo.
51. PRESCOTT, L. E. (1993). «Negro Nací»: Authorship and Voice in Verses Attributed to Candelario Obeso. *Afro-Hispanic Review*, 12(1), 3-15.
52. PRESCOTT, L. E. (1999). Evaluando el pasado, forjando el futuro: estado y necesidades de la literatura afro-colombiana. *Revista Iberoamericana*, 65(188-189), 553-565.
53. PRESCOTT, L.E. (2000). *Without hatreds or fears: Jorge Artel and the struggle for black literary expression in Colombia*. Wayne State University Press.
54. PRESCOTT, L. E. (2001). Afro-Norteamérica en los escritos de viaje de Manuel Zapata Olivella: Hacia los orígenes de «He visto la noche». *Afro-Hispanic Review*, 20(1), 55-58.
55. PRESCOTT, L. E. (2006). Brother to brother: The friendship and literary correspondence of Manuel Zapata Olivella and Langston Hughes. *Afro-Hispanic Review*, 25(1), 87-103.

56. RHENALS, A.M. (2022). *Más allá de la austeridad: la historia no contada de los inmigrantes sirio-libaneses en Colombia (1880-1930)*. Ediciones UIS y Editorial Unimagdalena.
57. RODO, J. E. (1961). *Ariel*. Espasa-Calpe. (Trabajo original publicado en 1900).
58. SAIRSINGH, A.M. (2018). Historical Continuum in Bahamian Literary Thought. *International Journal of Bahamian Studies*, 24, 35-40.
59. SAMPER, J.M. (1869). *Cartas y discursos de un republicano*. Tipografía de Ve Parent et Fils.
60. SANDERS, J. (2004). *Contentious republicans: Popular politics, race, and class in nineteenth-century Colombia*. Duke University Press.
61. SIN AUTOR (1923, 1 de agosto). *Entrevista con el doctor Jorge Álvarez Lleras, ABC*.
62. SOLANO, A. (1983) *Glosas y ensayos, 1923-1945*. En H. Mejía Arias (Comp.). Instituto Colombiano de Cultura.
63. SUESCÚN, A. (Ed.) (2008). *De la vida que pasa. Escritos periodísticos de Jorge Artel*. Guadalupe Buena Vista.
64. TILLIS, A. D. (2005). *Manuel Zapata Olivella and the «darkening» of Latin American literature*. University of Missouri Press.
65. URUETA, J. P. (1886). *Cartagena y sus cercanías. Guía descriptiva del Estado Soberano de Bolívar en los Estados Unidos de Colombia*. Tipografía de Donaldo Grau.
66. VALDELAMAR, L. Y ORTIZ, J. (2009). La actividad intelectual de Candelario Obeso: entre el reconocimiento y la exotización, *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, 9, 9-34.
67. VALERO, S. (2013). ¿De qué hablamos cuando hablamos de «literatura afrocolombiana»? O los riesgos de las categorizaciones. *Estudios de Literatura Colombiana*, (32), 15-37.

68. VALERO, S. (2020). *Los negros se toman la palabra. Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas: debates al interior de las comisiones y plenarias*. puj Editorial, Universidad de Cartagena, Centro de Estudios Afrodescendientes.
69. VASCONCELOS, J. (1925). *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana. Notas de viaje a la América del sur*. Agencia Mundial Librería.
70. VENN, C. (2000). *Occidentalism. Modernity and Subjectivity*. Sage Publications Ltd.
71. WADE, P. (1997). *Race and Ethnicity in Latin America*. Pluto Press.
72. WADE, P. (2010). Liberalismo, raza y ciudadanía en Latinoamérica. En C. Mosquera Rosero-Labbé, A. Laó-Montes y C. Rodríguez Garavito (Eds.), *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas negras* (pp. 467-486). Universidad del Valle y Universidad Nacional de Colombia.
73. ZAPATA OLIVELLA, M. (14 de mayo de 1938). Americanismo. *El Fígaro*.
74. ZAPATA OLIVELLA, M. (1 de marzo de 1942). Genio y figura. *Diario de la Costa*, p.12.
75. ZAPATA OLIVELLA, M. (24 de marzo de 1944). Música y arquitectura. *Diario de la Costa*.
76. ZAPATA OLIVELLA, M. (1965a). Esto somos, esto defendemos. *Letras Nacionales*, 0, 3-5.
77. ZAPATA OLIVELLA, M. (1965b). Letras Nacionales responde a ocho preguntas en torno al nacionalismo literario. *Letras Nacionales*, (1), marzo-abril, 9-15.
78. ZAPATA OLIVELLA, M. (1965c). Pro y. contra. *Letras Nacionales*, 1, marzo-abril, 6-7.
79. ZAPATA OLIVELLA, M. (2006). Jorge Artel, el maestro. *Afro-Hispanic Review*, 25(1), 147-151.

80. ZAPATA OLIVELLA, M. (2010a). *Changó, el gran putas*. Ministerio de Cultura de Colombia.
81. ZAPATA OLIVELLA, M. (2010b). El porro conquista a Bogotá. En A. Múnera (Comp.), *Manuel Zapata Olivella, por los senderos de sus ancestros* (pp. 53-60). Ministerio de Cultura.
82. ZAPATA OLIVELLA, M. (2010c). Esto somos, esto defendemos. En A. Múnera (Comp.), *Manuel Zapata Olivella, por los senderos de sus ancestros* (pp. 181-184). Ministerio de Cultura.
83. ZAPATA OLIVELLA, M. (2010d). Letras nacionales responde a ocho preguntas en torno al nacionalismo literario. En A. Múnera (Comp.), *Manuel Zapata Olivella, por los senderos de sus ancestros* (pp. 185-194). Ministerio de Cultura.
84. ZAPATA OLIVELLA, M. (2010e). Razones del mestizaje folclórico colombiano. En A. Múnera (Comp.), *Manuel Zapata Olivella, por los senderos de sus ancestros* (pp. 121-124). Ministerio de Cultura.
85. ZAPATA OLIVELLA, M. (2020a). *Chambacú, corral de negros*. Universidad del Valle. (Trabajo original publicado en 1962)
86. ZAPATA OLIVELLA, M. (2020b). *¡Levántate mulato! Por mi raza hablará el espíritu*. Universidad del Valle.
87. ZAPATA OLIVELLA, M. (2020c). *Tierra mojada*. Universidad del Valle. (Trabajo original publicado en 1947).
88. ZARANTE, S. (1943). La música es inmortal. *Muros*, (17), 41-42.

**George Palacios**

PhD. en Lenguas y Literaturas Hispanoamericanas de la Universidad de Pittsburgh. Actualmente, trabaja como docente/investigador del Departamento de Idiomas de la Clemson University, EE.UU.

Si le interesa comunicarse con la persona que escribió este capítulo, puede escribir a: [gpalaci@clemson.edu](mailto:gpalaci@clemson.edu)

**Francisco Javier Flórez Bolívar**

Historiador de la Universidad de Cartagena, con MA y PhD en Historia de la Universidad de Pittsburgh. Actualmente, trabaja como docente/investigador del programa de Historia de la Universidad de Cartagena, y es miembro del Grupo de Investigación de Historia Económica, social y política de esta última institución.

Si le interesa comunicarse con la persona que escribió este capítulo, puede escribir a: [fflorezb1@unicartagena.edu.co](mailto:fflorezb1@unicartagena.edu.co)



# **Entre *Tierra mojada* y *Las estrellas son negras*:** contexto histórico de la generación del cuarenta y novelas pioneras\*

**José Antonio Caicedo-Ortiz**

UNIVERSIDAD DEL CAUCA

---

\* Este capítulo hace parte del trabajo de investigación realizado entre el 2008 y el 2013, titulado *Días-pora y memoria escrita de la intelectualidad afrocolombiana*.



**E**n Colombia, los análisis sobre las obras de escritores afrocolombianos inician a finales de la década del setenta y en la del ochenta del siglo xx. Los trabajos de Richard Jackson (1979), quien introdujo la categoría de «literatura afrocolombiana»; Laurence Prescott (1985) sobre la obra pionera de Candelario Obeso, y Marvin Lewis (1987) relacionado con la prosa de ficción en varias novelas de autores negros, abrieron el campo de la crítica literaria en este ámbito específico.

Los investigadores mencionados contribuyeron en la visibilización de los escritores negros colombianos y sus repertorios de producción con relación a la autorrepresentación de la «cultura letrada», entre otras temáticas. Sus aportes siguen siendo pertinentes para comprender los antecedentes investigativos de un campo académico que, en esas décadas, era desconocido en el país, lo cual no los sustrae de la revisión crítica que envuelve cualquier campo de saber<sup>1</sup>.

En la década del noventa, en el contexto del naciente multiculturalismo jurídico, algunos estudios continuaron indagando la producción literaria de las poblaciones negras. Los pocos artículos provenían de la antropología y la lingüística, pues estaban más

---

1. El uso de la categoría de «literatura afrocolombiana» para los estudios sobre las obras de los escritores negros colombianos tiene sus críticas, dado que se considera que la categoría ha adquirido estatus académico solo en el siglo xxi, pero es utilizado para clasificar a estos autores y sus obras en periodos anteriores. Sobre todo, se cuestiona el traslado mecánico de los estudios de Jackson y Prescott de literatura afroamericana al etnónimo afrocolombiano, toda vez que la categoría de «literatura afrocolombiana», introducida por algunos críticos extranjeros, se descubría, entonces, como una construcción identitaria establecida confusamente desde un campo intelectual que trasladaba el término afroamericano de otros contextos políticos e intelectuales, para referirse a procesos culturales colombianos, tal como lo había hecho la Antropología a mediados del siglo xx. (Valero, 2013, p. 24.).

preocupados por las tradiciones orales, consideradas expresiones literarias populares. En ese reducido espectro reposan en la vitrina bibliográfica, *Literatura de negros colombianos* (Friedemann, 1978); *Descanonización de textos literarios y etnográficos* (Friedemann y Niño, 1988); *Poesía del agua en el Pacífico colombiano y ecuatoriano* (Friedemann, 1988); *Tras la literatura oral del Pacífico* (Salas, 1987) y unas pocas tesis doctorales en universidades norteamericanas y algunos otros artículos publicados en la Revista América Negra.

En lo que va del siglo xxi, las compilaciones, ediciones y estudios críticos superan con creces todo lo publicado en el siglo xx, fenómeno comprensible por los efectos de las políticas identitarias multiculturales. Se trata de un renovado «objeto de estudio» en constante crecimiento con nuevas lecturas. Análisis críticos sobre los autores y sus obras, reedición de novelas, artículos y ensayos periodísticos de escritores compilados en libros, congresos, conmemoraciones, entre otras acciones, dan cuenta del «fervor académico» por comprender la producción literaria afrocolombiana.

Por tal razón, el objetivo del capítulo es reflexionar alrededor de esta producción desde dos ejes de interpretación. En la primera parte identifico la producción bibliográfica en la materia en el siglo xxi, a través de lo que se denominó un fenómeno de hipervisibilización de escritores afrocolombianos y afrocolombianas, así como la emergencia de la categoría «literatura afrocolombiana», desde la definición de la poeta costarricense Shirley Campbell (1998). En la segunda, describo el contexto de emergencia de los escritores y escritoras en la primera mitad del siglo xx, arguyendo que se trató de una Generación. Para graficar esta idea de Generación, trabajo una problemática implícita, de lo que considero, sus dos novelas pioneras: el despojo al campesinado en *Tierra mojada*, de Manuel Zapata Olivella (1947), y el racismo psíquico en *Las estrellas son negras*, de Arnoldo Palacios (1949). No se trata de un análisis literario, dado mis limitaciones teóricas y metodológicas en este campo, sino describir el contexto

de emergencia de un grupo de escritores y escritoras que debe ser comprendida en un contexto social de reformas liberales.

Al final del capítulo expongo algunas cualidades de los rasgos transversales de esta generación de poetas y narradores afrocolombianos y afrocolombianas.

## 1 EDICIONES Y COMPILACIONES SOBRE LITERATURA AFROCOLOMBIANA EN EL SIGLO XXI

*Fue el desconocimiento existente y la desorientación que se proyecta de Candelario Obeso, lo que nos llevó a elaborar este trabajo, el que no hubiera podido realizarse sin la decidida colaboración prestadas por todos los jefes de departamento, profesores y algunos jefes de área de lingüística, literatura e idioma de las universidades que visitamos. Para ellos, en nombre del Centro para la Investigación de la Cultura Negra, nuestros agradecimientos, ya que supieron comprender que, no es ocultando la realidad o autoengañándonos como vamos a contribuir a que las cosas mejoren o cambien [...] Ahora: ¿a qué podemos atribuir el desconocimiento que existe de Obeso y de su obra?, ¿acaso a la desidia oficial por los valores negros? Esta y muchas otras preguntas son las que deben empezar a responder los «amos del conocimiento» en el país. (Smith Córdoba, 1984, pp. 147-149)*

El epígrafe que abre este texto corresponde a un apartado del libro *Vida y obra de Candelario Obeso*, del intelectual y militante Amir Smith Córdoba, publicado en 1984 por el Centro de Investigación Para la Cultura Negra —en adelante, CIDCUN—, que fue el espacio de producción y divulgación de sus ideas. El libro es producto de dos motivaciones, según su autor. En primer lugar, se escribió para conmemorar el centenario de la muerte del poeta momposino. En segundo, y quizás la razón más importante, debido al desconocimiento que la Villa de Mompox tenía de una de sus máximas figuras, tal como lo pudo comprobar el mismo

Amir Smith en el V Seminario Sobre Formación y Capacitación Docente en Cultura Negra, realizado en esta ciudad en el año de 1984. Rescatar a Candelario Obeso, como negro y como poeta entre sus co-raciales y para los habitantes de la Villa, era una de las diversas acciones de su proyecto pedagógico para sensibilizar y concientizar a sus «hermanos» sobre el pensamiento de la negritud (Caicedo-Ortiz, 2013). El autor logra su propósito a través de la elaboración de un discurso radical antirracista y de reconocimiento del aporte cultural y político de la negritud en Colombia. Planteamientos que impulsó, desde el CIDCUN y sus órganos de difusión como la Revista Presencia Negra que se constituyeron en una esfera pública intelectual negra (Valderrama, 2018); además del despliegue de sus ideas y posicionamientos en las conferencias que dictó, en los escenarios académicos donde difundió sus posiciones y en los espacios cotidianos que aprovechaba para militar por la causa del «pueblo negro» colombiano.

Sus inquietudes lo llevaron, junto a su equipo de trabajo, a indagar en diecinueve universidades del país, si la obra del poeta momposino se enseñaba en las escuelas y programas de Literatura, Lingüística, y de Lenguas Extranjeras. Su conclusión fue contundente, la mayoría de los cuarenta y cuatro entrevistados entre:

**Jefes de departamentos, profesores y algunos jefes de área de Lingüística, Literatura y Lenguas Extranjeras de las universidades visitadas no tenía un conocimiento fundamentado del poeta<sup>2</sup>. Incluso, Amir Smith Córdoba anotaba con cierta molestia pero con gratitud que «de todas formas queremos manifestarles a nuestros entrevistados que nos ayudaron más los que con respuestas diáfanos y sinceras, dijeron no saber nada del personaje en cuestión, que los que apelaron al autoengaño. (Smith Córdoba, 1984, p.149)**

---

2. Hasta donde se conoce, de todos los entrevistados por Amir Smith Córdoba, solo una profesora terminó realizando investigaciones relacionadas con temas sobre afrocolombianidad y literatura, como fue el caso de la licenciada Hortensia Alaix de Valencia, de la Universidad del Cauca, quien además coordinó los eventos denominados Seminarios de Cultura Negra entre 1986 y 1992, en esta misma universidad. En algunos de estos eventos participó Manuel Zapata Olivella (Alaix de Valencia, 2019).

Lo anterior, debido a que muchos simulaban conocerlo expresando ideas estereotipadas que identificaban a Candelario Obeso como un bailarín de danzas africanas o quienes lo creían vivo en 1985.

Con base en un cuestionario de cuatro preguntas, el investigador del CIDCUN se dio cuenta de la ignorancia imperante sobre la vida y la obra del poeta momposino en áreas que él consideraba debían enseñar su obra como parte del legado de la cultura negra a la historia de las letras nacionales. Su testimonio escrito reposa en el libro en mención como un eco de la memoria intelectual afrocolombiana, resultado de la primera investigación en el siglo xx colombiano sobre la difusión, estudio y enseñanza de un escritor negro en los programas de Literatura, Lingüística y Lenguas Extranjeras en el sistema universitario colombiano.

Además, *Vida y obra de Candelario Obeso* es una de las primeras compilaciones sobre la poesía de un escritor afrocolombiano, durante el siglo xx, en el que se realizan varias semblanzas biográficas, análisis literarios de su obra y la compilación de su poemario *Cantos populares de mi tierra* (1887). Con los recursos metodológicos y teóricos de la época y bajo el lente de un investigador militante, esta selección inaugura una de las tantas preocupaciones de la intelectualidad afrocolombiana como lo es la visibilidad de sus escritores. Su trabajo solo es precedido por la antología de poemas y cuentos del número 35 de Letras Nacionales de 1977, compilado por Manuel Zapata Olivella, quien lo dedicó a la temática «El negro en la literatura colombiana», para homenajear el Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas. El número en mención hizo parte del proceso de divulgación de las «literaturas negras» en el continente americano, pues permitió a Letras Nacionales dignificar las creaciones de los pueblos oprimidos (Lima, 2021).

Así, a mediados de la década del ochenta del siglo xx, Amir Smith Córdoba, al igual que la mayoría de intelectuales de la diáspora africana en Colombia, se daba a la tarea de visibilizar

la cultura negra<sup>3</sup>; por un lado, para sensibilizar a sus «hermanos de raza» sobre la necesidad de conocer y apropiarse del conocimiento de sus figuras más destacadas; por otro, para llamar la atención a las instituciones del Estado para que incluyeran sus conocimientos y tradiciones en la educación superior. La tarea por enseñar a los negros el encuentro consigo mismo fue una de las labores más intensas de Amir Smith Córdoba, y una forma de hacerlo era visibilizando a los intelectuales, artistas, líderes, políticos negros de Colombia y el mundo.

Los comienzos del siglo XXI parecen avanzar frente a la desazón experimentada por el intelectual chocono. En la actualidad, una corriente de investigación académica sobre la vida, obra y contextos de emergencia de los escritores y escritoras negras o afrocolombianas —de acuerdo con el uso académico y político que cada quien asume— ha venido creciendo paulatinamente, ampliando la esfera de análisis sobre los legados de la diáspora africana en Colombia y el papel protagónico de sus descendientes. Particularmente, la comprensión de la labor estética y creativa del sujeto afrocolombiano poco a poco resquebraja el silenciamiento predominante en el país con relación al campo intelectual afrocolombiano, en general, y en el ámbito literario, en particular, pues en las últimas décadas del siglo XX y en lo que

---

3. En el Congreso de las Culturas Negras de las Américas realizado en Cali en 1977, Manuel Zapata Olivella la definía como una «corriente cultural sostenida a lo largo de más de cuatro siglos, extendida a todo el continente, y lo más importante, persistentemente renovada» (Zapata Olivella, 1998, p. 19), presente en la filosofía, el pensamiento, la psicología y la creatividad artística, pero a menudo invisibilizada por los estudios sociales. Casi una década después, Amir Smith Córdoba afirmaba que «con Cultura Negra, buscamos, inicialmente, unificar el criterio negro a nivel nacional. Se trata de una contraparte a la dispersión reinante ya que no podemos aceptar ni seguir aceptando que el problema del Chocó sea ajeno al de Cartagena; el de Uré diferente al de Tumaco; el de Puerto Tejada sin relación alguna con el de Buenaventura; el de San Andrés tan “lejos” al de Colombia misma, cuando el negro siempre es negro, sea cual fuere el lugar donde se encontrare... Si hombre y cultura hacen la base esencial de todo desarrollo auténtico, no sé por qué trata de impedírsele al negro que asuma sus valores; espero que con ello no se incentive la maldita costumbre de seguir afirmando teóricamente al hombre». (Zapata Olivella, 1998, pp. 21 y 22), para diferenciarla de Cultura Africana y pensar la unidad del negro en Colombia, su autorreconocimiento y su identidad a través del encuentro consigo mismo.

va transcurrido del siglo XXI, varios trabajos dan cuenta de este singular «objeto» de estudio en la academia y fuera de ella; al igual que en algunas articulaciones entre activistas e investigadores.

Este fenómeno de relativa hipervisibilidad sobre las vidas y obras de escritoras y escritores se ha venido consolidando en el ambiente académico de la última década. En cuanto concepto se alude a una forma de representación del subalterno que se «contrapone» a la invisibilidad, para comprender las nuevas experiencias de realismo estético en el contexto de las ciudades cosmopolitas sitiadas por la presencia de grupos anónimos. En este contexto, la proliferación de imágenes visuales narra lo cotidiano otorgando voz a los sujetos silenciados. De este modo, la hipervisibilización se convierte en la contracara de la invisibilidad, su lado oculto, que permite al subalterno emerger como el ave fénix mediante un sintomático deseo de «“inclusión visual” de sujetos y experiencias que apoyándose en la legitimidad del testimonio y en la presunción de su autenticidad explotan en una nueva capacidad para producir imágenes» (Gago, 2011, pp. 52-53).

Proveniente de los estudios de la comunicación, Gago utiliza este concepto para referirse a procesos culturales urbanos como parte de la reconfiguración de la modernidad citadina. Sin embargo, me apoyo en esta para dar cuenta de la creciente luminosidad del sujeto negro letrado que empieza a dar paso a un inusitado fenómeno de hipervisibilización de escritores y escritoras afrocolombianas históricamente silenciados dentro del canon literario, no solo como inclusión textual sino como objetos de disputa en el ámbito de la producción y el control del conocimiento académico y de los sujetos de la diáspora dentro y fuera de la academia<sup>4</sup>.

---

4. No significa que, en décadas anteriores al fenómeno multicultural, escritores negros colombianos haya sido visibles, dado que algunos como Candelario Obeso, Jorge Artel, Helcías Martán Góngora o Natanael Díaz, aparecen en algunas antologías poéticas, pero no en la dimensión que vemos en la actualidad y bajo la denominación «exclusiva» de literatura o poesía afrocolombiana. Para un análisis sobre la inclusión de poetas negros en antologías nacionales remitirse a Queiroz (2022).

Por su parte, los y las activistas de organizaciones, docentes, miembros de fundaciones, círculos literarios comunitarios o académicos, entre otros escenarios y actores, contribuyen al proceso de hipervisibilización del patrimonio literario afrocolombiano, democratizando —con sus aciertos y sus desaciertos— el archivo intelectual de la diáspora global y nacional como parte de su ejercicio pedagógico o de su agencia política en el aula, en las redes virtuales, en proyectos de investigación y producciones académicas, algunas por fuera de las universidades convencionales y, en otros casos, articuladas a investigadores o centros de investigación universitarios. No siempre es fácil establecer la frontera entre un espacio y otro, sobre todo cuando se trata de exhibir este objeto como un «inédito descubrimiento académico».

Es indudable que el proceso de politización que experimentaron las comunidades negras, posterior a la promulgación de la Constitución de 1991 y su reconocimiento jurídico como grupo étnico es el hecho histórico de mayor relevancia para comprender la emergencia de indagaciones sobre la vida pasada y presente de las poblaciones afrocolombianas, cuyo foco de análisis fueron las organizaciones colectivas. No obstante, el recrudescimiento de la guerra en los territorios colectivos, la cooptación institucional de liderazgos y el nacimiento de otros, la proliferación de discursos académicos subalternos, decoloniales, poscoloniales e interculturales que proclamaban el fracaso y muerte del multiculturalismo, ha abierto el abanico de posibles temáticas y perspectivas de análisis, después de tres décadas de políticas del reconocimiento. El análisis de los procesos organizativos y territoriales predominante en las primeras décadas del siglo XXI se ha ido ampliando a otras esferas que buscan enaltecer no solo las militancias colectivas y las «tradiciones orales», sino las figuras de la cultura letrada, pictórica, folclórica, cinematográfica o de las bellas artes como renovados símbolos identitarios.

La identificación de lo afrocolombiano dentro de la «ciudad letrada» es una forma de romper los viejos estereotipos de la etiqueta folclórica que asocia la «riqueza cultural» de las

poblaciones negras a la tradición oral exclusivamente. En esta perspectiva, romper estos imaginarios es una manera de contribuir a erradicar la estereotipación, que incluso circula en campos especializados, en algunos discursos militantes y por supuesto en el sistema educativo.

Una de las consecuencias del proceso multicultural es el exponencial ritmo de profesionalización de nuevas generaciones de investigadores e investigadoras en las Ciencias Sociales, las Humanidades, los Estudios Culturales que se lanzan al descubrimiento de archivos familiares o personales de figuras destacadas de las literaturas afrocolombianas. En esta marea navegan estudiosos y estudiosas afrocolombianas, palenqueras y raizales<sup>5</sup>, cuyas producciones buscan posicionar lecturas distantes de los marcos teóricos legitimados por la academia; también quienes se ciñen a ellos con pocos reparos o quienes entrecruzan métodos y teorías académicas con formas de investigación no convencionales. Tesis de posgrado, publicaciones nacionales e internacionales, proyectos de investigación, documentales son parte de los productos de este tsunami multicultural.

Pero es preciso señalar que la hipervisibilidad es un proceso más dinámico y amplio que las políticas del multiculturalismo institucional sostenido en el concepto filosófico del reconocimiento y su trámite jurídico, proyecto, además, cuestionado por su ineficacia para transformar las desigualdades materiales. Siendo causa y efecto de las políticas del reconocimiento, la hipervisibilidad se relaciona con las acciones de individuos y colectivos que despliegan sus repertorios académicos, al igual

---

5. En este campo de investigación se destacan La génesis de la literatura afrocolombiana en la poesía de Candelario Obeso y Jorge Artel (2012), de Yessenia María Espitia, de la Maestría de Estudios Literarios (Universidad Nacional de Colombia); Paulina Cuero Valencia con *Resignificación de lo negro en la obra de Mary Grueso Romero* (2018), tesis de Maestría de la Universidad Tecnológica de Pereira y Dolly Neira González Valencia con *Crecer en el Chocó entre el hambre y el agua: una reflexión desde la narrativa del escritor afrocolombiano Arnoldo Palacios* (2019), tesis de Maestría de la Universidad Andina Simón Bolívar.

que las políticas culturales afrocolombianas que movilizan proyectos investigativos, editoriales y pedagógicos. No se trata solo del reconocimiento prescriptivo a la diversidad, cristalizados parcialmente en proyectos culturales como la publicación de la Biblioteca de Literatura Afrocolombiana en el año 2010 o la conmemoración del Centenario Manuel Zapata Olivella 2020, ambos desarrollados bajo la batuta de los Ministerios de Cultura de cada gobierno, sino también de las disputas por hacer visible esta tradición en los estudios académicos y por las militancias afrocolombianas, entre otros espacios de uso social de este nuevo «patrimonio cultural de la nación».

En el escenario del multiculturalismo se ha despertado el deseo de visibilización de las obras y de las figuras representativas de la literatura afrocolombiana. Como si se tratara de un reprimido deseo, el instinto arqueológico ha brotado para recabar sin pausa las piezas ocultas o silenciadas del archivo escrito. Compilaciones de textos de figuras como Arnoldo Palacios (Castillo, 2009); Jorge Artel (Suescún, 2008) y Manuel Zapata Olivella (Múnera, 2013); ediciones de libros con artículos sobre análisis literarios de escritores afrocolombianos (Ortiz, 2007; Maglia, 2010; Mina, 2016), compilaciones de poetas afrocolombianos (Alaix de Valencia, 2001); poetas afrocaucanos (Campillo, 2009) o escritores del Pacífico colombiano (Zuleta, 2019), reediciones de obras de escritores representativos de la literatura como Manuel Zapata Olivella (Henoa, 2020) hasta las más recientes compilaciones de poetas negras (Cuesta y Ocampo, 2008) se suman al ya emblemático proyecto editorial de la Biblioteca de Literatura Afrocolombiana, en cabeza de la ministra de cultura Paula Moreno en el año 2010 y varios libros y artículos en revistas especializadas.

Varios de estos proyectos han tenido respaldo financiero estatal, de entidades internacionales que apoyan la investigación, proyectos universitarios y unos cuantos, autofinanciados, lo que explica, en parte, la calidad de los productos y el nivel de difusión de los mismos; no obstante, todos hacen parte de la marea que acarrea la hipervisibilidad de un archivo intelectual poco

exhibido en Colombia y que parece desbordarse en las primeras décadas del siglo XXI. En definitiva, compilar y editar obras de escritoras afrocolombianas y escritores afrocolombianos, estudiar sus novelas y poesías, y rendir homenajes, es parte de esta ola multicultural cuestionada por algunos académicos como una nueva expresión del capitalismo global. Sin embargo, a la hora de apostillar los proyectos editoriales, detractores y defensores del multiculturalismo, apocalípticos o integrados, diría Umberto Eco, navegan en sus dulces y apacibles aguas. Quizás, el evento que más refleja esta nueva aventura de las letras afrocolombianas sea la conmemoración del natalicio de Manuel Zapata Olivella, una propuesta que se desarrolló en medio de las tensiones que genera la disputa por el control de la memoria de los intelectuales, un acontecimiento casi opacado por la pandemia del Covid-19, como si la maldición de Changó hubiera resurgido de las cenizas del tiempo.

### **1.1 De la literatura afrocolombiana**

Considerando lo complejo que significa la adjetivación «étnica-racial» de cualquier ámbito estético, asumo aquí la demarcación que hace la escritora afrocostarricense Shirley Campbell, quien considera que la literatura negra es un acto de concientización por las tradiciones de la herencia africana, a diferencia de la presencia retórica de lo africano en la literatura. En su consideración:

**La presencia negra en la literatura y la conciencia negra no son sinónimos. La conciencia negra, esa que percibe la condición subordinada de la población negra de una manera crítica, que celebra los rasgos distintivos de su grupo y los grita, esa conciencia que promueve el respeto propio y conmemora la historia no es una conquista generalizada. Hay un número significativo de autores de ascendencia africana, que han permanecido al margen de esta temática, sin que esto reste méritos a su producción literaria. (Campbell, 1998, p. 31)**

La poeta afrocostarricense debate contra las corrientes literarias surgidas con la expansión mundial de la cultura occidental en la primera posguerra que exotizaron lo africano en distintas manifestaciones artísticas, interpretaciones filosóficas y estudios etnológicos como la pintura de Apoilinaire, Picasso, Vlaminck; la literatura de viajes de Blaise, Morand y René Marán, y las descripciones de Leo Frobenius, creadores de un «arte africanista» que, bajo el lente eurocéntrico, difundió la visión salvaje del África, su cultura y sus gentes. El correlato literario latinoamericano del exotismo eurocéntrico fue el negrismo de poetas y narradores caribeños. Así, para Campbell (1998) la presencia negra en la literatura es un formalismo temático, a diferencia de la conciencia negra en la literatura que refleja una posición política en favor de los valores, tradiciones y desafíos por la igualdad del mundo afrohispano.

Por su parte, el poeta barbadense Kamau Brathwaite diagrama cuatro tipos de «literaturas africanas» en el Caribe anglófono:

***La retórica*, cuyos autores utilizan la palabra África sin haber tenido un contacto físico con el continente, ni celebrar su presencia; *la literatura de supervivencia* en las que se reflejan las huellas africanas en las sociedades del Caribe pero sin ningún esfuerzo de interpelación o conexión con el continente; *la literatura de expresión africana* que surge de las raíces populares transformados en materiales estéticos, y *la literatura de reconexión* elaborada por escritores caribeños quienes han vivido en África y están tratando de relacionar esta experiencia con el Nuevo Mundo, o quienes conscientemente están tratando de extender un puente para cubrir la brecha con la tierra-madre espiritual. (Brathwaite, 2006, pp. 156-157)**

En sintonía con Campbell, Brathwaite considera que la literatura retórica y de supervivencia, se asemejan más a la corriente del negrismo literario, mientras que la de expresión y reconexión africana estarían más cerca a la condición del sujeto que escribe y sus intentos de afirmación cultural, racial y vínculos históricos con África. Indudablemente, las lecturas críticas de algunos

escritores afrocaribeños resultan de la necesidad de contradecir el canon literario eurocéntrico y colonial en la región del Caribe.

Un debate similar se presenta en el arte afrolatinoamericano, donde la producción visual y plástica elaboradas por descendientes de la diáspora africana interpela o se articula críticamente al «arte nacional». Aquí, el debate pone en tensión las representaciones racistas sobre lo negro en las diferentes naciones y en distintos periodos históricos. Se trata de inflexiones simbólicas que no se pueden entender por fuera de las construcciones nacionalistas elitistas con sus representaciones coloniales; ahora cuestionadas por los mismos artistas de descendencia africana, quienes a través de sus obras elaboran contranarrativas estéticas en las que la materia prima es la memoria africana y sus resignificaciones contemporáneas.

Es el caso de artistas negros británicos estudiado por Chambers (2013), quien analiza las obras de creadores de la diáspora africana en la década del ochenta del siglo xx, cuyo centro de producción es la visualización de la esclavización de africanos en el Imperio Británico. Para este investigador, la producción artística negra surge en una década de cambios sociales y económicos que recrudecieron las prácticas de discriminación y marginalización de los descendientes de los primeros migrantes afrocaribeños en la primera mitad del siglo xx. Las nuevas prácticas de exclusión generaron disturbios en las barriadas negras repelidas violentamente por la policía, reabriendo las grietas del racismo. Para Chambers, los artistas negros de la época activan el significado de la esclavitud en la sociedad británica. Mientras que en la comunidad negra se trata del recuerdo de un trauma con repercusiones negativas en la contemporaneidad; que sin desconocer sus luchas y resistencias históricas, las personas blancas la asocian con la benevolencia de los abolicionistas, un evento aislado o anecdótico en la vida nacional. En definitiva, Chambers muestra que el arte es capaz de acoger todos los imaginarios disonantes de un evento histórico mediado por identificaciones raciales, de clase y geográficas, incluidos los de los propios artistas negros.

Aunque el arte y las literaturas afrolatinoamericanas recientes surgen en contextos diacrónicos y sincrónicos diferentes a los del centro imperial, son el resultado de cambios globales, regionales y nacionales. Dentro de estas transformaciones sobresale la politización étnica de las identidades en las naciones multiculturales, movilizadas desde repertorios estéticos como la música, las artes plásticas, las danzas, el cine y distintas modalidades visuales que dan cuenta de la agencia de los sujetos de la diáspora y sus políticas de identidad.

Para de la Fuente (2018), el arte afrolatinoamericano es un escenario de producción discursiva que conjuga múltiples y contradictorias visiones sobre «raza», nación y diferencia en variados medios visuales, donde «los productores artísticos afrodescendientes representan una voz distintiva y fundamental en estos debates, pero su obra creativa no puede estudiarse fuera de procesos más amplios de colonialismo, esclavitud y expansión imperial» (p. 422). Los trabajos artísticos y narrativos resultan de transformaciones sociales coyunturales, siendo medios de activación de memorias del pasado que denuncian las injusticias veladas por el colonialismo y el capitalismo, sin renunciar al sentido estético.

Por ejemplo, artistas plásticas colombianas como Mercedes Angola con su curaduría de la exposición *Viaje sin Mapa: Representaciones Afro en el Arte Colombiano Contemporáneo*, del 2006, «buscaba contestar el por qué los artistas afrodescendientes no se han hecho visibles en la institución artística nacional, además de suplir la laguna de la poca existencia de investigaciones, planteamientos y debates en torno a la representación afrodes en el arte colombiano» (Ferreira, 2011, p. 159). Recorriendo una línea similar, Liliana Angulo con *Retratos en Blanco y Negro* oblitera la tradición plástica nacional visualizando a la mujer negra desde su propia visión como productora de arte, en contraposición a la heterorrepresentación exotizada, lasciva y estereotipada. Por consiguiente, el arte y la literatura buscan sublimar las historias coloniales, esclavistas y sus efectos racistas en cada nación. Rafael

Palacios, director de la Compañía de Danza Afrocontemporánea (Sankofa), creada en 1997, sintetiza como nadie este planteamiento cuando afirma que «Bailamos, más que para ser vistos, ¡para ser escuchados!»

Volviendo al campo literario, su alta visibilidad justamente se produce en el contexto de la globalización y los procesos poscoloniales en Europa y Estados Unidos, y en la etapa multicultural latinoamericana. Se trata de una onda académica o de militancias que en el ámbito narrativo resalta las literaturas de grupos subalternizados como reflejo de la insumisión de Calibán (Miampika, 2014).

De este modo, se marca un nuevo devenir para las literaturas afrolatinoamericanas que entran a la escena de las publicaciones, los eventos académicos como parte de las políticas de la diferencia en las que enfocan a las historias, memorias de pueblos, culturas y personajes afrodescendientes en el contexto de la diáspora africana transcultural.

En Latinoamérica, los investigadores y las investigadoras del tema no son ajenas a las políticas del multiculturalismo dado a la parcial academización sobre la literatura negra o afrocolombiana, aunque en parte, han cuestionado el silenciamiento, desconocimiento o ignorancia de las producciones narrativas y poéticas elaboradas por hombres negros y mujeres negras dentro del canon literario; también se suscriben a la ola multicultural por medio de sus prácticas institucionalizadas.

## **2 JUVENTUD NEGRA EN LA CAPITAL: LA CONFIGURACIÓN DE LA GENERACIÓN DEL CUARENTA**

En la década del cuarenta del siglo xx, un puñado de jóvenes negros se encontró en la fría Bogotá con el sueño de convertirse en profesionales de las leyes y la medicina. Con el deseo de llegar a ser prominentes juristas y galenos arribaron a una

ciudad que se modernizaba entre el espejismo del progreso y los coléricos laberintos desatados por la violencia bipartidista. La capital seguía su utópico camino hacia la modernización y atraía a mucha gente de las zonas rurales a los centros urbanos, dinámicas que simbolizaban el espíritu de un progreso que no siempre se conquista.

En medio de cambios culturales, económicos y políticos debatidos en los círculos intelectuales, se fraguaban los deseos de las élites capitalinas por ser modernos como un signo de distinción frente al pueblo. Entre los anhelos de integración de lo popular al Estado y el espejismo del progreso económico, la capital del país empezaba a constituirse en el centro aglutinador de personas, bienes culturales, materiales e ideales de una élite pretenciosa que despreciaba al pueblo, pero que lo utilizaba para sus fines ideológicos de «civilizar» a la masa analfabeta que seguía aferrada a sus costumbres tradicionales.

**El año de 1938 marca un punto de quiebre en la historia de Bogotá. Teniendo en cuenta el hecho de que la muy noble ciudad fundada por don Gonzalo Jiménez cumplía 400 años, había un consenso casi generalizado de que en ella tenían que cambiar muchas cosas, empezando por la apariencia misma. Para este año Bogotá contaba con cerca de 330.312 habitantes de los cuales cerca de 170.000 provenían de otras partes del país. Las condiciones de salubridad continuaban siendo deficientes y el índice de analfabetismo era bastante preocupante, pues cerca del 33,1 % de los moradores de la ciudad no sabían leer ni escribir. (Prieto, 2005, pp. 10-11)**

Allí, entre esa pequeña clase de la ciudad letrada y la amplia masa iletrada, recalaron los negros que se rehusaron a ser «los exiliados de las escuelas y las universidades» (Zapata Olivella, 2005, p. 334). Uno de aquellos ilustrados fue Arnoldo Palacios, protagonista de excepción de esta pléyade de jóvenes soñadores que logró ingresar a la educación superior en su condición de migrante, joven y negro. Así recordaba su llegada a la capital:

**En Bogotá uno se sentía, rápido, que era discriminado, pero de todas maneras uno se tenía que imponer porque ya habían venido, y les tocó más difícil, a Diego Luis Córdoba, el doctor Mosquera Rivas del Chocó y mucho más, a otros del Cauca, Natanael Díaz. (Arnoldo Palacios, comunicación personal con J. A. Caicedo-Ortiz, 2015)**

No se trataba de un evento nuevo, algo similar había acontecido con Candelario Obeso a finales del siglo XIX, quien tras los pasos de la jurisprudencia enredó su alma entre versos, sonatas y penumbras andinas, enfrentando el racismo de su época.

Estimulados por el ímpetu familiar, las lógicas clientelares locales, su convicción y talento individual, varias familias del norte del Cauca y el Chocó habían enviado a sus hijos a estudiar a las principales ciudades, producto de un tenue proceso de acumulación a través de actividades como la minería y el cultivo del cacao que les representaba ascenso social en sus contextos locales (Wade, 1997; Urrea-Giraldo, 2011; Pisano, 2014). La idea de un aparente ascenso económico en sus territorios no los eximía, a la mayoría de estos jóvenes, de experimentar situaciones económicas difíciles en Bogotá. En medio de las dificultades, algunos de ellos dieron un giro a sus vidas, «defraudando» el deseo de sus familias que para entonces ya veían en las profesiones liberales el medio de ascenso social esculpido en el espejo de las elites blancas y mestizas.

Decepcionando a sus padres y congéneres, incluso a sus vecinos, mecenas locales y hasta gente del común es sus localidades, estos jóvenes se «extraviaron» en el mundillo de las letras para «enredarse» en los círculos intelectuales nacionales, adquiriendo el circunspecto encanto de la tradición burguesa que los acogió, pero en el que siempre fueron los negros. Fue ahí, en los espacios de la blanquitud intelectual, en la vida citadina bogotana y en el encuentro o desencuentro universitario entre provincianos negros y mulatos donde emergió la autoconciencia de su condición racial. Manuel Zapata Olivella (1990) rememoró este fenómeno en su libro autobiográfico *¡Levántate mulato!*:

Los estudiantes costeños del Caribe nos vimos abocados a violentas confrontaciones, evidentes entre nuestra condición de mulatos o zambos y la etnia puramente negra de los discípulos caucanos. En esos encuentros capitalinos en pensiones, aulas y calles discutíamos, sin saberlo, lo más importante de la formación humanística: vuestra propia identidad. «Tú eres negro». «Yo soy mulato». «Todos somos discriminados». Aprendimos a conjugar el verbo desalienar. Paulatinamente, dolorosamente, al lado de mi hermana principiamos a desatar el mundo de los complejos raciales inconscientes. (p. 184)

Fue la experiencia de la exterioridad en el centro andino, de sentirse los «otros», los «diferentes», lo que fungió como escenario de encuentro con sus «hermanos de raza» provenientes de los territorios costeros y de algunos valles interandinos. Así, encontraron y crearon un ambiente favorable para el surgimiento y configuración de la *generación del cuarenta*, como se puede denominar a este grupo de errantes en el altiplano, quienes lograron hacerse a un lugar destacado en las esferas del arte y la cultura, en medio de la exclusión racial y de clase que caracteriza estos escenarios.

Fue una generación que se configuró en un contexto de transformación social impulsada por las reformas liberales, que con sus afanes modernizadores parecía alcanzar en parte, a «ciudadanos» oriundos de las geografías del olvido (Castillo, 2015) que buscaban en la capital la formación profesional que no era posible en sus contextos locales. El proyecto de la República Liberal (1930-1946) había impulsado programas educativos como parte de las políticas de modernización de la «nación mestiza», articulando las tradiciones populares regionales a las políticas de Estado.

**En consecuencia, modernizar la sociedad colombiana significó desplegar un conjunto de iniciativas enfocadas a construir una «nación popular», para que la heterogeneidad de los grupos populares pudiera ser integrada de forma positiva dentro de los derroteros de progreso que signaron esta época. Además, debía funcionar como un mecanismo de cooptación política de dicha fuerza social. (Zapata-Cortés, 2010, p. 94)**

Uno de los aspectos sobresalientes del proyecto liberal fue la circulación del libro impreso como parte del proceso de alfabetización y expansión de la instrucción letrada, promovida por la Cultura Aldeana, cuyo objetivo era redimir a la aldea y a los aldeanos de «su vacío espiritual», como lo proponía Luis López de Mesa, y así evitar el éxodo de los campesinos a las ciudades (Guzmán y Marín, 2016). Por consiguiente, los libros de bolsillo llegaron a rincones inusitados del país creando un nuevo público lector entre campesinos y gente del pueblo promovidas por los gobiernos de turno, posibilitando el acceso a los textos para gran parte de la masa popular. A pesar de la visión racista contenida en este proyecto «civilizatorio», el programa aldeano logró impregnar en un segmento del campesinado la vocación por la lectura y la escritura:

**Esos lectores «populares» entendían que la lectura y la educación eran instrumentos que les permitían mejorar sus condiciones de vida; había, pues, una demanda casi inherente de lecturas por parte de ese nuevo público lector, que encontró en las campañas estatales una respuesta a los largos años en los que los dirigentes parecieron gobernar de espaldas a las verdaderas necesidades del «pueblo», en materia cultural —y, por supuesto, también en las otras—. (Guzmán y Marín, 2016, p. 189)**

Guzmán y Marín (2016) mencionan que los lectores son modelados por sistemas editoriales o políticos que responden a los intereses institucionales; sin embargo, en tanto sujetos activos, como público lector crean prácticas de resistencia y agencia política. Es precisamente, en el conjuro de las mediaciones institucionales que generan los nuevos públicos en los que son posibles identificar las apropiaciones que hacen los sujetos de los sistemas editoriales y políticos que los modelan, pero que son capaces de redefinir para sus propios fines. En este sentido, los jóvenes negros y mulatos que llegaban a las universidades capitalinas adoptaron las ideas humanistas de su formación

profesional e intelectual en referentes ideológicos de justicia e igualdad. En la ciudad articularon sus memorias de origen para nombrar a sus regiones con sus culturas de ríos, manglares y ciénagas, las cuales quedaron consignadas en algunos textos.

De otro lado, el proceso de transformación cultural de la época promovió la creación de semanarios, boletines y suplementos literarios como la Revista Espiral que nació con un espíritu pluralista con voces disonantes frente al canon literario de su tiempo (Bejarano, 2020). Otros espacios impulsados por los partidos políticos se convirtieron en órganos de difusión de ideas de la intelectualidad conservadora y progresista liberal; estas últimas más cercanas a los ideales de las poblaciones negras desde finales del siglo XIX. Un ejemplo de este fenómeno fue la fundación, en 1943, del Semanario Sábado, un órgano que en sus inicios difundió las ideas del liberalismo cultural erigiéndose en un importante medio de opinión de la intelectualidad más influyente. Una pléyade de escritores partidistas y de otra índole se convocaba al debate nacional, especialmente en temas de literatura y política.

**Diferentes generaciones literarias y diferentes grupos sociales se dan cita —o mejor, les dan cita— en Sábado, por lo menos en su primera época, anticipando un tipo abierto de publicación cultural, fundamentado en el diálogo nacional, del cual será el ejemplo más noble y logrado la Revista Mito, fundada en 1955. (Torres, 1991, p. 43)**

Semanario Sábado fue una tribuna pública para figuras como Natanael Díaz, Manuel Zapata Olivella y Arnoldo Palacios, que desde muy jóvenes plasmaron sus puntos de vista sobre asuntos raciales, las culturas regionales y otros temas de la coyuntura nacional. Asimismo, en este contexto de transformación cultural los proyectos de Delia y Manuel Zapata Olivella encontraron su oportunidad para el rescate y difusión del folclor nacional, desde la perspectiva de la diversidad regional (Zapata-Cortés, 2010). De acuerdo con Múnera (2013), el escritor de Lorica era un asiduo

defensor del folclor colombiano, cuyo objetivo era enaltecer el valor artístico y cultural de las regiones. En el Pacífico, la tarea la encaminó Rogerio Velásquez Murillo, pues contribuyó a forjar una conciencia racial contra el discurso del mestizaje (Valderrama, 2016), al recopilar las tradiciones populares en algunas zonas del recóndito litoral.

Manuel Zapata Olivella recordaba que «Estimulada por la creciente vendimia de la negritud, la Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas convocó a los líderes que sobrevivían de la década del cuarenta cuando fundamos el Centro de Estudios Afrocolombianos, para resucitar su declaración de principios, aparentemente mohosa» (1990, p. 334). Refiriéndose al proceso que emergió del Club Negro de Colombia, la juventud negra universitaria aprovechó estos espacios de publicación para denunciar la exclusión de sus regiones que fue forjando una posición intelectual pluralista, pero no estaba escindida de su condición racial.

Gran parte de la gestión cultural de esta generación quedó consignada en artículos de opinión, ensayos y crónicas que, en gran medida, serían la materia prima de la literatura escrita y publicada por hombres negros<sup>6</sup> en esta década. Ellos, terminarían «robando» letras para sobrevivir, y sobre todo, para hacer de la palabra impresa un horizonte de producción estética que contribuyó a visibilizar los dramas sociales de sus coterráneos, abriendo espacios para la inclusión de sus culturas regionales en el proyecto de nación. En cierta forma, sin renunciar al estilo y la

---

6. Con esta afirmación hago mención a un hecho histórico y es que la mayoría de los escritores negros de la década del cuarenta eran hombres. La única mujer de la que se cuenta hasta ahora con sus textos publicados es Teresa Martínez de Varela. El conjunto de su obra estuvo inédito hasta el 2009, de acuerdo con la referencia de Mena (2017). Esto no significa que las mujeres no hayan escrito, lo que evidencia este dato es que han tenido mayores obstáculos por su doble condición de género y «raza». Por lo menos no hay archivos disponibles sobre sus artículos y mucho menos de textos publicados en este periodo histórico. Tarea urgente de llevar a cabo en el campo intelectual afrocolombiano.

estética propia del campo literario, aprovecharon la escritura para la denuncia y el rol de escritores como una especie de militancia letrada de la «raza» (Caicedo-Ortiz, 2017), aspecto reflejado en sus textos posteriores a la década del cuarenta.

En el panteón de la memoria también reposan los nombres de los poetas Helcías Martán Góngora (1920-1984) y Natanael Díaz (1919-1964), miembros fundadores del Club Negro de Colombia<sup>7</sup>. Similar a Manuel Zapata Olivella, los dos siguieron el camino de la poesía y la narrativa en coexistencia con sus actividades profesionales. A ellos se suma la figura de Arnoldo Palacios que no formó parte del mencionado Club, pero sí fue protagonista de excepción de la generación de la época. Por consiguiente, se puede decir que a comienzos de la década del cuarenta, del siglo xx, surgió lo que podríamos llamar una tradición literaria, poética y ensayística escrita por varios negros, quienes comenzaban a resonar en los escenarios intelectuales nacionales.

Los círculos intelectuales fueron espacios vitales para la formación humanista de los escritores, pues se trataba de individuos que estaban inmersos en los debates de la política y la cultura nacional de su tiempo, asiduos visitantes de los espacios de contertulia de la intelectualidad capitalina. Estos jóvenes sabiamente supieron conjugar las tradiciones del pensamiento humanista europeo con sus conocimientos culturales traídos de sus territorios de origen (Caicedo-Ortiz, 2013). Arnoldo Palacios

---

7. El Club Negro de Colombia fue un grupo que surgió de la primera manifestación hecha por hombres y mujeres de ascendencia africana, de la que se tiene registro en archivos de prensa, textos autobiográficos y recientemente en estudios académicos. Este grupo representa el primer espacio de encuentro y reflexión interna de una comunidad de migrantes universitarios afrocolombianos por comprenderse desde su identidad racial y cultural dentro de la nación. Corría el año de 1943, cuando doce jóvenes salieron a la carrera Séptima de Bogotá a protestar contra los prejuicios raciales y culturales que se ejercían contra los «hermanos afroamericanos» en los Estados Unidos, ya que, una semana antes, dos trabajadores «negros» habían sido linchados (Pisano, 2010). Eran los tiempos en que la participación política popular empezaba a tomarse las calles como escenario de movilización (Melo, 2017) y la «juventud negra» universitaria no era ajena al espíritu político de la época sin desconocer sus reivindicaciones particulares.

recuerda su llegada a la Radio Onda Libre, buscando un trabajo que le permitiera sobrevivir en Bogotá:

**Entonces yo estaba ahí y por la noche cuando decían Onda Libre, dirigida por José Mar, José Salamea, Samir Cano, Arnoldo Palacios. Todos los días aparecía mi nombre. Estaba con todos los intelectuales, Juan Lozano, todos los mejores que eran los mismos que figuraban en el Semanario que se llamaba Sábado, yo escribí allí. Yo llegué incorporado ahí, yo fui a buscar a ver si me daban un trabajito o algo así y no encontré un trabajito porque no me pagaban, pero era mucho mejor estar con esa gente y ni siquiera me daba cuenta, hoy es que me doy cuenta de que José ponía mi nombre porque quería hacerme conocer, él en realidad me ponía con ellos porque sabía lo importante que era que yo estuviera ahí. (Arnoldo Palacios, comunicación personal con J. A. Caicedo-Ortiz, 2015)**

Es indispensable mencionar las influencias políticas e intelectuales del contexto internacional de la segunda posguerra, dado los efectos lesivos del nazismo y los regímenes autoritarios que golpearon la dignidad de pueblos europeos principalmente. Los discursos sobre la superioridad racial produjeron un ambiente global de condena a todas las formas de racismo. La publicación de trabajos como *El engaño de las razas*, de Fernando Ortiz, en 1946; *El discurso contra el colonialismo*, de Aimé Césaire, en 1950; y el pronunciamiento de la UNESCO sobre la «raza», en el mismo año, se erigían en testamentos letrados contra el mito de la modernidad colonial. De esta manera, en un agitado periodo de políticas nacionales de integracionismo y la condena internacional a las ideologías de la superioridad racial, la juventud negra colombiana enfrentó a su manera y dentro de sus posibilidades la lucha antirracista y anticolonial aprovechando las posibilidades del reformismo liberal.

No sostengo que el proyecto liberal haya tenido incidencia directa en la formación de la generación afrocolombiana del cuarenta; quizás a sus territorios nunca llegó el capitalismo editorial colombiano (Guzmán y Marín, 2016), lo que sí es necesario

destacar en esta generación, es su configuración en un escenario de liberalismo cultural capitalino que de alguna manera favoreció su proceso de conversión literaria. Por ejemplo, la educación de Manuel Zapata Olivella transmitida por su padre y la de Arnoldo Palacios en el contexto del cordobismo en su región, encontraron en la cultura letrada de la época la condición de posibilidad para complementar su autodidactismo con la formación convencional en las universidades y en los espacios extrauniversitarios. Sobre todo, a la educación formal le dieron un giro ideológico, político e intelectual para la defensa de sus regiones y de sus co-raciales, entre otras temáticas que quedaron plasmadas en sus intervenciones intelectuales.

En este contexto histórico, la *generación del cuarenta* sentó las primeras piezas de una narrativa que apenas empieza a ser descubierta en su totalidad y sobre todo, interpretada en su justa dimensión histórica. Los escritores y sus obras pioneras son parte de la memoria intelectual afrocolombiana, quienes politizaron desde la narrativa, el ensayo y la poesía los legados regionales y culturales en su lucha por la inclusión de las memorias campesinas y africanas en la sociedad colombiana, sin descuidar sus preocupaciones por los hechos nacionales.

Un asunto de vital trascendencia es la juventud de esta camada, pues la mayoría no tenían más de treinta años, todos universitarios que habían llegado con los bolsillos llenos de sueños a la capital, migrantes de las orillas oceánicas, las zonas ribereñas, los valles interandinos y, algunos cuantos, beneficiarios de las clientelas políticas locales que empezaban a formarse en las regiones aliadas al Partido Liberal, fundamentalmente.

Por consiguiente, su tenacidad, su capacidad de adaptación y sus creaciones literarias deben comprenderse en la confluencia de un contexto histórico que posibilitó que varios de ellos se adentraran en el mundo de las letras ocupando un lugar importante. En esta coyuntura vieron la luz editorial las dos novelas pioneras de la literatura de denuncia social escrita por afrocolombianos en el siglo xx: *Tierra mojada* (1947), de Manuel Zapata Olivella,

y *Las estrellas son negras* (1949), de Arnoldo Palacios, de las que nos ocuparemos en el siguiente apartado, en el que se destaca una problemática en cada una de ellas, como lo es el despojo de la tierra del campesinado sinuano y el racismo psíquico de Irra, el joven protagonista de la segunda novela.

## 2.1 Despojo de tierra y racismo psíquico en las novelas pioneras

A sabiendas de las dificultades de cualquier ejercicio de selección y tratándose, además, de un campo tan complejo y prolífico como el que estamos reflexionando, ya es posible afirmar que *Tierra mojada* (1947), de Manuel Zapata Olivella, y *Las estrellas son negras* (1949), de Arnoldo Palacios, son las obras literarias inaugurales de la generación afrocolombiana del cuarenta en el siglo xx, dado su nivel de difusión regional y nacional. En ambas obras se presentan los primeros trazos narrativos de sus autores y los de toda una generación que alzó su mano para contar historias desconocidas en los círculos literarios e intelectuales del centro del país, específicamente en Bogotá<sup>8</sup>. Otros aspectos convergentes es que las dos novelas son las «óperas primas» de ambos escritores; las dos tuvieron un relativo eco en la crítica capitalina; en cada una se funde la ficción literaria con la denuncia social y son obras de juventud de sus autores, pues ninguno de ellos llegaba a los 30 años cuando se publicaron y tenían menos primaveras

---

8. A estas novelas le antecede, en el siglo xx, los textos periodísticos y poéticos de Jorge Artel, cuyo poemario *Tambores en la noche*, publicado en 1940 sintetiza su producción en la década del treinta, siendo el único letrado de esta generación que apenas superaba los treinta años y quien proclamó una defensa directa de la «raza» negra en varios escritos de prensa. En uno de ellos, publicado en 1935 en *El Tiempo*, titulado «Literatura negra en la costa señalaba»: «Yo podría proclamarme con orgullo, rasgando mi modestia personal lo que han proclamado varios intelectuales del país: que soy el único interprete fiel de mi raza en Colombia», argumento sostenido frente a los nuevos escritores negros, que según Artel eran conversos de la negritud al esconder su condición racial como identidad en su región y en su escritura, pero que la lucían folclóricamente a la intelectualidad blanco-mestiza en la capital del país sin cuestionar las relaciones de poder racial, cultural y regional (Suescún, 2008).

cuando las empezaron a escribir. Se trata del bautismo literario de sus creadores, sin desconocer que son producciones precedidas de una experiencia escritural. Arnoldo Palacios tenía varias autorías en el Semanario Sábado, donde apareció un fragmento de *Las estrellas son negras*; mientras que Manuel Zapata Olivella ya era articulista en algunos diarios locales de la costa Caribe. Por eso no resulta extraño que cuando el escritor caribeño viajó a Bogotá a terminar sus estudios de Medicina, contaba con alguna autoridad para explicarle a la intelectualidad «cachaca» la importancia que venía tomando la literatura nacional de la mano de autores regionales (Múnera, 2013).

Uno de los aspectos que no se puede menospreciar son las dificultades libradas para que sus inspiraciones conquistaran el espinoso peldaño de la publicación. En este proceso fue importante el papel de Clemente Airó, un catalán que emigró a Colombia justamente en 1940, a causa de la Guerra Civil española, quien contribuyó a la difusión de jóvenes talentos por medio de su Editorial Iqueima y la Revista Espiral. La publicación de *Tierra mojada*, en esta editorial, es una evidencia del papel que tuvo respecto a los autores afrocolombianos de la época. Igualmente, los concursos literarios que atraían a los escritores del país en los que participaron algunos afrocolombianos como Helcías Martán Góngora y Carlos Arturo Truque, fueron una plataforma de publicación y socialización de sus obras (Prescott, 1996). Obviamente, el espacio se abrió por la calidad de los escritores negros y sus novedosas propuestas. En la misma línea de argumentación, Bejarano (2020) arguye que:

**[De] la Revista Espiral, poco ha hablado la crítica en Colombia, en buena medida porque la revista, —al igual que otras publicaciones significativas— no ha sido recogida en antologías ni estudios críticos como sí ocurrió con revistas como Voces, Revista de las Indias, Mito y Eco, y en tiempos más recientes revistas como Crónica de Barranquilla y Acuarimantima de Medellín. La Revista Espiral parece haber quedado atrapada bajo la etiqueta de «generación piedra**

**y cielo» acuñada tempranamente por Rafael Gutiérrez Girardot, lo que ocasionó una invisibilidad casi total y el olvido de nombres alternativos, de las regiones, de otros acentos y tonos, como Zapata Olivella, Arnoldo Palacios, Natanael Díaz y tantos otros. (p. 52)**

En la Revista Espiral las letras de escritores afrocolombianos ocuparon un lugar preponderante, alejadas de la inclusión exótica literaria, sino como expresiones de prolijidad estética en una época todavía impensable para el protagonismo literario de poetas y cuentistas del Pacífico colombiano (Bejarano, 2020). Así recordaba Arnoldo Palacios en una de sus columnas del Semanario Sábado, de 1948, la llegada de Airó a uno de los cafés donde se reunían a tertuliar con frecuencia:

**El café la «Fortaleza» lo frecuentaron primero Clemente Airó y Efraín Díaz. Por los tiempos en que Airó hacía dibujitos para ilustraciones que le pagaban muy mal. Airó resolvió que el decano café «Asturias» y sus huéspedes intelectuales no estaban acordes con la manera de pensar el grupo «Espiral», que inclusive fundó una revista, la cual ha reaparecido. (2009, p. 95)**

Hay que señalar que las obras pioneras de la *generación del cuarenta* representan la voz emergente del «negro» como autor, donde, en su incesante búsqueda por el reconocimiento, «la identidad y la autodefinition son conceptos al centro de un sujeto afro-colombiano» (Lewis, 1995, p. 244). No obstante, en ninguna de ellas hay una «proclama» directa y abierta en defensa de la negritud como identidad, aspecto improbable en el género narrativo y más factible en el ensayo; en las dos obras los protagonistas son negros. Goyo, el líder del campesinado rebelde en *Tierra mojada*, e Irra, el joven chocono protagonista del relato de Arnoldo Palacios. Asimismo, en las dos novelas ya se vislumbraban algunos de los dramas más acuciantes de las poblaciones rurales negras marginalizadas, retratadas del puño y letra de escritores afrocolombianos.

En lo que respecta a las temáticas, las dos novelas reflejan flagrantes dramas de los empobrecidos negros. Por un lado, el despojo de sus tierras y, por otro, el racismo estructural, retratados en la precoz denuncia de sus autores frente al destierro del campesinado cordobés y la furia contenida en la psiquis subjetiva, se manifiesta en el racismo cotidiano de gran parte de los habitantes del Chocó. Podría decirse que estas obras sintetizan una contranarrativa literaria del mundo raizal y del Pacífico frente al discurso eugenésico, que desde la década del veinte era objeto de discusión por parte de la intelectualidad bogotana y antioqueña, algunos de ellos, gestores del proyecto aldeano de la década del treinta como Luis López de Mesa, quien fuera ministro de educación en su momento (Helg, 1989).

Aunque son muchos los matices que se pueden destacar de las obras en mención, abordaré un aspecto que me resulta relevante en cada una de ellas. La narrativa del despojo a los campesinos en la novela del nacido en Lorica y el racismo psíquico y estructural en la narrativa del oriundo de Cértegui. Estos aspectos sobresalen en el marco de la articulación de lo popular y sus expresiones regionales a la política nacional, pero con sus sesgos de clase y «raza» en los discursos ideológicos del mestizaje promovidos por gran parte de la élite intelectual colombiana del cuarenta.

A los 27 años, Manuel Zapata Olivella publicó *Tierra mojada* (1947), luego de haber vagabundado por Centroamérica y los Estados Unidos, de padecer los estragos del racismo y las penurias de la juventud errante. Con la bendición de Ciro Alegría salió a la luz su testimonio narrativo sobre el destierro en las riberas del río Sinú. Como una premonición del devenir histórico en Colombia, esta novela nace un año antes de la muerte de Jorge Eliécer Gaitán, el caudillo liberal asesinado por la oligarquía. En *Tierra mojada* se relata la desposesión de tres familias a manos de Jesús Espitia, un gamonal negro alinderado al poder blanco respaldado por la iglesia, el poder judicial regional y los aparatos armados legales e ilegales, quienes a punta de violencia expropián

a los arroceros de sus territorios para luego explotarlos indiscriminadamente en la localidad de Los Secos.

La contraparte de Espitia es el maestro de escuela, Gregorio Correa (Goyo) un hombre negro que encamina a los campesinos por la reivindicación de sus derechos y la lucha contra las injusticias sociales. Mientras Espitia simboliza el poder del hombre blanco patriarcal y terrateniente que logra su riqueza a base de violencia y con la complacencia de las autoridades, Gregorio representa la esperanza y el papel del líder que infunde dignidad a los desposeídos a través de la organización gremialista y la lucha por salarios dignos.

El rasgo central de la novela es la expropiación del campesinado zambo, indígena y mulato, en el que se entrelazan las injusticias de clase con el racismo. La pérdida de la tierra a causa del gamonal de turno no solo significa el prematuro presagio del modelo terrateniente en el departamento de Córdoba y en gran parte de la región Caribe sitiada por la violencia paramilitar, sino adicionalmente la pérdida de la identidad cultural y la pertenencia territorial de los desposeídos en su propio lugar de origen.

**Justicia divina o falacia patética, la realidad es que la situación representada en esta novela, apoyada por el uso de varios recursos estilísticos y temáticos que prevalecerán en la obra de Zapata Olivella, como las tradiciones ancestrales de la literatura oral o la brujería, de personajes comunes como los agricultores, los campesinos, los desamparados, o de la intimidación del blanco —Espitia, el gobierno—, se convierte en su sello indeleble. En este texto la tierra va ligada íntimamente al escritor y esta conexión entre el hombre y la tierra se convierte en el motivo más importante de la novela. (Rengifo, 2016, p. 38)**

La vida de los desaparecidos en las turbulentas riberas resuena en las líneas de *Tierra mojada*, una obra que sin temor a equívocos, sienta las bases de la denuncia contra el abuso de los terratenientes y los poderes locales que los secundan y los siguen

legitimando arbitrariamente. Con un estilo autobiográfico, los campesinos son protagonistas de la ficción del *realismo trágico* como parte de la experiencia del mismo autor, quien recurre a la narrativa para contar los pesares de sí mismo, de su familia y las comunidades ribereñas del Sinú. De este modo, en *Tierra mojada* se vislumbra el drama del campesinado sinuano condenado por los poderes económicos, políticos y religiosos que confabulan para despojar a cientos de personas a vivir del jornal en su propia tierra y sin ningún derecho.

**Y en este aspecto la lectura del libro hace que sintamos el tamaño de esa injusticia, y que por asociación, pensemos que esa dolorosa situación no ha sido resuelta en este país, pese a que se han hecho intentos de reforma agraria desde 1936. Y que esta circunstancia constituye una de las causas fundamentales del conflicto socio-político colombiano. (Garcés, 2020, p. 17)**

En este plano, frente al destino impuesto solo queda la rebeldía organizada que Manuel Zapata Olivella simboliza en el maestro, el líder negro, y en la educación como vía de dignificación de los desposeídos. Entre la ficción y el realismo, el escritor representa la lucha popular del campesinado zambo y mulato dentro de un plano literario, pero con la descripción del contexto histórico, casi similar a un ejercicio de etnografía.

*Tierra mojada* es pues el bautismo literario del escritor lori-queño que entre la ficción, sus recuerdos, sus vivencias y, sobre todo, su voraz deseo de denunciar ante el país la lógica del despojo con todos sus entramados políticos, militares e institucionales, expone en estas primeras letras de juventud, la geografía, la tradición oral, la cultura campesina y el clamor por la justicia social que se entretajan en su urdimbre narrativa como un «*ethos* etnográfico del Sinú» (Garcés, 2020, p. 23). A través de este seguimos intentando comprender el complejo mundo de esa *cultura anfibia*, estudiada por Orlando Fals Borda en la década del setenta. Indudablemente, se trata de una declaración literaria

que acompañó la vida de Zapata Olivella después de su juventud y que constituye uno de los rasgos esenciales de su vida y obra como lo fue su clamor por los desfavorecidos, esos de los que él mismo hizo parte, recreándolos en gran parte de su escritura, en su agenda cultural y en su accionar militante entre los pasos del mulato con su pasión vagabunda.

Por consiguiente, uno de los aspectos más relevantes de la novela del naciente escritor que era en ese entonces, es la vigencia de su testimonio narrativo. Pino (2020) argumenta que:

**Cuando se pensaba que la ejecución del proceso de paz firmado por el Estado colombiano y la guerrilla de las FARC restituiría la tierra a los campesinos desplazados por décadas de conflicto armado, los Jesús Espitia se aferran a sus feudos, la violencia se recrudece y el derramamiento de sangre es pan de cada día. (párrafo 6)**

De ahí la vigencia de este testimonio literario en los albores del siglo XXI atravesado por la violencia con sus viejas y nuevas formas de despojo que impactó al campesinado sinuano y a los habitantes del Pacífico. La vigencia de la obra obedece a criterios de calidad narrativa y estilística que la mantienen como una de las novelas emblemáticas sobre las distintas formas de violencia en Colombia.

Luego de año y medio del polvorín social desatado por el crimen de Estado contra Jorge Eliecer Gaitán, en el fragor que dio inicio a La Violencia, se publica *Las estrellas son negras*. Con 25 años, Arnoldo Palacios reconstruye el crudo testimonio del empobrecimiento y la afectación psicológica de la gente del Chocó a través de la vida de Irra, el protagonista de la novela. Aunque el ejemplar agotó su primer tiraje, la paradoja es que el autor no recibió el merecido reconocimiento en el país (Prescott, 1999). Así, cuando Arnoldo partió a Francia a continuar sus estudios en 1949 buscando *su madre de Dios*, su nombre solo habitó la sombra del silencio y su novela empezó el lento proceso de olvido que ha caracterizado las producciones de la gran mayoría de escritores

afrocolombianos. No obstante, su primera novela ha recobrado protagonismo en la primera década del siglo XXI con varias reediciones, al igual que sus artículos de opinión, situación similar a lo acontecido con las obras de Manuel Zapata Olivella.

En menos de un día transcurre la vida de Irra, un niño de origen humilde que quiere salir de su natal Quibdó, al padecer los influjos del segregacionismo racial imperante en su terruño. La novela refleja la dura realidad de pobreza y marginalización de las vidas chocoanas a consecuencia de la explotación de recursos naturales como el oro y la madera por parte de capitales nacionales y extranjeros que enriquecen sus arcas dejando pocas ganancias para los pobladores. Un fenómeno histórico que ha acechado al departamento del Chocó y a la región del Pacífico desde los tiempos de los colonizadores esclavistas, sus herederos republicanos y los nuevos capitales privados en la nación.

La novela recrea el ambiente social, biótico y cultural del contexto geográfico, mediante el que se narra una vida llena de miserias, escasez y melancolía que se transmiten en la desazón, el odio y la desesperanza de Irra, que, de acuerdo con Lewis (1995), busca la liberación psíquica para liberarse de las intolerables condiciones de su existencia. Fue Franz Fanón (1952) quien vislumbró el racismo psicológico como efecto y causa de la situación colonial en el colonizado y en el colonizador, en la que el blanco es preso de su blanquitud y al negro preso de su negritud. Estas categorías construidas en relación de oposición se construyen mutuamente, pero en claras relaciones de poder, razón por la que el negro debe tornarse blanco para romper el complejo de inferioridad que produce la experiencia del racismo en el ámbito institucional, epistémico o cultural y, por supuesto, psíquico. Este efecto fanoniano está presente en la vida de Irra y es en ese sentido que se alude al racismo psíquico.

Si bien es cierto, la novela acentúa el drama social y humano en la geografía chocona, revelando la pobreza material del contexto y sus jerarquías raciales, se trata de una obra literaria que, a pesar de su extremado realismo, no abandona la ficción

narrativa, por lo que no se trata de una visión pesimista del afrodescendiente como ideología del colonizado solamente (Arocha y Moreno, 2007), sino que asume el lugar de denuncia frente a las injusticias del pasado esclavista y sus secuelas en la vida contemporánea. Dramas que se evidencian en los «traumas» psíquicos de Irra, reflejados en gran parte de la novela.

Sin desestimar que la obra acentúa categorías de poder como el mestizaje biológico y cultural, certifica, a través del recurso de la ficción, la crudeza social producto de las políticas de marginalización donde «el autor sobrepone la dignidad literaria sobre la mezquindad política. Lo que prevalece en sus páginas es el lenguaje sobre lo ideológico» (Miranda, 2012, p. 133). Este aspecto es necesario resaltarlo, dado que se trata de una novela que denuncia una época y una geografía del abandono estatal con toda la aspereza de un todavía «inexperto» escritor que se abría paso en el cerrado círculo de los literatos. Novelas como *Las estrellas son negras* son el retrato complejo de las políticas del empobrecimiento y sus terribles secuelas en la vida de quienes lo padecen. Llama la atención que al reflejar el abandono del Estado, se manifieste la explotación desmesurada de los recursos naturales de los afrocolombianos en el Pacífico, quienes a lo largo de los siglos siguen padeciendo la indiferencia de los gobiernos por las políticas de justicia social, por lo que se puede comprender el infortunio que ha dejado el racismo institucional en la psiquis de los «condenados».

Son dramas configurados desde las injusticias antiguas que se incrustan en la experiencia subjetiva de un niño que quiere escapar del trágico destino, en la que según Velásquez se cuentan «los hechos externos del medio en que se mueven sus personajes, la sangre que les tiembla en la voz, las traiciones que ha vivido la raza de color que tiemble con sus necesidades» (2009, p. 162). Así lo expresó el mismo Arnoldo Palacios, cuando consideró que su novela se trata de una obra sobre «la vida del Chocó, en el cual viven hombres que vienen de África, que han constituido una especie de país, una nación junto con el aporte

español e indígena» (1998, párrafo 2), pero en jerarquías raciales, geográficas y culturales. Este punto de vista coincide con el de Rivas Lara (2008) para quien la novela:

**Fue la obra en que siempre pensó Arnoldo y la que quiso escribir desde que tuvo uso de razón y que brotó de su mente, incontenible como una diáspora; es el testimonio, sin hipérbole, de la situación calamitosa que padece el negro pobre de todas las latitudes, tratado despectivamente como ciudadano de cuarta o quinta categoría. (p. 23)**

Como lo sugiere Rivas, *Las estrellas son negras* es el testimonio vivo sobre la cruda realidad del Chocó de los años cuarenta. No exagera Arnoldo Palacios en retratar el mudo de la pobreza y la negación de una ciudadanía plena para sus habitantes. Así como lo describe el mismo autor, es la novela que, en plena época de La Violencia y de la instauración del racismo científico en nuestro país, se aventuró a narrar la vida de hombres y mujeres llegados del África, que en medio del abandono han construido una especie de patria chica con sus penurias y sus deseos profundos de asaltar el negativo curso de la historia.

Por consiguiente, *Tierra mojada* y *Las estrellas son negras*, sin lugar a duda, son las obras pioneras de la narrativa escrita por afrocolombianos en la década del cuarenta. En ellas emerge el tiempo del escritor negro como autor en el siglo xx. La denuncia contra el despojo de los campesinos cordobeses y la cicatriz psíquica fanoniana de Irra, dan cuenta de un fenómeno narrativo que instaló la compleja visión de los excluidos en la voz letrada de dos escritores negros. Ambas novelas fueron escritas en Bogotá y reflejan la memoria del viaje de las periferias a la fría capital, narrando sus recuerdos en ficción, sin abandonar el crudo realismo. Las dos novelas abrieron un camino inexplorado hasta entonces, donde la voz, el estilo y la denuncia social del afrocolombiano alzó su pluma para dejar plasmadas problemáticas de una época que, al parecer, resulta toda una premonición de los

dramas humanos de los que hoy seguimos hablando, escribiendo y denunciando: *despojo* y *racismo*.

A pesar de la diferencia de contextos, sujetos y problemáticas en ambas obras, se trata, parafraseando a Fanón, del lente literario de la condenación; en las sabanas de Córdoba y en la geografía de la «selva y la lluvia» chocona. Las obras de los escritores pioneros y de toda la *generación del cuarenta* deben ser comprendidas como testimonios de juventud, toda vez que las novelas de Manuel Zapata Olivella y Arnoldo Palacios se escribieron en plena formación y dan cuenta de las vivencias de sus autores, incluso con más realismo que ficción. El nomadismo forzado producto del destierro del clan de los Zapata Olivella y el drama de infancia experimentado por Arnoldo Palacios queriendo huir de su tierra natal, se transformaron en liturgia letrada cuando estos autores apenas despuntaban en un ámbito reservado para las élites blanco-mestizas y centralistas.

Las novelas no se pueden desprender de las trayectorias biográficas y mucho menos del contexto histórico en el que surgieron. En primer lugar es importante mencionar que cuando hubo un intento de democratización de las políticas culturales en la década del treinta del siglo xx, estos autores rondaban la adolescencia. En los contextos regionales y locales, el proyecto del liberalismo partidista empezaba a forjar su fuerza clientelar y algunas familias aprovechaban las circunstancias que este fenómeno generaba para ascender socialmente a través de becas y educación. El ejemplo más fehaciente es el de Arnoldo Palacios, quien fue beneficiario del proyecto político del cordobismo en el Chocó.

Por otro lado, el contexto histórico en el que se hicieron escritores es el de un periodo de gran agitación social promovido por las élites económicas y políticas en un contexto de prejuicios raciales y regionales todavía presentes en la mentalidad colectiva del país. Sin embargo, en medio de ese ambiente la capacidad de los jóvenes escritores para lograr su inmersión en los círculos intelectuales refleja su disposición adaptativa y su sagacidad para abrirse un lugar en un ámbito excluyente. Claro está que

sin la agencia del sujeto afrocolombiano para proveerse de los capitales sociales y culturales del sistema no hubiera sido posible abrirse paso en el cerrado escenario literario. Oficio que, con el paso de las décadas, se fue transformando en una expresión de militancia intelectual por medio de la gestión cultural como el proyecto Letras Nacionales —coordinado por Manuel Zapata Olivella en la década del sesenta—, la organización, participación en eventos académicos, las relaciones con intelectuales de la diáspora africana —como Langston Hughes, Richard Wright, Léopold Sédar Senghor y Franz Fanon—, entre otras acciones que los fueron transformando en creadores de ficciones literarias, pero también en divulgadores de las luchas de la diáspora africana y críticos de las injusticias de las poblaciones negras en Colombia y en el mundo.

En ese sentido, es posible hablar de una generación, en la que existe un contexto, unos sujetos y un producto, que no es el resultado de un acto espontáneo, sino la capacidad de inmersión en escenarios cerrados que en muchos casos incidió en la autocensura de los discriminados. Por último, las obras aquí mencionadas las concibo como un archivo pionero que da cuenta de los padecimientos subjetivos de sus autores, pues no se trata solo de una expresión estética, son los gritos primigenios y disonantes de jóvenes escritores que apenas empezaban a tener conciencia de lo que significarían sus textos, sus biografías y sus ideas en la posteridad del tiempo.

### **COMENTARIOS FINALES: UNA GENERACIÓN SURGIDA ENTRE LETRAS**

He descrito en este capítulo los trazos panorámicos del contexto de emergencia de una generación que, en la primera mitad del siglo xx, inauguró la experiencia escritural de lo que hoy en día reconocemos como literatura afrocolombiana, en el sentido señalado por la escritora Shirley Campbell (1998). No significa

que todos los escritores asumieran abiertamente una conciencia racial en la década del cuarenta, dado que esta hace parte de un proceso que se fue configurando con el tiempo a través de sus disímiles experiencias. No obstante, es necesario señalar algunos de los rasgos más importantes de esta camada de jóvenes que entre la década del cuarenta e inicios del cincuenta sellaron con letras su camino a la literatura.

En primer lugar, se trata de un grupo que se formó entre la experiencia migratoria a las principales ciudades donde llegaron a profesionalizarse y la socialización familiar en sus territorios de origen. Podría decirse que los escritores afrocolombianos se forjaron en una doble experiencia de extrañamiento, dado que eran vistos como negros en la capital y como “blaqueados” en sus territorios. En la experiencia capitalina, por ejemplo, los espacios de encuentro, las articulaciones, los caminos recorridos por cada uno de ellos, revelan una experiencia común a pesar de sus distintas procedencias geográficas, familiares y profesionales que convergieron en la Bogotá de los cuarenta para dar inicio al surgimiento de una intelectualidad negra. Buscaban ser abogados o médicos y al pasar por las principales capitales del país experimentaron la discriminación fuera de sus territorios. Esto no significa que en los contextos locales había jerarquías de clase, incluso raciales, pero fue en ese contexto de modernización y de un relativo desarrollo cultural donde abiertamente hicieron conciencia de su condición de negros o mulatos discriminados, aspectos que se verán reflejados posteriormente en sus autobiografías.

En segundo lugar, hay que indicar que se trata de una generación formada en un contexto social que influyó en sus trayectorias biográficas. Su conversión literaria es el resultado del cambio social e histórico y no exclusivamente del genio individual, lo cual no implica desconocer la sagacidad y capacidad personal que contribuyó precisamente a que se convirtieran en destacados escritores. De ahí que se trate de una generación en el sentido indicado en la segunda parte de este capítulo, debido a que los acontecimientos y el contexto histórico de la época los

marcó colectiva e individualmente, no solo como grupo etario, sino fundamentalmente como una camada de jóvenes formados en un ambiente de circulación de ideas humanistas, de políticas educativas de modernización y un proyecto nacional de asimilación cultural como proceso de socialización ideológico que permitió crear un vínculo generacional que fue definitivo para su formación y su conversión al mundo de las letras.

En tercer lugar, cabe destacar la variedad de textos poéticos y narrativos que aparecen publicados como obras pioneras de varios autores. Aunque tomé como referencia las novelas de Manuel Zapata Olivella y Arnoldo Palacios, por los aspectos ya mencionados, ambas son la punta del *iceberg* de una amplia producción que inicia justamente en la década del cuarenta y que representan el bautismo editorial para quienes se convertirían en escritores. En esta larga lista aparecen publicados los primeros poemarios de Jorge Artel, *Tambores en la noche* (1940); *Evangelios del hombre y del paisaje* (1944), de Helcías Martán Góngora<sup>9</sup>; *Carbones en el alba* (1948), de Hugo Salazar Valdés, publicado por la Editorial Iqueima; y la novela *Guerra y amor* (1947), de Teresa Martínez de Varela.

En la proximidad cronológica podría ubicarse el primer poemario de Miguel A. Caicedo, *Veinte poemas y un grito* (1950); la novela *Las memorias del odio* (1953), de Rogerio Velásquez Murillo; y el libro *Granizada y otros cuentos* (1953), de Carlos Arturo Truque. Un aspecto que se debe precisar es que varias de estas primeras obras no contienen temáticas sobre las culturas negras. Como cualquier escritor de la época, la poesía romántica y la novela

---

9. El caso del poeta guapireño Helcías Martán Góngora es particular, dado que por su fenotípico mestizo no se debiera «caracterizar como escritor afrocolombiano». Se lo incluye por su identificación cultural con las raíces del Pacífico (Vanín, 2010). Esta identificación se manifiesta en su origen guapireño, su defensa de las problemáticas de la gente negra y su pertenencia cultural con el Pacífico; más que su fenotipo, aspecto que no deja de ser polémico, me permite identificar al poeta del mar dentro de la *generación del cuarenta* y exponente genuino de la literatura afrocolombiana (Caicedo-Ortiz, 2013).

costumbrista, fue el sello inaugural de sus textos; sin embargo, los trabajos posteriores de la mayoría de ellos y ellas empezaron a «interpretar las realidades culturales de Colombia. Es decir, escudriñaban la identidad étnica, la discriminación social y económica, la herencia africana, la afirmación a lo negro en una sociedad que lo negaba» (Lewis, 2019, p. 150), junto a otras problemáticas que trataban asuntos nacionales e internacionales.

También es preciso señalar que sus publicaciones están precedidas de una experiencia escritural, pero es en la década del cuarenta, y comienzos del cincuenta, cuando hacen su aparición en las complejas esferas de la publicación como obras inaugurales para el «gran público». Si bien es cierto, no se puede hablar de un movimiento o de una generación al estilo del boom literario latinoamericano, es evidente que son parte de un periodo histórico que contribuyó a forjar una conciencia literaria entre su formación humanista y su socialización cultural en el seno familiar. Cuando repasamos la vida y obra de los escritores afrocolombianos encontramos que estos son el resultado de transformaciones sociales, sin los que no es posible comprender las condiciones de emergencia del sujeto negro como escritor y como autor.

Por último, en la trazabilidad de las características de esta generación de escritores, debemos destacar que no todos contaron con el mismo grado de reconocimiento público. Es evidente que la calidad literaria de sus obras fue definitiva, pero no podemos desconocer que la articulación a los círculos intelectuales, sus redes sociales, sus adscripciones políticas, la participación en espacios institucionales y sus conexiones globales marcaron el camino de la luz o la letanía del silencio. Las conexiones sociales con el centro andino es un aspecto ineludible en el tránsito hacia el reconocimiento. Mientras los que se quedaron en las periferias vivieron otra forma de silenciamiento, los que se conectaron con los centros académicos e intelectuales fueron y siguen siendo más visibles, salvo contadas excepciones.

**REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

1. ALAIX DE VALENCIA, H. (Antologista). (2001). *La palabra poética del afrocolombiano*. Litocenco Ltda.
2. ALAIX DE VALENCIA, H. (23 de mayo de 2019). *La historia de los seminarios sobre cultura negra en la Universidad del Cauca (1986-1992)*. Ponencia presentada en la VI Cátedra Afrocolombiana «Rogerio Velásquez Murillo» de la Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.
3. ÁLVAREZ, M. (s.f.). La campaña de cultura aldeana y su impacto en la cultura nariñense. *Manual de Historia de Pasto*, Tomo XI, 277-300.
4. ANGOLA, J. M. & CRISTANCHO, R. (Curadores). (12 de julio - 28 de agosto de 2006). *Viajes sin mapa. Representaciones afro en el arte contemporáneo colombiano*. Bogotá, Museo Casa de Moneda. <https://bit.ly/3ZD2mqe>
5. ARBOLEDA, S. (2011). *Le han florecido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano* [Tesis Doctoral, Universidad Andina Simón Bolívar]. Repositorio Institucional del Organismo de la Comunidad Andina, CAN. <https://bit.ly/3nvM992>
6. AROCHA, J. & MORENO, L. (2007). Andinocentrismo, salvajismo y afro-reparaciones. En C. Mosquera Rosero-Labbé & L. C. Barcellos (Eds.), *Afro-reparaciones: Memorias de la Esclavitud y Justicia Reparativa para negros, afrocolombianos y raizales* (pp. 587-614). Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Centro de Estudios Sociales (CES).
7. ARTEL, J. (1940). *Tambores en la noche*. Editora Bolívar.
8. ARTEL, J. (2008). La Literatura Negra en la Costa. En A. Suescún (Selección y prólogo), *De la vida que pasa. Escritos periodísticos de Jorge Artel* (pp. 55-57). Universidad Simón Bolívar.

9. BAUTISTA, M. (2009). A sus 48, el escritor chocoano Arnoldo Palacios... En. A. Castillo Granada (investigación y recopilación), *Cuando yo empezaba* (pp. 161-164). Ediciones San Librario.
10. BEJARANO, A. (2020). Figuras del mar en la poesía y el cuento de Helcías Martán Góngora y Carlos Arturo Truque. En J. S. Rojas Miranda y G. Zamudio Tobar, (Editores científicos), *Narraciones y experiencias literarias en el Valle del Cauca* (pp. 48-61). Editorial Universidad Santiago de Cali.
11. BRATHWAITE, E. (2006). Presencia africana en la literatura del Caribe. En. M. Moreno Fragnals (Relator), *África en América Latina* (pp.152-184). Siglo Veintiuno Editores.
12. CAICEDO-ORTIZ, J. (2013). *A mano alzada... Memoria escrita de la diáspora intelectual afrocolombiana*. SentiPensar Editores.
13. CAICEDO-ORTIZ, J. (2017). Escritura y diáspora afrocolombiana: militancia letrada de la raza. *Revue D' Études Décoloniales*. (2), s.p.
14. CAICEDO-ORTIZ, J., VALDERRAMA, C. & VALENCIA, L. (Eds). (2020). Trayectorias políticas e intelectuales afrocolombianas: perspectivas y metodologías para su estudio. *Revista CS*, (30).
15. CAICEDO, M. (1950). *Veinte poemas y un grito*. Dirección de Educación del Chocó.
16. CAMPBELL, S. (1998). La literatura negra en América Latina. *Entorno*, (8), 29-36.
17. CAMPILLO, F. (2009). *Breviario Negro. Panorama de la poesía afrocaucana contemporánea*. Universidad del Cauca.
18. CASTILLO, A. (Investigación y recopilación). (2009). *Cuando yo empezaba*. Ediciones San Librario.
19. CASTILLO, E. (2015). Mary Grueso Romero. Poética de la emoción Pacífica. En *Cuando los ancestros llaman. Poesía afrocolombiana* (pp. 155-167). Editorial Universidad del Cauca.

20. CÉSAIRE, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Ediciones Akal. (Trabajo original publicado en 1950).
21. CHAMBERS, E. (2013). Remembering the crack of the whip: African caribbean artists in the UK visualise slavery. *Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies*, 34(2), 293-307.
22. CUERO, P. (2018). *Resignificación de lo negro en la obra de Mary Grueso Romero* [Tesis de Maestría. Universidad Tecnológica de Pereira]. Repositorio Digital. <https://bit.ly/3K4DRfZ>
23. CUESTA, G. & OCAMPO A. (Comp.). (2008). *¡Negras Somos! Antología de 21 mujeres poetas afrocolombianas de la Región Pacífica*. Programa Editorial Universidad del Valle.
24. CUESTA, G. & OCAMPO, A. (2010). *Antología de mujeres poetas afrocolombianas* (Tomo XVI). Biblioteca de Literatura Afrocolombiana. Ministerio de Cultura.
25. DE LA FUENTE, A. (2018). El arte afrolatinoamericano. En de la Fuente, A. & Andrews, G. R. (Eds.), *Estudios Afrolatinoamericanos. Una introducción* (pp. 415-474). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Afro-Latin American Research Institute. Harvard University.
26. ESPITIA, Y. (2012). *La génesis de la Literatura Afrocolombiana en la poesía de Candelario Obeso* [Tesis de Maestría. Universidad Nacional de Colombia].
27. FANON, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Ediciones Akal, S.A. (Trabajo original publicado en 1952).
28. FERREIRA, M. (2011). «Huellas de africanía»: recreando África en el arte visual contemporáneo. *Nómadas*, (35), 157-165.
29. GAGO, V. (2011). De la invisibilidad del subalterno a la hipervisibilidad de los excluidos. Un desafío a la ciudad neoliberal. *Nómadas*, (35), 49-63.

30. GARCÉS, J. (2020). Tierra mojada. La propiedad como maldición. En M. Zapata Olivella, *Tierra mojada. Novela (1947)* (Cuarta Edición, pp. 15-25). Universidad del Valle.
31. GARCÍA, J. (2016). *Por fuera de la casa del amo: insumisión epistémica o cimarronismo intelectual en el pensamiento educativo afrocolombiano siglo xx*. Universidad de Nariño.
32. GONZÁLEZ, D. (2019). *Crecer en el Chocó entre el hambre y el agua: una reflexión desde la narrativa del escritor afrocolombiano Arnoldo Palacios* [Tesis de Maestría. Universidad Andina Simón Bolívar]. Repositorio Institucional del Organismo de la Comunidad Andina, CAN. <https://bit.ly/3zqbu75>
33. GUZMÁN, D. & MARÍN, P. (2016). Lectores y textos escolares durante la primera mitad del siglo xx. *La Palabra*, (29), 185-197.
34. HELG, A. (1989). Los intelectuales frente a la cuestión racial en el decenio de 1920: Colombia entre México y Argentina. *Estudios Sociales*, (4), 37-55.
35. HENAO, D. (2020). *Manuel Zapata Olivella vida y obra a disposición del mundo*. Herederos de Manuel Zapata Olivella – Universidad del Valle.
36. JACKSON, R. (1979). *Black writes in Latin America*. University of New México Press.
37. LECCARDI, C. Y FEIXA, C. F. (2011). El concepto de generación en las teorías sobre la juventud. *Última Década*, 19(34), 11-32.
38. LEWIS, M. (1987). *Treading the Ebony Path. Ideology and violence in contemporary afro-colombian prose fiction*. University of Missouri Press.
39. LEWIS, M. (1995). Manuel Zapata Olivella y la condición post-colonial afrocolombiana. *Revista América Negra*, (10), 243-252.

40. LEWIS, M. (2019). *Literatura afrocolombiana en sus contextos naturales. Imperialismo ecológico y cimarronaje cultural*. Universidad del Valle.
41. LIMA, D. (2021). «La letra como instrumento de combate del negro»: Manuel Zapata Olivella e a revista Letras Nacionales. *Meridional Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos*, (16), 93-113.
42. MAGLIA, G. (Ed.). (2010). *Si yo fuera tambó. Poesía selecta de Candelario Obeso y Jorge Artel*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana – Editorial Universidad del Rosario.
43. MARTÁN, H. (1944). *Evangelios del hombre y del paisaje*. Imprenta de la Penitenciaría Central.
44. MARTÍNEZ DE VARELA, T. (1947). *Guerra y Amor*. Editorial Bolívar.
45. MELO, J. (2017). *Historia mínima de Colombia*. El Colegio de México, A.C.
46. MENA, U. (2017). *Indicios para leer el amor en la poesía negra chocona*. M&H Consultar.
47. MIAMPIKA, L. W. (2014). Identidades de Calibán e imaginario transliterario. En A. Pizarro y C. Benavente (Organizadoras), *África/América: Literatura y Colonialidad* (pp. 191-212). Fondo de Cultura Económica.
48. MINA, W. (Comp.). (2016). *Manuel Zapata Olivella. Un legado intercultural: perspectiva intelectual, literaria y política de un afrocolombiano cosmopolita*. Ediciones Desde Abajo.
49. MIRANDA, Á. (2012). Arnoldo Palacios. Las estrellas son negras. Una novela más allá de la marginalidad. *Hojas Universitarias*, (67), 132-133.
50. MOSQUERA, S. & LONDOÑO, E. (Eds.). (2000). *Fragments de historia, etnografía y narraciones del Pacífico colombiano negro* (pp. 13-18). Herederos de Rogerio Velásquez - Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

51. MÚNERA, A. (Comp.). (2013). *Manuel Zapata Olivella. Por los senderos de sus ancestros*. Editorial Oriente.
52. MUÑOZ, B. (2007). *La literatura afrocolombiana y la educación. Un aporte a la Cátedra de Estudios Afrocolombianos y otras políticas educativas colombianas* [Tesis de Maestría, Universidad del Quindío]. Repositorio Digital. <https://bit.ly/3zphhd1>
53. ORTIZ, F. (1946). *El engaño de las razas*. Editorial Páginas Habana.
54. ORTIZ, L. (Ed.). (2007). «Chambacú, la historia la escribes tú». Ensayos sobre cultura afrocolombiana. Iberoamericana.
55. PALACIOS, A. (1998). Origen de un escritor. En Lección conversada del narrador colombiano Arnoldo Palacios en la sesión inaugural del XVI Taller de Escritores Universidad Central. *Hojas Universitarias*, 39-44.
56. PALACIOS, A. (2007). *Las estrellas son negras*. Intermedio Editores. (Trabajo original publicado en 1949).
57. PALACIOS, A., CASTILLO GRANADA, Á. (2009). *Cuando yo empezaba*. Investigación y recopilación Álvaro Castillo Granada. Ediciones San Librario,.
58. PINO, J. (4 de febrero de 2020). Tierra mojada de Manuel Zapata Olivella. Una novela actual a más de medio siglo de su publicación. *La Palabra*. Recuperado de <https://bit.ly/40SzADh>
59. PISANO, P. (2010). *Liderazgo político «negro» en Colombia. 1943-1964*. Universidad Nacional de Colombia.
60. PISANO, P. (2014). Movilidad social e identidad «negra» en la segunda mitad del siglo xx. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 41(1), 179-199. <https://doi.org/10.15446/achsc.v41n1.44854>
61. PRESCOTT, L. (1985). *Candelario Obeso y la iniciación de la poesía negra en Colombia*. Instituto Caro y Cuervo.

62. PRESCOTT, L. (1996). Perfil histórico del autor afrocolombiano: problemas y perspectivas. *Revista América Negra*, (12), 104-125.
63. PRESCOTT, L. (1999). Evaluando el pasado, forjando el futuro: estado y necesidad de la literatura afrocolombiana. *Revista Iberoamericana*, (188-189), 553-565.
64. PRIETO, L. (2005). «*La Aventura de una vida sin control*». Bogotá, *Movilidad y Vida Urbana 1939-1953* [Tesis de Pregrado, Universidad Nacional de Colombia]. Repositorio Digital. <https://bit.ly/3m8O8zL>
65. QUEIROZ, S. (2022). La presencia de poetas afrocolombianos en antologías. En: Maglia, G. y Queiroz, S. (Organizadoras). *Poesía afrocolombiana. Edición bilingüe español-portugués*. pp. 153-171. Editora UFMG e Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
66. RENGIFO, A. (2016). Manuel Zapata Olivella y la narrativa de las negritudes colombianas. *Cuaderno Internacional de Estudios Humanísticos y Literatura (CIEHL)*, 23, 35-46.
67. RIVAS, C. (2008). *Tres grandes afrocolombianos. Rogerio Velásquez, Arnoldo Palacios, Miguel A. Caicedo*. Editorial Lealon.
68. SALAZAR, H. (1948). *Carbones en el alba*. Editorial Iqueima.
69. SMITH CÓRDOBA, A. (1980). *Cultura negra y avasallamiento cultural*. Centro para la investigación de la cultura negra, MAP publicaciones.
70. SMITH CÓRDOBA, A. (1984). *Vida y obra de Candelario Obeso*. Centro para la investigación de la cultura negra - Editorial Antares.
71. SUESCÚN, A. (Selección y prólogo). (2008). *De la vida que pasa. Escritos periodísticos de Jorge Artel* Universidad Simón Bolívar.
72. TORRES, O. (1991). Sábado: crónica de un semanario democrático. *Boletín Cultural y Bibliográfico*, 28(27), 41-52.
73. TRUQUE, C. (1953). *Granizada y otros cuentos*. Ediciones Espiral.

74. URREA-GIRALDO, F. (2011). La conformación paulatina de las clases medias negras en Cali y Bogotá a lo largo del siglo xx y la primera mitad del siglo xxi. *Revista de Estudios Sociales*, (39), 24-41.
75. VALDERRAMA, C. (2016). Intelectualidad crítica afrocolombiana: la negredumbre en el pensamiento intelectual de Rogerio Velásquez Murillo. *Nómadas*, (45), 215-227.
76. VALDERRAMA, C. (2018). *The negritude movements in Colombia*. [Ph.D. Dissertations, University of Massachusetts Amherst].
77. VALDERRAMA, C. Y CAICEDO-ORTIZ, J. (Comp.). (2020). *Antología de Escritos Afrocolombianos*. Grupo de Editoriales Universitarias del Pacífico (GEUP).
78. VALERO, S. (2013). ¿De qué hablamos cuando hablamos de «literatura afrocolombiana»? O los riesgos de las categorizaciones. *Estudios de Literatura Colombiana*, (32), 7-15.
79. VANÍN, A. (2010). Prólogo. La voz del gaviero. En H. Martán, *Evangélicos del hombre y del paisaje. Humano litoral* (Tomo XI, pp. 11-29). Biblioteca de Literatura Afrocolombiana. Ministerio de Cultura.
80. VELÁSQUEZ, R. (1953). *Las memorias del odio*. Ediciones Alianza de Escritores Colombianos.
81. VELÁSQUEZ, R. (2009). Palabras sobre un libro, *Las estrellas son negras*. En Palacios, A., Castillo Granada, Á. (investigador y recopilador), *Cuando yo empezaba* (pp. 161-16). Ediciones San Librario.
82. VERGARA-FIGUEROA, A., RAMÍREZ, L., VALENCIA, L., AGUDELO, L., MOSQUERA, L. & ROJAS, S. (Antologistas). (2017). *Descolonizando mundos: aportes de intelectuales negras y negros al pensamiento social colombiano*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
83. WADE, P. (1997). *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las relaciones raciales en Colombia*. Siglo del Hombre, Ediciones Uniandes.

84. ZAPATA CORTÉS, D. C. (2010). Mestizaje nacional: una historia «negra» por contar. *Memoria y Sociedad*, 14(29), 91-105.
85. ZAPATA OLIVELLA, M. (1972). *Tierra mojada*. Editorial Bedout S.A. (Trabajo original publicado en 1947).
86. ZAPATA OLIVELLA, M. (1988). Discurso de apertura al congreso de la cultura negra. Nueva era para la identidad de América. En *Memorias Primer congreso de la cultura negra de las Américas*, (pp. 19-21). Unesco-Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas.
87. ZAPATA OLIVELLA, M. (1990). *¡Levántate mulato! «Por mi raza hablará mi espíritu»*. Rei Andes Ltda.
88. ZAPATA OLIVELLA, M. (2005). *¡Levántate mulato! «Por mi raza hablará mi espíritu»*. Educar Editores S.A., Plan Lector. (Trabajo original publicado en 1990).
89. ZULETA, J. (Ed). (2019). *Mito, tradición oral, historia y literatura del Pacífico colombiano*. Fondo de Publicaciones del Valle del Cauca.

**José Antonio Caicedo-Ortiz**

Sociólogo. Magíster en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Andina de Quito (Ecuador). Se desempeña como docente de la Licenciatura en Etnoeducación del Departamento de Estudios Interculturales, co-fundador e integrante del Centro Memorias Étnicas. Coordinador Cátedra Afrocolombiana “Rogerio Velásquez Murillo” de la Universidad del Cauca (Colombia). Promotor de la implementación de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos y la educación intercultural en comunidades educativas a través de la formación de maestros, la investigación y asesoramiento de proyectos pedagógicos.

Si le interesa comunicarse con la persona que escribió este capítulo, puede escribir a: [joseortiz@unicauca.edu.co](mailto:joseortiz@unicauca.edu.co)



# Estudios Afrocolombianos: una historia transnacional y comparada\*

**Laura Correa Ochoa**

RICE UNIVERSITY

---

\* La información de este capítulo es parte de la investigación de mi tesis doctoral, *Black and indigenous entanglements: race, mobilization and citizenship in Colombia, 1930-1991* (2021). Un agradecimiento especial a Bethan Fisk por nuestras conversaciones sobre historiografía, especialmente sobre el período colonial; y al comité editorial por su paciencia, sugerencias y apoyo.



**E**ntre 1946 y 1948, Manuel Zapata Olivella, pionero de los estudios afrocolombianos, escribió dos memorias de viaje y una serie de artículos periodísticos sobre sus experiencias viajando por Latinoamérica y los Estados Unidos antes del fin de Jim Crow. Estos textos al tiempo que nos permiten conocer el pensamiento político de Zapata Olivella nos revelan que, desde la década de 1940, activistas y pensadores afrocolombianos construyeron el campo de los estudios afrocolombianos en diálogo con ideas y debates más amplios sobre «raza» y nación en las Américas, y en particular con los Estados Unidos. En estos escritos, Zapata Olivella abordó varios temas, incluyendo relatos de sus dolorosas experiencias de racismo en los Estados Unidos, estableció relaciones con otros intelectuales negros, en particular, el poeta y activista afroamericano Langston Hughes, e hizo comparaciones entre las dinámicas de «raza» y racismo entre América Latina y los Estados Unidos.

Según Zapata Olivella, las relaciones raciales entre estos dos contextos eran diferentes. En su memoria de viaje *He visto la noche: las raíces de la furia negra*, escrita en 1946, argumentó que, a diferencia de Estados Unidos, en América Latina los negros podían «fraternizar con las otras “razas”» y sufrían «pocos prejuicios raciales» (Zapata Olivella, 1980, p. 48). De manera similar, en un artículo en *El Sábado*, un periódico colombiano de orientación liberal, Zapata Olivella señaló la aparente sorpresa de Hughes al enterarse de que en Colombia «un negro es un ciudadano con iguales derechos a cualquier otro» (Zapata Olivella, 1947, p. 12). Las observaciones de Zapata Olivella reforzaron la idea, ampliamente difundida en ese momento, de que los países latinoamericanos eran más igualitarios racialmente. Pero también

reflejaron sus encuentros traumáticos con el *apartheid* racial en los Estados Unidos. Un ejemplo de ello son sus escritos sobre la conmoción que sufrió cuando le impidieron comprar comida en una cafetería y cuando le dijeron que se trasladara a la parte trasera de un autobús que iba de Washington, D.C. a Carolina del Norte (Zapata Olivella, 1980). Si bien Zapata Olivella dio a entender que el racismo era más agudo en Estados Unidos, esto no significaba que América Latina no tuviera problemas raciales. Además, explicó que sus viajes por Latinoamérica y los Estados Unidos lo hicieron reflexionar sobre las terribles condiciones sociales y económicas de la población negra en América Latina y fortalecieron su creencia en «la necesidad de coordinar un frente común de reivindicación a lo largo del continente» (Zapata Olivella, 1980, pp. 79-80). De hecho, después de su regreso a Colombia, desempeñó un papel crucial en la institucionalización de los Estudios Afrocolombianos.

En el contexto colombiano los viajes y vínculos de Zapata Olivella con la diáspora africana fueron excepcionales. Después de sus viajes «vagabundos» por Centroamérica, México y los Estados Unidos en los años cuarenta, en la década de 1970 enseñó en varias universidades norteamericanas, participó en un evento panafricanista en Senegal y organizó el Primer Congreso Panafricanista en América Latina<sup>1</sup>. Sin embargo, su invocación de comparaciones raciales con los Estados Unidos fue, en muchos sentidos, menos singular.

En este capítulo sugiero que el campo de los estudios afrocolombianos se ha producido en diálogo con debates transnacionales y comparativos más amplios sobre «raza», esclavitud y nación en las Américas. Específicamente examino el desarrollo del campo en relación con los Estados Unidos desde la década de 1940 hasta la actualidad (septiembre 2024) y hago un balance de

---

1. En esta década, Manuel Zapata Olivella enseñó en Howard University, University of Kansas y University of Toronto. En 1974 participó en el Coloquio de la Negritud y América Latina en Senegal, organizado por Léopold Sédar Senghor. En 1977 organizó en Cali (Colombia) el Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas.

la trayectoria, teniendo como referencia algunos de los principales debates e intervenciones de la literatura académica publicada en inglés, porque desde mediados del siglo xx, el campo se ha nutrido por intercambios intelectuales y políticos, y por comparaciones raciales con los Estados Unidos. Igualmente, este país ha sido un importante centro de formación y producción académica del campo, a la vez que un espejo político para activistas e intelectuales afrocolombianos.

Históricamente activistas afrocolombianos han forjado vínculos diaspóricos con los Estados Unidos para expresar solidaridad con sus luchas raciales, articular reclamos en Colombia por la igualdad racial y en contra del racismo, y han mirado a los movimientos sociales negros afroamericanos como una fuente de inspiración política.

Debates comparativos sobre «raza», esclavitud y nación entre Latinoamérica y Estados Unidos han tenido un rol importante en el desarrollo de los estudios afrolatinoamericanos (Andrews, 1996; de la Fuente, 2004; Seigel, 2005; Alberto & Hoffnung- Garskof, 2018). Los contrastes raciales a los que se refirió Zapata Olivella fueron parte de un debate hemisférico que tomó fuerza desde la década de 1930 como resultado de las obras de Frank Tannenbaum (1947) en los Estados Unidos y Gilberto Freyre (2006) en Brasil. Sus investigaciones ayudaron a cimentar la idea de que, en contraste con los Estados Unidos, donde la esclavitud fue extremadamente violenta, en América Latina esta fue más moderada y benigna. Además, que mientras que en los Estados Unidos las ideas raciales eran rígidas y la discriminación racial estaba sancionada por la ley, las sociedades latinoamericanas se caracterizaron por procesos de mestizaje y armonía racial. Sin embargo, activistas y académicos han cuestionado durante mucho tiempo estas afirmaciones y han demostrado que en América Latina la esclavitud fue brutalmente violenta y que la discriminación racial fue y es sistemática y generalizada. Si bien estas investigaciones comparativas se han enfocado principalmente en Brasil y Cuba, muchos investigadores de los estudios afrocolombianos han estado en

diálogo con estos debates y han explorado las formas en que las ideologías de armonía racial y mestizaje dieron forma a las relaciones raciales y las experiencias de la población afrodescendiente en Colombia. Por lo tanto, este capítulo es también una invitación a considerar la trayectoria particular de los estudios afrocolombianos, en relación con desarrollos regionales más amplios.

Además de estos debates comparativos, programas universitarios en el extranjero han jugado un papel directo y concreto en la trayectoria de los Estudios Afrocolombianos. Un número significativo de académicos colombianos enfocados en estudios afrocolombianos han obtenido sus títulos de posgrado en Estados Unidos —Aquilés Escalante, Nina S. de Friedemann, Alfonso Múnera, Jaime Arocha, algunos autores que participan en este volumen y dos de las editoras, Aurora Vergara-Figueroa y Angélica María Sánchez Barona—. Otras pioneras en el campo como Mara Viveros Vigoya y Claudia Mosquera Rosero-Labbé obtuvieron sus doctorados en Francia. Estos estrechos vínculos con instituciones en el exterior evidencian el abandono y silenciamiento de la historia, las vivencias y la cultura negra dentro de la academia tradicional colombiana hasta hace relativamente poco tiempo. Vale la pena resaltar que este panorama está cambiando con iniciativas programáticas y educativas desde el Instituto Internacional de Estudios del Caribe en la Universidad de Cartagena, el Centro de Estudios Afrodiaspóricos —CEAF— en la Universidad Icesi en Cali, y el programa de Maestría en Estudios Afrocolombianos en la Universidad Javeriana en Bogotá.

Como en cualquier otro campo de conocimiento, los estudios afrocolombianos han sido un campo en disputa. Para empezar, su cronología y expansión afuera ha estado ligada a procesos organizativos. El número de investigaciones sobre estudios afrocolombianos en el extranjero creció después de la aprobación de la Ley de Comunidades Negras, Ley 70 en 1993, que desató una ola de interés académico sin precedentes. Como muestra este capítulo, hubo ricos e importantes intercambios académicos y políticos con los Estados Unidos antes de la Ley 70. Fue principalmente a

mediados de las décadas de 1990 y 2000 cuando académicos en el extranjero comenzaron a prestar atención sostenida a las historias, experiencias, ideas, cultura y política de la población afrocolombiana, así como a cuestiones de «raza», etnia, racismo y formación nacional (*nation-making*). En otras palabras, la visibilidad que los afrocolombianos forjaron internamente a través de la movilización política moldeó directamente la producción académica afuera de Colombia. Estos desarrollos son notables por dos razones principales. Primero, porque desafían los enfoques tradicionales y dominantes sobre estudios de Colombia en el extranjero —y a menudo en el país— que se centran en cuestiones de violencia, luchas partidistas y de clases, sin prestar mucha atención a procesos de racialización, etnicidad o racismo. Segundo, esta gran expansión de conocimiento también ha ampliado e enriquecido los parámetros geográficos e intelectuales de los estudios afrolatinoamericanos más allá de Brasil y Cuba, los centros tradicionales de estudio.

Cabe señalar que en general la producción académica en el exterior se ha enfocado principalmente en la Antropología y la Historia y en cierta medida en los Estudios Literarios. Según Peter Wade (2010), tradicionalmente la Antropología en América Latina se ha centrado principalmente en los pueblos indígenas y la Sociología en los afrodescendientes. El caso colombiano es particular porque desde la constitución del campo, la Antropología ha estado en el centro de la producción de conocimiento, y ha habido menos estudios sociológicos, especialmente si se compara con Brasil. Aunque hubo un mayor enfoque en pueblos indígenas, desde su fundación en la década de 1940, el campo estuvo influenciado por la escuela de «supervivencias» africanas dirigidas por el antropólogo estadounidense Melville J. Herskovits (1941), quien hizo hincapié en la importancia de rastrear las influencias africanas en las Américas. Varios antropólogos afrocolombianos también desarrollaron sus propios métodos y enfoques, aunque estos trabajos y propuestas han recibido poca consideración fuera de Colombia. El propio Zapata Olivella realizó extensas investigaciones etnográficas a lo largo del territorio colombiano.

Antropólogos y otros investigadores que utilizan métodos etnográficos han prestado especial atención a los procesos organizativos que resultaron en la Ley 70 de 1993 y las transformaciones que esta puso en marcha. Las investigaciones históricas, por otro lado, fueron menos consistentes hasta la década del 2000. Desde entonces, gran parte de este trabajo se ha enfocado en el período colonial y en las primeras décadas del periodo republicano. Temas como la esclavitud, la abolición y las luchas por la independencia han recibido atención significativa. En términos de enfoque temporal gran parte de la producción académica afuera se ha enfocado en el siglo XIX, o antes, y el periodo constitucional de los años noventa.

Debates sobre categorías como «raza» y etnia, región y territorio también han sido centrales en la trayectoria del campo. Contrario a otros países de la región, como Brasil y los Estados Unidos, en el caso colombiano generalmente cuestiones sobre «raza» o racismo solo han ocupado un papel destacado en el campo hasta hace relativamente poco tiempo, mientras que las cuestiones de etnicidad han sido fundamentales. Empezando en los años cuarenta, muchos académicos en los Estados Unidos supusieron que la «raza» no era central en los procesos de formación nacional y estratificación social en Colombia. En la década de 1990, lo étnico se volvió más relevante analíticamente en gran medida por que los movimientos sociales que emergieron en el contexto de la Ley 70 de 1993, movilizaron categorías como comunidades o grupos étnicos para articularse y hacer reclamos dentro del Estado-nación. Mientras que algunos estudiosos han argumentado que la politización de la diferencia fue un producto de los años noventa, otros han visto el énfasis en la etnicidad —y no en nociones de «raza» o racismo—, como algo muy particular, dado que lo étnico ha estado ligado a los pueblos indígenas<sup>2</sup>.

Igualmente, este uso de lo étnico se ha visto como un contraste con Estados Unidos y Brasil, donde los movimientos sociales

---

2. Véase el capítulo sexto de este volumen (Antón, 2025).

se han organizado en clave de «raza». Sin embargo, cada vez más, los académicos han matizado estas interpretaciones, revelando la compleja interacción entre «raza» y etnicidad en los movimientos sociales afrocolombianos contemporáneos y en la sociedad colombiana en general. Otros han reconstruido luchas políticas negras antes de la década de 1990 evidenciando la gran gama de estrategias y discursos utilizados por la población afrodescendiente, incluyendo formas de activismo en clave de «raza».

A la vez, estudiosos del campo han resaltado la importancia de la categoría de región, en particular la racialización de las costas del Pacífico y el Caribe, y las diferentes dinámicas étnico-raciales en estos espacios. Si bien estas investigaciones han demostrado un nexo claro entre espacio y nociones de diferencia racial en Colombia, enfoques regionales también han contribuido a construir una ficción historiográfica que trata las costas como espacios separados y con procesos de movilización política distintos. Paralelamente, el interés en la Ley de Comunidades Negras, y en particular en los territorios colectivos del Pacífico, ha resultado en un enfoque mayor en esta región y en investigaciones sobre contextos rurales. Recientemente, algunos estudiosos han examinado las conexiones entre las dos costas y han prestado más atención a contextos urbanos en diferentes lugares del país. Más allá de los debates académicos, el énfasis en lo étnico y en lo territorial, categorías que han sido propuestas desde abajo por activistas afrocolombianos, y que continúan siendo debatidas y repensadas en los mismos movimientos sociales, resaltan el dinamismo y particularidad del caso afrocolombiano y nos invita a considerar otros contextos en las Américas desde estas perspectivas.

Este capítulo ofrece un relato histórico e historiográfico del campo de los estudios afrocolombianos. Para este estudio, privilegio procesos e intercambios intelectuales transnacionales, especialmente, con los Estados Unidos. En la primera sección, exploro las formas en las que activistas y académicos afrocolombianos han movilizado comparaciones raciales con los Estados Unidos y forjado conexiones diaspóricas entre 1940 y el 2020.

A partir de la segunda sección, analizo la literatura producida en inglés por académicos radicados en el exterior, y por aquellos que hicieron estudios de posgrado en Estados Unidos. Este trabajo mapea algunos de los enfoques y debates a lo largo del tiempo y en diversos campos de estudio, e invita a abordar el campo de los Estudios Afrocolombianos desde una perspectiva internacional y comparativa; por consiguiente, no promete hacer un análisis exhaustivo de toda esta literatura académica.

## **1 ACTIVISMO AFROCOLOMBIANO E INTERCAMBIOS DIASPÓRICOS**

Desde sus comienzos, los estudios afrocolombianos han estado fundamentalmente ligados al activismo afrocolombiano. A principios de la década de 1940, un pequeño grupo de jóvenes afrocolombianos creó dos organizaciones de carácter étnico-racial, el Club Negro y el Centro de Estudios Afrocolombianos. Aunque la orientación de estas plataformas era principalmente cultural y académica, y tenían un alcance limitado, estas también sirvieron como base para articular reclamos políticos. El 20 de junio de 1943 un grupo de estudiantes, encabezado por Natanael Díaz —estudiante de derecho y futuro diputado por el norte del Cauca— y Manuel Zapata Olivella —entonces estudiante de medicina— organizaron el Día del Negro en Bogotá. Esta celebración de la cultura negra tuvo influencias nacionales e internacionales. Los participantes leyeron obras de los poetas afrocolombianos Candelario Obeso (1877, 1880) y Jorge Artel (1940, 1972, 1979) y del escritor afroamericano Richard Wright (1938, 1940, 1969). También escucharon música de la cantante afroamericana Marion Anderson y bailaron cumbia (El Liberal, 1943). Como resultado de esto surgió El Club Negro, que fue imaginado como un lugar para estudiar la cultura e historia negra, luchar por la plena incorporación de los afrocolombianos a la nación y pelear contra la discriminación racial (Díaz, 1943). Según Zapata Olivella —quien

publicó bajo el pseudónimo M. Karabalí—, este fue el «primer movimiento destinado a exaltar la participación de los negros en nuestra nacionalidad» (M. Karabalí, 1947, p. 19).

La lucha contra la discriminación racial era una prioridad para estos activistas y, a menudo, invocaban comparaciones raciales con Estados Unidos para hacer críticas sobre la situación racial en Colombia y articular formas de solidaridad con otros en la diáspora africana. Por ejemplo, en junio de 1943, miembros del Club Negro publicaron en la prensa un manifiesto denunciando la discriminación racial en las Américas. En este argumentaron que «el nacimiento y la existencia del capitalismo como sistema económico» no podría haber existido sin la explotación y esclavización de los africanos y sus descendientes. Pero a pesar de las luchas de los negros en las Américas, sus sacrificios no fueron reconocidos, especialmente en los Estados Unidos que practicaba el mismo racismo que las Naciones Unidas había condenado en Alemania (Diario Popular, 1943).

De manera similar, en 1948, Natanael Díaz pronunció un poderoso discurso en el contexto de la Conferencia Panamericana celebrada en Bogotá, en el que hizo eco de las observaciones de Zapata Olivella sobre las relaciones raciales en las Américas. Según Díaz, Estados Unidos tenía poca autoridad para hablar de unidad regional y democracia dado que seguía tratando a los afroamericanos «como esclavos». A diferencia, Colombia estaba «saturada de la pura democracia en la cual conviven fraternalmente los negros y los blancos, los indios y los mestizos» (Díaz, 1948, s. p.). A veces, estos activistas parecían reforzar la idea de que América Latina era más igualitaria racialmente. Sin embargo, al invocar estas comparaciones raciales también podían hablar públicamente sobre la discriminación racial y centrar los aportes y vivencias de las personas afrodescendientes en las Américas que eran negadas y silenciadas.

De hecho, intelectuales y activistas afrocolombianos en los años cuarenta, argumentaron que era necesario establecer plataformas de investigación dedicadas a combatir imágenes

racistas sobre la gente negra. Según Zapata Olivella, era necesario «llevar estudios sobre los negros de la misma manera que se venía haciendo con los indios» y de esa forma «rectificar» cómo los académicos y los escritores de ficción escribían sobre la población negra (M. Karabalí, 1947). Desde principios de la década de 1940, investigadores en Colombia habían establecido varios institutos dedicados casi por completo al estudio de los pueblos indígenas, el Instituto Colombiano Indigenista —IIC— y el Instituto Nacional Etnológico —IEN—, que recibieron apoyo oficial del Estado y ayudaron a formar a la primera generación de antropólogos colombianos. En 1947, después de años de gestión, activistas afrocolombianos fundaron el Centro de Estudios Afrocolombianos dentro del Instituto Etnológico con Zapata Olivella como su líder (véase Imagen 1). El Centro buscaba estudiar la cultura, la historia y la antropología negra en Colombia y el mundo. Sus fundadores se inspiraron en las investigaciones que se estaban realizando sobre la gente negra en Brasil, Cuba y Estados Unidos, y designaron a los académicos cubanos y brasileños Fernando Ortiz y Arthur Ramos como «miembros honorarios» (M. Karabalí, 1947). Como se discutirá más adelante, el Centro de Estudios Afrocolombianos recibiría un apoyo limitado del establecimiento académico colombiano, pero, no obstante, surgió como una plataforma importante para la producción académica y articulación política negra en el país.

La creación de este centro también puede entenderse como una continuación de los vínculos intelectuales y diaspóricos que Zapata Olivella construyó durante su viaje por Centroamérica y Norteamérica en la década de 1940. En los dos años que vivió en México conoció artistas como Diego Riva, José Clemente Orozco y David Alfaro Siqueiros, e intelectuales como José Vasconcelos, Mariano Azuela y Ciro Alegría (Alegría, 1947). En México, Zapata Olivella también ayudó a establecer el Centro Francisco Antonio Lisboa «en memoria del famoso escultor negro brasileño» reconocido por sus esculturas religiosas a fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX. Según él, el objetivo del centro

era «agrupar las fuerzas dispersas de América» para mejorar la situación de la población negra y luchar contra la discriminación racial en el hemisferio. Aunque poco se ha escrito sobre esta plataforma, su creación revela las ricas conexiones transnacionales que han contribuido a la formación de los estudios afrocolombianos y afrolatinoamericanos, y el papel creativo de Zapata Olivella en este proceso. El nombre y el lugar del Centro Francisco Antonio Lisboa son en sí significativos. Por un lado, el nombre es una referencia a Brasil, que juega un papel tan importante en la conceptualización del campo y nos da una idea de los imaginarios intelectuales y políticos de sus fundadores. Dada la trascendencia de la producción artística en México en ese momento y los vínculos de Zapata Olivella con artistas en el país, es muy posible que los fundadores quisieran exaltar el papel de artistas negros en las artes plásticas y en la construcción de América Latina. Por otro lado, es significativo que el centro se haya creado en México, un país que normalmente no se ve como parte de redes más amplias de la diáspora africana hasta hace poco y donde en los años cuarenta había un enfoque intelectual y político en pueblos indígenas. Si bien la fundación del Centro Francisco Antonio Lisboa responde a redes intelectuales locales y probablemente a la influencia de Zapata Olivella, también apunta a otras trayectorias y geografías de la diáspora africana en Latinoamérica que aún no han sido reconstruidas en detalle y que anteceden futuros proyectos transnacionales.

Otro reconocido escritor afrocolombiano, Jorge Artel, tuvo una trayectoria transnacional similar a la de Manuel Zapata Olivella. Desde mediados de la década de 1940 hasta principios de la década de 1970, Artel viajó mucho por América Latina y el Caribe —Panamá, donde vivió durante más de una década, Costa Rica, México, Puerto Rico, Venezuela, República Dominicana, Cuba y los Estados Unidos—; trabajó en varios periódicos de la región, dio recitales de poesía y conferencias, impartió clases en universidades de México y allí en 1944 formó parte del Comité Mexicano Contra el Racismo. También entabló relaciones con

notables intelectuales como Nicolás Guillén, Luis Palés Matos y Langston Hughes. En febrero de 1952, Hughes organizó una reunión en su honor en su casa de Harlem. En los años cuarenta Zapata Olivella había introducido a Hughes a la poesía de Artel (Prescott, 2000, pp. 83-89).

**IMAGEN 1**

Miembros fundadores del Centro de Estudios Afrocolombianos.



De izquierda a derecha: Alfredo Mina Balanta, Manuel Viveros, Ernesto César Ariza, Natanael Díaz, Carlos Calderón Mosquera, Manuel Zapata Olivella.

Fuente: Cromos, 13 de septiembre de 1947.

---

En la década de 1970, el activismo afrocolombiano se expandió significativamente al igual que los vínculos con la diáspora africana. Como en otros países latinoamericanos, los activistas afrocolombianos establecieron organizaciones, publicaciones y eventos para promover la cultura negra, la conciencia racial y

combatir el racismo. Jóvenes negros, muchos de ellos estudiantes universitarios del Pacífico, crearon plataformas de carácter cultural y académico que fueron influenciadas por personas y luchas en toda la diáspora africana, como el pensador martiniqués Frantz Fanon, el Dr. Martin Luther King Jr. y Malcolm X en los Estados Unidos, y las luchas contra el *apartheid* en Sudáfrica. Por ejemplo, crearon el Centro Frantz Fanon, el grupo Musulmanes Negros, el Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Negra –CIDCUN– y el Grupo Soweto –hoy Movimiento Cimarrón–. El CIDCUN, también conocido como el Movimiento de la Cultura Negra, también lanzó las publicaciones *Negritud* (1975) y *Presencia Negra* (1978), inspiradas en la revista panafricana con sede en París, *Preséance Africaine* (Correa Ochoa, 2022; Wabgou et al., 2012). Estas publicaciones afirmaron y difundieron el pensamiento y la organización política negra. *Negritud* reportó que miembros de CIDCUN en Bogotá se reunieron con el boxeador y activista afroamericano Muhammad Ali y con el secretario general de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura –UNESCO–, Amadou-Mahtar M’Bow, quien fue el primer africano negro en encabezar un organismo de las Naciones Unidas –ONU– (*Negritud*, 1977, 1978). Estos intercambios subrayan los esfuerzos de estos activistas para intervenir en debates diaspóricos y visibilizar sus luchas internacionalmente.

Al reconstruir los vínculos, las trayectorias y las influencias Afro-diaspóricas en Colombia en los años sesenta y setenta, los hermanos Zapata Olivella –Delia, Juan y Manuel– juegan un papel sobresaliente. Delia Zapata Olivella, fue una talentosa antropóloga, coreógrafa y artista, que dedicó su carrera a documentar y revalorizar la música y danza popular colombiana, en particular expresiones artísticas y culturales arraigadas en la población afrocolombiana e indígena. Fue una pionera de lo que hoy se denomina *Black Performance Studies*. Con el grupo de danzas folclóricas que conformó y lideró viajó extensivamente en los sesenta y setenta por Estados Unidos, España, La Unión Soviética y China. Como parte de esta trayectoria, en 1964

IMAGEN 2



De izquierda a derecha, Amir Smith Córdoba, director de Negritud, el boxeador y activista afroamericano Muhammad Ali, y Juan Vianney Mosquera, subdirector de Negritud. Fuente: *Negritud*, noviembre 1977 - diciembre 1978.

---

recibió una beca para estudiar con la gran bailarina, antropóloga y activista afroamericana Katherine Dunham en los Estados Unidos (Páginas de Cultura, 1965). Por su parte, Juan Zapata Olivella, un médico y escritor, emprendió una gira por Panamá, México, y Chicago en 1977 en busca de apoyo financiero y mediático para su campaña presidencial para las elecciones de 1978 (J. Zapata Olivella, 1985). Juan Zapata Olivella lanzó su campaña en 1977 como parte del Movimiento de Negritudes y Mestizaje, con el apoyo del Consejo de la Población Negra (Correa Ochoa, 2022). Aunque no ganó la presidencia, fue nombrado embajador de Haití por la siguiente administración (J. Zapata Olivella, 1985).

Más que cualquier otro proceso organizativo, el Primer Congreso de Cultura Negra de las Américas revela el papel importante y poco conocido de los activistas afrocolombianos en los movimientos afrodiaspóricos de la década de 1970. Realizado en 1977 en Cali y organizado por Manuel Zapata Olivella y el Centro de Estudios Afrocolombianos, este fue el primer congreso panafricanista celebrado en América Latina. M. Zapata Olivella decidió organizar este notable evento después de su participación en 1974 en el Coloquio sobre la Negritud en América Latina en Dakar, auspiciado por el presidente de Senegal, Léopold Senghor. El Congreso de Cali que convocó a más de 150 personas, principalmente de América Latina, Estados Unidos y África, contó con la participación de figuras destacadas de la diáspora africana como el activista afrobrasileño Abdias do Nascimento y el futuro premio Nobel, el escritor nigeriano Wole Soyinka. También asistieron representantes del presidente Senghor de Senegal y de la Organización de los Estados Americanos —OEA— y la UNESCO (Correa Ochoa, 2022).

Según Zapata Olivella, el objetivo del Congreso era impugnar la idea de que no había discriminación racial en América Latina y luchar contra los legados de la esclavitud en las Américas. Legados que eran evidentes en las grandes brechas socioeconómicas que afectaban a la población afrodescendiente y el desprecio por la cultura y la historia negra. El Congreso tuvo lugar en un momento en que activistas y académicos de toda la región denunciaban con más intensidad las ideologías de armonía racial como herramientas políticas para negar la existencia del racismo y limitar la movilización política negra. Como he argumentado en el artículo «Manuel Zapata Olivella, Racial Politics and Pan-Africanism in Colombia in the 1970s» (2022), los debates en el Congreso estuvieron mediados por comparaciones raciales con los Estados Unidos. Los activistas afrolatinoamericanos argumentaron que sin duda había racismo en América Latina, aunque se manifestara de manera diferente a los Estados Unidos. El racismo no necesitaba ser codificado legalmente y coexistía con procesos de mestizaje. Como tal, tenían que

desarrollar formas de organización política que respondieran a las particularidades de la opresión racial y de clase en Latinoamérica. Al Congreso de Cali le siguieron dos más, uno en Panamá en 1980 y otro en Brasil en 1983 (Correa Ochoa, 2022).

La aprobación de la Ley 70 de 1993 y la intensificación de la violencia contra las comunidades afrocolombianas desde los años noventa ha creado nuevos tipos de intercambios políticos e intelectuales con los Estados Unidos. Por ejemplo, el activismo transnacional y diaspórico de líderes y lideresas sociales, ambientales y de derechos humanos. Desde principios de la década del 2000, los activistas de base afrocolombianos han presionado a políticos y grupos de la sociedad civil en los Estados Unidos, incluyendo al *Congressional Black Caucus*, para modificar aspectos de la política exterior de los Estados Unidos hacia Colombia y las comunidades étnicas. Este fue el caso del muy debatido Tratado de Libre Comercio (TLC) del 2006 —aprobado por el congreso estadounidense en 2011—. Organizaciones afrocolombianas como el Proceso de Comunidades Negras —PCN— y la Asociación Nacional de Afrocolombianos Desplazados —AFRODES— lideraron una intensa campaña contra el TLC, argumentando que este permitía que empresas multinacionales se beneficiaran económicamente en los territorios de las comunidades negras e indígenas y violaba sus derechos constitucionales a la consulta previa. Al final, la movilización de estos activistas contribuyó a que congresistas estadounidenses pusieran condiciones de derechos humanos a cualquier plan de ayuda militar hacia Colombia (véase WOLA, 2013; Sánchez-Garzoli, 2016; Lazare & Guerrero, 2020).

De manera similar, los líderes sociales afrocolombianos hicieron una campaña internacional muy exitosa para que las organizaciones negras e indígenas fueran incluidas en los diálogos de paz en La Habana entre el gobierno nacional y la guerrilla de las FARC-EP. Argumentaron que deberían ser vistos como un tercer actor político dado el impacto desproporcionado de la guerra en las comunidades étnicas del país. Desde su aprobación en 2016, organizaciones negras e indígenas han utilizado redes

y plataformas internacionales para denunciar la falta de implementación del Acuerdo de Paz y en especial del Capítulo Étnico por la Paz y los Derechos Territoriales, por parte del gobierno de Iván Duque, y la continua violencia y represión contra líderes sociales étnicos (véase Sánchez-Garzoli, 2017; Gruner y Rojas, 2018; WOLA, 2019, 2021).

Las mujeres negras han desempeñado un papel fundamental en los diálogos transnacionales y diaspóricos recientes con los Estados Unidos. Este es un cambio notable con respecto a los procesos organizativos en los años cuarenta y setenta que, como vimos antes, estaban dirigidos principalmente por hombres negros. El trabajo intelectual y político de Charo Mina Rojas, nombrada en 2024 como embajadora de Colombia en Sudáfrica, y Francia Márquez Mina, primera vicepresidenta afrocolombiana en la historia de Colombia y ministra de la Igualdad y la Equidad, subraya estos extraordinarios cambios. Ambas han liderado procesos de resistencia en la costa del Pacífico en defensa de los derechos étnicos y territoriales de las comunidades negras e indígenas y jugaron un rol clave en las negociaciones de paz en La Habana. Estas pensadoras políticas también han surgido como importantes voces del feminismo decolonial negro en la región y como interlocutoras en espacios diaspóricos radicales en los Estados Unidos. Por ejemplo, Charo Mina Rojas es miembro de Black Alliance for Peace —BAP—, una organización que busca reconstituir los compromisos del movimiento radical negro en los Estados Unidos, contra la guerra, el imperialismo, y a favor de la paz (Black Alliance for Peace [BAP], 2021). En el caso de Francia Márquez Mina, ha entablado una rica colaboración y diálogo con la famosa pensadora y activista feminista y comunista afroamericana Ángela Davis (The People's Forum NYC, 2021). Estos intercambios demuestran el papel central que las mujeres negras de América Latina están ocupando como productoras de conocimiento y cómo están expandiendo los parámetros espaciales y temáticos de la que se ha denominado *la tradición radical negra* (Boyce Davies, 2008; Robinson, 2020).

En definitiva, el surgimiento de los estudios afrocolombianos desde la década de 1940 fue ante todo el resultado de la movilización de personas negras y activistas afrocolombianos que a menudo establecieron conexiones con otros activistas negros y movimientos políticos en los Estados Unidos y en la diáspora africana. Como evidencio a lo largo de este capítulo, la producción académica sobre los estudios afrocolombianos se desarrolló en conversación con debates académicos y las transformaciones en la región.

## **2 ANTROPOLOGÍA, ETNICIDAD Y CULTURA**

La Antropología como campo de estudio se institucionalizó en Colombia en 1952, cuando el Instituto Colombiano de Antropología —en adelante, ICAN— reemplazó al Instituto Nacional Etnológico —IEN—. El Centro de Estudios Afrocolombianos no fue incorporado a esta institución, lo que a la larga significó que los intereses y reclamos de los intelectuales y activistas negros, incluyendo la lucha contra la discriminación racial, no se convirtieran en una parte importante de la agenda del ICAN. Este nuevo organismo tenía como objetivo estudiar las culturas negras, indígenas y mestizas, en la práctica siguió el camino de los institutos anteriores al enfocarse en estudios sobre la población indígena. A lo largo de los años, la investigación sobre la población negra y los pocos antropólogos negros contratados por el Instituto fueron marginados internamente y del campo en general (véase Arocha et al., 1984; Valderrama, 2016; Hurtado-Garcés, 2020). Sin embargo, a pesar de esta marginación, la escuela de retenciones africanas anclada en la obra del antropólogo estadounidense Melville J. Herskovits desempeñó un papel importante en la construcción del campo. Esta línea de trabajo también ayudó a que las cuestiones de diferencia cultural y étnica fueran una prioridad dentro de los estudios afrocolombianos desde los años cincuenta hasta la actualidad.

De los veinticinco investigadores afiliados al ICAN en las décadas de 1950 y 1960, solo cuatro se concentraban en estudios afrocolombianos. Dos de ellos, los antropólogos negros Rogerio Velásquez Murillo y Aquiles Escalante Polo, y los otros dos, el sacerdote jesuita colombiano José Rafael Arboleda y el académico estadounidense Thomas J. Price. Con la excepción de Velásquez, quien realizó todos sus estudios en Colombia, los otros tres fueron estudiantes de Herskovits y, basándose en su metodología, rastrearon las influencias africanas entre los grupos negros en Colombia (Correa Ochoa, 2021).

La trayectoria académica de Escalante se destaca porque fue uno de los pocos, y probablemente uno de los primeros afrocolombianos en realizar estudios de posgrado en los Estados Unidos. Escalante hizo su trabajo de pregrado en Colombia y después de recibir una prestigiosa beca John Simon Guggenheim en 1956 estudió en Northwestern University con Herskovits y la antropóloga cubana Berta Bascom. También pasó un tiempo en Columbia University y condujo investigaciones en el Schomburg Center for Research in Black Culture en la ciudad de Nueva York (Correa Ochoa, 2021). Escalante realizó el primer estudio etnográfico de San Basilio de Palenque, una comunidad cimarrona ubicada a cincuenta kilómetros de Cartagena, establecida en el siglo XVIII. En su tesis Escalante (1954) reconstruyó en detalle la historia de Palenque y lo que consideró como influencias africanas en las dinámicas sociales, económicas y culturales de sus habitantes en la década de 1950. Su énfasis en Palenque como un lugar de resistencia y movilización negra también influiría en las futuras generaciones de académicos que han investigado el tema. Aunque casi todos los escritos de Escalante aparecieron en español, uno de sus textos sobre Palenque se publicó en inglés en el libro clásico *Maroon societies: Rebel slave communities in the Americas* (R. Price, 1979).

Las investigaciones de Arboleda y Price examinaron otros aspectos de las supervivencias africanas en lo que es hoy Colombia. En su tesis de maestría, Rafael Arboleda (1950) afirmó que

la mayoría de los africanos esclavizados que llegaron a la Nueva Granada lo hicieron desde África Occidental y no desde Jamaica como se creía anteriormente. También, hizo hincapié en rastrear las naciones africanas de quienes llegaron a la Nueva Granada para comprender su impacto en las formaciones culturales y sociales. Mientras tanto, en su investigación Thomas J. Price (1955) abordó temas de espiritualidad negra, aculturación y mestizaje. Sin embargo, fue su reflexión sobre el estado de los estudios afrocolombianos en 1954 —el primer artículo sobre este tema en la Revista Colombiana de Antropología— que reveló la influencia de los estudios comparativos en el campo en ese momento.

En este artículo Price aseguró que Colombia representaba una rica oportunidad para rastrear «la retención de patrones y actitudes de tipo africano» como se venía haciendo en Haití, Brasil, Jamaica y Estados Unidos. Igualmente, se refirió a las relaciones raciales en Colombia de una manera que reprodujo dos suposiciones claves detrás de las ideologías de armonía racial. Primero, la noción de que altos niveles de mestizaje implicaban relaciones raciales más armoniosas, y segundo, que las dinámicas de clase, y no de «raza», explicaban inequidades sociales. Price sostuvo que los altos niveles de aculturación eran evidentes en «la falta general de segregación racial en la mayoría de los pueblos colombianos». A pesar de afirmar que la mayoría de la población asociaba «la blancura con la belleza», «el sistema de castas» en la mayor parte de Colombia no se basaba en el color de la piel sino en la clase (T. Price, 1954). Estas conclusiones, sin embargo, contrastaban con las expresadas por los antropólogos afrocolombianos. En su obra Escalante, Velásquez y Zapata Olivella centraron la persistente exclusión social, económica y cultural de la población negra y denunciaron la discriminación racial. En cierto modo, entonces, como han señalado George Reid Andrews y Alejandro de la Fuente, los estudios comparativos a veces se referían más a los Estados Unidos que a América Latina como tal. Académicos en los Estados Unidos estudiaron América Latina con la intención «de comprender y encontrar soluciones

a los problemas raciales en los Estados Unidos» (Andrews y de la Fuente, 2018, p. 8).

En las décadas de 1970 y 1980, antropólogos rastrearon varias dimensiones de la cultura negra, la particularidad étnica y la economía política. Además del trabajo de los antropólogos afrocolombianos ya mencionados, en esa época Nina S. de Friedemann surgió como otra prolífica investigadora en el campo. Friedemann realizó sus estudios universitarios en Colombia y los de postgrado en Estados Unidos. Durante gran parte de la década de 1970 trabajó en el ICAN<sup>3</sup> y luego fue despedida abruptamente en 1978. Es difícil decir si su agenda intelectual fue la razón principal de su despido, pero en la práctica reforzó la marginación histórica de los estudios negros dentro del Instituto. Friedemann investigó una amplia gama de temas relacionados con los estudios afrocolombianos que van desde una extensa investigación sobre el parentesco, las prácticas mineras y los patrones de tenencia de la tierra de los afrocolombianos en el Pacífico; las influencias africanas en el Carnaval de Barranquilla; y el lenguaje y la vida social en San Basilio de Palenque. Por ejemplo, en su investigación sobre los mineros negros de Barbacoas (Nariño), Friedemann (1974) demostró que la minería en la región estaba anclada en un sistema social de lazos de parentesco conocido como «troncos», que organizaba los derechos de propiedad y herencia, y funcionaba como una «estrategia de supervivencia» contra el impacto negativo de las empresas mineras en sus tierras y cultivos. Además, Friedemann y el antropólogo estadounidense Norman E. Whitten Jr. (1974) argumentaron que las formas culturales negras en el Pacífico —tanto en Colombia como en Ecuador— eran producto de adaptaciones a factores ambientales locales, historias particulares, incluyendo a la esclavitud y la resistencia negra, y regímenes económicos neocoloniales (véase también Whitten,

---

3. A partir de 1999, a consecuencia de algunos cambios en el Ministerio de Cultura, se constituyó el Instituto Colombiano de Antropología e Historia —ICANH—, el cual asumió las funciones del ICAN.

1974). La población negra se vio obligada a adaptarse a participar en economías extractivas de materias primas, mientras enfrentaban diferentes formas de racismo y exclusión. Aunque hay una tendencia a leer el trabajo de Friedemann como principalmente enfocado en rastrear diferencias culturales, su investigación, de hecho, iluminó cuestiones de economía política, acceso a la tierra y racismo en Colombia. De igual manera, pero desde una perspectiva marxista, la investigación de Michael T. Taussig se enfocó en el despojo de tierras, la explotación capitalista y las cosmologías afrocolombianas en el Valle del Cauca. En el clásico, *The devil and commodity fetishism in South America* (1980) muestra cómo trabajadores negros de las plantaciones de caña de azúcar en el Valle del Cauca utilizaron pactos con el diablo como una forma de mediación y crítica de la creciente proletarianización que enfrentaban a manos de la agroindustria capitalista.

El giro multicultural de los años noventa, que condujo al reconocimiento de los afrocolombianos como grupo étnico por la Constitución de 1991 y la Ley 70 de 1993, suscitó debates académicos sobre la identidad étnica en Colombia. Jaime Arocha (1998) sugirió que el giro multicultural visibilizó las particularidades culturales, históricas y sociales afrocolombianas existentes, algunas de las cuales habían sido influenciadas por los intercambios históricos con África, y que habían sido negadas y marginadas por el Estado-nación. Eduardo Restrepo, por su parte, ha argumentado que antes de la Ley 70 de 1993 era «impensable» ver a la población afrocolombiana como un grupo étnico (Restrepo, 2013). La identidad étnica formaba parte de un proceso por el que varios actores, incluyendo a activistas afrocolombianos, promovían la etnización de la negritud, o lo que él denominó «la invención de comunidades negras», a veces basándose en modelos indígenas. Por su parte, Tianna Paschel (2016) centra el papel de los movimientos afrocolombianos en el giro multicultural y llama la atención sobre los factores nacionales e internacionales que contribuyeron a la politización de la diferencia étnica en Colombia. También ha destacado el papel de

los activistas afrocolombianos en la configuración de las categorías étnico-raciales y la compleja interacción entre nociones de diferencia étnica y racial (Paschel, 2013). Veremos a lo largo de este capítulo, el impacto y las contradicciones de ideologías e imaginarios multiculturales en la movilización y la producción cultural afrocolombiana.

### **3 ESCLAVITUD, COLONIALISMO Y REGIÓN**

Durante gran parte del siglo xx, la historia de la esclavitud en Colombia no atrajo el mismo nivel de atención académica en los Estados Unidos en comparación con países como Brasil o Cuba. Si bien un puñado de estudios comenzó a aparecer en las décadas de 1940 y 1950, en paralelo con la investigación sobre las supervivencias africanas, no fue hasta la década del 2000 que este tema comenzó a recibir una consideración sostenida. No obstante, los debates en torno a la obra tan influyente de Tannenbaum en la región sobre los estudios comparativos de la esclavitud informaron el campo, especialmente las investigaciones sobre el Pacífico. A la vez, es importante destacar que, como en otras áreas de los estudios afrocolombianos, la región ha jugado un papel constitutivo en la historiografía de la esclavitud y el colonialismo en lo que es hoy Colombia. Los historiadores han tendido a abordar la esclavitud desde un marco regional, es decir, el Pacífico en un extremo y el Caribe en el otro, y a través de diferentes lentes temáticos. Durante muchos años, los estudiosos del Pacífico se centraron en cuestiones de economía política, principalmente la relación entre la esclavitud y la explotación minera. Mientras tanto, quienes se enfocan en el Caribe han iluminado cuestiones de circulación y movilidad, de personas, ideas y mercancías.

Algunas de las primeras obras sobre la esclavitud enfatizaron en el Pacífico. En 1943, James Ferguson King (1945) argumentó que la Nueva Granada era un caso único dentro del imperio

español debido a la centralidad de las personas esclavizadas en la economía minera en lugares como el Chocó, más que en entornos de plantaciones agrícolas. A principios de la década de 1950, Robert C. West (1952) también analizó el papel de los africanos esclavizados y los mazamorreros —mineros independientes de ascendencia africana— en su estudio de la minería de aluvión en Colombia. Sin embargo, la obra más expansiva e influyente dentro de esta línea de investigación fue el libro de Frederick Sharp, *Slavery on the spanish frontier: The colombian Chocó 1680 - 1810* (1976). Sharp sostuvo que el Chocó se convirtió en una zona fronteriza a través del trabajo de africanos esclavizados y sus descendientes que se vieron obligados a extraer oro en las minas. La principal preocupación de las autoridades coloniales y los colonizadores blancos era maximizar las ganancias a expensas de cualquier tipo de desarrollo social, espiritual o económico.

Las obras de King y Sharp entablaron un diálogo directo o indirecto con Tannenbaum. En el caso de King, en los escritos a los que pude acceder, no citaba a Tannenbaum. Aun así, hizo afirmaciones notablemente similares sobre las dinámicas de la esclavitud en Hispanoamérica y la Nueva Granada. Enfatizó la importancia de la ley y la costumbre en la configuración de «el carácter y la gravedad de la esclavitud»; creía que la Iglesia Católica era una fuerza moderadora; y argumentó que la manumisión «era más frecuente entre los españoles que entre otros propietarios de esclavos europeos en América» y «era particularmente común en la Nueva Granada». Pero a pesar de estas tendencias generales, la esclavitud en el Chocó se destacó por las duras condiciones que vivían los esclavizados en las minas en comparación con los que eran forzados a trabajar en entornos agrícolas o domésticos (King, 1945, pp. 310-312). El diálogo de Sharp con Tannenbaum fue más explícito; argumentando que el Chocó era un lugar ideal para probar sus afirmaciones porque en el siglo XVIII era «una frontera minera separada físicamente de los centros de población, derecho y refinamiento españoles en la Nueva Granada colonial» (Sharp, 1976, p. 6). Sus hallazgos respaldaron las conclusiones de

Tannenbaum sobre el carácter más moderado de la esclavitud en Hispanoamérica. Pero en el Chocó, la ley, la Iglesia o el mestizaje no fueron factores importantes para «regular la esclavitud». Fueron motivos de lucro los que moderaron el trato de las personas esclavizadas. Los dueños de esclavos entendieron que «un mejor trato físico resultaba en trabajadores más sanos [...] mayor productividad» y menos rebelión (Sharp, 1976, p. 147). Estos relatos además de cimentar la idea de que la esclavitud en América Latina, supuestamente, fue más benigna, al centrarse en cuestiones de economía, también ayudaron a construir el Pacífico como un espacio diferenciado del Caribe.

En las últimas décadas, los historiadores han cuestionado estas interpretaciones dominantes. En su destacado estudio sobre Quito colonial, Sherwin Bryant (2014) resaltó la importancia de la ley en la administración de la esclavitud y rastreó las formas en que los africanos esclavizados y sus descendientes utilizaron aperturas legales para reclamar la libertad. Bryant rechazó las metáforas laborales reduccionistas de la esclavitud y, en cambio, argumentó que la esclavitud era un modo de gobierno violento, crucial para los procesos de racialización y fundamental para la práctica del colonialismo en las tierras bajas del Pacífico. Siguiendo esta propuesta, Bethan Fisk, en una obra que está en proceso de publicación, analiza las movilidades negras y la producción de conocimiento religioso. Se enfoca tanto en el Caribe como en el Pacífico desafiando la bifurcación tradicional de las dos regiones y, en cambio, revela cómo la cultura negra, la movilidad y las experiencias compartidas de violencia conectaron estos dos espacios.

De igual forma, cuestiones de movilidades y circulaciones han sido priorizadas por los historiadores del Caribe y el Atlántico. Tradicionalmente, el trabajo sobre el Caribe, realizado en su mayoría por historiadores que trabajan desde Colombia, se centró en la historia de la trata de esclavos. Más recientemente, académicos en el extranjero han subrayado las experiencias y contribuciones de los africanos y sus descendientes a la construcción de estos

espacios que trascienden las fronteras geográficas de la Colombia contemporánea. David Wheat enfatizó la centralidad de los intercambios entre África occidental y el mundo luso-español para las configuraciones sociales y políticas del Caribe español, incluyendo Cartagena, en el período colonial temprano. Argumentó que los africanos libres y esclavizados, «formaban la columna vertebral de la fuerza laboral del Caribe español», y eran una mayoría demográfica en muchos lugares y, por lo tanto, desempeñaron un papel clave como pioneros y pobladores (Wheat, 2016). Algunos historiadores han enfatizado el rol de los africanos y sus descendientes como productores de conocimiento en el Caribe y el Atlántico de la Edad Moderna. Pablo Gómez (2017) argumentó que los curanderos negros y los practicantes de rituales «dirigieron una revolución epistemológica» en el siglo xvii al producir nuevos tipos de conocimiento sobre el mundo natural basados en fenómenos experienciales. A su vez, Larissa Brewer-García (2020) examinó a intermediarios negros, algunos de ellos esclavizados en la Cartagena colonial, y el papel que estos jugaron en producir nuevas formas de conocimiento sobre lo negro, específicamente atributos como la belleza y la virtud negra.

Otros han considerado la ley como un escenario crucial para comprender las ideas, acciones y vivencias de los africanos y sus descendientes. Por ejemplo, Chloe Ireton (2020) muestra que algunos africanos esclavizados en la Península Ibérica de los siglos xvi y xvii, incluyendo Cartagena, desplegaron discursos de guerra justa e injusta para exigir su libertad en las cortes españolas. Al hacerlo, argumenta que estos hombres y mujeres transformaron los panoramas legales e intelectuales de las ciudades de todo el imperio. Por su parte, Ana María Silva Campo destaca la precariedad y violencia a la que fueron sometidos los afrodescendientes esclavizados y libres en la Cartagena del siglo xvii. En un artículo muestra cómo el cimarronaje fue criminalizado y utilizado para volver a esclavizar a personas afrodescendientes (Silva, 2020). En otro, destaca cómo las mujeres afrodescendientes juzgadas por brujería por la Inquisición fueron despojadas de sus propie-

dades y posesiones en formas que beneficiaron a la élite de la ciudad (Silva, 2021). Esta investigación continúa el trabajo de historiadoras como Katharyn Joy McKnight (2004) y Jane Landers (2013) quienes han escrito sobre el papel de mujeres africanas y afrodescendientes como líderes políticas en las comunidades palenqueras alrededor de Cartagena en el siglo xvii. Más allá de Cartagena, Katherine Bonil-Gómez (2018) subraya las intervenciones legales de bogas, hombres que navegaban el río Magdalena en el siglo xviii. Resalta cómo aprovecharon el pluralismo jurídico que existía en ese entonces para hacer reivindicaciones individuales y colectivas para mantener sus formas de vida. La participación y movilización política también han sido temas centrales para las investigaciones históricas del siglo xix.

#### 4 INDEPENDENCIA, ABOLICIÓN Y NACIÓN

En las últimas dos décadas, los historiadores de los estudios afrocolombianos han prestado especial atención a tres procesos interrelacionados: las Guerras de Independencia, la abolición de la esclavitud y el proceso de formación nacional posterior a la emancipación en el siglo xix y principios del xx. Los trabajos anteriores sobre estos temas en Colombia y en el extranjero tendieron a reproducir relatos de grandes hombres de la historia que centraron las ideas y acciones de figuras como Simón Bolívar y Antonio Nariño (véase Bierck, 1953). De manera similar, los debates sobre la abolición de la esclavitud también describieron, a menudo, como el producto de conflictos y negociaciones, principalmente, entre las élites. La historiografía más reciente ha desafiado estas mitologías nacionalistas al colocar a los afrodescendientes en el centro de estas luchas y como arquitectos de la nación.

Varios historiadores han subrayado la participación de las personas esclavizadas y libres de color en las luchas por la independencia. El libro seminal de Alfonso Múnera, *El Fracaso de*

*la nación: región, clase y raza en el Caribe colombiano, 1717-1821* (1998), sentó las bases para este rico cuerpo de trabajo revisionista. Cuestionó las narrativas dominantes escritas por las élites colombianas y luego reproducidas por historiadores en el país y en el extranjero que afirmaban que la independencia fue liderada por las élites criollas y geográficamente desde el centro de lo que ahora es Colombia (J. M. Restrepo, 1969; Lynch, 1973).

Múnera cuestionó esta concepción centralista de la nación, que sigue arraigada, demostrando en primer lugar, que el Caribe como región fronteriza jugó un papel clave en este proceso. En segundo lugar, que los sectores populares, en particular «los mulatos y negros libres, jugaron un papel crucial durante la primera república» (Múnera, 1998, pp. 24-25). Una década más tarde, Peter Blanchard demostró, contundentemente, que los soldados esclavizados se movilizaron *en masse* en los ejércitos de la independencia en toda Hispanoamérica, incluyendo la Nueva Granada, y que su participación se correlacionó con el éxito militar. En otras palabras, los ejércitos en los que se reclutaba a las personas esclavizadas, a menudo con la promesa de libertad, tendían a ganar.

Por su parte, otro grupo de académicos destaca la importancia de la circulación de personas e ideas en las luchas por la independencia y la formación de la nación. Al examinar el período conocido como la «Era de Revoluciones», Ernesto Bassi (2016) complejiza una transición directa de colonia a nación al resaltar las geografías transimperiales y el movimiento de actores políticos en la región del Gran Caribe, como indígenas Wayuu y marineros negros. Examina los imaginarios geopolíticos de estos actores y evidencia el proceso por el cual las élites andinas buscaron «descaribeñizar» la nación. Todavía temerosos de la difusión de las ideas de la revolución haitiana, criollos letrados y geógrafos políticos, intentaron evitar cualquier asociación con lo negro y, en cambio, intentaron imaginar a Colombia como parte de una comunidad euroatlántica civilizada y blanca. Siguiendo esta línea, Edgardo Pérez Morales (2018) ha profundizado en el

conocimiento del rol de los afrodescendientes involucrados en conflictos políticos y militares de las guerras de independencia. Él destaca el papel de los cientos de marineros afrodescendientes de todo el mundo Atlántico que actuaron contra las flotas españolas en nombre del breve gobierno independiente de Cartagena entre 1812 y 1815. Por otro lado, Sharika D. Crawford (2020) llama nuestra atención al proceso de nacionalización de San Andrés y Providencia a finales del siglo xix y principios del siglo xx. Ella sigue las confrontaciones marítimas sobre la pesca de tortugas y las regulaciones impuestas a pescadores de tortuga en el Gran Caribe, especialmente en el archipiélago de San Andrés y Providencia, y muestra cómo estas ayudaron a afirmar las fronteras nacionales y a ejercer soberanía política sobre el archipiélago, un lugar en disputa.

Las cuestiones de «raza» y nación han sido un tema importante para los académicos que examinan las luchas por la independencia en el Caribe. Aline Helg (2004) interpretó este momento como un fracaso y en el que las élites aún desempeñaban un papel dominante. A diferencia de Haití, en el Caribe colombiano los afrodescendientes no lograron formar una identidad negra colectiva para exigir libertad e igualdad, es decir, acelerar la abolición de la esclavitud. Por el contrario, Marissa Lasso (2007) exaltó la centralidad de la política popular negra en este momento. Las Guerras de Independencia ayudaron a producir un mito de armonía racial que ciertamente limitó formas de organización política negra en clave de «raza». Pero al mismo tiempo, Lasso mostró cómo la población afrodescendiente (pardos) movilizaron estas ideologías y la promesa de igualdad racial para hacer reclamos; como «un ideal que se deseaba, pero aún no se había realizado» (Lasso, 2007, p. 132). Estas interpretaciones opuestas destacan diferentes aproximaciones hacia las ideologías de «raza» y nación en América Latina. Algunos académicos han argumentado que estas ideologías impidieron movilizaciones de carácter racial por parte de la población afrodescendiente en Latinoamérica (véase Hanchard, 1994; Helg, 1995; Marx, 1998; Skidmore, 1993;

W. R. Wright, 1990). Otros, por el contrario, han demostrado que, aunque estas ideologías dificultaron ciertos tipos de reclamos y estrategias políticas, también crearon oportunidades para una amplia gama de movilizaciones sociales (véase Alberto, 2011; Ferrer, 1999; de la Fuente, 2011).

En esta misma línea, otros historiadores han examinado el carácter variado y dinámico de la política popular en la región del Pacífico en el siglo XIX. James E. Sanders (2004) cuestionó la idea de que los sectores populares, incluyendo a los negros y los indígenas, eran solo peones de las élites en la política partidista emergente. Por el contrario, demuestra que estos grupos ingresaron a la vida nacional «a través de la contienda, no del pacifismo». Los afrocolombianos en el Cauca reformularon las concepciones de la élite sobre la democracia y el republicanismo liberal al hacer reclamos radicales por la tierra, justicia e igualdad (Sanders, 2004). La obra de Marcela Echeverri (2016) amplió nuestra comprensión de la política popular más allá del republicanismo liberal al examinar el «realismo popular» en la provincia de Popayán. Tanto las personas esclavizadas negras, como los indígenas, se apropiaron de las ideas monárquicas como estrategias políticas para realizar reivindicaciones individuales y colectivas, incluyendo la libertad. Estos trabajos son parte de esfuerzos recientes para poner las historias negras e indígenas bajo el mismo marco (Correa Ochoa, 2021; Miki, 2018; de la Torre, 2018).

Mientras tanto, otros académicos han explorado el contexto posterior a la abolición y la incorporación incierta y precaria de la población afrodescendiente a un proyecto nacional excluyente y racista. Un trabajo pionero en esta línea de investigación fue *Esclavitud y libertad en el Valle del Cauca*, de Michael Taussig y Anna Rubbo, publicado bajo el seudónimo Mateo Mina (1975). Informado por una perspectiva marxista, en esta obra se trazó la proletarianización de los campesinos negros a manos de la producción capitalista de azúcar en el Valle del Cauca después de la

emancipación y su resistencia a estas intensas presiones. Más recientemente, Claudia Leal (2018) ha examinado el surgimiento después de la emancipación de lo que denominó un «campesinado forestal» en los densos bosques de la costa del Pacífico y los crecientes conflictos por la tierra y los recursos con las empresas mineras. Argumentó que este campesinado alcanzó un nivel de autonomía incomparable con los campesinos negros que vivían bajo el sistema de hacienda en Colombia y en otros lugares de las Américas. Mientras tanto, mirando el contexto posterior a la abolición en el Caribe, Jason McGraw (2014) explora las luchas de los afrodescendientes por el reconocimiento y la ciudadanía en la costa del Caribe colombiano. A pesar de estar cada vez más marginados económicamente, y desde la política oficial, los negros colombianos exigieron igual reconocimiento y mejores condiciones socioeconómicas al unirse a sociedades democráticas, gremios de artesanos y partidos políticos. Recientemente, Yesenia Barragán (2021) ha examinado tensiones entre la esclavitud, la abolición gradual y las ideas de libertad liberal detrás de debates abolicionistas en Colombia, y en particularmente en el Chocó. Aunque la abolición gradual creó algunas oportunidades de reivindicación para los africanos esclavizados, en su inmensa mayoría «promovió regímenes de trabajo forzado y profundizó la desigualdad» (s. p.) Al rastrear estas contradicciones, Barragán muestra que las ideas y las prácticas de *unfreedom* (cautiverio), la «raza» y el racismo, y la costa del Pacífico, fueron fundamentales para la configuración del liberalismo político en Colombia. Mientras que el trabajo sobre el siglo XIX ha prestado atención a la racialización de la población afrodescendiente y la creación de jerarquías raciales después de la abolición final de la esclavitud en 1851, las cuestiones de «raza» y racismo han recibido un tratamiento desigual en el siglo XX.

## 5 «RAZA» Y RACISMO

Como hemos visto, las cuestiones de «raza» y racismo fueron una prioridad para los activistas e intelectuales afrocolombianos desde el comienzo del campo en la década de 1940. Sin embargo, estos temas no han sido centrales en la producción académica sobre los estudios afrocolombianos en el exterior. Este desinterés contrasta enormemente con las investigaciones en el campo de los estudios afrobrasileños. Desde la década de 1950, académicos en Brasil y en los Estados Unidos rechazaron la idea de que Brasil era un paraíso racial y documentaron la prevalencia de las desigualdades y los prejuicios raciales en diferentes esferas de la sociedad brasilera después de la abolición de la esclavitud (Alberto & Hoffnung-Garskof, 2018; de la Fuente, 2004; Wade, 2010). La falta de atención a estos temas en Colombia por algunos investigadores extranjeros en parte tiene que ver con los lentes disciplinarios que dieron forma al campo desde el principio. Mientras que la Antropología se enfocó en rastrear manifestaciones de diferencia étnica o cultural, la Historia se centró en la esclavitud en el período colonial y no prestó mucha atención a procesos de racialización. Sin embargo, varios académicos en Colombia y en el exterior han examinado el papel de las ideologías de armonía racial y mestizaje en la conformación de procesos de inclusión y exclusión, así como el papel de la región en la construcción de jerarquías raciales.

Parte de este trabajo, informado por estudios comparativos sobre «raza» y esclavitud en las Américas, reforzó las percepciones de Colombia como una sociedad racialmente armoniosa. Como ya hemos visto, este fue el caso de las obras de William F. Sharp y de Thomas J. Price. Siguiendo esta línea de investigación, el libro de los sociólogos Mauricio Solaún y Sidney Kronus, *Discrimination without violence: miscegenation and racial conflict in Latin America* (1973), ofreció una comparación directa de las relaciones raciales entre Colombia y Estados Unidos. Haciendo eco de las preguntas originales de Tannenbaum en *Slave and*

*Citizen* (1947), los autores buscaron «explicar por qué la discriminación racial» no estuvo «acompañada de una violencia racial sustancial en América Latina» (Solaún y Kronus, 1973, p. vii). Enfocándose en Cartagena y zonas rurales del departamento de Bolívar, afirmaron que, a pesar de cierta evidencia de disparidades y prejuicios raciales, en última instancia, procesos generalizados de mezcla racial explicaban los bajos niveles de conflicto racial. También, argumentaron que la clase era más importante que la «raza» en la producción de tensiones sociales y que estos patrones de mezcla negaban «la posibilidad de un movimiento racial nacional» (Solaún y Kronus, 1973, p. 196). El surgimiento de un movimiento afrocolombiano en la década de 1970 desafiaría estas afirmaciones. Pero la idea de que el mestizaje impedía la movilización política negra era poderosa y se centraba en una definición de la movilización negra basada casi exclusivamente en las formas de organización política que surgieron en los Estados Unidos, como el movimiento por los derechos civiles.

De hecho, existía una desconexión entre las interpretaciones de las relaciones raciales en Colombia por parte de algunos académicos extranjeros y las críticas ofrecidas por intelectuales y activistas afrocolombianos. Por ejemplo, en las décadas de 1970 y 1980, los antropólogos colombianos abordaron cuestiones de «raza» y exclusión racial desde ángulos diferentes. En sus obras, Aquiles Escalante, Rogerio Velásquez y Manuel Zapata Olivella centraron la persistente exclusión social, económica y cultural de la población negra en Colombia y denunciaron la discriminación racial. Por ejemplo, en *El hombre negro en Colombia* (1964) y *La minería del hambre* (1971), Escalante exploró la intersección entre «raza» y economía política, lo que se podría llamar capitalismo racial. Estos textos, que desdibujaron las líneas entre la Historia, la Antropología y la Sociología, documentaron la explotación laboral pasada y contemporánea que enfrentaron la población negra en Colombia, incluyendo bajo la empresa minera de propiedad estadounidense la Chocó Pacífico. Por su parte, en *De sol a sol: génesis, transformación y presencia de los*

*negros en Colombia* (1986), Nina S. de Friedemann y Jaime Archa plantearon el concepto de invisibilidad/invisibilización para comprender las dinámicas de racialización y exclusión racial en Colombia. Resaltaron los procesos de exclusión y discriminación a las que han sido sometidas las personas negras en Colombia, y las formas en que su presencia, vivencias y aportes a la nación han sido marginados y silenciados.

La intersección entre «raza», racismo y región ha sido otro tema importante de esta literatura. El destacado estudio de Peter Wade, *Blackness and race mixture: The dynamics of racial identity in Colombia* (1993) ha tenido un enorme impacto en la constitución del campo dentro y fuera de Colombia. Wade cuestionó ideologías de democracia racial al insistir en la centralidad de la «raza» en los procesos de formación de la nación y mostrando cómo el mestizaje y la discriminación racial coexistían en Colombia. Examinó las formas en que la negritud, la indianidad, el mestizaje y la blanquitud se construyeron en diferentes contextos regionales y la importancia de la clase, la economía política y la cultura en estas configuraciones. Además, Nancy P. Appelbaum (2003, 2016) ha profundizado nuestro entendimiento sobre la producción de jerarquías de «raza» y región. Recientemente al seguir a los geógrafos de la famosa Comisión Corográfica de finales del siglo XIX, la autora muestra cómo estos hombres visualizaron a Colombia como un país de regiones y reforzaron imaginarios existentes de los Andes como una región de superioridad blanca y mestiza, y las tierras bajas del Pacífico como una región negra, caracterizada por un retraso social, económico y político (Appelbaum, 2016).

Como lo muestra este volumen ha habido una creciente atención a las cuestiones de «raza» y racismo en Colombia. Esto se debe en parte a los debates que surgieron alrededor de la Conferencia Mundial contra el Racismo en Durban, Sudáfrica, en el 2001 y su reunión preparatoria en Santiago de Chile (Chile), la cual creó una apertura para discutir temas sobre racismo e inequidades raciales en Latinoamérica (Mosquera Rosero-Labbé, 2009). Es notable el uso de métodos cuantitativos en las

Ciencias Sociales. Por ejemplo, como parte de los estudios PERLA, Fernando Urrea Giraldo, Carlos Augusto Viáfara-López y Mara Viveros Vigoya<sup>4</sup> demostraron que inequidades sociales y económicas en Colombia son en gran medida una función del color de piel (Telles, 2014). Mientras tanto, Daniel Gómez Mazo (2020) ha realizado un innovador estudio que revela las desigualdades raciales en el sistema judicial colombiano y la falta de representación de la población afrocolombiana en este campo.

Como señalo a lo largo de este capítulo, la Antropología y métodos etnográficos han estado en el centro de muchos otros debates dentro de los estudios afrocolombianos. Más recientemente, otras investigadoras han llamado la atención a procesos de racialización y racismo contemporáneo en el Caribe. Por un lado, la antropóloga María Fernanda Escallón (2018) ha demostrado cómo políticas de patrimonio cultural en Cartagena y San Basilio de Palenque, que son en teoría inclusivas, reproducen disparidades raciales. Por otro, la socióloga Melissa M. Valle (2018, 2019, 2021) ha examinado la interacción entre «raza», racismo y gentrificación en Cartagena, y el carácter racializado y racista de representaciones e imaginarios populares de la negritud, como en algunas de los eventos/*performance* de los carnavales del Caribe. A continuación, veremos cómo la producción cultural afrocolombiana ha desafiado estos imaginarios racistas y ofrecido contranarrativas de la nación.

## 6 LITERATURA Y MÚSICA

Otra área de interés para los académicos en el exterior ha sido la literatura producida por escritores afrocolombianos y géneros musicales arraigados en la historia y cultura afrocolombiana. Uno de los objetivos centrales de estas investigaciones es comprender

---

4. Véase el segundo tomo de este volumen: «Desigualdades sociales en perspectiva interseccional» (2025).

el papel de la producción cultural y artística en los procesos de construcción nacional, formación de «razas» y protesta negra. En otras palabras, cómo estas formas de producción cultural y artística han imaginado la nación y cuestionado las concepciones dominantes sobre ella.

El interés por la producción literaria comenzó en la década de 1970 en el contexto del Boom latinoamericano y la expansión del activismo afrolatinoamericano. En un principio, las novelas y el activismo de Zapata Olivella jugaron un papel importante en visibilizar el trabajo intelectual y las luchas de la población afrocolombiana. De hecho, uno de los primeros en escribir sistemáticamente sobre literatura afrocolombiana, fue el crítico afroamericano Laurence E. Prescott quien participó en el Primer Congreso de Cultura Negra en las Américas en 1977 y mantuvo una amistad con Zapata Olivella. Uno de los principales objetivos de críticos literarios fue contrarrestar lo que Antonio D. Tillis llamó «blanqueamiento literario» (2005, p. 130). En el caso de Colombia, hubo un enfoque especial en Manuel Zapata Olivella, y aunque menor, también en Jorge Artel, Arnoldo Palacios, Candelario Obeso, Juan Zapata Olivella y Carlos Arturo Truque (véase, Jackson, 1979, 1980, 1988, 1997; Captain-Hidalgo, 1993; Prescott, 2000; Tillis, 2005). Este trabajo revisionista criticó la marginación de la literatura afrolatinoamericana y resaltó la necesidad de expandir y repensar el canon latinoamericano desde la perspectiva de autores afrodescendientes. Algunos señalaron el contraste entre la atención que recibieron las novelas de Gabriel García Márquez por parte de críticos en el extranjero y la falta de interés en novelas como *Changó: el gran putas* (1983), de Manuel Zapata Olivella, que reunía los atributos del movimiento Boom (Lewis, 1987; Tillis, 2005). Según Richard L. Jackson, los escritores «hispanos negros» ofrecían voces alternativas dentro de la literatura latinoamericana ya que prestaban atención a las experiencias de la población afrodescendientes. Pero también eran representativos de la región en su conjunto porque examinaron a América Latina «desde abajo» y «desde adentro» (1988, p. 120).

Por ejemplo, *Las Estrellas son negras*, de Arnolfo Palacios (1949), es un «un libro muy “negro”, pero también puede ser la novela naturalista destacada de Colombia» (Jackson, 1980, pp. xii). Desde su perspectiva, incorporar a estos escritores era necesario para internacionalizar los estudios negros y redefinir la literatura negra en Norteamérica (Jackson, 1988).

Al igual que en otros campos de estudio, comparaciones raciales con otros lugares en las Américas informaron cómo los críticos literarios en Norteamérica interpretaron la literatura afrocolombiana. Aunque estos académicos buscaron combatir la invisibilidad de escritores afrolatinoamericanos, algunos también consideraron que las dinámicas de mestizaje en la región limitaban la creación de una expresión literaria negra. Para Jackson, por ejemplo, la literatura de escritores afrolatinoamericanos en la región ciertamente reflejaba la «experiencia negra en América Latina». Sin embargo, el mestizaje y las «reivindicaciones socialistas y revolucionarias» habían «ralentizado» el desarrollo de una «estética negra» o «conciencia negra» como en los Estados Unidos (Jackson, 1979, pp. 1-2). En este sentido Jackson sugiere que el desarrollo de una conciencia racial más combativa en las novelas de Manuel Zapata Olivella, como en *Chambacú: corral de negros* (1963), era el resultado de sus viajes por Estados Unidos, y poco tenían que ver con ideas o luchas en Colombia (Jackson, 1997, 1979, 1988,). Esta afirmación reflejaba una creencia más amplia entre académicos en el extranjero de que las luchas políticas negras en los Estados Unidos, como el Movimiento por los Derechos Civiles, era el punto de referencia para definir y medir la conciencia y la militancia negra. Por su parte, en su importante libro sobre Jorge Artel, Laurence E. Prescott (2000) argumentó que «la esclavitud y las relaciones raciales influyeron en el desarrollo de la literatura de y sobre los negros» (p.13). Contrastando a Colombia con Cuba, concluye que una serie de factores como el regionalismo, el subdesarrollo de la industria editorial, el mestizaje, y la «ausencia de discriminación abierta y hostilidades raciales violentas», habían «retrasado» en Colombia

el desarrollo de una expresión literaria negra con «un discurso inequívoco de conciencia racial» (Prescott, 2000, p. 218). Por el contrario, en Cuba la eliminación de la mayoría de la población indígena, la larga duración del colonialismo español y la esclavitud, la intervención estadounidense y «formas más manifiestas y sistemáticas de violencia, [y] segregación racial», (Prescott, 2000, p.54) «promovieron una identidad negra más fuerte» (Prescott, 2000, p. 35). Estas dinámicas, según Prescott, contribuyeron a que el trabajo de Artel fuera marginado dentro de Colombia. En la última década, se ha analizado la producción literaria afrocolombiana y el pensamiento de escritores negros en sus propios términos, prestando más atención a las particularidades nacionales y regionales de «raza» y política. Por ejemplo, el historiador Jason McGraw ha examinado el lugar destacado de Candelario Obeso como poeta y político en el mundo letrado de Colombia posterior a la emancipación. Argumenta que, en un contexto de luchas negras más amplias por la ciudadanía y la igualdad racial, la obra seminal de Obeso, *Cantos populares de mi tierra* (1877), desafiaba y expandía nociones republicanas de participación política al abogar por una «ciudadanía multirracial y el reconocimiento de la libertad masculina negra» (McGraw, 2014, p.124).

Por su parte, el crítico literario George Palacios (2020) destaca la centralidad de Manuel Zapata Olivella en la vida intelectual colombiana desde mediados del siglo xx en adelante. Examinando su obra, él enfatiza su contribución a las teorizaciones de la «raza» y diáspora africana en Colombia y América Latina en general. En este volumen, George Palacios y Francisco Flórez examinan cómo Obeso, Artel y Zapata Olivella, a través de sus escritos reimaginaron lugares con poblaciones mayormente negras como espacios creativos y positivos, desafiando así nociones racistas y racializadas de la geografía colombiana. Por otro lado, Rudy Amanda Hurtado Garcés hace una lectura marxista de los escritos de Rogerio Velásquez, Arnoldo Palacios y Manuel Zapata Olivella. Estas interpretaciones complejizan las miradas previas de la literatura afrocolombiana en el exterior que vieron la afirmación

de una estética negra en tensión con ideas marxistas y formas de organización política de carácter multirracial.

Aunque en general la música afrocolombiana ha recibido menos atención académica en el extranjero que la literatura, esta línea de investigación surgió a fines de la década de 1990 en diálogo con debates multiculturales más amplios puestos en marcha por la Constitución de 1991. Peter Wade (2000) rastrea los procesos desde mediados del siglo xx en adelante a través de los cuales los estilos musicales de la región del Caribe antes vistos como «folclóricos» y «negros» se convirtieron en música nacional oficial, su género más comercial y conocido internacionalmente. En el centro de este proceso se encuentran las dinámicas de apropiación, transformación y contestación de los estilos musicales negros. A medida que la música costeña se volvió más comercial, incluso en el interior del país, a menudo se la asoció con lo blanco, la modernidad y un nacionalismo mestizo. Según Wade durante el giro multicultural de la década de 1990, la música costeña se rearticula otra vez como una expresión de una identidad nacional mestiza, siendo artistas como Carlos Vives los más comerciales y representativos en el extranjero. Christopher Dennis (2012) rastrea el desarrollo del hip hop y el rap afrocolombiano como una plataforma de protesta social y expresión cultural. Examinando a artistas como ChocQuibTown, explora las formas en que la globalización neoliberal, el multiculturalismo y la dominación cultural estadounidense han dado forma a la producción cultural afrocolombiana. Más recientemente, a partir de investigaciones de archivo y etnográficas, Michael Birenbaum Quintero (2019) ofrece una «genealogía» pionera del currulao, un estilo musical afrocolombiano de la región del Pacífico sur, rastreando su trayectoria histórica e interrupciones desde el siglo xviii hasta el presente. Examina el currulao como una expresión de ritos culturales, reivindicaciones políticas y ritmos musicales, y demuestra la importancia de esta música para comprender «las contiendas por lo negro (*blackness*) y su lugar en la nación colombiana» (Birenbaum, 2019, p. 2). Este enfoque

en las reivindicaciones políticas ha sido uno de los principales desarrollos del campo en el extranjero en las últimas décadas.

## **7 MOVIMIENTOS SOCIALES Y POLÍTICOS AFROCOLOMBIANOS**

Los debates constitucionales de la década de 1990 que llevaron a la aprobación de la Ley de Comunidades Negras (la Ley 70 de 1993), han sido un catalizador para la producción académica sobre Colombia, especialmente en lo que respecta a los movimientos sociales y políticos afrocolombianos. Como hemos visto hasta ahora, las cuestiones de movilización y resistencia han sido fundamentales para muchos de los estudios recientes sobre el período colonial, la historia de la esclavización y las luchas políticas del siglo xix. La gran mayoría de la investigación sobre la política y la movilización negra en los siglos xx y xxi se ha centrado en los procesos que culminaron en la Ley 70 y las fuerzas sociales, políticas y culturales que desató, incluyendo violencia generalizada y represión contra las comunidades negras. Gran parte de este trabajo ha sido realizado por antropólogos, pero también por geógrafos y sociólogos. La centralidad de los campesinos y activistas negros de la costa del Pacífico en estas luchas también ha significado que gran parte de las investigaciones sobre movimientos sociales se haya centrado en los espacios rurales y en la región del Pacífico. Otros estudiosos del campo, en su mayoría historiadores, han prestado cada vez más atención a la historia anterior de la organización política, antes de la década de 1990, y se han centrado en cuestiones de «raza» y racismo. Esta investigación nos ayuda a comprender las raíces de las luchas políticas recientes y contemporáneas.

En gran medida, antropólogos y geógrafos que investigan el Pacífico, se han centrado en la movilización rural y las luchas de las comunidades afrocolombianas en defensa de los derechos étnicos, ambientales y territoriales. Varios estudiosos han

resaltado la importancia del espacio y el lugar para entender estos procesos. Arturo Escobar (2008) sugiere que estos son necesarios para comprender la importancia de los conocimientos sobre territorialidad, autonomía, medio ambiente y desarrollo producidos por intelectuales-activistas afiliados al Proceso de Comunidades Negras —PCN—, una de las organizaciones de personas negras más grandes del país, y que a menudo son silenciados por otras formas de conocimiento dominantes. De manera similar, Ulrich Oslender (2016) subraya el rol del espacio acuático del Pacífico en el surgimiento de movimientos comunitarios de la región y en la elaboración de una identidad campesina negra. Mientras tanto, Kiran Asher (2009, 2014) evidencia las contradicciones que emergieron después de la Ley 70 entre las luchas por los derechos étnicos negros, el desarrollo económico y los proyectos de conservación. Su trabajo se destaca por centrar las voces y acciones de las mujeres negras del Pacífico y su influencia en proyectos de desarrollo y conservación.

Otros académicos han enfatizado la importancia de conexiones transnacionales y diaspóricas para la movilización negra en Colombia. Aurora Vergara-Figueroa y Katherine Arboleda Hurtado (2014) han llamado la atención al creciente campo del feminismo afrodiaspórico y el rol de las mujeres negras colombianas en estos procesos. Reflexionando sobre el primer seminario internacional *Conspiración Afrofemenina: Repesando los feminismos desde la diversidad*, realizado en Cali en 2011, han argumentado que el feminismo afrodiaspórico es una agenda de investigación, una estrategia de movilización, una praxis de solidaridad y una forma de justicia reparadora. Por ello insisten en la necesidad de mantener diálogos con el feminismo negro en Norteamérica y África. Además, en su destacado estudio sobre el giro multicultural en Brasil y Colombia, Paschel (2016) rastrea los procesos regionales, nacionales e internacionales que derivaron en la Ley 70 y que ayudan a explicar la politización de la negritud a nivel nacional, tras décadas de invisibilización estatal. Si bien este trabajo es parte de una larga tradición de estudios comparativos en

las Américas, Paschel invita a los estudiosos del campo a tomar en serio comparaciones sobre «raza», nación y activismo negro dentro de América Latina.

Además, varios trabajos han enfatizado las raíces históricas de estos intercambios diaspóricos. Por ejemplo, Francisco Javier Flórez Bolívar (2015) ha rastreado diálogos que estudiantes y trabajadores negros en Colombia entablaron desde la década de 1920 hasta 1940 con la *Harlem Renaissance* que se desarrollaba en los Estados Unidos. Recientemente, Carlos Alberto Valderrama Rentería y yo, resaltamos la importancia del Primer Congreso de Cultura Negra de las Américas realizado en Cali, Colombia en 1977.

Valderrama (2021) muestra cómo los intercambios diaspóricos en este espacio transformaron entendimientos sobre «raza» y negritud, y argumenta que el concepto de cultura negra fue utilizado por activistas para hacer reclamos políticos y oponerse a la discriminación racial (véase también, Valderrama, 2013, 2016). En mi artículo sobre Manuel Zapata Olivella (2022), el centro es su pensamiento político diaspórico y sugiero que Colombia fue un actor clave en los debates radicales que tuvieron lugar en la década de 1970 en la diáspora africana sobre «raza», nación y movilización.

Existe un creciente número de investigaciones históricas que centra el rol de la «raza» y el racismo en la configuración de la movilización social afrocolombiana. Este trabajo profundiza la idea de que las conversaciones sobre la diferencia étnica y racial se hicieron más prominentes después de los debates multiculturales o que las ideologías de armonía racial y mestizaje frenaron el activismo político negro. Estos historiadores examinan la movilización negra en espacios que fueron definidos por «raza» y otros que fueron definidos principalmente por clase. Flórez (2015) ha rastreado los esfuerzos individuales y colectivos por la igualdad de los negros colombianos desde finales del siglo XIX hasta finales de la década de 1940 en las costas del Caribe y el Pacífico. Al hacerlo, demuestra cómo las luchas por la igualdad, contra el racismo y mejores condiciones laborales conectaron estas dos regiones. Orlando Deavila Pertuz (2019, 2022), por otro

lado, ha destacado las tensiones raciales que marcaron las luchas urbanas en Cartagena, incluyendo por el acceso a la vivienda, desde la década de 1950 hasta la de 1970. Este trabajo resalta la necesidad de estudiar espacios urbanos para profundizar nuestro entendimiento sobre los movimientos y políticas lideradas por personas afrodescendientes. Mientras tanto, mi trabajo rastrea las historias entrelazadas de la movilización negra e indígena desde la década de 1930 hasta el presente, que a menudo se abordan de forma aislada. Argumento que las ideas sobre la «raza» y la movilización entre estos dos grupos se han producido en diálogo y rastreo las raíces históricas y políticas de alianzas contemporáneas entre organizaciones negras e indígenas.

La violencia y la represión generalizadas que las comunidades afrocolombianas han estado enfrentando desde la década de 1990, a manos de varios actores estatales y no estatales, ha llevado a que algunos académicos aborden la intersección entre movilización negra, resistencia y violencia. Esta línea de investigación expande las propuestas trazadas por textos pioneros como *Afro-reparaciones: Memorias de la esclavitud y justicia reparatoria para negros, afrocolombianos y raizales* (2007), editado por Claudia Mosquera Rosero-Labbé y Luiz Claudio Barcelos. En esta obra se vincula la violencia política reciente con la historia y los legados de la esclavitud. La producción académica de las mujeres negras ha sido importante. Charo Mina Rojas, en colaboración con Sheila Gruner (2018), narran el papel de las mujeres negras e indígenas, las alianzas interétnicas, y cuestiones de «raza» y género en las negociaciones de paz en La Habana. Escribiendo desde una perspectiva feminista negra, Castriela Esther Hernández Reyes (2019) también ha rastreado las luchas de las mujeres negras en el Pacífico, especialmente en Suárez (Cauca), contra el extractivismo, la violencia y el racismo. Algunos estudios han destacado el fenómeno de desplazamiento forzado. Vergara-Figueroa (2018) ha planteado el concepto de destierro para comprender las dinámicas de desarraigo duelo y resistencia de las comunidades negras a raíz de la masacre de 2002 en Bellavista-Bojayá (Chocó).

Por su parte, Roosbelinda Cárdenas (2023) ha analizado cómo los desplazados afrocolombianos han apropiado y transformado la categoría de afrodesplazados para hacer reivindicaciones sociales y políticas, y articular visiones de paz y reparaciones históricas. Dani R. Merriman (2020) dirige nuestra atención a Montes de María, en la región del Caribe, y centra las prácticas de corporeidad (*embodiment*) que utilizan los campesinos afrocolombianos para hacer reclamos como víctimas y oponerse a ser señalados como guerrilleros o perpetradores de violencia. Anthony Dest (2020) reflexiona sobre las contradicciones entre las políticas multiculturales y la violencia generalizada en Colombia, que ha llevado a que activistas negros e indígenas con más frecuencia cuestionen las políticas estatales de reconocimiento y propongan otra clase de reclamos. De esta manera, demuestra que las dinámicas de la guerra han transformado las estrategias de movilización social de las comunidades étnicas en Colombia.

## **CONCLUSIONES**

En este capítulo propuse analizar los estudios afrocolombianos desde una perspectiva transnacional y comparada. Demostré el impacto de los intercambios intelectuales y políticos, particularmente con los Estados Unidos, desde la década de 1940 hasta la década del 2020 en el desarrollo de este campo. También resalté la importancia del activismo afrocolombiano en la creación del campo. La movilización de activistas afrocolombianos durante los debates constitucionales de los años noventa y la aprobación de la Ley 70 de 1993 inspiraron una inigualable ola de interés académico dentro y fuera de Colombia que continúa hasta el día de hoy. Además, desde la década de 1940, activistas e intelectuales negros invocaron comparaciones raciales con los Estados Unidos y forjaron vínculos diaspóricos con personas y movimientos, para hacer críticas sobre las realidades de discriminación racial

en Colombia y expresar solidaridad con otros en la diáspora africana. Rastrear estos vínculos demuestra el papel central, y a menudo ignorado, que los activistas afrocolombianos han jugado y continúan jugando, en los debates y procesos políticos del campo de estudios afrolatinoamericanos y de la diáspora africana en general.

Además, en este capítulo hilvané los principales debates y enfoques de los estudios que se han producido por académicos en el exterior, especialmente en Estados Unidos, y que han escrito en inglés. Si bien, gran parte del trabajo comparativo sobre la esclavitud y la «raza» se ha centrado en Brasil y Cuba, los estudios afrocolombianos también han intervenido en estas conversaciones. Dicho esto, una de las particularidades de los estudios afrocolombianos ha sido el papel de la Antropología y el énfasis en cuestiones de diferencia étnica y cultural, en relación con la cuestión de la «raza» y el racismo. Sin embargo, desde la década de 1940 el campo ha visto profundas transformaciones. Desde un puñado de estudios, principalmente en Antropología e Historia, y en menor medida en Literatura y Estudios Culturales, hasta un campo rico y dinámico, explorando una gama más amplia de preguntas y desde diferentes lentes disciplinares. Los estudios producidos desde la década de 1990 han visibilizado una variedad de voces y experiencias, incluyendo a las personas esclavizadas y personas de color libres, mujeres negras, campesinos y trabajadores, y activistas e intelectuales negros. Algunos historiadores están reescribiendo las historias de la esclavitud y el colonialismo al enfocarse en procesos de racialización, violencia, religión y cultura material. Otros destacan, cada vez más, el papel de la población negra en la creación del Estado-nación, las jerarquías raciales en el país, y las luchas políticas contra la discriminación racial de activistas e intelectuales afrocolombianos. También, ha surgido un cuerpo de investigación prolífico en torno a la aprobación de la Ley 70 y las luchas ambientales, territoriales y culturales de las comunidades negras. Más recientemente, otros estudiosos del campo han resaltado las contradicciones del giro

multicultural como resultado de políticas estatales neoliberales y la continuación del conflicto armado en los territorios étnicos.

Quizás, una de las transformaciones más significativas ha sido reevaluar la noción planteada por los estudios comparativos de que en Colombia una historia de mestizaje había producido una sociedad más armónica racialmente y había truncado el desarrollo de la política y la movilización negra. Este cambio, ha sido producto de activistas y pensadores negros.

Sin duda, a medida que el campo avance, seguirá respondiendo a los procesos de movilización y formas de resistencia de la población afrocolombiana. La campaña presidencial y la elección de Francia Márquez Mina como la primera vicepresidenta afrocolombiana —y la segunda en América Latina— inspirarán una nueva ola de estudios y, probablemente, una nueva generación de académicos en Colombia y en el extranjero. Entender este triunfo histórico implicará hacer nuevas preguntas y abordar las brechas existentes en el campo y desde una amplia gama de perspectivas disciplinarias. Por ejemplo, los movimientos sociales y coaliciones que hicieron posible esta victoria, tanto en contextos rurales como urbanos; el rol de la violencia política y el proceso de paz del 2016; la ideología política de Márquez Mina y los movimientos que representa; el papel de la «raza» y el racismo en la campaña y en particular en los medios; los patrones de votación de la población afrocolombiana en las dos costas y zonas urbanas; y el papel del arte, la música y la cultura negra en la campaña. Además, a medida que la vicepresidenta Francia Márquez Mina pase a ocupar roles políticos y diplomáticos más prominentes a nivel internacional, forjará nuevos tipos de intercambios y vínculos transnacionales, incluyendo a varios actores de la diáspora africana en toda la región. Estas nuevas configuraciones transnacionales cambiarán y profundizarán los diálogos diaspóricos que se vienen dando desde una manera continua por lo menos desde la década de 1940, cuando Manuel Zapata Olivella emprendió su viaje por Estados Unidos.

De esta manera, logro trazar la trayectoria de los estudios afrocolombianos en el extranjero y hacer que este trabajo académico, que a menudo se publica solo en inglés, sea accesible para estudiantes y lectores en Colombia. También, espero que este capítulo invite a académicos que trabajamos y escribimos desde afuera de Colombia a reflexionar sobre las formas en que esta producción académica, especialmente en Norteamérica, está en diálogo, o no, con el trabajo, ideas y metodologías que se están desarrollando en Colombia; en especial, por académicos, pensadores, activistas, y artistas afrocolombianos quienes, como lo demuestra este volumen, están liderando y repensando el campo de los estudios afrocolombianos y la academia colombiana en su totalidad.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ALBERTO, P. L. (2011). *Terms of inclusion: Black intellectuals in twentieth-century Brazil*. University of North Carolina Press.
2. ALBERTO, P. L., & HOFFNUNG-GARSKOF, J. (2018). «Racial democracy» and racial inclusion: Hemispheric Histories. In A de la Fuente & G. R. Andrews (Eds.), *Afro-Latin American Studies. An Introduction. [Part II: Politics]* (pp. 264-316). Cambridge University Press.
3. ALEGRÍA, C. (1947). Prólogo. En Zapata Olivella, M. *Tierra mojada*. Ediciones Espiral
4. ANDREWS, G. R. (1996). Brazilian racial democracy, 1900-1990: An American counterpoint. *Journal of Contemporary History*, 31(3), 483-507.
5. ANDREWS, G.R., & DE LA FUENTE, A. (2018). *Afro-Latin American Studies: An introduction*. Cambridge University Press.

6. ANTÓN, J. (2025). La construcción y disputa del campo de los estudios afrodescendientes en la Antropología colombiana. En: Vergara-Figueroa, A., Sánchez Barona, A., & de la Fuente, A. (Eds.). (2025). *Debates y genealogías revisitadas. Estudios Afrocolombianos: lecturas esenciales* (tomo I). Centro de Estudios Afrodiaspóricos, Editorial Universidad Icesi. DOI: <https://doi.org/10.18046/EUI/eale.1>
7. APPELBAUM, N. P. (2003). *Muddied waters: Race, region, and local history in Colombia, 1846-1948*. Duke University Press.
8. APPELBAUM, N. P. (2016). *Mapping the country of regions: The chorographic commission of nineteenth-century Colombia*. The University of North Carolina Press.
9. ARBOLEDA, J. R. (1950). *The ethnohistory of the colombian Negroes* [MA Thesis, Northwestern University]. Unpublished.
10. AROCHA, J. (1998). Inclusion of Afro-Colombians: Unreachable National Goal? *Latin American Perspectives*, 25(3), 70-89.
11. AROCHA, J., FRIEDEMANN, N. S. DE, & HERRERA, X. (1984). *Un siglo de investigación social. Antropología en Colombia*. Editorial Etno.
12. ARTEL, J. (1972). *Poemas con botas y banderas*. Ediciones Universidad del Atlántico.
13. ARTEL, J. (1979). *No es la muerte, es el morir... Novela* (Primera Edición). ECOE.
14. ARTEL, J. (2010). *Tambores en la noche*. Ministerio de Cultura.
15. ARTEL, J & OBESO, C. (2010). *Si yo fuera tambó. Poesía selecta de Candelario Obeso y Jorge Artel*. Editorial Pontificia Javeriana.
16. ASHER, K. (2009). *Black and green: Afro-Colombians, development, and nature in the Pacific Lowlands*. Duke University Press.
17. ASHER, K. (2014). Book review: Gender and green governance: The political economy of women's presence within and beyond community forestry. *Conservation and Society*, 12(1), 107-108.

18. **BARRAGAN, Y.** (2021). *Freedom's captives: Slavery and gradual emancipation on the Colombian Black Pacific*. Cambridge University Press.
19. **BASSI, E.** (2016). *An aqueous territory: Sailor geographies and New Granada's Transimperial Greater Caribbean World*. Duke University Press.
20. **BIERCK, H. A.** (1953). The struggle for abolition in Gran Colombia. *The Hispanic American Historical Review*, 33(3), 365-386.
21. **BIRENBAUM-QUINTERO, M.** (2019). *Rites, rights and rhythms: A genealogy of musical meaning in Colombia's Black Pacific*. Oxford University Press.
22. **BLACK ALLIANCE FOR PEACE (BAP).** (2021, May 21). *Ajamu Baraka + Charo Mina Rojas on Colombia Struggle*. The Black Alliance for Peace. <https://bit.ly/40ZBeDC>
23. **BLANCHARD, P.** (2008). *Under the flags of freedom: Slave soldiers and the wars of independence in spanish South América*. University of Pittsburgh Press.
24. **BONIL-GÓMEZ, K.** (2018). Free people of African descent and jurisdictional politics in eighteenth-century New Granada: The Bogas of the Magdalena River. *Journal of Iberian and Latin-American Studies*, 24(2), 183-194.
25. **BOYCE DAVIES, C.** (2008). *Left of Karl Marx: The political life of Black communist Claudia Jones*. Duke University Press.
26. **BREWER-GARCÍA, L.** (2020). *Beyond Babel: Translations of blackness in Colonial Peru and New Granada*. Cambridge University Press.
27. **BRYANT, S. K.** (2014). *Rivers of gold, lives of bondage: Governing through slavery in colonial Quito*. The University of North Carolina Press.
28. **CAPTAIN-HIDALGO, Y.** (1993). *The culture of fiction in the works of Manuel Zapata Olivella*. University of Missouri Press.

29. CÁRDENAS, R. (2023). *Raising two fists: Struggles for Black citizenship in multicultural Colombia*. Stanford University Press.
30. CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE COLOMBIA [CONST.]. 7 DE JULIO DE 1991. (Colombia).
31. CORREA OCHOA, L. (2021). *Black and indigenous entanglements: Race, mobilization and citizenship in Colombia, 1930-1991* [Ph.D. Dissertation, Harvard University]. Digital Access to Scholarship at Harvard.
32. CORREA OCHOA, L. (2022). Manuel Zapata Olivella, racial politics and pan-africanism in Colombia in the 1970s. *The Americas*, 79(3), 457-489. <https://doi.org/10.1017/tam.2022.6>
33. CRAWFORD, S. D. (2020). *The last turtlemen of the Caribbean: Water-scapes of labor, conservation, and boundary making*. The University of North Carolina Press.
34. DE LA FUENTE, A. (2004). Slave Law and Claims-Making in Cuba: The Tannenbaum debate revisited. *Law and History Review*, 22(2), 339-369.
35. DE LA FUENTE, A. (2011). *A Nation for all: Race, inequality, and politics in twentieth-century Cuba*. The University of North Carolina Press.
36. DE LA TORRE, O. (2018). *The people of the river: Nature and identity in Black Amazonia, 1835-1945*. The University of North Carolina Press.
37. DEAVILA, O. (2019). *The battle for paradise: Tourism development, race, and popular politics during the remaking of Cartagena (Colombia), 1942-1984* [Ph.D. Dissertation, University of Connecticut].
38. DEAVILA, O. (2022). «La ciudad de los mil colores»: Mestizaje, política y tensiones raciales en Cartagena entre las décadas de 1940 y 1970. *Anuario colombiano de historia social y de la cultura*, 49(2), 187-215.

39. DENNIS, C. (2012). *Afro-Colombian hip-hop globalization, transcultural music, and ethnic identities*. Lexington Books.
40. DEST, A. (2020). «Disenchanted with the State»: Confronting the limits of neoliberal multiculturalism in Colombia. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 15(4), 368-390.
41. DIARIO POPULAR. (29 de junio de 1943). Que cese el prejuicio racial pide Club Negro Colombiano. *Diario Popular*.
42. DÍAZ, N. (22 de junio de 1943). La exaltación de la democracia buscan los negros colombianos. *El Liberal*.
43. DÍAZ, N. (abril de 1948). Discurso de un negro colombiano sobre la discriminación racial. *El Sábado*.
44. ECHEVERRI, M. (2016). *Indian and slave royalists in the age of Revolution: Reform, Revolution, and Royalism in the northern Andes, 1780-1825*. Cambridge University Press.
45. EL LIBERAL. (21 de junio de 1943). Una novedad. *El Liberal*.
46. ESCALANTE, A. (1954). Notas sobre el Palenque de San Basilio, una comunidad negra en Colombia. *Divulgaciones Etnológicas*, 3(5), 207-351.
47. ESCALANTE, A. (1964). *El negro en Colombia*. Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Sociología.
48. ESCALANTE, A. (1971). *La minería del hambre: Condoto y la Chocó Pacífico*. Tipografía Dovel.
49. ESCALLÓN, M. F. (2018). Heritage, land, labor, and competing claims for Afro-Colombian Rights. *International Journal of Cultural Property*, 25(1), 59-83.
50. ESCOBAR, A. (2008). *Territories of difference: Place, movements, life, redes*. Duke University Press.
51. FERRER, A. (1999). *Insurgent Cuba: Race, Nation, and Revolution, 1868-1898*. University of North Carolina Press.

52. FISK, B. (2021). Black knowledge on the move: African diasporic healing in Caribbean and Pacific New Granada. *Atlantic Studies (Abingdon, England)*, 18(2), 244-270.
53. FLÓREZ BOLÍVAR, F. J. (2015). Un diálogo diaspórico: el lugar del Harlem Renaissance en el pensamiento racial e intelectual afrocolombiano (1920-1948). *Historia Crítica (Bogotá, Colombia)*, 55, 101-101.
54. FREYRE, G., CARDOSO, F. H., FONSECA, E. N. DA, & TUNA, G. H. (2006). *Casa-grande & senzala: Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal* (51a edição, 10a reimpressão). Global Editora.
55. FRIEDEMANN, N. S. DE. & AROCHA, J. (1986). *De sol a sol: génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*. Planeta.
56. GÓMEZ MAZO, D. (2020). *Afro-Descendant representation on Latin American courts* [Ph.D. Dissertation, Fordham University School of Law].
57. GÓMEZ, P. F. (2017). *The experiential Caribbean: Creating knowledge and healing in the Early Modern Atlantic*. University of North Carolina Press.
58. GRUNER, S., & ROJAS, C. M. (2018). Black and indigenous territorial movements: Women striving for peace in Colombia. *Canadian Woman Studies*, 33(1-2), 211-221.
59. HANCHARD, M. G. (1994). *Orpheus and Power: The Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988*. Princeton University Press.
60. HELG, A. (1995). *Our rightful share: The Afro-Cuban struggle for equality, 1886-1912*. University of North Carolina Press.
61. HELG, A. (2004). *Liberty and equality in Caribbean Colombia, 1770-1835*. University of North Carolina Press.

62. HERNÁNDEZ, C. E. (2019). Black Women's struggles against extractivism, Land Dispossession, and Marginalization in Colombia. *Latin American Perspectives*, 46(2), 217-234.
63. HERSKOVITS, M. J. (1941). *The myth of the Negro past*. Harper & Brothers.
64. HURTADO-GARCÉS, R. A. (2020). «Quítate de mi escalera, no me hagas oscuridad»: Imágenes de lo «negro» en la antropología colombiana 1930-1970. *Revista CS*, (30), 141-172.
65. IRETON, CH. (2020). Black Africans' freedom litigation suits to define just war and just slavery in the early Spanish Empire. *Renaissance Quarterly*, 73(4), 1277-1319. <https://doi.org/10.1017/rqx.2020.219>
66. JACKSON, R. L. (1979). *Black Writers in Latin America*. University of New Mexico Press.
67. JACKSON, R. L. (1980). *The Afro-Spanish American Author: An annotated bibliography of criticism*. Garland Publishing, Inc.
68. JACKSON, R. L. (1988). *Black literature and humanism in Latin America*. The University of Georgia Press.
69. JACKSON, R. L. (1997). *Black writers and the hispanic canon*. Twayne Publishers.
70. KING, J. F. (1945). Negro Slavery in New Granada. In A. Ogden & E. Sluiter (Eds.), *Greater America: Essays in honor of Herbert Eugene Bolton* (pp. 295-318). University of California Press.
71. LANDERS, J. (2013). Founding mothers: Female rebels in Colonial New Granada and Spanish Florida. *The Journal of African American History*, 98(1), 7-23.
72. LASSO, M. (2007). *Myths of harmony: Race and republicanism during the age of Revolution, Colombia 1795-1831*. University of Pittsburgh Press.

73. LAZARE, S., & GUERRERO, M. (2020, November 9). This democrat is vying for a powerful foreign affairs role. His ties to right-wing groups in Colombia could haunt him. *In These Times*. <https://bit.ly/3mvKmRh>
74. LEAL, C. (2018). *Landscapes of freedom: Building a postemancipation society in the rainforests of western Colombia*. University of Arizona Press.
75. LEY 70 DE 1993. Por la cual se desarrolla el artículo transitorio 55 de la Constitución Política de Colombia. 27 de agosto de 1993. Diario Oficial. No. 41.013.
76. LEWIS, M. A. (1987). *Treading the Ebony Path: Ideology and violence in contemporary Afro-Colombian prose fiction*. University of Missouri Press.
77. LYNCH, J. (1973). *The Spanish American Revolutions, 1808-1826*. Norton Critical Editions.
78. MARX, A. W. (1998). *Making race, making nations: A comparison of South Africa, the United States, and Brazil*. Cambridge University Press.
79. MCGRAW, J. (2014). *The work of recognition: Caribbean Colombia and the postemancipation struggle for citizenship*. The University of North Carolina Press.
80. MCKNIGHT, K. J. (2004). Confronted rituals: Spanish Colonial and Angolan «Maroon». Executions in Cartagena de Indias (1634). *Journal of Colonialism & Colonial History*, 5(3).
81. MERRIMAN, D. R. (2020). Contentious bodies: The place, race, and gender of victimhood in Colombia. *Transforming Anthropology*, 28(1), 24-40.
82. MIKI, Y. (2018). *Frontiers of citizenship: A Black and Indigenous history of postcolonial Brazil*. Cambridge University Press.

83. MINA, M. (1975). *Esclavitud y libertad en el valle del Río Cauca*. Fundación Rosca de Investigación y Acción Social.
84. MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, C., LEÓN DÍAZ, R. & RODRÍGUEZ MORALES, M. M. (2009). *Escenarios post-Durban para pueblos y personas negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras*. (Documento de Trabajo IDCARÁN No. 1). Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales (CES).
85. MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, C. & BARCELOS L.C. (Ed.) (2007). *Afro-reparaciones: memorias de la Esclavitud y Justicia Reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*. Universidad Nacional de Colombia.
86. MÚNERA, A. (1998). *El Fracaso de la nación: región, clase y raza en el Caribe colombiano, 1717-1821*. Banco de la República.
87. NEGRITUD. (noviembre de 1977). El movimiento de cultura negra con Ali. *Negritud*.
88. NEGRITUD. (julio de 1978). El director general de la UNESCO con el movimiento. *Negritud*.
89. OBESO, C. (2010). *Cantos populares de mi tierra; Secundino el zapatero*. Ministerio de Cultura. (Trabajos originales publicado en 1877 y 1880).
90. OSLENDER, U. (2016). *The geographies of social movements: Afro-Colombian mobilization and the aquatic space*. Duke University Press.
91. PÁGINAS DE CULTURA. (octubre-noviembre 1965). Delia Zapata Olivella en los Estados Unidos. *Páginas de Cultura*, (10), 7.
92. PALACIOS, A. (2020). *Las estrellas son negras*. Seix Barral. (Trabajo original publicado en 1949).
93. PALACIOS, G. (2020). *Manuel Zapata Olivella (1920-2004): pensador político, radical y hereje de la diáspora africana en las Américas*. Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.

94. PASCHEL, T. (2013). «The beautiful faces of my Black people»: Race, ethnicity and the politics of Colombia's 2005 Census. *Ethnic and Racial Studies*, 36(10), 1544-1563.
95. PASCHEL, T. S. (2016). *Becoming Black political subjects: Movements and ethno-racial rights in Colombia and Brazil*. University Press.
96. PÉREZ, E. (2018). *No Limits to their Sway: Cartagena's privateers and the masterless Caribbean in the Age of Revolutions*. Vanderbilt University Press.
97. PRESCOTT, L. E. (2000). *Without hatreds or fears: Jorge Artel and the struggle for Black literary expression in Colombia*. Wayne State University Press.
98. PRICE, R. (Ed.). (1979). *Maroon societies: Rebel slave communities in the americas*. (Second Edition.). Johns Hopkins University Press.
99. PRICE, T. J. (1954). Estado y necesidades actuales de las investigaciones afro-colombianas. *Revista Colombiana de Antropología*, 2(2), 13-36.
100. PRICE, T. J. (1955). *Saints and Spirits: A study of differential acculturation in Colombian Negro Communities* [Ph.D. Dissertation, Northwestern University]. University Microfilms.
101. RESTREPO, E. (2013). *Etnización de la negritad: la invención de las «comunidades negras» como grupo étnico en Colombia*. Editorial Universidad del Cauca.
102. RESTREPO, J. M. (1969). *Historia de la revolución de la República de Colombia [Tomo VI]*. Bolsilibros Bedout.
103. ROBINSON, C. J. (2020). *Black marxism: The making of the Black radical tradition*. The University of North Carolina Press.
104. SÁNCHEZ-GARZOLI, G. (2016, February 1). *Afro-Colombians in the United States and Colombia international relations*. WOLA, Advocacy for Humans Rights in the Americas. <https://bit.ly/41hlA6c> (Trabajo original publicado el 29 de enero de 2016).

105. SÁNCHEZ-GARZOLI, G. (2017, September 8). *La implementación de la paz en Colombia solo tendrá éxito con una perspectiva étnica*. WOLA, Advocacy for Humans Rights in the Americas. <https://bit.ly/3KTWDbq>
106. SANDERS, J. E. (2004). *Contentious republicans: Popular politics, race, and class in nineteenth-century Colombia*. Duke University Press.
107. SEIGEL, M. (2005). Beyond compare: Comparative method after the transnational turn. *Radical History Review*, (91), 62-90.
108. SHARP, W. F. (1976). *Slavery on the Spanish frontier: The Colombian Chocó, 1680-1810*. (First Edition.). University of Oklahoma Press.
109. SILVA, A. M. (2020). Through the Gate of the Media Luna: Slavery and the geographies of legal status in Colonial Cartagena de Indias. *The Hispanic American Historical Review*, 100(3), 391-421.
110. SILVA, A. M. (2021). Fragile Fortunes: Afrodescendant women, witchcraft, and the remaking of urban Cartagena. *Colonial Latin American Review*, 30(2), 197-213.
111. SKIDMORE, T. E. (1993). *Black into white race and nationality in Brazilian thought*. Duke University Press.
112. SOLAÚN, M. & KRONUS, S. (1973). *Discrimination without violence: Miscegenation and racial conflict in Latin America*. John Wiley and Sons.
113. TANNENBAUM, F. (1947). *Slave and citizen, the Negro in the Americas*. A. A. Knopf.
114. TELLES, E. E. (2014). *Pigmentocracies: Ethnicity, race, and color in Latin America*. University of North Carolina Press.
115. TAUSSIG, M. T. (2010). *The devil and commodity fetishism in South America* (30th Anniversary Edition.) University of North Carolina Press. (Trabajo original publicado en 1980).

116. THE PEOPLE'S FORUM NYC. (2021, September 7). «Soy Porque Somos»: una conversación entre Francia Márquez Mina and Angela Davis [Archivo de video]. YouTube. <https://bit.ly/3MJsxZw>
117. TILLIS, A. D. (2005). *Manuel Zapata Olivella and the «Darkening» of Latin American literature*. University of Missouri Press.
118. VALDERRAMA, C. A. (2013). Folclore, raza y racismo en la política cultural e intelectual de Delia Zapata Olivella. El campo político-intelectual Afrocolombiano. *Revista CS*, (12), 259-296.
119. VALDERRAMA, C. A. (2016). Intelectualidad crítica afrocolombiana: La negredumbre en el pensamiento intelectual de Rogerio Velásquez Murillo. *Nómadas*, (45), 215-227.
120. VALDERRAMA, C. A. (2021). La política cultural de la negritud en Latinoamérica: Debates del Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas, Cali, Colombia, 1977. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 26(1), 104-123.
121. VALLE, M. M. (2018). The discursive detachment of race from gentrification in Cartagena de Indias, Colombia. *Ethnic and Racial Studies*, 41(7), 1235-1254.
122. VALLE, M. M. (2019). Burlesquing blackness: Racial significations in carnivals and the carnivalesque on Colombia's Caribbean Coast. *Public Culture*, 31(1), 5-20. <https://doi.org/10.1215/08992363-7181814>
123. VALLE, M. M. (2021). Aping Blackness: Reading and evaluating racialized images in Cartagena, Colombia. *Sociology of Race and Ethnicity*, 8(1), 176-196. <https://doi.org/10.1177/23326492211057827>
124. VERGARA-FIGUEROA, A. (2018). *Afrodescendant resistance to deracination in Colombia: Massacre at Bellavista-Bojayá-Chocó*. Palgrave Macmillan.
125. VERGARA-FIGUEROA, A. & ARBOLEDA HURTADO, K. (2014). Feminismo afrodiaspórico. Una agenda emergente del feminismo negro en Colombia. *Universitas Humanística*, 78(78), 109-134.

126. VERGARA-FIGUEROA, A., SÁNCHEZ BARONA, A., & DE LA FUENTE, A. (Eds.). (2025). *Estudios Afrocolombianos: lecturas esenciales. Desigualdades sociales en perspectiva interseccional* (tomo II). Centro de Estudios Afrodiaspóricos, Editorial Universidad Icesi. DOI: <https://doi.org/10.18046/EUI/eale.2>
127. WABGOU, M., AROCHA, J., SALGADO, A. Y CARABALÍ, J. A. (2012). *Movimiento social Afrocolombiano, negro, raizal y palenquero: El largo camino hacia la construcción de espacios comunes y alianzas estratégicas para la incidencia política en Colombia*. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales. Instituto Unidad de Investigaciones Jurídico-Sociales Gerardo Molina (UNIJUS).
128. WADE, P. (1993). *Blackness and race mixture: The dynamics of racial identity in Colombia*. Johns Hopkins University Press.
129. WADE, P. (2000). *Music, race, and nation: Música tropical in Colombia*. University of Chicago Press.
130. WADE, P. (2010). *Race and ethnicity in Latin America*. Pluto Press.
131. WEST, R. C. (1952). *Colonial placer mining in Colombia*. Louisiana State University Press.
132. WHEAT, D. (2016). *Atlantic Africa and the spanish Caribbean, 1570-1640*. University of North Carolina Press.
133. WHITTEN, N. E. JR. (1974). *Black frontiersmen: A South American case*. Schenkman Pub. Co.
134. WHITTEN, N. E., & DE FRIEDEMANN, N. S. (1974). La cultura negra del Litoral Ecuatoriano y Colombiano: Un modelo de adaptación étnica. *Revista Colombiana de Antropología*, 17, 81-115. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1563>
135. WOLA-ADVOCACY FOR HUMAN RIGHTS IN THE AMERICAS. (2013, August 23). *Hundreds of Afro-Colombian Leaders Meet for Historic Summit*. <https://bit.ly/3mjrkcC>

136. WOLA-ADVOCACY FOR HUMAN RIGHTS IN THE AMERICAS. (2019, May 24). In *Critical Time for Peace in Colombia, 79 Members of Congress Rally in Support of Colombia Peace Accords*. <https://bit.ly/3oaXlBm>
137. WOLA-ADVOCACY FOR HUMAN RIGHTS IN THE AMERICAS. (2021, August 12). *Prioritize Afro-Colombian and Indigenous rights and tackle racism in Colombia: Message by 16 U.S. Congressional Representatives to Secretary of State Blinken*. <https://bit.ly/3zSkhPs>
138. WRIGHT, R. (1938). *Uncle Tom's children*. Harper & brothers.
139. WRIGHT, R. (1940). *Native son*. Harper & Brothers.
140. WRIGHT, R. (1969). *Black boy; A record of childhood and youth*. Harper & Row.
141. WRIGHT, W. R. (1990). *Café con Leche: Race, Class, and National Image in Venezuela* (First Edition). University of Texas Press.
142. ZAPATA OLIVELLA, J. (1985). *Reseña de la primera candidatura negra de Colombia*. Xpress.
143. ZAPATA OLIVELLA, M. (23 de agosto de 1947). Laston Houghes, el hombre. *El Sábado*.
144. ZAPATA OLIVELLA, M. (pseudónimo Manuel Karabalí). (13 de septiembre de 1947). Estudio del negro en Colombia. *Revista Cromos*, 64(1597), 9.
145. ZAPATA OLIVELLA, M. (1963). *Chambacú, corral de negros*. Editorial Bedout.
146. ZAPATA OLIVELLA, M. (1980). *He visto la noche: Las raíces de la furia negra*. Editorial Bedout S.A. (Trabajo original escrito en 1946 y publicado en 1953).
147. ZAPATA OLIVELLA, M. (2010). *Changó, el gran putas*. Ministerio de Cultura. (Trabajo original publicado en 1983).

### **Laura Correa Ochoa**

Historiadora colombo-canadiense enfocada en temas de movilización, «raza», y violencia en las Américas, especialmente Colombia desde el siglo XIX al XXI. Actualmente es profesora asistente en el Departamento de Historia en Rice University, y es parte del comité ejecutivo del Center for Latin American and Latinx Studies (CELAS) y facultad afiliada del Center for African and African American Studies (CAAAS). En el 2021, recibió un doctorado en Historia de Harvard University.

Si le interesa comunicarse con la persona que escribió este capítulo, puede escribir a: [lc101@rice.edu](mailto:lc101@rice.edu)



# **Arqueología histórica del marxismo negro en Colombia. Tradición impresa de dos estrellas negras:** Arnoldo Palacios y Manuel Zapata Olivella



**H**ace unos años cuando exploré la obra del antropólogo afrocaribeño Aquiles Escalante Polo (1923-2002)<sup>1</sup>, apareció un dato etnográfico que marcaría mis afinidades y afiliaciones epistémicas. Los datos analizados revelaron que algunos intelectuales afrocolombianos en la década de los cuarenta entendieron muy tempranamente que la opresión racial y de clase eran espacios inseparables para comprender la universalidad del sistema capitalista y las experiencias de liberación.

A partir de la lectura de diferentes obras literarias y teóricas, que nombraré más adelante, pude deducir que, a mediados del siglo xx, emergió una generación de intelectuales afrocolombianos que introdujeron los debates teóricos y políticos del marxismo a los estudios afrocolombianos. Las preocupaciones claves de esta corriente epistémica giraban en torno a la división racial del trabajo, la clase obrera y campesina negra, la acumulación racial del capital, la violencia colonial, la tierra y la pregunta por la liberación de los oprimidos por la «raza» y la clase.

Dos de estas obras son las novelas históricas *La selva y la lluvia* (1958), de Arnoldo Palacios, y *Chambacú, corral de negros* (1962), de Manuel Zapata Olivella. Excavando y explorando en estas aparecieron vestigios que evidencian la existencia de una tradición impresa marxista negra. Para desarrollar y sustentar esta premisa se hará una arqueología histórica de las dos novelas seleccionadas con el fin de visitar los debates, categorías y postulados de esta tradición. Posteriormente, se situará históricamente los legados epistémicos del marxismo negro en los

---

1. Véase, Hurtado-Garcés (2020).

estudios afrocolombianos, ya que esta corriente ha sido marginal, poco estudiada y reflexionada en Colombia.

La noción de marxismo negro es una categoría interpretativa imaginada por el intelectual afroestadounidense Robinson (1983) para reconstruir el surgimiento de la intelectualidad negra radical de principios del siglo xx en Estados Unidos y el Caribe inglés. Para esto, Robinson se basó en la obra de William E. B. Du Bois (1868-1963), Cyril James (1901-1989) y Richard Wright (1908-1960). Hoy esta propuesta es muy relevante para trazar los itinerarios y trayectorias de esta tradición en la producción académica afrocolombiana.

Robinson (1983) hace un aporte fundamental a la genealogía y restauración del marxismo al abrir nuevos debates sobre la cuestión racial desde una mirada histórica y holística, una especie de justicia epistémica. Sin embargo, existen unos silencios, omisiones y borramientos en su obra respecto a la intelectualidad negra radical afrolatinoamericanas y, además, hace muy pocas referencias sobre la producción teórica y literaria de las feministas marxistas negras, entre ellas, Una Marson (1905-1965), Claudia Vera Jones (1915-1964) y Angela Davis (1944).

En ese sentido, este capítulo intenta hacer un aporte a las geografías del marxismo negro al exponer las cartografías epistémicas de esta tradición hechas por la intelectualidad afrocolombiana. Por eso, en el primer apartado de este capítulo se mostrará las discusiones teóricas que producen el concepto marxismo negro y en el segundo, a través de un análisis etnográfico de las dos novelas históricas escogidas, se demostrará cómo los debates del marxismo y del comunismo internacional marcaron las obras literarias y periodísticas de Arnoldo Palacios y Manuel Zapata Olivella y, además, se subrayarán las contribuciones teóricas y metodológicas que el marxismo negro puede proporcionar a los estudios afrocolombianos, afrolatinoamericanos y al marxismo latinoamericano.

## 1 **MARXISMO NEGRO. UNA CORRIENTE RADICAL DE LOS ESTUDIOS AFROCOLOMBIANOS**

La emergencia de los estudios afrocolombianos, en el saber institucionalizado de las Ciencias Sociales y Humanas, se pueden situar temporalmente en la década de los cuarenta. Este momento de apertura se inaugura con el manuscrito *Autobiografía de un negro chocono* (1947), del antropólogo afrocolombiano Rogerio Velásquez. Esta etnografía corta relata la historia de vida de José Ángel Rivas, analfabeto y barrendero. A través de este hombre negro obrero de cincuenta años, Velásquez hace una inmersión a la espiritualidad afrocolombiana y una descripción de la estructura de la organización social, la división racial y sexual del trabajo y retrata los oficios de la clase obrera negra en la sociedad chocona de principios del siglo xx.

Siguiendo esta genealogía, en el año de 1947, bajo el seudónimo de Manuel Karabalí, Manuel Zapata Olivella publica *Estudios del Negro en Colombia*, trabajo en el que resalta la importancia de la creación del plan de trabajo del Centro de Estudios Afrocolombianos, en el naciente Instituto Etnológico Nacional. En 1948, este escritor difunde su trabajo *Los negros palenqueros*, etnografía sobre San Basilio de Palenque, en el que muestra la cotidianidad y las particularidades de esa cultura. Ese mismo año escribe *Del folclor musical*, un análisis sobre los orígenes bantúes de la cumbia colombiana. En este documento, nuestro autor introduce por primera vez el debate sobre la transculturación africana y también crítica la falta de interés y la escasa presencia de los estudios afrocolombianos en las investigaciones del folklore y la antropología.

En 1950, el padre jesuita José Rafael Arboleda termina su tesis doctoral titulada *The ethnohistory of the Colombia negroes*. Este trabajo reconstruye la historia cultural de las comunidades afrocolombianas con la intencionalidad de incluirlas como parte del proyecto afroamericanistas de la escuela de antropología estadounidense influenciada por el método del profesor Melville Herskovits. Para esa misma década, Aquiles Escalante Polo publica

*El Palenque de San Basilio, una comunidad de descendientes de negros cimarrones* (1954), un estudio minucioso sobre la historia del cimarronaje, las herencias lingüísticas africanas, los rituales de la muerte, las redes de parentesco y la estructura de la organización social de San Basilio de Palenque. El mismo año, el antropólogo inglés Thomas Price divulga el artículo «Estado y necesidades actuales de las investigaciones afrocolombianas» (1954), una genealogía de las investigaciones que hasta ese momento se habían hecho sobre las comunidades afrocolombianas en el campo de la Antropología. En esta misma temporalidad, Gregorio Hernández de Alba escribe *Libertad de los esclavos en Colombia* (1956), ensayo que aborda la importancia de investigar la esclavitud de los africanos durante el periodo colonial.

En el campo de la Historia se desarrollaron algunos trabajos pioneros, como por ejemplo la tesis doctoral de James Ferguson King, *Negro slavery in the Viceroyalty of New Granada* (1939), un análisis sobre la trata trasatlántica y la institución de la esclavitud en Colombia. En década posteriores, Harold Bierck publica *The struggle for abolition in Gran Colombia* (1953), un trabajo sobre los debates alrededor de la abolición legal de la esclavitud y las nociones de libertad que circularon durante la transición del periodo colonial al republicano. Finalmente, en lo concerniente a este dominio disciplinar, el historiador antioqueño Jaime Jaramillo Uribe publica *Esclavos y señores en la sociedad colombiana del siglo xvii* (1963).

Estas publicaciones impresas, hechas desde la Antropología y la Historia, son algunas de las primeras letras escritas dentro de la academia formal sobre los estudios del negro en Colombia. Sin embargo, es importante señalar que ya existía una intelectualidad afrocolombiana en los márgenes de la producción institucional del conocimiento, tal y como lo plantea Arboleda (2011), en Colombia existe un vacío de conocimiento en las Ciencias Sociales del país sobre la tradición intelectual afrocolombiana, y esto sucede porque han sido considerados conocimientos no válidos y por tanto exteriores al registro científico.

De acuerdo con este autor, el momento de mayor efervescencia de los estudios afrocolombianos se registra a principios y mediados del siglo xx.

**La década del 40 con su colofón de violencia política es sin duda el momento de consolidación intelectual letrada del pensamiento afrocolombiano, con un importante asidero institucional en el centro de investigaciones afrocolombianas, fundado por los hermanos Zapata Olivella, que se proyecta en las siguientes décadas con la presencia del barranquillero Aquiles Escalante y el chochoano Rogelio Velásquez, posicionando el tema del negro en la antropología. (Arboleda, 2011, p. 162)**

En los intersticios del periodo de consolidación del pensamiento letrado afrocolombiano florecía la tradición marxista negra. La mayoría de las publicaciones que analizan este periodo han elaborado una genealogía de la producción intelectual afrocolombiana, entre ellos, Santiago Arboleda, *Le han florecido nuevas estrellas al cielo. Suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano* (2011); José Antonio Caicedo-Ortiz, *A mano Alzada... memoria escrita de la diáspora intelectual afrocolombiana* (2013); Carlos Alberto Valderrama y su obra *Black politics of folklore: expanding the sites and forms of politics in Colombia* (2014); y Jorge García Rincón, *Por fuera de la casa del amo: insumisión epistémica o cimarronismo intelectual en el pensamiento educativo afrocolombiano siglo xx* (2016). En algunos de estos trabajos, específicamente, Arboleda (2011) y Caicedo-Ortiz (2013), se menciona la relación del marxismo con la intelectualidad afrocolombiana, pero no profundizan sobre los legados de esta tradición a los estudios afrocolombianos. La mayoría de los trabajos que revisitan esta corriente de pensamiento en los estudios afrolatinoamericanos privilegian el enfoque de la movilización social (partidos políticos, biografías, periódicos y organizaciones), dejando por fuera otras fuentes como la novela histórica y la etnografía.

Para rastrear la tradición impresa marxista negra en los estudios afrocolombianos es necesario situar las tesis, debates y postulados que crean la noción de *marxismo negro*. Para Robinson (1983), el marxismo negro es una corriente de pensamiento radical influenciada por la obra de tres intelectuales negros: William E. B. Du Bois (1868-1963), Cyril James (1901-1989) y Richard Wright (1908-1960). Esta tradición florece de la crítica al materialismo histórico europeo:

**El pensamiento de tres ideólogos negros, Du Bois, James y Wright, que percibieron sus propias posiciones y la de las luchas negras en la civilización y el pensamiento occidentales. Sus intentos de conciliar su conciencia social con las prioridades del «materialismo histórico» los llevó a una crítica de la tradición en la que buscaban apoyo, y finalmente a una conciencia radical negra. Sin embargo, lo más importante es su encuentro con la tradición radical negra. El resultado fue la primera articulación teórica de una tradición revolucionaria cuya naturaleza se basaba en un papel histórico de la conciencia muy diferente del previsto en el radicalismo occidental. (Robinson, 1983, p. 141)**

El diálogo epistémico y político de estos tres intelectuales con el marxismo y la crítica al racismo del radicalismo occidental —al marxismo eurocéntrico— posibilitó la aparición en la escena intelectual de la tradición radical negra a principios del siglo xx. Esta articulación es lo que se conceptualiza como marxismo negro.

Poner el racismo antinegro en el centro del debate del marxismo desencadenó la creación de una dialéctica anticolonial y antirracista que interpeló la conciencia emancipatoria de los marxistas blancos europeos. Las experiencias concretas de la esclavitud y el racismo eran invisibles ante sus ojos. Para los marxistas negros de esta primera generación había una relación indisoluble entre el modo de producción capitalista, la esclavitud y el racismo, por esto señalaron e hicieron explícitas las

conexiones y correlaciones entre ambos procesos históricos. Voltar la mirada sobre las violencias coloniales y racistas que se desarrollaron en las «Américas» y la subjetivación política de los esclavizados y sus descendientes brindó nuevos conceptos y categorías analíticas que cimentaron el nacimiento del marxismo negro, una apuesta que interpeló y resquebrajó los paradigmas epistémicos del marxismo europeo:

**En la explicación marxista de los procesos históricos y de los fundamentos sobre los que descansan las formaciones sociales del mundo moderno faltaba algún conocimiento, algún aspecto de la conciencia negra que no se tenía en cuenta. Nos parecía que, en su reacción conceptualmente formidable contra el poder irresponsable, la destrucción social calculada y la explotación sistemática de seres humanos, había en el radicalismo occidental una patente renuencia, o para decirlo más enérgicamente, una negativa a reconocer. (Robinson, 1983, p. 516)**

La historia estaba inconclusa, faltaba un pedazo importante en el análisis y eso implicaba asumir que la institución de la esclavitud había sido un factor determinante en el proceso de acumulación originaria del capital, como parte inseparable del hito de fundación del modo de producción capitalista. La lectura particularista y fragmentada de las tesis marxistas sobre la formación del capitalismo carecía de universalidad, no tenían una interpretación sobre la totalidad de los procesos históricos y las condiciones materiales de existencia del surgimiento del capitalismo. Estos silencios dan cuenta del racismo antinegro que llevaron a Du Bois, James y Wright a fundar los pilares epistémicos de lo que hoy nombramos marxismo negro.

**No resulta sorprendente que la aparición de una intelectualidad revolucionaria negra en el siglo xx fuera para la mayoría de los observadores, más que el resultado de un largo proceso, un fenómeno único y específico de esa época. Varias razones fácilmente identificables contribuyeron a esa presunción: en primer lugar,**

como hemos visto, la historia de los pueblos negros se ha visto remodelada a fondo, de formas a la vez ingenuas y perversas. Muy en particular, el recuerdo de la rebeldía negra frente a la esclavitud y otras formas de opresión fue sistemáticamente distorsionado y reprimido en beneficio de historiografías racistas, eurocéntricas y favorables a las clases dominantes. (Robinson, 1983, p. 311)

A diferencia de los marxistas europeos, Du Bois, James y Wright ampliaron los procesos históricos de la formación del capitalismo al producir otros archivos. Este giro epistémico permitió crear la tesis de la existencia de un capitalismo global conectado a las dinámicas económicas coloniales auxiliadas en ideologías racistas. En ese sentido, es posible inferir que este nuevo enfoque imprimió la dimensión de universalidad al marxismo, al insertar en las variables explicativas del capitalismo el modo de producción esclavista y el problema racial:

**Para los tres, no obstante, el marxismo había sido el compromiso previo, la primera experiencia consciente y envolvente de oposición organizada al racismo, la explotación y la dominación. Como marxistas, su aprendizaje resultó significativo, pero en último término insatisfactorio. Con el tiempo, los acontecimientos y la experiencia los llevaron hacia el radicalismo negro y el descubrimiento de una resistencia negra colectiva inspirada en una cultura duradera y compleja de aprehensión histórica [...] Los esfuerzos de Du Bois, James, y Wright supusieron un primer paso hacia la creación de un legado intelectual que complementara la fuerza histórica de la lucha negra. (Robinson, 1983, p. 48)**

A pesar de las críticas y cuestionamientos al marxismo, Du Bois, James y Wright abrazaron esta perspectiva para crear una teoría crítica que derivó en una corriente de pensamiento radical: el marxismo negro. Los postulados epistémicos y praxiológicos de la teoría marxista permitieron darle un lugar a las experiencias y a las luchas negras en las Américas. Una de las tesis que fundamenta esta causalidad son los cruces históricos que hace Karl Marx sobre capitalismo y esclavitud:

La esclavitud directa es un pivote de nuestro industrialismo actual, lo mismo que las máquinas, el crédito, etc. Sin la esclavitud, no habría algodón, y sin algodón no habría industria moderna. Es la esclavitud lo que ha dado valor a las colonias, son las colonias las que han creado el comercio mundial y el comercio mundial es la condición necesaria de la gran industria mecanizada. Con anterioridad a la trata de negros, las colonias solo daban al mundo antiguo unos pocos productos y no cambiaron visiblemente la faz de la tierra. La esclavitud es, por tanto, una categoría económica de la mayor importancia. (Marx, 1970, p. 139)

Marx conocía la importancia de la esclavitud en las Américas para el desarrollo del capitalismo europeo; sin embargo, no profundizó sobre aquellas tesis y tampoco fue una pregunta relevante en su obra. No avanzó más allá de aludir que la trata esclavista era parte del periodo formativo precapitalista. Para Marx, el antagonismo esclavizado/esclavizador no constituía una dialéctica en sí misma. El racismo antinegro nublabla las posibilidades de pensar que los esclavizados y sus descendientes pudiesen adquirir una conciencia revolucionaria más abarcadora que la del sujeto ideal llamado a la transformación de la historia: el proletariado. Es decir, el obrero como clase en sí. Desde un lugar diferente al planteamiento de Marx; Du Bois, James y Wrigth ofrecen una concepción ampliada y universal de la acumulación originaria del capital y la conciencia revolucionaria. En palabras de Robinson (1983):

La fuerza de trabajo esclava fue una de las bases de lo que Marx llamó «acumulación primitiva u originaria [ursprüngliche]». Pero sería un error interrumpir la relación ahí, asignando al trabajo esclavo a una etapa «pre-capitalista» de la historia. Durante más de 300 años el trabajo esclavo persistió más allá de los comienzos del capitalismo moderno, complementando el trabajo asalariado, el peonaje, la servidumbre y otros métodos de coerción laboral. En último término, esto significaba que la interpretación de la historia en términos de la dialéctica de las luchas de clases capitalistas era

**inadecuada, un error dictado por la preocupación del marxismo por los centros industriales y fabriles del capitalismo; un error basado en las presunciones que la propia Europa había producido, de que el motivo y las fuerzas materiales que generaron el sistema capitalista debían ubicarse por completo en lo que era una entidad histórica ficticia. Desde sus comienzos, el capitalismo nunca había sido un «sistema cerrado», y menos aún europeo. (p. 47)**

Para los marxistas negros la fuerza de trabajo esclavizada y la división racial del trabajo son parte de la etapa formativa del modo de producción capitalista. La esclavitud de algunos pueblos africanos y sus descendientes había sido una fuerza histórica que impulsó la aceleración de acumulación de capital. Este giro interpretativo cuestiona la idea del capitalismo como fenómeno particular de las sociedades europeas. Aquí aparecen otras temporalidades y se derrumban las fronteras de las etapas de la historia que planteaba Marx. En ese sentido, la perspectiva epistémica del marxismo negro es universal, ya que le devuelve a la historia de la humanidad ese fragmento olvidado y ubica a los esclavizados y sus descendientes como parte de la historia. Les da un lugar que va más allá de la formación de las clases antagónicas y del rol liberador del proletariado blanco europeo como esencia ontológica del sujeto revolucionario y el lugar en sí de la opresión y la dominación. Los desarrollos epistémicos de Du Bois, James y Wrigth dotaron de universalidad al marxismo al insertar una dimensión anticolonial y antirracista.

La explotación, apropiación y acumulación de la fuerza de trabajo esclavizada ejecutadas entre los siglos xv y xix, proporcionaron las condiciones materiales de existencia del capitalismo. El ensanchamiento de la temporalidad de los procesos históricos y estas nuevas tesis, crean un nuevo paradigma para el análisis marxista, esto solo es posible por la noción ampliada de acumulación originaria del capital que introducen los marxistas negros del siglo xx; es decir, los vínculos entre capitalismo, esclavitud y el racismo antinegro. Tal como expresa Robinson (1983) en esta cita:

**Durante 400 años, desde el siglo xv hasta el xix, mientras el modo de producción capitalista engullía en Europa a los trabajadores agrícolas y artesanales, transformándolos durante generaciones en forraje expropiado y dependiente de su concentración en fábricas, sujetos a los ritmos y turbulencias del proceso de manufactura, los organizadores del sistema capitalista mundial se apropiaron de la fuerza de trabajo negra como capital constante [...] La trata de esclavos en el Atlántico y la esclavitud en el Nuevo Mundo formaban parte integral de la economía mundial moderna. Su relación con el capitalismo era histórica y orgánica más que adventicia o sintética. (pp. 517, 547)**

Esto sucede por las experiencias propias marcadas por la esclavitud, los autores de esta corriente eran hijos, o posiblemente, nietos de antiguos esclavizados, y eso marcaba sus historias y biografías. El marxismo quizás era lo más cercano a sus militancias, afinidades y afiliaciones políticas e ideológicas. Estas bases epistémicas desarrolladas en el Caribe británico, francés y Estados Unidos también se expresan en otros tiempos y geografías.

Dentro de la tradición del marxismo negro también se encuentran los trabajos académicos de Eric Williams (1911-1981), George Padmore (1903-1959), Kwame Nkrumah (1909<sup>2</sup>-1972), Aimé Césaire (1913-2008), Amílcar Cabral (1924-1973), Oliver Cromwell Cox (1901-1974), Walter Rodney (1942-1980), Claudia Vera Jones (1915-1964), Stuart Hall (1932-2014), Frantz Fanon (1925-1961), Angela Yvonne Davis (1944), entre otros. En el continente africano y el mundo afroamericano la opresión racial y de clase dio origen al marxismo negro.

Esta postura radical teoriza y explica la dominación y la explotación a partir de la articulación entre capitalismo y racismo. El pensamiento marxista negro piensa desde la experiencia

---

2. Kwame Nkrumah (1957) señala que, debido a la ausencia de registros oficiales de nacimientos y defunciones, no podía determinar con certeza el año exacto en que nació. No obstante, basándose en los eventos históricos y familiares, estimó su fecha de nacimiento como el 18 de septiembre de 1909.

histórico-social de la articulación entre explotación capitalista y dominación racial, desde la experiencia de un esclavo negro en un mundo dominado por la blanquitud, 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 insurrecta y crítica que produce la opresión racial en un mundo capitalista dominado por las élites blancas.

**Desde principios del siglo xx, organizaciones y movimientos anti-racistas de población negra se acercaron a los postulados del marxismo. Su razonamiento era sencillo: si esta era la teoría de los pueblos explotados, sería seguro un aporte interesante para la población negra, una de las más explotadas del mundo [...] la Revolución rusa de 1917 había animado a los pueblos de África, el Caribe y demás naciones del mundo con población afrodescendiente a soñar con la posibilidad real de la liberación. (Montañez, 2020, pp. 35-36)**

Du Bois (1903) visionaba que el problema del siglo xx sería el racismo. Esta visión fantasmal influenció a la mayor parte de la producción académica de hombres y mujeres en diferentes lugares y temporalidades. El problema racial, la conciencia anti-racista y anticolonial fijaron las pautas epistémicas de varias corrientes de pensamiento al interior de la Ciencias Sociales y Humanas en diferentes geografías. Estas diversas coincidencias epistémicas están ancladas en lo que Arboleda (2011) llama *suficiencias íntimas*:

**Entendidas como cúmulos de experiencias y valores siempre emancipatorios; reservorio de construcciones mentales operativas, producto de las relaciones sociales establecidas por un grupo a través de su historia, que se concretan en elaboraciones y formas de gestión efectivas, verbalizadas condensadamente en ocasiones, siendo orientaciones de su sociabilidad y su vida. Son suficiencias en la medida en que no parten de las carencias, sino que insisten ante todo en un punto de partida positivo, vivificante para el**

**individuo y su comunidad, no propiamente en una actitud permanentemente reactiva frente a los otros... Las suficiencias íntimas se entienden como orientaciones mentales, claves epistémicas y prácticas sociales, no necesariamente reactivas, que despliega un grupo concretando y afirmando su existencia. (p. 11)**

Quizás sin conocerse o entablar diálogos directos, las historias se conectaron en horizontes intelectuales y políticos que dieron formas a sus experiencias biográficas. Tal como expresa Caicedo-Ortiz (2013), «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» (p. 32).

## **2 PIONEROS DEL MARXISMO NEGRO EN COLOMBIA**

El marxismo negro es un legado epistémico y político que rompe con la dicotomía «raza»-clase y crea un nuevo paradigma que supera este antagonismo. Esta inflexión teórica produce una relación indisoluble entre la opresión racial y de clase<sup>3</sup>. Asimismo, infiere Montañez (2020), «es ahí donde se origina el marxismo negro, un esfuerzo en mostrar cómo tanto en la teoría como en la praxis la “raza” y la clase no son elementos antagónicos sino complementarios e inseparables» (p. 26). Los postulados académicos, praxiológicos y políticos del marxismo negro son la línea más radical dentro

---

3. Más adelante, mujeres negras, marxistas y comunistas como Angela Davis (1981), complejizaron y ampliaron la noción de marxismo negro al entrecruzar la opresión racial, de género y de clase desde una perspectiva histórica anclada a la esclavitud y al sistema-capitalista global. El feminismo de las mujeres negras, marxistas y lesbianas, en la declaración de la Colectiva del Río Combahee radicalizaron mucho más el marxismo negro al manifestar que el horizonte emancipador debe pasar por una intersección de la opresión racial, el patriarcado, el sexismo y la clase (Combahee River Collective, 1977) (profundizaré en esta perspectiva en un artículo posterior).

de las ciencias sociales y el humanismo. Estas intervenciones revolucionaron los supuestos y suposiciones del marxismo eurocéntrico y de la teoría crítica, y es también un proceso de justicia epistémica y una experiencia universal de liberación.

La intelectualidad afrocolombiana no fue ajena a los debates propuestos por el marxismo negro en Estados Unidos y el Caribe inglés y francés. A principios del siglo xx, en Colombia, también emergía una vanguardia intelectual interesada por las discusiones alrededor del racismo y la lucha de clases. Las conexiones, itinerarios y trayectorias del marxismo negro en la intelectualidad afrocolombiana tienen sus parentescos en la militancia orgánica del Partido Comunista Colombiano, el socialismo y en las letras impresas en periódicos, novelas, etnografías y ensayos. Uno de los vestigios del marxismo negro en los estudios afrocolombiano son las novelas *La selva y la lluvia* (1958), de Arnoldo Palacios, y *Chambacú, corral de negros* (1962), de Manuel Zapata Olivella. El conjunto de enunciados y las prácticas discursivas ahí fijadas dan cuenta de la existencia de una tradición impresa marxista negra en Colombia.

El escritor y periodista Arnoldo Palacios, nació en Cértegui, departamento del Chocó, en el año de 1924 y murió en el 2015 en la ciudad de Bogotá a sus 91 años. Desde muy temprana edad descubrió su pasión por el mundo de las letras. Comentaba Palacios (2011):

**[la vocación] a la escritura viene desde que hice cuatro años en el Bachillerato de Quibdó. Allí sólo pude terminar el Bachillerato, y tuve que irme a Bogotá. Otros se iban a Cali, a Medellín, e incluso a Cartagena. En Bogotá, terminé mi Bachillerato en el Externado Nacional Camilo Torres, con el rector José María Restrepo Millán. (párrafo 27)**

Palacios, hijo de padre liberal y carpintero, llegó a la ciudad de Bogotá *buscando su madre* en el año de 1942.

**Había venido a Bogotá para estudiar. Mi primo Luis Julián Moreno —Hoy reputado ingeniero agrónomo— me había procedido en la capital; él me llevó al Externado Nacional de Bachillerato Camilo Torres con el objetivo de matricularme [...] Mi primo y yo vivíamos en precarísimas condiciones económicas. (Palacios, 2007).**

Habitó la ciudad de Bogotá aproximadamente ocho años. Su vida en la capital colombiana trascurrió entre el colegio Camilo Torres, la Facultad de Derecho de la Universidad Libre y el «Café Fortaleza» que luego pasó a llamarse «Café Automático». En el Café conoció y entabló conversaciones con personalidades de la vanguardia política e intelectual del país.

**Yo iba a un café que luego se volvió muy importante. Se habla mucho de él: el café «Fortaleza». Allí se habían acostumbrado a ir los intelectuales [...] Bueno, hay una historia, y es que cuando se quemó el café estuvo cerrado un tiempo, pero a los quince días ya la gente volvía; estaban limpiando, sacando todo. Llegábamos nosotros, junto con escritores como Manuel Mejía Vallejo, Manuel Zapata Olivella, Álvaro Mutis, y también magnates y grandes periodistas como José Mar, Ulises, Alejandro Vallejo, Luis Vidales, que también iba [sic] ahí. Nosotros tomábamos tinto, y ellos allá en la barra tomaban cerveza [...] Allí nosotros trabajábamos, discutíamos nuestros problemas, ilusiones, y de una manera muy sana. (Palacios, 2011, párrafos 39-41)**

Arnoldo Palacios abandona la carrera de derecho y decide ir tras el amor de la literatura a París. Este momento coincide con los sucesos de *la tarde abrileña de 9 de abril de 1948*. Después del bogotazo, partió a estudiar Lengua Clásica en la Universidad de París —la Sorbona— «me gané una beca del Congreso para estudiar en Europa. Como al negro nunca le daban nada, Diego Luis metió un mico en la ley para que las becas llamadas César Conto cobijaran al Chocó» (Palacios como se citó en Giraldo, 2015). La violencia política, el racismo y la lucha de clases de finales de los años cuarenta en Colombia quedó grabada en la memoria

Palacios y fue la fuente de inspiración que engendró la novela *La selva y la lluvia* en 1958.

De retorno en París, Palacios recibió otra buena noticia. El gobierno colombiano había cancelado su beca. De pronto el escritor chocono se encontró en la ciudad Luz a solas con su poliomielitis y sin recursos. Sobrevivió como pudo, con la ayuda generosa de sus amigos, con trabajos esporádicos, y en esos años escribió *La selva y la lluvia*. Por supuesto no encontró eco en Colombia para publicarla, ni en ningún de los países occidentales, no sólo por estar fichado como un peligroso agente del comunismo internacional, sino porque la novela en sí traía material bastante inflamable [...] se echó bajo el brazo el manuscrito de *La Selva y la Lluvia* y se montó en un tren hacia Varsovia, en los últimos días de 1957, esperanzando en que conseguiría en la embajada soviética una visa para ir a Moscú. Dos o tres días después de bajarse del tren de Varsovia, le dieron la cita con el embajador soviético. Para sorpresa de Palacios, el alto diplomático le presentó excusas por no haberlo recibido antes, le agradeció sus deseos de visitar la Unión Soviética, y le extendió de inmediato la visa, con indicaciones precisas de a quién debería presentar sus originales en la *Editorial Progreso*, de Moscú, donde una editora le recibió el manuscrito y le prometió que en tres meses le daría una razón. *La Selva y la Lluvia* se publicó en septiembre de 1958. En aquella época Colombia no tenía relaciones con la Unión Soviética (rotas el 12 de abril de 1948 a raíz de los sucesos del 9) [...]. (Santos-Molano, 2013, pp. 6-7)

Esta novela transcurre en varios espacios geográficos, el Chocó, Bogotá, Boyacá y lo Llanos colombianos. El tiempo narrativo viaja desde 1930 a 1948 —periodo de la República Liberal—, y la llegada de la hegemonía conservadora al poder a través de Mariano Ospina; es decir, antes, durante y después de los hechos ocurridos el 9 de abril de 1948, fecha en la que sucede el asesinato del líder populista, liberal y socialista Jorge Eliécer Gaitán.

A través de la biografía de Pedro José, Luis Aníbal y Julio Matiz retrata el problema racial y de clase, el conflicto entre el

partido liberal y conservador y las vías que posibilitarían una revolución comunista en Colombia.

Pedro José, un día, azotado por el cansancio del trabajo en la mina con su padre, madre y hermanos, decide abandonar el caserío recóndito que lo vio nacer y crecer. A los diez años y analfabeto llega a la ciudad de Quibdó e ingresa a estudiar la Primaria en el Colegio Carrasquilla. Su padre Gaspar no alcanzó a expresarle sus más íntimos deseos antes de que su hijo huyera; en silencio, pensaba en el futuro de Pedro José. Por las noches se decía a sí mismo:

**Ya tá grande er muchacho... Hombre, yo no jé qué hacé pero yo quisiera que mi muchacho no je querara bruto como el papá... Me ran ganas de mandálo ar pueblo. Pero quien ayura aquí en la casa... Pué, lo que Pedro José gana é una ayura pa subì loj plátano a la casa... Pero, ¿Cómo lo mando al pueblo?... Mijo tá enteramente dejnuro... [...] En la jamilia e nojótro, narie, lo que se ñama narie, sabe jilmá su nombre... Lo pueren mandá a uno con la sentencia en la mano, y no se pelcáta e lo que rice el papé... (Palacios, 1958, p. 26)**

El padre de Pedro José personifica la rabia contra la pobreza, pero también refleja una imagen de cambio: ver a su hijo haciendo el quiebre a la miseria transgeneracional. Esta dicotomía está muy presente en la generación de los intelectuales afrocolombianos del siglo xx, en su mayoría provenían de familias negras campesinas y obreras empobrecidas.

Aguantando hambre, durmiendo en casuchas, sin zapatos y con poca ropa, Pedro José logró con mucho esfuerzo terminar sus estudios. Con un título de noveno grado regresó años después al caserío a visitar a su familia para contarles sus ires y venires en Quibdó:

**No lo esperaban hoy. La madre lo veía y lo veía; a momentos su mirada se tornaba escéptica, frente a ese hombre bien vestido, de una manera tan diferente ya a la de ellos, como si Pedro viniese de otro mundo. El compa Gaspar se sonreía, no lograba articular**

palabra, su pecho rebosante de satisfacción. En el acto se bajó al río y se afeitó con el machete; se prodigó unos cuántos zambullones y retornó rejuvenecido, tarareando una cancioncilla. La madre brincó al patio y mató la gallina más gorda. Esa noche prácticamente, esa noche hubo una fiesta. Los vecinos acudieron a saludar al maestro Pedro; durante la semana, el desfile de la gente, continuó. (Palacios, 1958, p. 106)

La alegría y admiración de su familia y vecinos al ver ese muchacho, que había salido casi desnudo y que luego había regresado como un hombre letrado, eran inmensas. El mayor orgullo del caserío, entre tantos otros, sabía leer y escribir.

El segundo personaje central en la novela es Luis Aníbal, el mejor amigo de Pedro José. Cuando estudiaban en el Colegio Carrasquilla vivían juntos en un cuarto alquilado, compartían todo, lo de uno pertenecía al otro. A través de la vida de Luis Aníbal se reconstruye el conflicto entre liberales y conservadores, la falta de poder de los afrocolombianos adscritos al liberalismo y la posibilidad de una propuesta radical que emancipe al pueblo colombiano de la opresión racial y de clase.

La figura de Luis Aníbal es el comienzo de la ruptura de los afrocolombianos con el liberalismo, tal como lo expresa:

Había vivido en la selva casi al par que las bestias. Evocar ese pasado amargo, trágico, lo inundaba de odio hacia algo, hacia alguien que sin embargo no localizaba con precisión. Tal vez el «gobierno». Pero no sabía a ciencia cierta por qué el «gobierno» precisamente [...] No comprendía bien: existían aquí dos bandos de liberales y del partido conservador. Los godos querían tomarse el poder; los liberales mandaban... «empero, nosotros, pase lo que pasare, somos los perseguidos, vegetamos en la miseria, aun siendo liberales». (Palacios, 1958, p. 85)

Luis Aníbal hace una crítica al liberalismo, el cual no había podido resolver la *miseria* de los afrocolombianos, quienes eran arrinconados y no tenían poder dentro del partido. Este

distanciamiento y rompimiento estaba relacionado con la incapacidad de la corriente liberal de resolver y tramitar el problema del racismo y la pobreza. Situación que se refleja en una de las elecciones en las que «no pasó de simple observador pasivo a pesar de sus ardientes deseos de participar activamente en la campaña electoral. Pero él en ninguno de estos candidatos creía, y pues no hubo otro partido opuesto contra todo, Luis Aníbal se abstuvo» (Palacios, 1958, p. 110). Este deslinde procede de la necesidad de existencia de una tercera vía, del surgimiento de una propuesta antagónica; sabía que debía nacer un partido o un movimiento político más radical que pudiera liberar a los afrocolombianos y a las masas pobres del país. El programa liberal, desde los ojos de Luis Aníbal, ya no podía diferenciarse del conservador, aunque existieran fracciones de izquierdas:

**Los extremos se tocan: Eduardo Santos y Laureano Gómez son en el fondo la misma cosa, la disputa reside en que el uno y el otro quiere la marrana para sí solo la marrana entera —sentenciaba Luis Aníbal. ¡Entonces, tú no eres liberal! —lo acusaba Pedro José. — Admitamos... pero godo mucho menos —se defendía Luis Aníbal—... Tú parece tener los ojos tapados con dos pelotas de m... barro: Durante el régimen conservador se nos mantuvo en la miseria, se nos persiguió, asesinaron a Manuel Saturio Valencia, a pesar de ser él mismo conservador... Para ellos, quien se levante contra la opresión será su enemigo, y por ende no tiene perdón... Hoy estamos en régimen liberal y fuera de unos huesitos chupados que nos han tirado, ¿acaso la suerte ha cambiado para nosotros?[...] Además, ahí tienes a los gringos como una sanguijuela en nuestro pellejo... Aquí se necesita una revolución. (Palacios, 1958, p. 103)**

*Aquí se necesita una revolución*, esa frase lleva a Luis Aníbal a pensar ideológicamente en una lucha por fuera del bipartidismo, más allá de la dicotomía entre liberales y conservadores. Ninguno de estos proyectos políticos había resuelto el racismo y el clasismo: él, Pedro José, el Chocó, seguían sumidos en la pobreza. Esta crítica también apuntaba a las élites negras regionales,

tanto conservadoras como liberales, que estaban estancadas en la lucha por la burocracia y el poder. Luís Aníbal recordaba que a los afrocolombianos insurrectos los asesinaban:

**Aquí existían varios grupos políticos regionales. Fuera de los conservadores, aparentemente anonadados a partir de 1930, los liberales se comportaban entre sí, peor que perro y gato. Un sector formado por los blancos, otros por los negros. Refriegas por repartirse la marrana: de otra manera resultaba imposible ganarse el pan. Naturalmente había negros coaligados con los blancos; blancos apoyados en grupos disidentes de los negros. Un instante la nave parecía virar hacia la orilla negra. (Palacios, 1958, p. 92)**

A pesar de que el partido Conservador y el partido Liberal estaban compuestos por afrocolombianos y blancos, la correlación de fuerzas interna era desigual; los simpatizantes afrocolombianos no contaban con el apoyo de las directivas nacionales, la élite blanca bogotana y mucho menos la regional:

**Si bien se le concedió la libertad al negro, eso había sido un espectro de la libertad parido sobre las mantillas de la ignorancia y la miseria... ¿En qué habíamos venido a parar hoy todos nosotros? Ni más ni menos que en la esclavitud moderna para el negro, para el indio, para las masas... Cada cual lleva en este país su boleta de encarcelación, su sentencia de muerte... ¡Ah!... Malditos godos... (Palacios, 1958, p. 211)**

Todas esas reflexiones pasaban por los pensamientos de Luis Aníbal, quien quería una revolución que cambiara la miseria de las masas populares colombianas. En ese sentido, su proyecto no solamente residía en una posibilidad emancipatoria para los afrocolombianos, sino que más bien concebía una lucha ampliada y universal de los oprimidos en contra de la burguesía blanca y el gamonalismo regional. Estas circunstancias lo llevaron a romper con la dicotomía bipartidista y ahí es cuando empieza a encontrarse con el comunismo:

Una brisa así, nueva, sopló el año pasado con la venida del doctor Julio Rengifo Mosquera, joven abogado recién graduado de la Universidad. Se decía que su ánimo era fomentar una revuelta de conciencia. Unos lo apedillaban de socialista; aquellos, despectivos, lo tildaban de comunistoide [...] Entre la muchachada circuló la noticia de que el Doctor Rengifo daría unos cursos de Marxismo [...] A la siete de la noche comenzó la reunión. El joven abogado miró su reloj de pulso, arrugó el ceño, y amontonó una serie de libros sobre la mesa. Su explicación hormigueó de nombres: Kant, Marx, Engels... «En fin, el liberalismo no podrá continuar vivo sin abrevarse en las canteras del socialismo... Esto no lo invento yo, pues ya fue sostenido por el mismísimo general Rafael Uribe Uribe... El socialismo y el comunismo difieren en lo siguiente: el primero predica: a cada cual, según su trabajo, el segundo: a cada quien según sus necesidades ...» el doctor Rengifo hablaba con entereza como para no dar pábulo a que se desconfiara de su integridad personal. (Palacios, 1958, pp. 101-102)

Con la llegada del doctor Rengifo Mosquera a la ciudad de Quibdó, Luis Aníbal se interesa más por el marxismo. La revolución que buscaba por fuera, más allá del liberalismo pareciese que encontraba asidero en las ideas de Karl Marx:

—¿Tú no sabes que él ha leído a Marx? —informó Luis Aníbal en voz baja. —¿Qué? —inquirió Pedro José, pues no agarró nítida la palabra. «¿Qué es Marx —se preguntaba a sí mismo—, una novela o un autor?». Luis Aníbal permaneció con la boca sellada. Tal vez sus conocimientos al respecto, no le alcanzaban como para transmitirlos. A lo mejor, Pedro José le seguiría preguntando. Tuvo en la punta de la lengua soltar que Marx era fundador del comunismo o un filósofo comunista. Pero prefirió comerse las palabras. (Palacios, 1958, p. 86)

La llegada del marxismo a la vida de Luis Aníbal hace que se interese por las ideas comunistas. Desde ese momento sus afiliaciones políticas e intelectuales encuentran un lugar al lado de las tesis de Marx. Inspirado por estas ideas, decide viajar a

Bogotá para continuar sus estudios universitarios y avanzar en la expansión de su conciencia revolucionaria. Mientras tanto, su amigo Pedro José se hace nombrar profesor y decide quedarse enseñando en una escuela rural de familias negras en Andagoya, zona de influencia del río San Juan, en el Chocó. Al llegar a Bogotá Luis Aníbal se imagina una revolución proletaria y campesina junto a su amigo Pedro José.

**Si Pedro José estuviera aquí, ahora mismo comenzaríamos a construir el plan de lucha para el porvenir... Nosotros hemos vivido como los árboles, sujetos al viento, a la lluvia, al rayo, al hachazo que un día u otro se hincha en el tronco para derribarlo. Nuestra niñez se envejece y muere, a veces en la esperanza diluida o bien, así no más, simplemente: como si se nos hubiese impuesto, por adelantado, el nacer con la soga en la garganta, con el estómago trancado, una tierra resbaladiza bajo nuestras plantas: ¿Alguien puede probar que lo hemos aceptado por los buenas? ¡No! ¡Se equivocan! Llegará el día de una revuelta como no se ha visto aquí nunca, y nosotros marcharemos hombro a hombro con los primeros que se levanten... (Palacios, 1958, pp. 113-114)**

Luis Aníbal soñaba con una revuelta popular: negros, indígenas, los pobres unidos. Pensaba en una revolución de los de abajo. En medio de estas conspiraciones se encontró envuelto en las protestas obreras y sindicales de la década de los cuarenta organizadas por el Partido Comunista Colombiano y las centrales obreras del liberalismo. En esos sucesos se hizo amigo de Julio Matiz, un obrero comunista y huelguista. De esta forma, comenzó a participar en las reuniones del Partido Comunista Colombiano, en Bogotá:

**Ya no alcanzaba a irse hasta la casa, y se dirigió directamente a la reunión organizada por el Partido Comunista. Se acordó en primer término obtener la liberación inmediata de los detenidos. Organizar una campaña contra las calumnias lanzadas alrededor de un traba-**

**jador, el Pote, y realizar una colecta para comprarle una máquina de coser a Hortensia; lo último, a proposición del camarada Julio Matiz. (Palacios, 1958, p. 133)**

La camaradería con Julio Matiz en Bogotá y su búsqueda revolucionaria llevó a Luis Aníbal a ser parte del Partido Comunista Colombiano. Organizaba reuniones y huelgas para movilizar a las masas populares con la convicción de que el comunismo traería mejores condiciones materiales a los negros, indígenas, obreros y campesinos. Admiraba a la Unión Soviética —URSS—, se encerraba horas en el cuarto de la pensión que alquilaba en el centro de Bogotá a leer las revistas y periódicos que llegaban de Rusia.

Sus actividades revolucionarias tomaron otros caminos cuando, en las calles del centro del Bogotá, se escucharon gritos fuertes que anunciaban en repetidas ocasiones: ¡Mataron a Gaitán! Su vida de comunista tomó otro giro tras los estallidos del Bogotazo, algunos de sus camaradas estaban encarcelados, otros, como Aminta, habían sido asesinados durante los disturbios cuando combatían con la Policía. Tras las confrontaciones, revueltas y protestas generadas el 9 de abril de 1948 se empieza a discutir al interior del Partido Comunista Colombiano sobre el nuevo camino de la lucha. Unos plantean que se debe mantener el movimiento a través de la organización partidista, periódicos y carteles, otros consideraban que debían agarrar el fusil e irse al monte a conformar guerrillas porque los canales democráticos estaban cerrados tras el asesinato de Gaitán.

**¿Cuándo estallará la revolución para fundar aquí el socialismo? Eso no lo sabemos. ¿Luchar, repartir una docena de periódicos o mimeógrafo, pegar un cartel que la Policía arrancaba inmediatamente? ... ¿Dedicarle su vida entera a eso, sin saber exactamente cuándo se realizaría la revolución? [...] ¿Sabes?... Yo creo que estas idas y venidas no conducen a ninguna parte... si fuera cosa de agarrar el fusil ahora mismo u echar para adelante yo sería el primero... ¡Estoy hasta aquí!, lo que nosotros necesitamos es la acción, la acción y la**

acción [...] —una contradicción flagrante: apurar hasta las heces el cáliz de su capricho personal, aferrarse a un egoísmo sórdido con tal de masticar él solo la flor cultivada por millones de seres, eso es el burgués. (pp. 168-170)

Con hambre y con la ropa rota, Luis Aníbal dedicaba horas a la lectura para hallar la forma de continuar la acción política revolucionaria. En una reunión clandestina del Partido Comunista se discutía sobre el quehacer de ahora en adelante, en eso llega la Policía y capturan a Julio Matiz:

Matiz empezó a hilvanar una recapitulación general de la historia del Partido Comunista de la Unión Soviética... «El aprendizaje» de esta historia no puede ser ninguna lección de papagayo. Cualquiera con una buena memoria puede repetir al pie de la letra todo lo que hemos leído. Pero ¡y qué!... Necesitamos sacar conclusiones que nos ayuden a comprender mejor la sociedad colombiana, a conocer a fondo nuestro país, y así sacar a flote las características fundamentales de nuestros problemas y orientarnos para llevar a cabo nosotros mismos nuestra revolución... veamos concretamente: nuestro país ha llegado a un punto: Matiz cortó, intempestivo, su frase. —¡Manos arriba!— gritaron los esbirros penetrando con pistolas automáticas. Comenzaron echándole mano a Matiz. Luis Aníbal quiso saltar para defenderlo. Uno de los detectives hizo fuego ... —No importa muchachos, ¡No podrán arrestar al país entero, y el país entero está contra ellos! [...] Matiz figuraba como cabecilla del complot comunista contra el gobierno. Ninguno había confesado aún con precisión cuáles eran las conexiones principales en el país, ni dónde se hallaban los depósitos de armas. (Palacios, 1958, pp. 171-172)

Julio Matiz figuraba como el máximo dirigente comunista de los estallidos del 9 de abril, se le acusaba de insurrección armada. Después de su detención, Luis Aníbal recorre la ciudad en búsqueda de apoyo y solidaridad de algunos liberales y comunistas para liberar a los camaradas encarcelados, entre ellos, su amigo.

En ese proceso solicita una cita con José C. Valencia, jefe del liberalismo en el Chocó, quien le hace una crítica a sus elecciones políticas e ideológicas comunistas:

**Rodaste con suerte, que no te pusieron en la cárcel... Se ve que todavía le tienen pavor a la presión popular. ¿Y del Chocó qué has sabido?**

—Del Chocó nada, Tal vez yo me vaya al Chocó pronto.

—¿Y la arquitectura? Eso sí que no... Tienes que terminar.

**Estudia, Luis, eso es mi consejo. Nosotros los negros hemos nacido ya, peor que nadie, sujetos al infortunio. Si nosotros no llegamos a alguna parte por nuestro propio y único esfuerzo, nadie nos da la mano, al contrario, se nos trata de hundir. (Palacios, 1958, p. 173)**

A través del personaje José C. Valencia, Arnoldo Palacios cuestiona el quehacer político de Luis Aníbal y le recrimina el abandono de la universidad, al decirle: «Nosotros los negros hemos nacido ya, peor que nadie». El diálogo deja al descubierto la tendencia individual del liberalismo afrocolombiano, el ascenso político y económico por medio de la educación y el poder burocrático. La lucha de los comunistas negros es leída como el sacrificio y una potencial traición al proyecto ilustrado liberal afrocolombiano. Esta contradicción aparece en las palabras que José C. Valencia le dice a Luis Aníbal:

**Yo no niego que los comunistas no sean capaces de organizar un complot, aventura que entre otras cosas yo condeno a pesar de que me une muchos puntos de contacto con los comunistas. A decir verdad, yo desde hace mucho tiempo me he divorciado del liberalismo. Hoy el liberalismo no es ese liberalismo aguerrido, immaculado de Uribe y Herrera... A mi modo de ver ese postrero retoño de aquella tradición se fue a la tumba en la trágica tarde abrilena —su voz se tiznó de un timbre de despecho; cambió de posición, cruzando las manos por detrás; y paseándose, se detenía dubitativo, como quien agarra, pierde, rompe el hilo de su propia existencia—... Hubo**

momentos, años, en que yo me convencí a mí mismo de que yo era un luchador... Cuando me tocó transcurrir íntegra la santa noche en una banca helada del Parque Nacional y que, sin embargo, no me rendí, me consideraba un león [...] «Lo que yo poseo, no me lo ha dado nadie, lo he ganado con el sudor de mi frente» [...] —Yo no firmo. (Palacios, 1958, pp. 175, 176)

La muerte de Gaitán también había impactado a los liberales afrocolombianos. En medio de la situación, José del C. Valencia le aconsejaba a Luis Aníbal que no se metiera a fondo con los comunistas. No obstante, él estaba allí para pedirle que firmara una petición en defensa de Julio Matiz. Al salir de la casa de José C. Valencia, Luis Aníbal va en búsqueda del doctor Jiménez, un reconocido abogado de las petroleras norteamericanas para solicitarle que firmara por la libertad del cámara Matiz, quien había sido torturado en la cárcel. «El doctor Jiménez se dio cuenta que no perdería nada; al contrario, al firmar la petición se acrecentaría su prestigio. Sin vacilar estampó su conocida rúbrica en un espacio notorio» (Palacios, 1958, p. 179). Mientras el doctor Jiménez terminaba firmar, llegaron a su casa una comisión de parlamentarios liberales. Se produjo una conversación en la cual argüían que «el liberalismo debe aprovechar esta coyuntura de efervescencia y calor... ¡Cómo es posible que muerto Gaitán no haya quien lo reemplace!». (Palacios, 1958, pp. 184, 185). Días más adelante, el doctor Jiménez pronuncia este discurso en un debate de la Cámara de representantes:

**Hasta hoy, el pueblo deposita aún confianza en el liberalismo, pero esa confianza no podrá ser eterna mientras no se traduzca en hechos concretos. O bien el liberalismo está carcomido y condenado a la desaparición, o bien se renueva y toma en sus manos la salvaguardia de la tradición civilista [...] El viejo conservatismo, durante dieciséis años catalogado cuasi difunto que de vez en cuando apenas si pataleaba o lanzaba un alarido, ese nefasto conservatismo había tomado una forma nueva, organizada: el nazi-falangismo [...] El**

**gobierno de los oligarcas comprendía que el pueblo estaba contra él y resolvió abiertamente echar bala y rellenar cárceles y cementerios. Y la violencia fue metódica. (Palacios, 1958, pp. 190-192)**

Al terminar su discurso es asesinado por denunciar a la perversa conservadora del gobierno del conservador Mariano Ospina Pérez y la complicidad de algunas fracciones del liberalismo con la creciente violencia política del país después del asesinato de Gaitán.

El doctor Peñaranda, jefe liberal de Boyacá también se declaró en oposición al gobierno conservador. Se preguntaba, después del asesinato de su amigo el doctor Jiménez, *¿qué es el liberalismo en sí?* En su mente rondaban las citas teóricas de Marx, pero amaba al liberalismo, a este partido le debía los cargos burocráticos que había ocupado y era la herencia partidista de su padre.

**Él hubiera querido mencionar a Carlos Marx, precisamente para sostener que el simple remozarse del liberalismo constituía una bofetada certera contra el comunismo. Pero tuvo miedo de citar a Marx, los liberales no debían dar pábulo a que se los confundiera con los comunistas [...] «Francamente yo no veo cómo podrá el país volver a ser lo que era... No está en mí el aceptar la consigna de no luchar. No podrán existir fe ni dignidad en la aceptación pasiva de que se pisotee la dignidad humana, se asesine, se incendie... Pero si yo me rebelo, entonces quedo solo o me tengo que refugiar en las masas. ¿Y qué sería de mí? Doblemente perseguido: de la oligarquía liberal y de los godos [...]».** (Palacios, 1958, p. 193)

El movimiento político que más fuerza e impulso tomó luego del asesinato del caudillo liberal fue el Partido Comunista Colombiano. El marxismo ocupaba un lugar importante, incluso entre algunos jefes liberales regionales después de la tarde abrileña. Esta dialéctica entre liberalismo y comunismo, representada en el monólogo del doctor Peñaranda, fue uno de los debates centrales en los círculos intelectuales y políticos del país entre la década de los años treinta a los cincuenta en el siglo xx.

En el transcurrir de los días, Luis Aníbal se intentó comunicar con otros liberales gaitanistas, entre ellos, el abogado Peñaranda, para que también respaldaran la petición de Matiz; sin embargo, este había organizado una guerrilla liberal en Boyacá, integrada por campesinos y ganaderos.

El alcalde recibió la orden de arrestarlo, pero Peñaranda se echó al monte. Organizó un respetable grupo de campesino y se enfrentó a la policía, a la cual causó serias bajas. El gobierno envió refuerzos. La región entera se levantó. El gobierno dio la orden de arrasarlo todo. La finca de Peñaranda fue reducida a cenizas, lo mismo que las de otros liberales de la región. Disfrazado, Peñaranda huyó a Bogotá. Se refugió en una embajada latinoamericana. Los otros con las armas quitadas a la policía y al ejército, siguieron abrazados a la selva, entre los fundadores de la guerrilla. (Palacios, 1958, p. 194)

Mientras Luis Aníbal intentaba sacar al camarada Julio Matiz de la cárcel, al otro lado del país, en Andagoya, Chocó, en el río Condoto, su amigo, el maestro Pedro José y Caimacán organizan un sindicato de obreros afrocolombianos que trabajaban en la compañía minera extranjera, la Chocó-Pacífico.

Caimacán, siempre preocupado por la vida de los obreros de Andagoya, en busca de una solución había topado en sus lecturas desordenadas con que, en la organización perfecta, consciente, de los obreros reside la clave de la liberación de las masas. En Rusia se había hecho una revolución así, en 1917. Era todo lo que él sabía. Un viejo episodio había dejado en Caimacán una inquietud imperecedera y que lo perseguía: una vez, por allá en los días de la famosa huelga fracasada de Andagoya, durante una discusión con el Inspector de Trabajo, éste en tono irónico, insultante, le gritó: *¡comunista!* Aquí se ha fundado un sindicato, pero a mí me parece que ese sindicato no marcha como debiera marchar...Sindicato fuerte, unidos, sería una ayuda potente para los guerrilleros ¿Por qué? Hombres, pues cuando los obreros en todas las ciudades estén en capacidad de paralizar todas las empresas, todas las dra-

gas, las fábricas, entonces le podremos contar la tabla al diablo [...] —Bueno, Juancho, hoy debemos tratar en serio dos puntos: la maldita cuestión de la violencia en el país y el salario de los obreros de la Compañía Minera del Chocó-Pacífico. (Palacios, 1958, pp. 215-216, 225)

El salario de los obreros afrocolombianos en dicha compañía estaba clasificado por la división racial del trabajo. Los blancos eran quienes tenían mejores salarios, puesto que eran los ingenieros, maquinistas; la fuerza de trabajo afrocolombiana era manual y de oficios no mecanizados. Caimacán quería organizar la clase obrera afrocolombiana para hacer una revuelta en la empresa, pero no conseguía materializar aquellas aspiraciones revolucionarias alrededor de la lucha de clases y contra el racismo antinegro. Este sistema de explotación racial y de clase lo llevaron, junto con el profesor Pedro José, a juntarse con los obreros para reclamar a través del sindicato mejoras laborales y salariales. No tuvieron suerte, les tocó salir huyendo para salvar su vida por las persecuciones de los conservadores, la Iglesia y los gringos, una de las consecuencias de ser liberal en una región dominada por los conservadores blancos y afrocolombianos.

**Lo único que le faltó a Pedro José fue salir amarrado de Tadó. El cura párroco y los gamonales conservadores lo acusaron de ateo, de inducir a los alumnos por el camino del mal. Sin embargo, un grupo numeroso de muchachos bajó a la orilla del San Juan a despedir a su maestro, cuando éste se embarcó en una chamba, pero en toda la población no se pudo ocultar que a Pedro José lo habían destituido por ser liberal. (Palacios, 1958, p. 196)**

Acorralado, Pedro José se refugia en la selva, allí establece contacto con su compañero de huelga, Caimacán. Luego de la expulsión de la Escuela y en medio del exilio político recibe una comunicación de la dirección regional del Partido Liberal, firmada por el doctor José C. Valencia, en la que anuncia que los conservadores pronto caerán y se solicita a los militantes que

esperen al restablecimiento del poder del liberalismo en la región. Pedro José y Caimacán desobedecen aquella orden y tratan de conectarse con las guerrillas liberales campesinas.

—Pues bien, ya hay violencia en Atrato-abajo, como sabes. Los Llanos siguen encendidos, lo mismo el Tolima; la región de Urrao nos queda aquí no más... Suspiró hondo, movió los labios, pero se tragó las palabras. «Irme a los Llanos... Es cierto que la guerrilla de Urrao tiene qué ver con el Chocó... Me parece que más bien me voy a Urrao, discutía consigo mismo Caimacán, como si se encontrase completamente solo. «Yo les diré sin ambages que yo comienzo a olfatear que la oligarquía, no me refiero sólo a la oligarquía, digo está frenado al pueblo, porque le tienen miedo a una revuelta grande...» [...] De Bogotá la Dirección Liberal mandaba decir no más: «guarden comida», «Aquí va a pasar algo» «los godos caerán solos»..., Eso había dicho el doctor José C. Valencia, y he aquí la causa por la cual Caimacán, Pedro José... resolvieron formar tolda aparte [...] En este momento se me ocurre claramente la idea de que debemos tomar Contacto con la guerrilla, naturalmente a nosotros nos corresponde conectarnos con la de Urrao... Yo creo que dentro de un mes vuelvo a Quibdó. (Palacios, 1958, pp. 199 - 215)

Luis Aníbal, perseguido por comunista, abandona Bogotá y emprende viaje a los Llanos colombianos para unirse a la guerrilla, al igual que Pedro José y Caimacán, quienes se unen a las guerrillas de Urrao, Antioquia. El final de la década de los cuarenta y el principio de la década de los cincuenta fue un periodo atravesado por los levantamientos de las guerrillas liberales en Colombia. El asesinato del caudillo liberal Jorge Eliécer Gaitán, el 9 de abril de 1948, desató un nuevo periodo de violencia en el país y una cacería anticomunista.

Palacios (1958), en *La selva y la lluvia*, representa a partir de la voz del doctor Jiménez, el doctor Peñaranda y José C. Valencia las contradicciones internas del liberalismo y las respuestas que surgieron en medio de la represión del poder conservador de los presidentes Mariano Ospina Pérez y su sucesor Laureano Gómez

Castro. El liberalismo se bifurcó en tres caminos, algunos fueron asesinados, otros crearon guerrillas y un sector decidió quedarse en la vida pública sosteniendo al partido. Por otro lado, en el caso de Luís Aníbal y Pedro José, ambos afrocolombianos campesinos y proletarios la elección ideológica y política fue romper con el liberalismo y unirse a las guerrillas para confrontar el régimen conservador. Además, siempre estuvo presente en el proyecto político la conciencia antirracista y de clase, del otro lado, hay un silencio profundo sobre el problema racial, exceptuando las palabras del liberal afrocolombiano José C. Valencia.

Simultáneo a la aparición de la escritura de Arnoldo Palacios también emergían las letras literarias del escritor, dramaturgo, médico, periodista, antropólogo y folklorista afrocaribeño Manuel Zapata Olivella, considerado uno de los intelectuales más influyentes del siglo xx en Colombia. Este escritor nació en Lórica (Córdoba), en 1920, y murió el 19 de noviembre de 2004, en la ciudad de Bogotá. Su militancia orgánica comenzó a florecer cuando cursaba la carrera de medicina en la Universidad Nacional de Colombia. Siendo estudiante organizó con otros universitarios afrocolombianos una movilización llamada el *Día del Negro*, la cual ocurrió el día 20 de junio de 1943, momento en que estaba finalizando la República Liberal (1930-1946), era el esplendor del gobierno del presidente liberal Alberto Lleras Camargo. Aquella manifestación dio origen al Club del Negro de Colombia.

**Fue justamente un grupo de estudiantes universitarios nortecau-  
canos y de la región Caribe el que, en junio de 1943, organizó la  
manifestación conocida como el Día del Negro y el fundó el primer  
movimiento negro de la historia colombiana, el Club Negro de  
Colombia. Entre ellos se encontraban Delia y Manuel Zapata Olivella  
(estudiantes, respectivamente, de escultura y medicina en la Uni-  
versidad Nacional), Natanael Díaz, Adolfo Mina Balanta (estudiantes  
de derecho en la Universidad Externado y en la Universidad Libre,  
respectivamente) y Marino Viveros (estudiante de medicina en la  
Universidad Nacional. (Pisano, 2014, p. 184)**

El Club del Negro expandió la conciencia y la capacidad de organización y movilización de los estudiantes afrocolombianos en Bogotá durante la década del cuarenta. La llegada de Manuel Zapata a Bogotá, según Pisano (2014), «implicó una confrontación, suya y de su hermana Delia, con los prejuicios raciales de la sociedad capitalina, pero también el encuentro con algunos estudiantes de la región Pacífico, de quienes escucharían las primeras denuncias de la discriminación racial» (p. 185). En el año 1943, asume la secretaria general del movimiento –Club del Negro–, ese mismo año decide irse a vagabundear por el mundo, recorre Centroamérica, México y Estados Unidos. Regresa a Colombia en 1947, año en que se publica su primera novela *Tierra mojada*. Arguye Zapata Olivella (1997):

**A partir de 1947, año de mi regreso a la Facultad de Medicina de esta universidad, en las madrugadas que robaba al último año de estudio, concluí y publiqué mi primera novela, Tierra mojada, prologada por Ciro Alegría; dos años después apareció *Pasión Vagabunda* (1949), donde cuento las peripecias del viaje a pie por Centroamérica; luego vinieron: *He visto la noche* (1952), relatos; *Hotel Vagabundo* (1955), drama basado en la vida de los desarraigados neoyorquinos; *China 6 a.m.* (1955), relatos de la República Popular de Mao; *La Calle 10* (1960), novela incubada en los prostíbulos y miserias que acordaban la vieja casona de la Facultad de Medicina (p. 48.)**

Cuatro años más tarde de la publicación de *La selva y lluvia*, de Arnoldo Palacios, aparece *Chambacú, corral de negros* (1962), de Manuel Zapata Olivella, galardonada por el premio Casa de las Américas en 1963, cinco años después del triunfo de la revolución cubana de 1959.

El espacio narrativo de *Chambacú, corral de negros* es la Cartagena de principios del siglo xx. Zapata Olivella, a través de Máximo, describe el racismo antinegro, la pobreza, la violencia política y la lucha por la tierra de los afrocolombianos en Cartagena, uno de los principales puertos del tráfico esclavista de

las américas. En la Cartagena de *Chambacú, corral de negros*, los blancos descendientes de esclavista ostentaban el poder económico y el privilegio racial; mientras, del otro lado de la ciudad amurallada, los afrocolombianos de Chambacú permanecían sumergidos en el hambre.

**La vida de nosotros los pobres es muy dolorosa, pero también tiene momentos de alegría [...] Si apenas nos miran como gentes. Ya sabe que somos unos descendientes de esclavos. Yo soy el primero en toda mi generación que ha aprendido a leer. Solo nos dejan el derecho de tener hijos como las bestias, pero nada más. Ni casa, ni escuela, ni trabajo. Estamos condenados a dispersarnos, a no saber nunca donde moriremos. Esta tierra que pisamos no es nuestra. Mañana nos echarán de aquí, aunque todos sepan que la hemos calzado con el sudor y mangle. (Zapata Olivella, 1962, pp. 63 y 98)**

Máximo, el primero en toda su generación que ha aprendido a leer y escribir, recordaba que detrás de la ciudad colonial, en las márgenes de las murallas, la fuerza de trabajo de las familias afrocolombianas de varias generaciones había construido Chambacú:

**Recordaba que diez años atrás, su madre viuda y empobrecida, sembró su rancho en las propias orillas. Los cuatro hermanos recogían desperdicios en la ciudad y afianzaban las raíces. Levantaron las paredes de retazos de fique, tablas y lonas envejecidas. El techo de ramazones, palma de coco y oxidadas hojas de zinc. Durmieron apilonados, generosa su sangre a los zancudos. Un día, extraños reclamaron la propiedad del litoral. Su hermano Máximo, que había leído códigos, alegó derechos de ocupación. Organizó en un Comité de Defensa a todos los que impulsados por la procreación y las necesidades cegaban el caño. La policía llegó en apoyo de los intrusos. Destruía y desalojaba. Ellos calzaban y volvían a armar sus casuchas. (Zapata Olivella, 1962, p. 24)**

En Cartagena, a principios y mediados del siglo xx los oficios que ocupaban la clase obrera negra eran: boxeador, gallero, beisbolista, cargador de bultos en los muelles o lavandera de

ropa de los blancos ricos de Manga. Cartagena es una ciudad segregada por la «raza» y la clase, el paisaje produce un *apartheid racial*. Máximo luchaba contra la división racial del trabajo y la acumulación racial del capital, quería salir de ese lugar colonial asignado; él pensaba en ser un intelectual, leer libros y organizar el Comité de Defensa de Chambacú. Su madre, la Cotena, presagiaba que tarde o temprano los libros, el comunismo terminarían justificando la muerte de su hijo, tal como ella lo intuía:

**[L]os malditos libros. Si no hubiera sido por ellos no le perseguirían. Treinta y cinco años y ya había estado preso trece veces. Lo vio asomarse a la puerta con su único pantalón al que ella no podía agregar un remiendo más [...] Jamás imaginaron que Máximo acumulara tantos libracos. Deletreaban los títulos: «El Capital», «La Revolución y el Estado», «Las tácticas guerrilleras». (Zapata Olivella, 1963, pp. 9, 17-18)**

Máximo, comunista negro, defensor de «pobres» y líder político, llevaba más de veinte años organizando la defensa de las tierras en Chambacú, haciendo difusión del comunismo y reflexionado sobre el racismo y la lucha de clases. Simultáneamente se arraigaba del legado revolucionario, insurrecto y emancipador de sus ancestros cimarrones:

**La isla crece. Mañana seremos quince mil familias. El «cáncer negro», como nos llaman. Quieren destruirnos. Temen que un día crucemos el puente y la ola de tugurios inunde la ciudad. Por eso, para nosotros no hay calles, alcantarillados, escuelas ni higiene. Pretenden ahogarnos en la miseria. Se engañan. Lucharemos por nuestra dignidad de seres humanos. No nos dejaremos expulsar de Chambacú. Jamás cambiarán el rostro negro de Cartagena. Su grandeza y su gloria descansa sobre los huesos de nuestros antepasados. (Zapata Olivella, 1962, p. 128)**

Las élites blancas cartageneras llevaban décadas intentando desalojar a los afrocolombianos de la isla de Chambacú, la policía desbarataba las «casuchas», pero ellos se organizaban para volver a construirlas. Frente a los desalojos de la Policía, Máximo exclamaba en las reuniones del Comité de Defensa:

**Chambacú o la sepultura, les era igual. Estaban allí los apaleados, los negros recién venidos de Barú, Palenque, Malagana; a los que la policía les desbarató sus techos. Las madres abrazaban a sus pequeños, la mirada vacía por el hambre. Los varones, sin el hacha y el machete, no sabían qué hacer con sus brazos. Escuchaba a Máximo:**

**—Nos defenderemos. La policía comete un atropello. Cumplen órdenes de los que se dicen amos de esta isla. Ni siquiera la nación tiene derecho sobre la tierra que pisamos. Bien saben que, bajo este basamento de cáscaras de arroz y aserrín, solo hay sudor de negros. No hemos venido acá por nuestra propia voluntad. Nos han echado de todas partes y ahora quieren arrebatarnos la fosa que hemos construido para mal morir.**

**—Dicen que nos darán otras tierras. ¡Mentiras! Siempre prometen. Conocen nuestra generosidad y la explotan al máximo. Saben de nuestra capacidad de sufrimiento y quieren matarnos de hambre. Confunden nuestra paciencia con la resignación. Basta. Resistiremos. Cada rancho será una trinchera. Cada palo un arma. Cada hijo una razón de lucha. Iremos más allá de la resistencia. Exigiremos justicia. Reclamaremos cuanto nos han quitado. Pretenden arrojarnos de estas casuchas que llamamos hogar en vez de darnos lo que nos niegan: trabajo, pan, educación, salud. ¡Organizaremos una marcha sobre la ciudad para reclamar nuestros derechos! (Zapata Olivella, 1962, p.118)**

La voz de Máximo conectaba en Chambacú, el hambre y el racismo contra la esclavitud de sus ancestros africanos. Sabía que la desposesión de todos los medios materiales de existencia era producto de las violencias coloniales instauradas por la institución de la esclavitud:

No había posibilidad de liberación para ellos mientras naufragaban en el hambre de todo Chambacú. Y Chambacú era un eslabón de una vieja cadena de padecimientos [...] La lucha por salir de la barbarie. La mente cargada de supersticiones. Esa noche larga y tenebrosa de cuatrocientos años. La vieja África transportada en los hombros de sus antepasados... No es ocasional que Chambacú, corral de negros, haya nacido al pie de las murallas. Nuestros antepasados fueron traídos aquí para construir las. Los barcos negreros llegaban atestados de esclavos provenientes de toda África. Mandingas, yolofos, minas, carabalíes, viafaras, yorubas, más de cuarenta tribus. Para diferenciarlos marcaban las espaldas y pechos con hierros candentes [...] Le era difícil concebir la magnitud del éxodo africano. El hacinamiento de esclavos en bodegas de los barcos negreros. El mismo grito de dolor repetido en tantas lenguas.

—Necesitarían muchos de ellos para construir esas murallas y castillos.

—Las fortificaciones se construyeron en varios siglos. Los esqueletos de los esclavos muertos en ellas habrían bastado para levantar murallas más altas y extensas que las que vemos. Morían de hambre, de sed, de peste, de torturas. Se les enterraba en la playa, en el mismo lugar donde morían. Los que sobrevivían cavaban las fosas a sabiendas de que, al día siguiente, otros abrirían las suyas. (Zapata Olivella, 1962, pp. 98-122)

Este giro narrativo en Zapata Olivella es una forma de conectar el periodo de la acumulación ampliada de capital con el proceso de explotación y apropiación de la fuerza de trabajo de las generaciones afrocolombianas posteriores a la abolición legal de la esclavitud en Colombia. Estas continuidades se reflejan en la materialidad del presente de Chambacú cuando Máximo vincula la pobreza y el racismo de aquel lugar con la marca colonial de su ser. Para aferrarse a la esperanza, alucina con la idea del cimarronaje, pero no logra salir del pesimismo, eran muchas las derrotas alrededor del deseo de liberar a su pueblo de la marca colonial, la opresión racial y de clase y de la violencia política.

Los que huían se refugiaban en las selvas que rodeaban entonces a Cartagena. Hambrientos, asaltaban a los transeúntes por los caminos. Se les trató de recapturar, pero supieron defenderse. A los que aprehendían, les mutilaban alguna parte del cuerpo. Una mano, la lengua, la nariz. Benkos Bójo, uno de sus líderes, capituló y al llegar a la ciudad, fue colgado. Una muerte cruel, pero que sirvió de mucho a los esclavos. Nunca más capitularon ante los conquistadores. Después de nuestra guerra de Independencia, los fugitivos cimarrones regresaron a la ciudad. Encontraron nuevos amos que les pagaban salarios de miseria. El hombre es un yugo más pesado que los grilletes. Aquí no ves. Nos niegan el derecho a tener un racho donde dormir. Un pedazo de trapo para vestirnos. Pan para comer. (Zapata Olivella, 1962, p. 123)

La lucha por la tierra en Chambacú, recordarles a las élites blancas la herida colonial y denunciar públicamente el racismo y el hambre, fueron los motivos que se conjugaron para patrocinar el asesinato de Máximo. Lo culpaban de promover y sembrar el odio racial y de clase, lo acusaron de agitador político y de comunista, lo golpearon sin descanso, hasta dispararle y asesinarlo. Incluso le gritaron: «Mierda Comunista» (Zapata Olivella, 1962, p. 24). La Policía asesinó a Máximo, pero la revolución de Chambacú apenas comenzaba: Dominguito, sobrino de Máximo, decide darle continuidad a las ideas comunistas difundidas por su tío.

Al cruzar la cocina, Dominguito dijo en voz baja a la tía: Camilo y los demás muchachos nos esperan en la escuela de la señorita Domitila. Ya llevo las semillas de aguacate. La dobladora de tabaco podía cerrar los ojos a Máximo con cuatro puntadas de hilo, pues muchos ya los tenían abiertos. (Zapata Olivella, 1962, p. 155)

El asesinato de Máximo, el comunista, radicalizó la conciencia racial y de clase de los habitantes de Chambacú; su muerte simboliza la continuidad de la revolución a través de imagen de su sobrino Dominguito. «—¡Aquí también escribieron! —¡Rodeen el barrio! ¡Los quiero vivos o muerto! [...] —[...] ¡Capturen a esos

agitadores, cueste lo que cueste!» (Zapata Olivella, 1962, pp. 5-6). La burguesía y los Estados Unidos temían que los negros de Chambacú y «[...] toda América Latina, imitemos la Revolución Socialista de Cuba» (Palacios, 1963, p. 200).

Arnoldo Palacios coincide con Manuel Zapata Olivella en la década del cuarenta en Bogotá. En una entrevista comenta Palacios (2011):

**[C]on Natanael Díaz, el poeta del Cauca, de Puerto Tejada, y otro estudiantes de Derecho, junto con Manuel Zapata Olivella. Fue a través de ellos que me orienté un poco más; yo si tenía idea de escribir sobre la gente del Chocó, pero no tenía una formación. (párrafo 52)**

Este encuentro posibilitó a Arnoldo Palacios publicar su primera novela, *Las estrellas son negras* (1949). Así lo recuerda Palacios (2011):

**Manuel Zapata Olivella y Mejía Vallejo me dijeron que buscáramos a Luis Alipio Jaramillo, el maestro, para que me hiciera la carátula. Lo llevé, salió el libro, y se acabó el libro, y yo a los 5 meses estaba yo saliendo de Cartagena para París, el 1 de septiembre. (párrafo 45)**

Fue también a través de Zapata Olivella y Natanael Díaz que Palacios comenzó a leer e interesarse por el trabajo literario de uno de los pioneros del marxismo negro en Estados Unidos, Richard Nathaniel Wright. Años más tarde, durante su estancia en Francia, Palacios coincide con Richard Wright en el Primer Congreso de Escritores Negros en París (1956).

**Las rutas de la negritud volverían a encontrarse diez años después en el Primer Congreso de Escritores Negros en París (1956), promovido por el movimiento cultural Presencia Africana, liderado por Aliun Diop. Entre sus miembros figuraban Jean-Paul Sartre, Albert Camus y André Gide. El Congreso de Escritores y Artistas Negros tuvo repercusiones mundiales. Entre más de setenta delegados, concurren Léopoldo Sédar Senghor, Aimé**

**Césaire, Jean-Price Mars, Richard Wright, el malgache Jacques Rabemanjara y nuestro novelista chocono Arnoldo Palacios.**  
(Zapata Olivella, 1997, p. 130)

La colaboración intelectual entre Arnoldo Palacios y Richard Wright floreció en el primer Congreso de Escritores y Artistas Negros, alude Palacios (2011): «en París conocí a Richard Nathaniel Wright, y cuando él murió yo estuve en su entierro. Él me había invitado para colaborar en un proyecto, y justo se murió en ese momento...y yo me quedé como viudo» (párrafo 51).

La militancia marxista Arnoldo Palacios y Zapata Olivella no solamente fue a través de las letras impresas marcadas en las novelas *La selva y lluvia* y *Chambacú, corral de negros*, la primera publicada por la Editorial Progreso de Moscú, en la antigua Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas —URSS—, y la segunda editada por Casa de las Américas en la República Socialista Marxista-Leninista de Cuba. Palacios y Zapata Olivella también militaron en el Partido Comunista Colombiano desde un lugar antirracista. De acuerdo con Delgado (2008), «el Partido Comunista Colombiano fue fundado en julio de 1930 como una prolongación o desprendimiento del Partido Socialista Revolucionario (PSR) que había operado en la segunda mitad de los años 20 y se había extinguido antes de terminar ese decenio» (p. 56).

Zapata Olivella en el texto *China 6.a.m.*, hace explícita su vinculación en el Partido Comunista Colombiano. Manifiesta Zapata Olivella (1955), «—Soy comunista y sé que mi Partido sabrá encontrar la mejor solución no solo para mí, sino para la patria, como lo ha hecho hasta ahora». (p. 64). Afirmación que ratifica en *La rebelión de los genes* (1997), cuando dice: «he sido militante perpetuo de las luchas de los irredentos bajo todos los apelativos posibles: liberal, marxista, socialista, revolucionario, izquierdista y comunista» (p. 47). Arnoldo Palacios también reveló ser comunista y marxista, al enunciar: «sigo siendo de izquierda... Y llegué a París y tuve mis relaciones siempre de izquierda. Era la época de las guerras de independencia en África, de Viet Nam» (Palacios, 2011, s.p.).

La opresión racial y de clase nunca fue antagonizada, dividida, y mucho menos separada en la producción académica de los intelectuales afrocolombianos a principios del siglo xx. Ellos interpretaban el mundo a partir de la relación dialéctica «raza»-clase. Sospechas que también comparte Pisano (2014):

**Raza y clase son dos elementos claves para entender el pensamiento de los líderes chocoanos y nortecaucanos de la primera mitad del siglo xx [...] para unos personajes como los líderes chocoanos y nortecaucanos que empezaban un discurso de reivindicación racial, el marxismo dio la oportunidad de tratar una cuestión, la «raza», sin descuidar otra igualmente importante y determinante para explicar el lugar de la gente negra en Colombia, la clase. (pp. 125, 128)**

El asesinato de Gaitán hacia finales de la década del cuarenta fue un quiebre histórico para la vanguardia intelectual y política del país representada en el liberalismo radical y el comunismo. A propósito de esta inflexión histórica, Zapata Olivella redacta en el Semanario Sábado el artículo, «Nueve de abril. Interpretación comunista» (1949), en el cual esboza el significado de las revueltas y tensiones que surgieron después de la muerte de Gaitán desde los lentes de un comunista, además, plantea las tesis teóricas marxistas derivadas del V Congreso del Partido Comunista Colombiano. Argumenta Zapata Olivella (1949):

**La lucha revolucionaria del 9 de abril comprobó las tesis teóricas de los marxistas colombianos y desbarató las utopías evolucionistas de los «revolucionarios» a sueldo de la burguesía. El partido comunista desde su V Congreso, reunido en Julio de 1947, enjuició la actual situación política nacional y mundial, como una época de saltos revolucionarios, conmociones violentas y choques armados, debido a la evolución económica que se gesta en el seno del sistema esclavista antagónico y a la nueva economía socialista [...] Por eso la contradicción principal del mundo contemporáneo es la que se deriva del continuo y creciente choque entre los imperialistas que**

**pretender implantar su hegemonía rapaz y los pueblos que luchan por mantener su autonomía o conquistar su independencia económica y política [...]. (p. 5)**

La publicación en el Semanario Sábado del «Nueve de abril. Interpretación comunista», explica Palacios-Palacios (2018) que allí Manuel Zapata Olivella dilucida su experiencia marxista y leninista. Asimismo, el viaje a la China de Mao hace que su perspectiva política estuviera más alineada al Partido Comunista Colombiano. Creía que podía suceder en Colombia una revolución similar y parecida al proceso maoísta en cabeza del campesinado, obreros, estudiantes y mujeres.

Arnoldo Palacios y Zapata Olivella dialogaban con intelectuales, artistas, revolucionarios y políticos del mundo e intercambiaron ideas y pensamiento crítico con otros pioneros del marxismo negro, Du Bois, Richard Nathaniel Wright, Kwame Nkrumah, George Pademore, Aimé Césaire y Frantz Fanon. Experiencias que Zapata Olivella relata en *La rebelión de los genes*.

**Du Bois organiza el Primer Congreso de Intelectuales Negros e invita a sus hermanos de América y del mundo a utilizar las letras y las artes para luchar contra el racismo. Su constancia en publicar ensayos, poemas y artículos en libros y revistas lo convierte en profeta, pensador y líder del llamado Renacimiento Negro de Harlem (1920-1936). A su alrededor se agrupan jóvenes artistas, poetas y novelistas venidos de toda América, África y Europa [...] En el V Congreso Panafricano de Manchester (1945), se reunieron los principales escritores y político de todas las tendencias africanistas: no había una sola postura, sino actitudes y criterios divergentes. La negritud los unía y los distanciaba; quizá porque, por ejemplo, nunca han sido unísono los lenguajes de la poesía y de la guerra; y entre los participantes había verdaderos guerreros: Kwame Nkrumah, ideólogo marxista, líder de la independencia de Ghana; Jomo Kenyatta, antropólogo y jefe de los mau-maus de Kenia; George Pademore, inspirador del panafricanismo comunista [...]. (Zapata Olivella, 1997, pp. 101, 127, 129)**

El recrudecimiento de la violencia en Colombia después del 9 de abril de 1948, la emergencia de los procesos anticoloniales en África, el florecimiento de las luchas antirracistas, la organización de la clase obrera y campesina negra, el ascenso del comunismo y el auge de la vanguardia intelectual y política negra, influenciaron la escritura de Arnoldo Palacios y Zapata Olivella. Por eso encontramos que la novela *La selva y la lluvia* y *Chambacú, corral de negros* logran, a través de los hechos, acontecimientos y personajes, historizar la presencia del marxismo negro en la intelectualidad afrocolombiana. La novela histórica, imbricada entre la historiografía y la ficción, nos ofrece una nueva mirada para acercarnos al pasado, desmitificándolo y también revisitando aquellos silencios y fisuras que cuestionan, disputan y dislocan los sentidos de la historia hegemónica. Esa historia que como señala Londoño (2019):

**Puede ser entendida no sólo como disciplina, sino además como un discurso hegemónico, como un espacio de transferencia de las ideologías de las clases dominantes e institucionalizadas; como una esfera que constituye realidades del tiempo pasado que están directamente vinculadas al presente. (p. 342)**

## **EPÍLOGO. MARXISMO NEGRO Y UNIVERSALISMO CIMARRÓN**

Esta arqueología histórica sobre *La selva y la lluvia* (1958), de Arnoldo Palacios, y *Chambacú, corral de negros* (1962), de Manuel Zapata Olivella, aporta evidencias que permiten afirmar que, efectivamente, el marxismo estuvo presente en la obra de estos intelectuales afrocolombianos. Si bien los textos analizados están inscritos en la literatura, los personajes principales expresan sus ideas en un lenguaje que da cuenta de la existencia de una tradición impresa marxista negra en Colombia. De acuerdo con

Sommer (2018), «los escritores afrolatinoamericanos son una fuente de inspiración para recordar por qué la literatura creativa supera la realidad y puede presagiar cambios» (p. 382).

El cruce epistémico entre opresión racial y de clase recurrente en los relatos es una producción inédita dentro de la tradición del marxismo latinoamericano, el marxismo negro y los estudios afrocolombianos. Los marxistas blanco-mestizos al igual que los marxistas blanco-europeos han borrado de sus marcos explicativos la relación entre capitalismo y esclavitud y entre «raza» y clase. De igual manera, el problema racial no estaba en la centralidad de sus análisis y mucho menos se consideraba un lugar de la política y de producción de conciencia en sí. Como plantea Grosfoguel (2018), hay una injusticia epistémica contra los marxistas negros en las Américas. Desde muy temprano, la cuestión indígena fue relevante en la configuración de las izquierdas latinoamericanas (véase Mariátegui, 1928); en cambio, el problema del racismo antinegro y las luchas de liberación afrolatinoamericanas nunca tuvieron un lugar en las discusiones, más bien fueron borradas y silenciadas de la historiografía oficial.

William Du Bois, Cyril James y Richard Wright, al igual que Arnoldo Palacios y Manuel Zapata Olivella militaron en el comunismo y el internacionalismo obrero negro. Las tesis que ofrece el marxismo fue un canal para hablar de forma radical del racismo antinegro y su unidad en la lucha de clases.

Uno de los legados teóricos del marxismo negro producido en Colombia a mediados del siglo xx es la posibilidad de emergencia de una teoría crítica inédita que surge de la relación dialéctica de las opresiones raciales y de clase; estas dos dimensiones están ancladas por las estructuras de dominación producidas por la economía esclavista y su interacción constante con el modo de producción capitalista. Este renacer epistémico solo es posible en la medida que las narrativas de las novelas seleccionadas dan muerte al liberalismo y superan el antagonismo bipartidista colombiano como paso necesario para la existencia de una conciencia emancipatoria marxista negra. Salirse de esos lugares es

lo que crea la corriente del marxismo negro en la intelectualidad afrocolombiana.

Revisitar los itinerarios del marxismo negro en los estudios afrocolombianos es un aporte significativo en términos metodológicos que abre las posibilidades para la emergencia de un nuevo campo de exploración epistémica, nuevos datos e indicios que pueden dar luces para reconstruir la genealogía del marxismo negro en Colombia.

A lo largo de este capítulo hemos mostrado segmentos literarios, trazas y pistas que pueden identificarse y vincularse con postulados del marxismo negro, parte de esos vestigios son narrados a través del ascenso de la conciencia racial y de clase de Luis Aníbal, y la organización comunista de Máximo para luchar por la tierra en Chambacú. Estos horizontes configuran una nueva línea de investigación y otro locus de enunciación que amplían el debate y los sentidos de los estudios afrocolombianos. Hemos visto cómo se han desarrollado estas temáticas de manera temprana en Colombia haciendo uso del discurso literario y, de esta manera, postulamos otros archivos a partir de los que podemos registrar y sistematizar un camino, hasta ahora silencioso, que ha venido recorriendo el marxismo negro en nuestro país. Se requerirá de más pesquisas y trabajos posteriores que aborden y expanda esta propuesta teórica y metodológica, que desde lo puramente literario podría incluir el análisis de los rasgos discursivos de cada novela, las estrategias de escritura y formas de trabajar con las fuentes históricas de cada autor. Obras como *Las estrellas son negras* (1998), de Arnoldo Palacios; *No es la muerte es el morir* (1979), de Jorge Artel; *Mi cristo negro* (1983), de Teresa Martínez; las etnografías marxistas de Aquiles Escalante Polo, *Geoconomía 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) abren, sin dudas, un abanico prolífero y un terreno fértil para ampliar las fronteras de los Estudios Afrocolombianos a través del marxismo negro.

El marxismo negro es un enfoque epistémico que supera, resuelve y elimina el antagonismo «raza»-clase. Este cambio de paradigma está conectado con el *universalismo cimarrón*, entendido como las experiencias históricas y contemporáneas emancipatorias utilizadas por los condenados de la tierra, es el lenguaje universal de liberación en clave antirracista, anticolonial, antipatriarcal y de clase. El *universalismo cimarrón* abre las posibilidades del encuentro de la unicidad de la humanidad.

### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ARBOLEDA, J. (1950). *The ethnohistory of the Colombian Negroes* [MA Thesis, Northwestern University]. Unpublished.
2. ARBOLEDA, S. (2011). *Le han florecido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano* [Tesis Doctoral, Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador]. Repositorio Institucional. <https://bit.ly/40aCYbC>
3. ARTE, J. (1979). *No es la muerte... es el morir*. Bogotá, ECOE
4. BIERCK JR., H. (1953). The Struggle for Abolition in Gran Colombia. *The Hispanic American Historical Review*, 33(3), 365-386. <https://doi.org/10.2307/2509585>
5. BOYCE DAVIES, C. (2008). *Left of Karl Marx: The political life of Black Communist Claudia Jones*. Duke University Press.
6. CABRAL, A. (1974). *Algunos principios do partido* (Vol. 9). Lisboa, Seara Nova.
7. CAICEDO-ORTIZ, J. A. (2013). *A mano alzada... memoria escrita de la diáspora intelectual afrocolombiana*. Sentipensar Editores.
8. CÉSAIRE, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Ediciones Akal.

9. COX, O. (1948). *Caste, Class and Race: A Study in Social Dynamics*. Monthly Review Press.
10. DAVIS, A. (1981). *Mujer, raza y clase*. Ediciones Akal.
11. DELGADO, A. (2008). Anotaciones a la política del Partido Comunista. *Revista Controversia*, (190), 56-95. <https://doi.org/10.54118/controver.v0i190.143>
12. DU BOIS, W. E. B. (2001). *Las almas del pueblo negro*. Editorial Fundación Fernando Ortiz. (Publicación original en 1903).
13. ESCALANTE, A. (1954). *El palenque de San Basilio. Una comunidad de descendientes de negros cimarrones*. Imprenta Departamental de Bogotá.
14. ESCALANTE, A. (1957). Geoeconomía del algodón en Colombia. *Revista Geográfica*, 1(1), publicaciones Instituto Etnológico de Colombia, Barranquilla.
15. ESCALANTE, A. (1971). *La minería del hambre. Condoto y la Chocó Pacífico*. Tipografía Dovel.
16. ESCALANTE, A. (1995). *El negro en la economía y la cultura de la costa Atlántica colombiana*. Barranquilla.
17. FANON, F. (1988). *Toward the African Revolution: Political Essays*. Grove Press.
18. GARCÍA-RINCÓN, J. E. (2016). *Por fuera de la casa del amo: insumisión epistémica o cimarronismo intelectual en el pensamiento educativo afrocolombiano siglo xx*. Universidad del Nariño.
19. GIRALDO, J. L. (4 de noviembre de 2015). El hijo del carpintero del Chocó que se convirtió en conde en París. *El Tiempo*. <https://bit.ly/3zXRpoO>
20. GROSGOUEL, R. (2018). ¿Negros marxistas o marxismo negro?: una mirada descolonial. *Tabula Rasa*, (28), 11-2. <https://doi.org/10.25058/20112742.n28.1>

21. HALL, S. (1980). Race, Articulation and Societies Structured in Dominance. In UNESCO (Ed.), *Sociological Theories: Race and Colonialism* (pp. 305-345). UNESCO.
22. HERNÁNDEZ DE ALBA, G. (1956). *Libertad de los esclavos en Colombia*. Editorial ABC
23. HURTADO-GARCÉS, R. A. (2020). «Quítate de mí 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>
24. JAMES, C. L. R. (2012). *Historias de las revueltas panafricanas*. Katakarak Liburuak. (Trabajo original publicado en 1938).
25. JARAMILLO-URIBE, J. (1963). *Esclavos y señores en la sociedad colombiana del siglo XVIII*. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, (1), 3-62. <https://bit.ly/2q0VjMZ>
26. JONES, C. (2011). *Claudia Jones: Beyond Containment: Autobiographical Reflections, Essays, and Poems* (Carole Boyce Davies, Ed.). Ayebia Clarke Publishing
27. KING, J. F. (1939). *Negro Slavery in the Viceroyalty of New Granada*. University of California.
28. LONDOÑO, A. (2019). Historiografías feministas para la descolonización. En K. O. Muñoz (Coord.), *Miradas en torno al problema colonial: Pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los Sures globales* (pp. 335-362). Ediciones Akal.
29. MARIÁTEGUI, J. (1993). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Era. (Trabajo original publicado en 1928)
30. MARSON, U. (1931). *Heights and Depths*. Gleaner Company Limited.
31. MARTÍNEZ, T. (1983). *Mi cristo negro*. Fondo Rotatorio Policía Nacional.
32. MARX, K. (1970). *La miseria de la filosofía*. Siglo Veintiuno Editores. (Publicación original en 1846).

33. MONTAÑEZ, D. (2020). *Marxismo negro. Pensamiento descolonizador del Caribe anglófono*. Ediciones Akal.
34. NKRUMAH, K. (1957). *Ghana. The autobiography of Kwame Nkrumah*. Thomas Nelson and Sons.
35. NKRUMAH, K. (1970). *Class Struggle in Africa*. International Publishers.
36. PADMORE, G. (1956). *Pan-Africanism or Communism? The Coming Struggle for Africa*. New York, Roy Publishers.
37. PALACIOS, A. (1958). *La selva y la lluvia*. Editorial Progreso.
38. PALACIOS, A. (2007). Buscando mi madrededios. En *Palabra Capital Bogotá develada* (pp. 86-89). Editorial Random House Mondadori, Cámara Colombiana del Libro.
39. PALACIOS, A. (2011). «Yo renuncié al oro y me metí a la literatura, que es otro oro». Entrevista con Arnoldo Palacios, autor de *Las estrellas son negras*. Red cultural del Banco de la República en Colombia. <https://bit.ly/3MKkls1>
40. PALACIOS PALACIOS, G. (2018). De rebeldías y revoluciones: perspectivas críticas desde abajo y desde Oriente en el pensamiento de Manuel Zapata Olivella. *Estudios De Literatura Colombiana*, (42), 117-138. <https://doi.org/10.17533/udea.elc.n42a07>
41. PISANO, P. (2014). Movilidad social e identidad «negra» en la segunda mitad del siglo XX. *Anuario Colombiano De Historia Social y de la Cultura*, 41(1), 179-199. <https://doi.org/10.15446/achsc.v41n1.44854>
42. PRICE, T. (1954). Estado y necesidades actuales de las investigaciones afrocolombianas. *Revista Colombiana de Antropología*, 2, 13-36. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1878>
43. ROBINSON, C. J. (1983). *Black Marxism. The making of the Black radical tradition*. Zed Books.

44. RODNEY, W. (1977). *De cómo Europa subdesarrolló a África*. Siglo Veintiuno Editores.
45. SANTOS-MOLANO, E. (2014). La Selva y la Lluvia. *Poligramas*, (40), 4-12. <https://doi.org/10.25100/poligramas.v0i40.7396>
46. SOMMER, D. (2018). Libertad literaria. La autoridad de los autores afrodescendientes. En A. de la Fuente y G. R. Andrews y (Eds.), *Estudios afrolatinoamericanos: una introducción*, (pp. 381-413). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Afro-Latin American Research Institute. Harvard University.
47. THE COMBAHEE RIVER COLLECTIVE. (1997). A Black feminist statement. En L. Nicholson (Ed.), *The second wave: a reader in feminist theory* (pp. 63-70). Routledge.
48. VALDERRAMA, C. A. (2014). *Black politics of folklore: Expanding the sites and forms of politics in Colombia*, [MA Thesis, University of Massachusetts]. Repositorio institucional. <https://bit.ly/3o5gb3K>
49. VELÁSQUEZ, R. (1947). *Autobiografía de un negro chocoano*. Tomado del Archivo Gregorio Hernández de Alba, «Estudios etnológicos», documento en máquina de escribir. Biblioteca Luis Ángel Arango, Bogotá.
50. WILLIAMS, E. (1944). *Capitalism and Slavery*. The University of North Carolina Press.
51. ZAPATA OLIVELLA, M. (seudónimo Manuel Karabalí). (1947). Estudio del negro en Colombia. *Revista Cromos*, 64(1597), 9, 44, 45.
52. ZAPATA OLIVELLA, M. (1948a). Del folclor musical. *Vida*, (22), 53-55, 64.
53. ZAPATA OLIVELLA, M. (1948b). Los negros palenqueros. *Revista Cromos*, XLV(1622), 30-31, 45-46.
54. ZAPATA OLIVELLA, M. (9 de abril de 1949). El nueve de abril. Interpretación comunista. *Sábado. Semanario para todos al servicio de la cultura y de la democracia en América*, pp. 5-12.

55. ZAPATA OLIVELLA, M. (1954). *China, 6 a.m. Relatos*. Ediciones S.L.B
56. ZAPATA OLIVELLA, M. (1962). *Chambacú, corral de negros*. Editorial Bedout.
57. ZAPATA OLIVELLA, M. (1963). *Corral de negros*. Casa de las Américas.
58. ZAPATA OLIVELLA, M. (1976). *Tierra mojada*. Editorial Bedout. (Trabajo original publicado en 1947).
59. ZAPATA OLIVELLA, M. (1997). *La rebelión de los genes. El mestizaje americano en la sociedad futura*. Altamir.
60. ZAPATA OLIVELLA, M. (2020). *Chambacú, corral de negros: novela (1962)*. Universidad del Valle. (Trabajo original publicado en 1962).

### **Rudy Amanda Hurtado-Garcés**

Antropóloga, investigadora, docente y activista antirracista. Ha publicado varios artículos académicos, artículos periodísticos y de opinión. Es autora de uno de los libros que conforman la Biblioteca de Ciencias Sociales Afrocolombiana, titulado «Insurgiendo ciudadanía: proceso de comunidades negras de Colombia». Líneas de investigación: etnografía histórica, marxismos negros, teoría crítica de raza y etnicidad, sociología histórica y comparativa, movimientos sociales y acción colectiva, feminismos negros, republicanismo negro, plebeyo y popular, teoría postcolonial y reparaciones históricas. Actualmente es la directora del Observatorio de Discriminación Racial (un espacio articulado por la Universidad de los Andes, Dejusticia y el Proceso de Comunidades Negras -PCN), y Curadora del Futuro Museo Afro de Colombia cuyo espacio físico inicial será en la ciudad de Cali.

Si le interesa comunicarse con la persona que escribió este capítulo, puede escribir a: [tiaretkimya@gmail.com](mailto:tiaretkimya@gmail.com)



# Elementos para una historia intelectual sobre el mestizaje colombiano y el lugar de Manuel Zapata Olivella\*

**Alfonso Múnera Cavadía**  
UNIVERSIDAD DE CARTAGENA

---

\* Agradezco las valiosas sugerencias de Alejandro de la Fuente durante la elaboración de este capítulo.



**E**n este capítulo me propongo analizar la evolución histórica de la idea del mestizaje en el pensamiento colombiano desde los días que antecedieron a la profunda crisis política de la Independencia —es decir, desde las primeras imágenes construidas por el pensamiento criollo sobre los seres humanos que integraban la nación— y la contribución de Manuel Zapata Olivella, en las décadas de 1960 y 1970, en el proceso de reinterpretación del lugar de dicha ideología en la historia social de Colombia.

No es la primera vez que me ocupo de las implicaciones de esta categoría sociorracial en la formación de un discurso sobre la nación. En 1995, me ocupé, en extenso, de la presencia de los «negros» y «mulatos» libres como protagonistas en la lucha por la independencia y la formación de la primera república de Cartagena de Indias en los inicios del siglo xix. Lo hice en una primera versión, en formato de disertación doctoral, de mi libro sobre los años fundacionales de la nación colombiana<sup>1</sup>; y sin que eso estuviera aún en el centro de mis preocupaciones, comencé a mostrar cómo, en el marco de ese intenso conflicto político, las élites colombianas ponían en función un discurso y construían unas percepciones sobre la condición de los afrodescendientes, al mismo tiempo que estos, con las armas en la mano, demandaban un espacio de poder en la república que se inauguraba en el Caribe colombiano (Múnera, 1998).

En 1997, leí el texto de una conferencia sobre el mestizaje en la reunión anual de la Asociación de Estudios del Caribe, que luego saldría publicado en 2005 en mi libro *Fronteras Imaginadas*.

---

1. *El fracaso de la nación. Región, clase y raza en el Caribe colombiano, 1717-1821*. Bogotá, 1998.

*La construcción de las razas y de la geografía en el Caribe colombiano*, con el título de «En busca del mestizaje» (Múnera, 2005). A manera de introducción, escribí lo siguiente, con el propósito de resaltar la importancia de esta discusión no sólo para Colombia sino para los pueblos del mundo en general:

La cultura de Occidente alimentó por siglos, pese a sus orígenes híbridos, el mito de la superioridad de las formas clásicas, e inventó e hizo de la pureza de sus raíces la esencia misma de su discurso imperial y civilizador. Por ese camino, bastante conocido, apenas fue inevitable que se hubiera llegado a los extremos de la Alemania nazi, la Suráfrica del *apartheid* y el racismo institucional de Estados Unidos. En las décadas pasadas, sin embargo, científicos sociales y humanistas, adscritos a los grandes centros académicos de Occidente, junto con una noción más relativista o escéptica del progreso social, han difundido una especie de reivindicación de lo «impuro» en general y han procedido a una exaltación de las raíces «impuras». Sólo que, al mismo tiempo, las naciones desarrolladas de Europa se han convertido en campos de batalla, donde a los resultados presentes de la hibridación, tales como la migración en ascenso de árabes a Alemania y Austria, negros y árabes a Inglaterra y Francia, y suramericanos y marroquíes a España en constante mezcla con los locales, se oponen, con éxito creciente, consignas conservadoras y racistas de salvar las naciones, y en general a Europa, de la contaminación de las llamadas «razas inferiores». No me cabe ninguna duda de que la exacerbación de los nacionalismos europeos, que parecía cosa del pasado, se pondrá al a orden del día, entre otras razones por la necesidad de frenar la «amenaza» de las migraciones sin control de las «castas indeseadas»<sup>2</sup>. El conflicto racial, por anacrónico que parezca, tiene hoy extraordinaria vigencia, y es,

---

2. Hace décadas que la comunidad científica está de acuerdo en que el concepto «raza» no tiene base científica alguna. Las distinciones raciales son el producto de construcciones ideológicas y tienen un contenido histórico-cultural. Igualmente debo advertir que usaré los términos negro, mulato, mestizo e indio, con plena conciencia de que sus significados no se pueden separar del contexto histórico en que se utilizan y del alto contenido ideológico de sus cargas semánticas. Por lo mismo considero que todo intento de discutir el proceso de formación de la nación y su relación con la

por otra parte, cada vez más el resultado de una novísima política imperial, cuyos ímpetus de expansionismo violento y de acelerada clausura de sus fronteras a los pueblos más pobres se justifican como medidas de seguridad y guerra para proteger a la civilización de unos enemigos dispersos, cuyo único rostro de identidad común es su condición percibida de «bárbaros», es decir de su peligrosa heterogeneidad. (Múnera, 2005, pp. 129-130)

Casi dos décadas después, los recientes episodios violentos, motivados, entre otras razones, por crecientes odios racistas en los Estados Unidos y Europa, han demostrado no solo la vigencia sino la urgencia de esta discusión. Anthony Marx, en su conocido estudio comparativo acerca del comportamiento de la relación «raza» y nación en tres países diferentes, explicaba la centralidad del mestizaje y la importancia derivada de su interpretación en naciones tan distintas como Estados Unidos, Sudáfrica y Brasil. Según A. Marx, el mestizaje, como hecho físico en sí mismo, no fue factor determinante en el proceso de demarcación de las líneas de separación racial en las tres sociedades estudiadas. Lo determinante fue cómo se interpretó el proceso de mestizaje y se caracterizó su resultado en los tres países estudiados, en el contexto de situaciones económicas y políticas diferentes<sup>3</sup>. En ese orden de ideas, Alejandro de la Fuente estudió las dinámicas concretas de la mezcla racial en un país de la complejidad de Cuba, con resultados esclarecedores que ejercieron una gran influencia en los estudios posteriores sobre el concepto de «democracia racial», su uso por los afrolatinoamericanos y su protagonismo en la historia (de la Fuente, 1999 y 2001).

El estudio reciente de Paulina Alberto y Jesse Hoffnung-Garskof contiene una rica y detallada revisión sobre la idea de

---

construcción de categorías sociorraciales tiene que hacer uso de ellos. Para una discusión de este punto véase Peter Wade, (1997b).

3. Anthony W. Marx, *Making Race and Nation. A Comparison of the United States, South Africa and Brazil*, (1998).

democracia racial en América Latina y sobre las tensiones de distintos tipos alrededor de la inclusión racial, implícitas en este concepto, atravesado, este mismo, por las variadas maneras de interpretar la noción del mestizaje y sus consecuencias en el pensamiento latinoamericano, especialmente a mediados del siglo xx (Alberto y Hoffnung-Garskof, 2018). Por su lado, Peter Wade explicó, en un texto esclarecedor, la idea del mestizaje en Colombia como un factor que opera dentro de la lógica de una retórica de la inclusión que, al mismo tiempo, refuerza la existencia de jerarquías y, mediante la ideología del blanqueamiento, políticas de exclusión (Wade, 1997a). En un artículo posterior, y basado en sus estudios sobre la música, Wade repensó el tema del mestizaje para incorporar matices que, sin negar el juego de las jerarquías y de los procesos de discriminación implícitos en la idea de lo mestizo, reconocían la posibilidad de que su existencia llevara también a prácticas reales de inclusión en la vida diaria de la gente común (Wade, 2003).

La preponderancia de la población mezclada en el Caribe colombiano desde, por lo menos, el siglo xviii y el estudio de la participación protagónica de «negros» y «mulatos» libres caribeños en los movimientos fundacionales de la nación colombiana produjo, además de mis publicaciones anteriormente mencionadas, una posterior y vigorosa historiografía representada, sobre todo, en los textos de Marixa Lasso, Aline Helg y Jason McGraw. Según Lasso, entre los caminos posibles para resolver el conflicto planteado alrededor de las tensiones raciales y la búsqueda de una unidad nacional, Colombia siguió la ruta exitosa de consolidar una ideología del mestizaje, a través del procedimiento de las élites «de adecuarse a las ideologías nacionalistas de igualdad y armonía racial». Una consecuencia de lo anterior fue la eliminación de las expresiones racistas en el discurso público y oficial impulsada, sobre todo, por los liberales (Lasso, 2007, p. 150). Lo que valdría la pena agregar al valioso estudio de Lasso es que esa misma intelectualidad liberal —que con tanto entusiasmo expresó ideas antiaristocráticas, de democracia y de igualdad en constituciones

y leyes— construyó en sus textos un corpus teórico para definir la nación y la república, en términos nada igualitarios, por medio de la elaboración de jerarquías sociorraciales unidas a la definición de los territorios y a conceptos de superioridad e inferioridad biológica y cultural que marcaron, en forma decisiva, la exclusión y la marginalidad de los afrocolombianos; al mismo tiempo que la relativa —no absoluta— inclusión de sectores educados minoritarios. Como veremos más adelante, dos de sus más conspicuos representantes, José María Samper —a mediados de siglo XIX— y Salvador Camacho Roldán —a finales— fueron ejemplo de eso. Más allá de la instrumentalización política de un discurso abolicionista por parte de los liberales, no parece haber mayor diferencia entre estos y los conservadores en sus textos en los que manifestaron ideas claras de superioridad racial que terminaron convertidas, en la vida cotidiana, en prácticas discriminatorias.

Aline Helg (2011), en su notable estudio, ha discutido el tema del mestizaje como el producto de un «discurso andino dominante [...] (que) ha contribuido en gran medida a la invisibilidad de los negros colombianos» (p. 28). Ha dicho que «la larga insistencia en considerar a Colombia una nación mestiza —euro-india— ha subestimado siempre el componente africano» (Helg, 2011, pp. 28-29). En realidad, habría que, en sentido estricto, mirar si se quería blanquear la población o simplemente lograr con la ideología del mestizaje una imagen de una nación en la que la élite legitimaba su autoridad sobre una masa común de ciudadanos considerados «inferiores». Así funcionaría, en la realidad, al margen de cualquier expresión legal. Además, no parece ser cierto que se haya subestimado al componente africano en los textos de los intelectuales del siglo XIX. Por el contrario, la condición del mulato es una figura central en la narrativa del siglo XIX sobre la nación.

Jason McGraw, por su parte, publicó recientemente uno de los trabajos más completos sobre el protagonismo republicano de «negros» y «mulatos» libres en la Colombia de 1830 hacia adelante. Sus contribuciones sobre las luchas por la libertad y

la igualdad de los afrocolombianos, en este período, son muy valiosas. Lo que valdría la pena destacar, en lo que concierne a este trabajo, son sus claras evidencias de que «negros» y «mulatos» ilustrados y pertenecientes a sectores medios de la sociedad jugaron un papel sobresaliente en las transformaciones democráticas de mediados de siglo XIX y, por lo tanto, fueron decisivos en consolidar la imagen de un mestizaje exitoso. Desde esa época defendieron su condición sociorracial y su derecho a la inclusión en una democracia liberal (McGraw, 2020). Creo necesario, sobre todo hoy, profundizar mediante una mayor investigación en una tesis que quedó expuesta en mi trabajo sobre el líder mulato Pedro Romero y cuyo análisis excede los límites de este capítulo: uno de los resultados del ascenso de afrocolombianos ilustrados, como consecuencia de su participación exitosa en la formación de la república, fue la creación de una «mulatocracia» que aplicó códigos de discriminación y exclusión hacia los sectores negros pobres, una vez que una minoría importante de ellos alcanzó preeminencia, poder político y representación. Fenómeno que se repitió con relativa frecuencia en el Caribe en general (James, 1993).

Unas contribuciones recientes al estudio del mestizaje colombiano son las de George Palacios Zapata (2020) en su obra y el artículo de Francisco Flórez (2019), ambos trabajos acerca de la visión de los afrocolombianos del mestizaje en los años treinta y cuarenta del presente siglo. Sobre el primero, destaco en particular su valioso aporte al conocimiento de los discursos eugenésicos o de la «degeneración» de las «razas» en Colombia y al pensamiento de su máximo representante Luis López de Mesa. Del segundo resalto su discusión sobre algunas formas de la apropiación de los intelectuales afrocolombianos del discurso de la integración y la democracia racial en Colombia durante la primera mitad del siglo XX.

En este punto, finalmente, me parece necesario introducir una de las reflexiones principales que orienta este capítulo: más allá de las dinámicas de inclusión y exclusión que adquirieron

preponderancia en el contenido de los estudios sobre el mestizaje en el siglo xx y en lo que va del presente, y que le dio sentido a la discusión sobre la democracia racial. El mestizaje planteó otro tipo de indagación alrededor de la naturaleza misma de la nación y de los seres humanos que la habitan. Este aspecto no ha sido mayormente estudiado, y, sin embargo, la construcción de una imagen de la nación, apoyada en la reflexión sobre el mestizaje, era una condición necesaria para legitimar el poder de las élites y la creación de jerarquías sociorraciales, en un país cuya inmensa mayoría estaba compuesta por individuos producto de diferentes mezclas. Para pensadores como Zapata Olivella este último fue el aspecto central de sus preocupaciones teóricas y de su profunda ruptura con las maneras cómo la intelectualidad colombiana se había acercado a esa relación entre el mestizaje, la naturaleza de la nación y sus habitantes hasta los años de 1960, tal y como explicaremos en detalle más adelante.

En Colombia, el paso de la colonia a la nación soberana, y a la construcción de ciudadanía, enfrentó un reto mayor para su élite gobernante: la nueva nación estaba constituida por más de un 70 % de población libre «de todos los colores». Es decir, era a todas luces una nación mestiza, que volvía imposible cualquier esfuerzo por imaginar una nación blanca de origen europeo, conformada, como estaba, por seres humanos que se diferenciaban por marcadores raciales que recibían los nombres genéricos de blancos, negros, indios, mestizos, zambos, «mulatos» y pardos, que a su vez determinaban, en gran manera, aunque no siempre, el lugar que se tenía en el orden social. Esta herencia colonial, que permeaba todo —las relaciones sociales y la cultura—, tenía que encontrar acomodo en el nuevo Estado republicano de ciudadanos, por lo que era inevitable que el mestizaje, en su sentido general, se convirtiera, desde los inicios mismos, en una herramienta conceptual de enorme peso en la construcción de los discursos sobre la nación y sus pobladores.

Reconstruir el pensamiento colombiano sobre el mestizaje requiere comenzar con las primeras formulaciones del pensamiento criollo —que precedieron el movimiento revolucionario— de parte de personalidades intelectuales que jugaron papeles sobresalientes en los inicios de la Independencia, y también de una comprensión sobre el lugar estratégico del Caribe colombiano, en particular del puerto de Cartagena, en esta historia sociorracial. La centralidad que alcanzaron las ideas sobre el lugar del mestizaje y en particular de la llamada «pardocracia» durante los primeros ensayos de construcción de los Estados soberanos, sobre todo, en la Cartagena de 1814-1815 y en la Colombia de 1826-1828, está íntimamente ligada, en la historia política colombiana, a la lucha de los afrodescendientes libres por conquistar el poder, a través la superación del dominio de una élite aristocrática.

En torno a la discusión sobre el mestizaje en el siglo xix colombiano, resulta interesante observar la evolución misma del concepto, su instrumentalización por las élites intelectuales y la variedad de sus matices, desde las percepciones tempranas de los días finales de la Colonia, el pesimismo racializado de Simón Bolívar, la noción optimista de los beneficios del mestizaje de mediados del xix, el nuevo pesimismo de finales de ese siglo y primeras décadas del xx —centrado en las nuevas teorías seudocientíficas sobre las «razas» y el concepto de «degeneración» producto de la mezcla—, hasta llegar al apogeo de las tesis del mestizaje como instrumentador de una democracia racial.

Los textos de Zapata Olivella nos permitirán analizar cómo, en la segunda mitad del siglo xx, al lado de las prédicas sobre la democracia racial<sup>4</sup>, se construyó un pensamiento vigoroso y altamente creativo sobre el mestizaje que significó una profunda

---

4. He incorporado en las referencias bibliográficas el libro de Luis Carlos Castillo, notable intelectual e investigador caleño, sobre la vida y obra del intelectual negro Natanael Díaz, compañero de Manuel Zapata Olivella en el Club del Negro y en el Centro de Estudios Afrocolombianos. De gran valor, aporta nuevos conocimientos, documentos escritos y visuales a la historia de los afrocolombianos.

ruptura con la tradición intelectual colombiana. Con tal propósito, exploro aquí su condición de escritor del Caribe colombiano, en el contexto de la amplia y rica tradición del pensamiento afrocaribe insular, y, en tal sentido, establecer los límites de este aparte: me interesa observar cómo en los años sesenta y setenta del siglo xx, Zapata Olivella estructuró un discurso con respecto a las dinámicas sociorraciales de Colombia, y al hacerlo acudió a intuiciones, análisis y tesis muy similares a las que destacados intelectuales del Caribe insular elaboraron. Me limitaré en ambos casos a su obra ensayística. Siendo consciente de que este es un campo que promete estudios más extensos y sistemáticos, mi propósito aquí es encontrar las articulaciones de este diálogo, de manera que pudiéramos ofrecer una primera y tentativa formulación: en ausencia de una tradición intelectual colombiana que valorara en su justa medida la contribución de «negros» y «mulatos» a la formación de una nación mestiza, Zapata Olivella se benefició e hizo parte de esa otra tradición que estaba repensando, con nuevas formulaciones, el lugar de la hibridación en el mundo construido por el colonialismo europeo en el Caribe, en la era del capitalismo. Lo pudo hacer porque compartió realidades similares y preocupaciones parecidas, al mismo tiempo que diferencias importantes. Nació en el Caribe colombiano, en el puerto ribereño de Lorica, y vivió buena parte de su infancia y adolescencia en el barrio de Getsemaní, en Cartagena de Indias. Ambos lugares están marcados por una historia de esclavización de los africanos y sus descendientes, por el predominio de unas tradiciones negras y por un intenso mestizaje entre nativos, afros y otros (Díaz, 1994; Múnera, 1998).

No pretendo negar para nada la importancia de otras lecturas en la configuración del pensamiento de Zapata Olivella, tales como las de estudiosos de otras geografías. Las presencias de

---

En este muestra con claridad la entusiasta defensa en los años sesenta de la «democracia racial» por parte de sectores importantes de la intelectualidad afrocolombiana.

Leopoldo Senghor, José Vasconcelos, Gilberto Freyre, Gonzalo Aguirre Beltrán son evidentes en su obra, entre muchas otras. Sin embargo, destaco que, en aspectos esenciales de su pensamiento, Zapata Olivella trabajó en el marco de la tradición intelectual afrocaribe insular de lenguas no españolas, que ha sido menos estudiada que la de afrolatinoamérica entre nosotros. No habría ninguna duda en afirmar que, por ejemplo, el concepto de transculturación, de Fernando Ortiz, ejerció sobre él una notable influencia, como lo muestra el uso recurrente de tal idea en sus textos. Pero prefiero dejar para estudios posteriores su muy importante relación con el pensamiento afrolatinoamericano, sin desconocer que Ortiz es, al mismo tiempo, uno de los grandes intelectuales del Caribe insular.

Sobre Fernando Ortiz quisiera hacer dos anotaciones más. La primera, que sus documentos estaban siendo leídos en Colombia desde los años de 1920 (Múnera, 2005, p. 197); y la segunda, que en su lectura Zapata Olivella encontró herramientas teóricas que utilizó como armaduras clave de sus primeras intuiciones, décadas antes del período en cuestión en este estudio. Sus planteamientos iniciales en torno al mestizaje tienen uno de sus ejes en el concepto de transculturación que, posteriormente, será matizado o problematizado en otras direcciones en su producción de madurez. Fernando Ortiz fue, en este sentido, un antecedente de primera importancia en la elaboración de su pensamiento sociorracial. Un dato revelador es el hecho de incluir como miembros honorarios del Centro de Estudios Afrocolombianos, creado por inspiración de Zapata Olivella, a dos miembros: uno de ellos, Fernando Ortiz y, el otro, Arturo Ramos. La fecha de creación de dicho centro: 1947, es decir, poco después de su regreso de México, país en el que estuvo en contacto con Gonzalo Aguirre, a quién, dicho sea de paso, nuestro autor citaba también con frecuencia en sus artículos (Pisano, 2011; Castillo, 2022). Los ensayos tempranos de Zapata Olivella, antes de cumplir 30 años, sobre Harlem y sobre el papel del Ku-Klux-Klan muestran, por otra parte, la importancia que le dio a la cuestión racial y el

enfoque que comenzó a tomar cuerpo en su pensamiento desde muy temprano (Zapata Olivella, 1948a, 1948b).

Metodológicamente, por lo pronto, abordaré los siguientes temas que son dominantes en los ensayos y los artículos de Zapata Olivella en los años sesenta y setenta, en los que él estaba lidiando con problemas que estaban en el centro mismo de las grandes discusiones que tuvieron lugar en las islas anglo y francoparlantes. Me refiero a sus reflexiones sobre el mestizaje colombiano y su íntima relación con el contenido de conceptos tales como neocolonialismo, nación y la idea de África; y, por otra parte, del mestizaje y el concepto de alienación, el papel del folclor, el arte, la literatura y la oralidad para una nueva formulación de la nación colombiana y de sus gentes.

Para abordar en toda su complejidad el análisis de las contribuciones del pensamiento de este intelectual afrocolombiano, es fundamental iniciar con una aproximación al uso que se le dio a la idea del mestizaje en el pensamiento colombiano<sup>5</sup>. En mis anteriores libros y artículos, he trabajado sobre esta historia intelectual, como dije más arriba; he intentado en esta ocasión una exposición más completa de su evolución hasta los días en los que nuestro autor comenzó su travesía en busca de unas intuiciones, imágenes y tesis que le permitieran formarse una nueva mirada sobre el mestizaje<sup>6</sup>.

---

5. He insistido en mis trabajos, desde 1995, que la noción del mestizaje estuvo en el centro mismo de la creación de una imagen de la nación por parte de los intelectuales criollos, incluso desde antes de que esta existiera en las constituciones políticas. Preside e informa el contenido mismo de la nación del siglo xix desde los años de la lucha por la independencia, en diferentes direcciones.

6. Antes de adentrarnos en la historia, creo conveniente señalar que en la academia norteamericana existe sobre Manuel Zapata Olivella un conjunto importante de estudios, que se remonta a los años de 1960 (Captain-Hidalgo, 1993; Lewis, 1995; Mose, 1988; Prescott, 1999 y 2006; Tittler, 2002; Tillis, 2005; Watson, 2006; Palacios, 2020). Los he dejado a un lado, con todo lo interesante que puede ser su discusión, por cuanto, en términos generales, se han ocupado principalmente de su obra literaria, en su mayoría sobre *Changó, el gran putas*; *Chambacú, corral de negros*; y *En Chimá nace un santo*, y no, de manera sistemática, sobre sus ensayos sobre el mestizaje, tema de este trabajo.

## 1 EL PENSAMIENTO COLOMBIANO SOBRE EL MESTIZAJE HASTA 1960

A diferencia de lo que se pensó por mucho tiempo, la cuestión racial no sólo no fue silenciada en la tradición intelectual colombiana, sino que, por el contrario, ocupó, desde la fundación de la república, un lugar central en el pensamiento sobre la nación. Como lo mostré en estudios anteriores, la imagen de la nación se elaboró desde muy temprano, incluso desde antes de que esta existiera materialmente, en la cabeza de los pensadores criollos teniendo en su centro «la raza» como concepto clave en su configuración (Múnera, 2005). La nación comenzó a delinearse en sus aspectos básicos en las vísperas de la Independencia, en 1808; coincidente con los inicios de la profunda crisis política que llevó, poco después, a los levantamientos populares, dos figuras claves del movimiento independentista y distinguidos intelectuales, Francisco José de Caldas y José Ignacio de Pombo, hablaron con claridad sobre el mestizaje. Como obstáculo insalvable para lograr el progreso de la nación, en los textos del primero, entre 1807 y 1808, y el mestizaje como posibilidad de «salvación», en el segundo, en 1804 (Múnera, 2005, pp. 67-111)<sup>7</sup>.

Para Caldas, el mulato encarnaba la degradación de la «raza», la ausencia de condiciones intelectuales y morales para comportarse como ciudadano; para Pombo, por el contrario, era la única posibilidad de superar la amenaza que representaba la presencia negra, amenaza encarnada en los sucesos de Haití y de Cartagena. En otras palabras, con Pombo, y desde muy temprano, se habló en el Caribe colombiano del mestizaje —y el proyecto del mestizaje— como solución al complejo problema de construir una nación en la que la presencia de los afros era demasiado visible y amenazante, y se inició un diálogo significativo para la

---

7. Sobre ambos escribí varios ensayos. El más comprensivo es «José Ignacio de Pombo y Francisco José Caldas: pobladores de las tinieblas», (Múnera, 2005).

historia intelectual colombiana. A lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, y todavía en la primera mitad del XX, esto último determinó el elogio y a la vez la ambigüedad que rodeó la figura del «mulato» en los textos de los políticos e intelectuales de la élite. Lo clave en las ideas de estos es que la existencia de los «negros» era vista como un problema que había que superar. No se debe olvidar que tanto Caldas como Pombo nacieron en Popayán, centro esclavista de la mayor importancia y desde donde se controló la producción minera del Chocó; y que este último estableció su residencia en Cartagena, el otro gran centro esclavista del Virreinato de la Nueva Granada. Además, las ciudades de Popayán y Cartagena fueron, para esa época, las dos ciudades más importantes de la Nueva Granada, al lado de Bogotá; ambas de población mayormente afrocolombiana.

En el contexto de la guerra fundacional de la república, la centralidad de «negros» y «mulatos» es innegable, aunque no había sido estudiada como tal hasta la publicación de mi libro, *El fracaso de la nación. Región, clase y raza en el Caribe colombiano, 1717-1821*, en 1998 (Véase también los notables estudios de Lasso, 2007; Helg, 2011). A lo expuesto en ese trabajo sobre sus actuaciones durante la existencia del Estado Soberano de Cartagena de Indias de 1811 a 1815, es relevante agregar que, en el decenio de existencia de la primera república, conocida como la Gran Colombia (1821-1831), una vertiente del pensamiento que le dio vida estuvo encarnada en su máximo dirigente y uno de sus principales ideólogos, Simón Bolívar, y tomó cuerpo en el concepto de «la pardocracia» como amenaza a la estabilidad del orden republicano. En el caso particular del Caribe colombiano, otro de los generales ilustrados del ejército bolivariano, Mariano Montilla, recreó este concepto aplicado a la vida política de la región. Para ambos, Bolívar y Montilla, la pardocracia cartagenera era, en particular, en los años cruciales de 1825 y 1828, la peor de las amenazas contra la república que querían fundar, «la caja de pandora», que de abrirse, traería todos los males a la nación recién creada (Bolívar, 1950, pp. 114, 797, 798, 799 y 813). Las tres

experiencias, la de Haití, la de los levantamientos de los afrovenezolanos, principalmente en 1826, y, sobre todo, la de Cartagena de 1812 a 1815 —en la que los «negros» y «mulatos» defendieron la creación de una república de amplio contenido democrático— llevaron a El Libertador a incubar este concepto temprano sobre «negros» y «mulatos» libres oriundos de este lugar, englobados en forma un tanto ambigua en el término «pardocracia», como actores sociales negativos y temibles (Múnera, 2021).

A mediados del siglo XIX, con la república establecida bajo el dominio de los liberales, dos de los intelectuales más connotados de aquel momento, José María Vergara y José María Samper, se refirieron al papel de los negros y del mestizaje. En el primero, de manera sorprendente, contribuyó a la formación de una cultura propia, y, el segundo, reflexionó sobre sus implicaciones políticas y sociales (Samper, 1945; Vergara, 1974).

Vergara, aristócrata conservador y primer presidente de la aristocrática Academia Colombiana de la Lengua, escribió uno de los estudios más apasionados en defensa del hispanismo en la Colombia del siglo XIX. Su libro, *Historia de la literatura en la Nueva Granada*, es una defensa radical de las raíces españolas en la conformación del alma de los colombianos. Sin embargo, escribió también, en ese mismo libro, el primer elogio, que intelectual alguno de la élite que conozcamos haya escrito, sobre la música y la danza de los «negros» como música y danza nacionales:

**Entre nosotros no existe como popular una sola danza española; lo que baila nuestro pueblo es bambucos y bundes de origen africano y torbellinos de nacionalidad muisca [...] Entre todos estos bailes, el rey de los reyes es el bambuco. Su danza es enteramente original; su música es singular, y en fuerza de su mérito y de su poesía se ha convertido en música y danza nacionales, no sólo de las clases bajas sino de aun de las altas [...] es cosa bien rara que los cultos blancos no hayan podido darles una sola alegría a los negros; y que éstos, desterrados y extranjeros hayan traído tal regalo a los blancos. (Vergara, 1974, pp. 207-208) [Cursivas añadidas]**

En otras palabras, esta es quizás la primera vez que, de manera explícita y, con rasgos positivos, se habló en la república de la contribución del «negro» a la cultura. Vergara destacó la alegría de su música y la belleza de sus letras. Ellos —escribió— nos dieron su alegría. Pero, a renglón seguido, agradeció que no se interpretara en el interior andino esta música negra, que él estimaba y que no tenía problemas en reconocer su origen afro, pero no mediante el uso de «la monstruosa tambora» y sí con el de la bandola. Es decir, festejaba que «esta alegría» hubiera sido «civilizada» por un instrumento colombiano de origen español. Lo que no deja de llamar la atención es que esta valoración positiva de la música de los afrocolombianos como música nacional, propia del siglo XIX, desaparece de los textos colombianos, para recobrase con fuerza en la primera mitad del siglo XX, y encontrar una exposición elaborada y sistemática en los estudios de Zapata Olivella.

José María Samper fue, hasta la década de 1860, uno de los intelectuales más destacados y radicales del liberalismo colombiano. Dueño de una vasta cultura y familiarizado con el mundo cultural europeo, después de largas estancias en París y Londres, se refirió a la figura del «mulato», con una tensión similar a la de Vergara:

**El día en que el pueblo haya hecho su educación de libertad y democracia, y que los intereses se hayan multiplicado y consolidado, por la fuerza de las cosas, las castas *mulatas* serán uno de los más seguros y fecundos elementos de la civilización en el Nuevo Mundo. Acerca de esto, nuestra convicción es tanto más profunda cuanto que es desinteresada nuestra posición personal.**

**El *mulato* hispano-colombiano, que no objeto de desdén o desprecio como el de Suramérica, gracias al carácter español y no a nuestras instituciones fraternales, es un compuesto de las más bellas cualidades del español y el negro, y sus defectos son los de toda casta mestiza en su principio, y los inherentes a una situación transitoria[...] Evidentemente, se nota en el mulato cierta distribución de**

**los caracteres de las razas que lo producen: su organización física es mucho más negra que blanca; sus cualidades morales, infinitamente más blancas que negras [...] El mulato es, pues, un tipo interesante, que bien dirigido, es susceptible de ofrecer resultados no sólo apreciables sino sorprendentes, gracias al espíritu de progreso y emulación que lo distingue. (Samper, J., 1945, p. 90-92)**

En otras palabras, las esperanzas de J. M. Samper estuvieron puestas en el efecto positivo que tendría sobre el fortalecimiento de la civilización o de la democracia, que para él eran sinónimos, la evolución del «mulato». En 1867, los liberales estaban escribiendo con entusiasmo sobre los aspectos positivos del mestizaje y sobre el «mulato» como potenciador de la democracia. Lo que no ha sido tenido en cuenta en la generalidad de los estudios sobre este tema. Ahora bien, no deja de ser interesante que su entusiasmo por las virtudes del «mulato» viniera acompañado de su insistente idea de que estas eran posibles gracias al predominio del efecto civilizador del europeo sobre el «negro», no sin dejar de mencionar lo que este último aportaba a partir de su cuerpo y de su particular psicología. Su inteligencia y su espiritualidad serían gradualmente civilizadas por el influjo de las cualidades espirituales que aportaba el blanco a su evolución. En otro trabajo expliqué en detalle el impacto de las ideas de Jean-Baptiste Lamarck en estos pensadores del xix, incluso tan temprano como 1804 con los trabajos de José Ignacio de Pombo (Múnera, 2005). En Nancy Leys Stepan (1991) hay una detallada exposición de las tesis de Lamarck y su difusión en América Latina a finales del siglo xix y primera mitad del xx.

En 1890, Salvador Camacho Roldán, otro de los más importantes políticos y pensadores de la élite liberal, escribió en sus *Notas de viaje*:

El cruzamiento de ellas (las razas blanca y negra), en lo que a la América española se refiere, es un hecho principiado en España durante la dominación de los moriscos, y continuado en América como una necesidad invencible de la primera colonización. De ese enlace providencial ha resultado un tipo intermedio que —no temeré decirlo—, con todo el vigor físico de la una, ha sobrepujado a la otra en la belleza escultural de las formas, en sentimientos conyugales y en calidades domésticas.

El cruzamiento de la raza europea con la africana es una necesidad que, a mi sentir, se impone ya acá en América, y no sólo en la tropical, sino en algunos países de la zona templada. Parece incontestable que no se encuentra ya entre las familias de raza blanca esa robustez física, esa constancia indomable, esa superioridad irresistible que los primeros conquistadores mostraron sobre los pueblos indígenas de este continente. Nótese decadencia física y moral, en camino a la esterilidad entre los descendientes de esas antiguas familias, las cuales van decreciendo en número, en riqueza, en influencia política y social. (Camacho Roldán, 1973, p. 165)

Lo notable, en las postrimerías del siglo XIX, es este reconocimiento, un tanto amargo, de un intelectual y político liberal de la distinción de Camacho Roldán, de que el proyecto de una república blanca había fracasado. Ante eso, este escritor, que estaba convencido de la inferioridad de los negros, planteó, sin embargo, como proyecto, estimular la importación de estos para aprovechar su fortaleza física. Es decir, el mestizaje como solución para mejorar el cuerpo de la nación, con la convicción, de que la «evolución» garantizaría el predominio de las virtudes de la «raza» europea. En Camacho Roldán actuaron dos factores de distinto orden pero que confluyeron en su drástica conclusión que lo que había que importar era a gentes de la diáspora africana en América. El primero es un asunto relativo a la geografía. La colonización colombiana necesitaba avanzar hacia los valles cálidos interandinos y para hacerlo concluían —tanto Camacho Roldán como otro intelectual distinguido, Miguel Samper— que

era necesaria la participación de una «raza» que soportara los rigores de esa geografía sin enfermarse. Por lo tanto, la solución era traer afrodescendientes para poblar productivamente esas regiones en las que las fiebres eran endémicas (Camacho Roldan, 1973, p. 170; Samper M., 1985, pp. 12-14). Esta variable republicana y liberal que miraba el mestizaje y la necesidad de importar «negros» y «mulatos» como una solución para el dominio de una geografía se alimentó también en forma dramática del fracaso casi absoluto de la migración europea a Colombia; que no fue el caso de Argentina, Brasil o Chile<sup>8</sup>. Por otra parte, estaba asociada a una noción profundamente racista en la que se valoraba la resistencia del cuerpo, pero al mismo tiempo se despreciaban como inferiores las aptitudes mentales de los afrodescendientes.

El segundo factor, casi nunca mencionado, estuvo en que Colombia presenció una insurgencia poderosa de «negros» y «mulatos» libres que logró acumular poder en la primera mitad del siglo XIX republicano. La actividad política creciente de este sector, en varias regiones importantes del país, nos puede ayudar a entender, además, una peculiaridad nacional, y es el hecho de una reflexión tan temprana sobre el mestizaje como proyecto de carácter social y político que había que impulsar y su centralidad a lo largo del siglo XIX (Múnera, 1998; Lasso, 2007; Helg, 2011; McGraw, 2020).

El siglo XX no trajo mayores cambios en el modo de concebir el papel del mestizaje en la conformación de la nación, por parte

---

8. «Con excepción de la inmigración española y la introducción de negros africanos durante los siglos XVI a XVIII, el territorio colombiano no ha sido receptor de grandes corrientes migratorias procedentes de Europa o de otros continentes. Los flujos que han llegado después de la Independencia han sido muy pequeños, lo suficiente como para crear unas colonias que apenas han permeado localidades, pero no la sociedad ni la economía nacional en su conjunto. Alemanes, italianos, judíos, árabes y españoles han contribuido a dinamizar ciertos sectores económicos y financieros de diversas regiones de Colombia, en distintos períodos de los dos últimos siglos [...] Los grandes movimientos de población que invadieron el Sur de América o las Antillas, a fines del siglo XIX y principios del siglo XX, nada tienen que ver con Colombia, un país curiosamente abierto a lo extranjero pero cerrado al potencial de una inmigración masiva» (Tovar, 2001, párr. 1 y 2). Véase también: Frank Safford (1977).

la intelectualidad colombiana. Sin embargo, hubo momentos en los que el racismo de un sector relevante de dicha intelectualidad llegó a extremos en los que su aparente connotación positiva fue rechazada y se habló abiertamente de la «degeneración» causada por este, sobre todo en las tierras calientes. En 1920, el mismo año que nació Zapata Olivella, se dictaron las llamadas conferencias del Teatro Municipal de Bogotá, dedicadas a discutir la salud de la nación a partir de la constitución de las «razas».

**Las conferencias habían sido organizadas por la Asamblea de Estudiantes, con el fin de someter a discusión la tesis del doctor Miguel Jiménez López, según la cual la población colombiana atravesaba un proceso de «degeneración» a causa de la influencia negativa del medio ambiente en la zona tropical y de los «vicios» o deterioro biológico heredado de los ancestros. (Muñoz, 2011, p. 11)<sup>9</sup>**

Era en esencia, la misma percepción de los afrodescendientes como «seres inferiores», apoyada en una pretendida ciencia moderna (Stepan, 1991). Uno de sus más destacados participantes, Luís López de Mesa, sería el más celebrado de los intelectuales de la república liberal de los años treinta y cuarenta del pasado siglo y una de las personalidades más influyentes en las políticas educativas del liberalismo (fue su Ministro de Educación); lo que sin duda debe tenerse en cuenta a la hora de hablar del papel positivo de este partido durante la primera mitad del siglo xx. Con una aparente cientificidad, con pretensiones filosóficas y siquiátricas, muy celebradas, insistió en la inferioridad de los afrocolombianos y, en su segunda conferencia, habló con gran pesimismo del «influjo de la sangre oscura» que, de predominar, consideró sería un «mal grave» (López de Mesa, 2011, p. 130; Palacios, 2020, pp. 64-70). No deja de ser interesante que esta tesis de la «degeneración» y la inferioridad biológica de los «negros»

---

9. Este libro, además del ensayo introductorio, de la autora, recoge las conferencias que se dictaron en esa ocasión.

se expusiera en Bogotá, la capital, en su teatro más importante, en una especie de acontecimiento académico. Podría pensarse que la popularidad de esta tesis eugenista en boga, fuera, en algún sentido, un reflejo del hondo pesimismo en que se sumió el país como consecuencia de los desastres de «la Guerra de los Mil Días», la más desastrosa de las guerras civiles, y de la separación de Panamá, el más valioso, quizá, de los territorios que conformaban la Colombia de principios del siglo xx. Era como si, finalmente, el fracaso republicano o el de la formación de una nación moderna se pudiera explicar acudiendo a las desventajas o deficiencias «naturales» del ser colombiano, originadas en la mezcla de sus «razas». López de Mesa, como ha sido dicho, una de sus figuras prominentes, habló en nombre no de premisas conservadoras y tradicionalistas, sino del que ha sido considerado, por la historiografía, el movimiento liberal más progresista de la primera mitad del siglo xx.

Pero, por otra parte, y a tono con la llegada al poder en los años treinta del liberalismo en Colombia, y el auge de nuevas ideas democráticas en Latinoamérica, cobró fuerza una renovada versión de la democracia racial apoyada en las viejas ideas decimonónicas del mestizaje como factor de integración y de supresión del racismo. Seguía siendo tan poderosa la imagen del mestizaje que surgió, en vísperas de constituirse la república, como salvación y redención de la nación, que de esto no se libró más tarde ni siquiera un excelente historiador como Jaime Jaramillo Uribe. En uno de sus más conocidos artículos, escrito en 1968, le agradeció al mestizaje el haber desaparecido, prácticamente, de la escena nacional a indígenas y negros, y de haber sido el elemento, por lo tanto, cohesionador de la nación:

**El factor dinámico por excelencia de la nueva sociedad fue el mestizaje —dice—. En efecto, sin el proceso de mestizaje, que fue particularmente rápido y completo en la Nueva Granada, nuestra sociedad habría tenido una estructura mucho más rígida o se habría constituido en forma mucho menos nacional y orgánica. Tendríamos**

menos posibilidades de formar una nación, y a los elementos que hoy diferencian a los diversos grupos sociales, como el patrimonio económico y el nivel cultural se agregarían, en mayor proporción que la actual, otros mucho más rígidos, más difíciles de vencer, como serían la raza y la heterogeneidad de culturas, como ha sido en países hispanoamericanos donde el proceso de mestizaje quedó incompleto o ha sido menos intenso y rápido que en Colombia. (Jaramillo Uribe, 2001, p. 135)

Incluso Zapata Olivella comenzó a escribir sus ensayos sobre el papel del mestizaje en el contexto de esta tradición, con un acercamiento que no rompía del todo con los postulados vigentes, referidos a la labor civilizadora española. Todavía a principios de 1960, intentando explicar las razones del mestizaje cultural, escribió lo siguiente:

Las circunstancias históricas, geográficas y raciales de Colombia, prohicieron más que en cualquier otro país la síntesis unitaria de las culturas [...] *El español encuentra una arcilla dúctil para su labor civilizadora*, toma del indio su aporte esquivo y del negro la entrega sin reticencia, perfilando el mestizaje con el sustento básico de su lengua, sus vestidos, sus instrumentos y su religión. (Zapata Olivella, 1960, p. 164) [Cursivas añadidas]

## 2 MANUEL ZAPATA OLIVELLA, EL CARIBE INSULAR Y UNA NUEVA MIRADA SOBRE EL MESTIZAJE

Hasta aquí una síntesis del pensamiento colombiano sobre el mestizaje como una ideología para definir la naturaleza de la nación y, en últimas, para explicar su peculiaridad y sus fracasos. Nos interesa ahora mostrar cómo Zapata Olivella, principalmente en Letras Nacionales, provocó una verdadera ruptura con todo lo anterior a través de una mirada que se fue apartando radicalmente de las visiones dominantes. No pensó ya el mestizaje

como facilitador de una democracia racial en la que no creía, ni mucho menos como una realidad que presupone el reconocimiento explícito o implícito de una «raza» civilizadora y superior o como proyecto cuya consecuencia sería la desaparición de las «razas inferiores» para que la nación pudiera consolidarse; sino, por el contrario, el mestizaje como comprobación de los aportes fundamentales de los afrodescendientes y los indígenas —las «razas» despreciadas— en la constitución del hombre y de la mujer colombiana, y, por consiguiente, en la formación de la nación; la hibridación como lo que inevitablemente somos por la historia. En uno de sus primeros editoriales de su revista *Letras Nacionales* escribió:

**Nuestro nacionalismo no es ciego ni estrecho. Tenemos conciencia exacta de los valores regionales y universales, lo que no significa que nos sintamos inferiores a lo foráneo. Somos universales por el sólo hecho de existir, de representar la suma de las culturas de la humanidad (América, Asia, África y Europa) [...] Se hace necesario, sin embargo, luchar contra los reflejos condicionados heredados del viejo coloniaje que sepultó la cultura indígena, subestimó a la negra y autodiscriminó a la mestiza. De ahí arranca ese gesto peyorativo ante lo criollo y la alucinación por todo lo ajeno, aun cuando muchas veces el brillo de este sea del mismo quilate de las cuentas de vidrio que nos cambiaban por pectorales de oro puro. (Zapata Olivella, 1965a, p. 8) [Cursivas añadidas]**

Llamo la atención, en el párrafo anterior, al uso preciso del lenguaje para nombrar realidades históricas complejas. Utilizó tres verbos diferentes y exactos: «sepultó», «subestimó» y «autodiscriminó», para referirse a la absoluta negación o desvalorización de la cultura indígena, al desprecio de lo negro y a la presencia del mestizo colombiano, dominante en la población, discriminándose a sí mismo en aras de autoconstruirse una identidad blanca. Igualmente, la expresión «los reflejos condicionados heredados del viejo coloniaje», y «el gesto peyorativo ante lo criollo y la alucinación por todo lo ajeno». Con absoluta

claridad, Zapata Olivella construyó, en este párrafo, la inseparable relación de colonialidad y orden sociorracial. Este lenguaje, tomado, además, de la política y de la psiquiatría, nos resultará muy familiar en la lectura de las propuestas de Frantz Fanon, Aimé Césaire e, incluso, Édouard Glissant, Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau y Raphael Confiant, entre otros escritores caribeños.

Es este momento de ruptura con el pensamiento tradicional colombiano, con respecto a la formación de una sociedad racializada y la centralidad del mestizaje, fue el que propició también su intención de interactuar con los planteamientos de los intelectuales del Caribe insular no español, alrededor de la historia y la cultura de sus sociedades caribeñas. El medio que utilizó para expresar sus ideas fue principalmente las páginas de su extraordinaria revista *Letras Nacionales*, aunque también dio a conocer algunos de sus ensayos en otras publicaciones, tales como *Sábado*; *Cromos*; *El Boletín Cultural y Bibliográfico*; y *Vida*, desde las cuales adelantó y estimuló una profunda mirada revisionista de la naturaleza sociorracial de la nación. No está demás insistir en que, a partir de la década de los sesenta, a Zapata Olivella no pareció interesarle la discusión sobre la legitimidad o no de la democracia colombiana, ni creyó que el tema del mestizaje hubiera que discutirlo en función de dicho concepto. Dio por descontado en sus trabajos de 1965 en adelante que no existía una democracia ni, mucho menos, ningún tipo de armonía sociorracial. Llamó su atención la compleja realidad del mestizaje se relaciona con los caribeños insulares, en un sentido más profundo, más completo; es decir, en función de una reflexión sobre la naturaleza de la nación, de su historia, de su cultura y de los seres que la habitaban.

Antes de continuar, vale la pena señalar que si bien es cierto que para la segunda mitad de los años sesenta, Zapata Olivella conocía y tenía una gran familiaridad con la obra de Aimé Césaire y Frantz Fanon, y cultivaba una amistad personal con Leopoldo Senghor, no parece haber tenido relaciones con Édouard Glissant, con cuyo pensamiento tuvo extraordinarias coincidencias, ni

con Kamau Brathwaite, que había escrito en forma temprana —1971— una obra capital sobre el proceso de mestizaje en el Caribe insular<sup>10</sup>. No deja de extrañar que en el Congreso de las Culturas Negras en 1977, en Cali, no hubiera un solo delegado del Caribe insular entre los doscientos que asistieron de Colombia, Estados Unidos, África, Brasil y otros países (Valero, 2020). Por cierto, hubo presencia, aunque reducida, de intelectuales del Caribe insular no español en el Segundo Congreso de las Culturas Negras en Panamá en 1980. Glissant (2005) lamentó no haber asistido. Creo que la presencia de este último hubiera animado la discusión sobre el mestizaje en otras direcciones, hubiera permitido escuchar la manera novedosa cómo este intelectual del Caribe francés estaba, en ese preciso momento, reelaborando la noción de lo híbrido en el mundo insular en su libro, *El discurso antillano*, que saldría publicado el año siguiente. La discusión sobre qué lugar concederle al mestizaje y a la noción de «mulato» fue importante en el primer congreso, y en ella participaron de manera principal los delegados norteamericanos, Abdias do Nascimento, Albert Smith y otros. Zapata Olivella abogó en la sesión final del congreso para que se destacara su centralidad en la formación de distintas identidades raciales en las naciones latinoamericanas (Valero, 2020).

La revista Letras Nacionales, que Zapata Olivella fundó en 1965, fue fundamental para estudiar en sus editoriales, escritas por él, el proceso de ruptura al que me he referido anteriormente y los inicios de sus reflexiones más complejas sobre temas como el mestizaje cultural y su relación con el colonialismo y el lugar de África. En el número uno de Letras Nacionales, nuestro autor expresó su idea del mestizaje, como un asunto de la mayor importancia para la comprensión del orden sociorracial de la nación:

---

10. Para una discusión sobre el lugar sobresaliente y pionero de la obra de Brathwaite en la construcción del concepto de la «creolidad», los mejores estudios con los que contamos hoy son los de Silvio Torres-Saillant, 1997 y 2006.

**El mestizaje nos impone una tarea global. Exige una identificación con los orígenes, los estamentos presentes y los derroteros futuros. Nunca el hombre deseoso de encontrarse a sí mismo estuvo plantado en dimensiones tan universales. Jamás se centró en él responsabilidad histórica tan trascendente. Las herencias son irrenunciables [...]**

**Nuestra dificultad cuando tratamos de rechazar lo español estriba en el hecho de que *no solo somos España, sino ella involucrada en la herencia indígena y africana.* (Zapata Olivella, 1965d, p. 13) [Cursivas añadidas]**

En este fragmento consignó uno de los desarrollos más complejos planteados, en la década los sesenta, sobre la idea de mestizaje en América Latina y el Caribe, al darnos a entender que este había generado una unidad distinta en la que ya no era posible identificar y aislar el contenido de sus partes, porque al mezclarse cada uno de los elementos que la integran se habían modificado entre sí. De modo que exigía el reconocimiento de los orígenes, que no era nada distinto a que se reconocieran las herencias indígena y africana, en un país que las negaba, pero al mismo tiempo planteaba que el mestizaje había destruido toda posibilidad de encontrar en el nuevo ser producto de la mezcla «la pureza» de dichos orígenes. Años más tarde diría:

**En la creatividad social, las formas peculiares del negro, así como las del indio y sus descendientes mulatos, zambos y mestizos — mentalidad, hábitos temperamentales, algunos instrumentos y materias primas— sujetas a su vez a patrones tradicionales, enriquecían el producto final [...] la suma de este proceso determinó el carácter del hombre y la cultura latinoamericanos: pensamiento empiromágico, modalidades del cristianismo, bailes, instrumentos musicales, cantos, costumbres, artesanías, etcétera. Todo intento de minimizar tales aportes a través de un rasero de pureza, orígenes, patrones primigenios, etcétera, negaría el elemento más importante de la cultura: la creatividad social del hombre. (Zapata Olivella, 1976b, p. 106)**

¿Cómo entender este concepto de creatividad social? Parece aquí acudir a un sentido de comunidad muy parecido al que usaría Glissant al señalar que la historia de Martinica y su creatividad cultural no estaba en los textos y en las tradiciones que la asimilaban a Europa sino en el quehacer vivo de su pueblo, entendido como colectividad (Glissant, 2005). Los aportes a los que se refiere Zapata Olivella, que, según él, explicaban la naturaleza del hombre latinoamericano son el producto de un intenso mestizaje cultural, que había tenido lugar de manera más completa entre las gentes del pueblo. En esas palabras hay una valoración distinta, por ejemplo, del folclor y de la oralidad como fuerzas creativas, nutricias, que no aceptan ser minimizadas ni discutidas en busca de sus orígenes. Ya veremos más adelante cómo Glissant hará lo mismo.

En uno de sus ensayos sobre la negritud publicado en ese mismo año de 1976, en el que mostró su familiaridad con las tesis de Léopold Senghor y Aimé Césaire, como para que nadie dudara de sus preocupaciones reales alrededor del mestizaje, escribió:

**Pero si Europa no puede deshacerse de la negritud cultural, mucho menos los pueblos de América, cuya africanidad se encuentra en la propia mixtura genética. El problema para el mestizo americano es vital; la identificación negra es imprescindible para su plena autenticidad. (Zapata Olivella, 1976b, p. 47)**

Once años antes había puesto el dedo en la llaga al resaltar que en la esencia misma del racismo en Colombia estaba la alegre aceptación de «que todos somos mestizos biológicos», pero, al mismo tiempo, la obstinada voluntad de negar el mestizaje cultural, para así desconocer la preeminencia de lo negro y lo indígena en nuestras culturas nacionales: «Quienes obstinadamente insisten en mirar tan solo un mestizaje racial y no cultural en América, —diría en aquel momento— no desean desnudarse de prejuicios discriminatorios» (Zapata Olivella, 1965a, p. 12). Es necesario poner estas tesis en el contexto del intenso debate que

tenía lugar para esos años en el Caribe insular, y que se remontaba a mediados del pasado siglo, para comprender mejor sus raíces y sus aportes al pensamiento colombiano y latinoamericano. Veamos cómo estaban planteando el tema los intelectuales del Caribe en esos momentos. En su texto «Cultura y Colonización», leído en el Primer Congreso de Escritores y Artistas Negros, en septiembre de 1956, Aimé Césaire había renegado de la posibilidad de existencia de una cultura mestiza liberadora, como proyecto para el futuro de los pueblos colonizados, y lo hizo al decir que:

**Se infiere que, si la colonización pone en contacto dos civilizaciones diferentes, la civilización indígena tomará prestado elementos culturales a la civilización del colonizador, y que de este matrimonio nacerá una civilización nueva, una civilización mestiza. El error de semejante teoría descansa en la ilusión de que la colonización es un contacto entre civilizaciones como cualquier otro y que todos los empréstitos valen.**

**[...] Porque una cultura no es una simple yuxtaposición de rasgos culturales, no puede haber una cultura mestiza. No quiero decir que individuos que son biológicamente mestizos no podrán fundar una civilización. Quiero decir que la civilización que fundarán sólo será una civilización si no es mestiza. (Césaire, 2008b, pp. 371-372)**

Esta reflexión es una extensión del pensamiento de Césaire en su defensa de una civilización negra, y de su idea de que lo que renacería con la descolonización no serían culturas mestizas sino culturas negras renovadas y vigorosas en el mundo panafricano, que, en el caso de él, incorporaba a su propia isla caribeña de Martinica. Por eso decía, con suma claridad, que «creemos que, en la cultura africana o panafricana por nacer, habrá muchos elementos nuevos, elementos modernos, elementos tomados de Europa» (Césaire, 2008b, p. 376). Este gran intelectual y poeta martiniqués fue muy importante para Zapata Olivella en su discusión sobre el concepto y la trascendencia de una civilización africana, pero no en lo relativo a su concepción del mestizaje.

Lo fue, también, como veremos más adelante, en sus reflexiones sobre el colonialismo.

El gran tema del mestizaje o la triétnicidad del pueblo colombiano recorrió el pensamiento de nuestro autor a todo lo largo de su obra ensayística, y, en este particular, es revelador contrastarlo —al igual que con los planteamientos de Césaire— con los de Glissant, recogidos en el libro *El discurso antillano*, publicado en 1981, en el que hay reescrituras de textos y conferencias de los años sesenta y setenta. En estos ensayos, como ya lo había hecho Zapata Olivella, Glissant se apartó de la tesis de un futuro cifrado en el renacer de una cultura negra, para plantear su concepto de «la poética de la relación» como punto de partida para comprender el mundo de los hombres y mujeres del Caribe (Dash, 1995; Glissant, 2005). En contradicción con Césaire, resaltó la hibridación cultural, la mezcla intensa de las culturas como lo que caracterizaba a los pueblos afrodescendientes del Caribe, su universalidad, su relación abierta con el mundo. En uno de sus apartes escribió:

**Si hablamos de culturas mestizadas (como la antillana, por ejemplo, no es para definir una categoría en sí que se opondría a otras categorías (de culturas «puras»), sino para afirmar que para la mentalidad humana hoy se abre un acercamiento infinito a la relación, como conciencia y como proyecto: como teoría y como realidad.**

**El mestizaje como propuesta no es primero la exaltación de la formación compleja de un pueblo: efectivamente, ningún pueblo se ha mantenido preservado de los cruzamientos raciales. El mestizaje como propuesta recalca que ya resulta inoperante glorificar un origen «único», una raza que sería guardiana y continuadora. (Glissant, 2005, p. 281)**

Lo que, además, merece ser resaltado, al comparar y poner juntos los ensayos de Glissant y Zapata Olivella, es la distancia de sus puntos de partida: mientras el primero estaba rompiendo

con una tradición", cuyo máximo exponente era Césaire, que había pensado la historia de Martinica —y su futuro— definidos por su civilización negra, transitoriamente sepultada por el colonialismo brutal europeo; y, en consecuencia, había acudido a visibilizar, por decirlo así, la hibridez de dicha cultura, su permanente exposición a influencias externas, su vocación de apertura y de relacionamiento. Por su parte, Zapata Olivella partió de lo opuesto, es decir, de la necesidad de visibilizar la importancia de las contribuciones positivas del negro y del nativo a su cultura en contra de un discurso nacional que les negaba el reconocimiento y exaltaba la herencia europea.

En Glissant, el mestizaje en el Caribe supone la evidente contribución de lo negro, que no representaba, para el momento en que estaba escribiendo, ningún problema que requiriera demostración. Lo da por sentado. Y contra la exaltación de una cultura y una civilización negra que quiere ser fijada como la esencia misma del futuro de los pueblos del Caribe, que él denomina Las Antillas —planteó la idea de la nación antillana o Caribe—, reconoció el mestizaje, negándose a asumirlo como una categoría inmutable, y, por el contrario, pensado como una realidad humana hecha de, lo que él llamó, la acumulación de lo diverso, de relevos, de rupturas que no siempre permiten acercarse a la historia como continuidad dotada de coherencia y de lógica (Véase Glissant, 2005, pp. 23, 172, 281-283; entre otros textos del autor). Zapata Olivella, por su cuenta, hizo uso del mestizaje como un concepto útil para redefinir el contenido de la nación colombiana, argumentando el protagonismo cultural de las poblaciones afrodescendientes e indígenas. Su convicción de que es la

---

11. Debo aclarar que este rompimiento no significó de ninguna manera ausencia de reconocimiento a la importancia de las contribuciones de Césaire, en cuanto que planteaba una nueva mirada al problema del colonialismo y el valor de lo negro africano en la cultura y la identidad de los pueblos Caribes. Glissant no deja de mirarlo como un punto de partida, como el inicio de una nueva mirada. Ciertamente hablará más tarde con indignación de la departamentalización de Martinica apoyada por Césaire (2005). A la departamentalización la llamó «el límite extremo de la alienación» (Césaire, 2005, p. 209).

creatividad social la que explica el carácter del ser y de su cultura, les quitaban cualquier carácter esencialista, y los dotaban de un espíritu abierto y libertario, referido a comunidades de seres en constante elaboración de culturas propias. Hay otra distancia — menor en todo caso— entre estos dos pensadores. Mientras en los ensayos de Glissant predominó el lenguaje poético, con el constante auxilio de brillantes metáforas, y el uso deliberado de lecturas y lenguajes posmodernos; en nuestro autor el lenguaje ensayístico se mueve más en las coordenadas de las Ciencias Sociales y de la política.

### 3 COLONIALISMO Y MESTIZAJE

La lectura del *Elogio de la creolidad*, publicado en 1989, permite otros paralelos en la relación de Zapata Olivella con el Caribe insular a la hora de abordar la complejidad del papel del mestizaje. La noción de que «no somos europeos, ni africanos, ni asiáticos: nos proclamamos creoles» (Bernabé et al., 2011, p. 11). La definición de la creolidad como «el agregado interaccional o transaccional de los elementos culturales caribes, europeos, africanos, asiáticos y levantinos» (Bernabé et al., 2011, p. 23), remite a la manera cómo nuestro autor, desde 1965, en *Letras Nacionales* definió, una y otra vez, al ser colombiano y latinoamericano, en sus identidades plurales: como lo nuevo que surgía del encuentro de culturas diferentes, que se involucraban unas con otras, y cuyos orígenes eran discernibles, pero no la «pureza» de sus componentes, en un proceso incesante determinado por lo que llamó «la creatividad social». Tal y como lo hemos mostrado anteriormente.

Al margen de los elementos diferenciadores contenidos en el concepto de creolidad, en relación con otros como la antillanidad, lo que distingue al *Elogio de la creolidad* es la indagación del ser de Martinica, o de lo Caribe en su sentido más amplio, como la consecuencia de un intenso relacionamiento de dife-

rentes «razas» y culturas, y el punto de partida es la pregunta fundamental de qué somos. Pero, además, están ahí todos los elementos trabajados esforzadamente por Zapata Olivella: la búsqueda de lo interior como definición de lo propio, en contravía al dominio de las exterioridades —Europa y África— en las que se inscribe la colonialidad y el afán inicial de resistencia; lo propio como aquello que ha sido el resultado único de infinidad de relaciones en el campo de la cultura de «razas» distintas y es posible hallarlo en la creatividad de los pueblos (Bernabé et al., 2011, pp. 12-22). Nuestro autor los expuso también con mucha lucidez en sus editoriales y artículos de Letras Nacionales, desde su fundación en 1965 (Zapata Olivella, 1965a, 1965b, 1965c, 1965d). En su revista construyó un discurso que remitía y anticipaba con frecuencia al que, por entonces, se estaba elaborando en las Antillas. No era solamente la mirada descolonizadora que buscaba lo propio, era, también, el acento que él colocó en las culturas de los pueblos como instrumentos de desalienación, más allá de la simple denuncia económica o política del colonizador, lo que lo emparentaba con la tradición afrocaribe inaugurada por Césaire en sus grandes ensayos y continuada en *El discurso antillano* y en el *Elogio de la creolidad*, entre otros.

Lo que estaba en juego, además, eran los contenidos mismos de los conceptos de independencia, de nación y de identidad mestiza. Los paralelos en este campo entre Zapata Olivella, Césaire y Glissant, además de los autores del *Elogio de la creolidad*, son también innegables. En una de sus conferencias recogidas en *El discurso antillano*, Glissant planteó lo que para él era el dilema que enfrentaban los intelectuales del Caribe: cómo resolver la tensión implícita «en una dinámica hecha de encuentros y desencuentros entre estas tres necesidades: la lucha de clases, el surgimiento o construcción de la nación, la búsqueda de la identidad colectiva» (Glissant, 2005, pp. 252-253). Al afrontar el tema de la colonialidad en el Caribe y Latinoamérica, los pensadores caribeños, incluido nuestro autor, se movieron al interior de esta zona conflictiva.

En su *Discurso sobre el colonialismo*, por ejemplo, Césaire estableció que el pensamiento colonial, propio de las conquistas de la Europa moderna, lo que hizo fue legitimar la explotación de pueblos enteros construyéndolos como «razas inferiores». En uno de sus apartes escribió:

**Prosiguiendo con mi análisis, encuentro que la hipocresía es de fecha reciente; que ni Cortés al descubrir México desde lo alto del granteocalli, ni Pizarro ante Cuzco (y mucho menos Marco Polo ante cambaluc) aseguran ser los precursores de un orden superior; que matan; que saquean; que tienen cascos, lanzas, codicias; que los calumniadores llegaron después; que la gran responsable en este ámbito es la pedantería cristiana, por haber planteado ecuaciones tramposas: cristianismo=civilización; paganismo=salvajismo, de las cuales no podían sino derivarse abominables consecuencias colonialistas y racistas, cuyas víctimas habían de ser los indios, los amarillos, los negros. (Césaire, 2008a, pp. 314-315)**

En «Cultura y colonización» agregó que:

**[...] no se puede abordar el problema que condiciona el actual desarrollo de las culturas negras sino a través de la situación colonial. En otros términos, se quiera o no, no se puede plantear la cuestión actual de la cultura negra sin plantear al mismo tiempo el asunto del colonialismo, porque todas las culturas negras actualmente se desarrollan en esas peculiares condiciones; a saber, la situación colonial o semicolonial [...]. (Césaire, 2008b, p. 357)**

La aparente contradicción entre la lúcida rebeldía contra el colonialismo del fragmento anterior, y su posterior y entusiasta apoyo a la departamentalización francesa de Martinica, lleva a pensar que más importante que la independencia política, es decir, que la existencia de una nación independiente, para él, era el destino de la civilización y de la cultura negra. *El discurso del colonialismo* es una esclarecedora mirada sobre los mecanismos a través de los que se convirtió en un «ser inferior» al negro para

legitimar así el dominio europeo y la explotación despiadada de la esclavitud y sus consecuencias. Esta es, según Césaire, la naturaleza del colonialismo, y luchar contra él es, entonces, por encima de todo, una labor de superación del trauma de la negación y la restitución de la herencia africana en todo su esplendor, su recobramiento colectivo, para servir de base a la creación de lo nuevo en la definición del ser. En este punto se abrió un intensísimo debate del que Zapata Olivella fue plenamente consciente, e intentó resolverlo a su manera, como veremos más adelante. Frantz Fanon (2011), desde una perspectiva más radicalmente política, puso a un lado la discusión acerca de la recuperación de una memoria africana, y se mostró muy escéptico a la idea de una civilización negra; planteó, por el contrario, la lucha por la liberación nacional, apoyada en culturas nacionales, y la construcción de naciones independientes. Glissant abogó, unos años más tarde, por el proyecto de liberación nacional, pero con clara conciencia de las tensiones implícitas en el discurso de la Nación, tal como lo expresamos en líneas anteriores. Es decir, sabía que la independencia, aunque un paso necesario, no pondría fin, por sí sola, a la hegemonía del pensamiento colonial y al desprecio de lo propio. Como tampoco creía en que fortalecer una identidad colectiva de lo específicamente negro fuese el objetivo ideal, porque iba en contravía a una realidad mestiza y abierta, que él denominó la Antillanidad. No dejó por eso de plantear el posible desarrollo «de una cultura original de tipo afrocaribe, cuya realidad, decía estaba ya afirmándose» (Glissant, 2005, pp. 252 y 436, 448-450).

Zapata Olivella tenía plena consciencia de esta discusión en el seno del pensamiento afrocaribe y no tuvo ningún problema en compartir los fundamentos de la negritud, en lo que se refiere a la existencia de una civilización africana. Expresó desde muy temprano, como hemos visto, su convicción de que el colonialismo construyó su hegemonía, mediante la conversión de los pueblos explotados en «razas inferiores y salvajes». Sin embargo, su formación marxista y la historia misma de Colombia, cuya

independencia política se había logrado hacía más de un siglo —a diferencia de los pueblos africanos y caribeños anglófonos y francófonos que todavía en los cincuenta y sesenta seguían siendo muchos de ellos dependencias coloniales—, lo llevó a hablar del colonialismo europeo casi siempre como una presencia en la cultura alienada de la nación, pero no como una dominación política. Por el contrario, se refirió al imperialismo de las corporaciones norteamericanas como un neocolonialismo, un asunto actual de explotación económica y alienación cultural de los pueblos. Zapata Olivella se movió, en realidad, en una zona de alta complejidad que en los años sesenta y setenta estaba transitando prácticamente solo en Colombia. Me refiero a su obstinada mirada hacia el mestizaje de las culturas como el punto de partida para comprender la conformación de la nación y sus identidades alienadas, y al mismo tiempo su férrea defensa de unas raíces y memorias negras como substrato de la existencia de un hombre nuevo colombiano; sin dejar de oponerse a ese colonialismo político y económico que él encontraba representado de manera intensa en las expresiones de la cultura. A lo largo de las dos décadas de los sesenta y setenta, se movió en esas lindes, y en ocasiones su discurso sonaba más cercano a Césaire y en otras parecía encontrarse con los desarrollos posteriores de la Antillanidad y la Creolidad. Soy plenamente consciente, por otra parte, del papel que jugaron intelectuales y artistas afrocolombianos, que antecedieron a Zapata Olivella en el proceso de valoración positiva de las expresiones culturales afrocolombianas y por los cuales él expresó gratitud, tales como Candelario Obeso, Rogelio Velázquez, Mariano Vivero y, especialmente, Jorge Artel; pero, ninguno de ellos llevó el análisis de la naturaleza de la sociedad colombiana a los niveles de revisión profunda que él alcanzó y que le permitieron sentar las bases de un pensamiento no sólo más acorde con la realidad colombiana sino con la historia protagónica de «negros» y «mulatos».

#### 4 EL CONCEPTO DE ALIENACIÓN Y SU USO POR ZAPATA OLIVELLA EN SU REFLEXIÓN SOBRE LA REALIDAD MESTIZA

En su búsqueda de una comprensión sobre la naturaleza del mestizaje y su función en la sociedad colombiana, el concepto de alienación es muy importante para Zapata Olivella, y tiene que ver, sin duda, como explícitamente lo dice, con sus lecturas de Frantz Fanon. Uno de los grandes males que se derivó de la dominación colonial y neocolonial era, para él, la alienación que se tradujo en el desprecio de las culturas propias de los pueblos explotados y en la búsqueda obsesiva de parecerse, de imitar al colonizador. A este tema le dedicó numerosos ensayos, y es casi que su grito de batalla al fundar la revista Letras Nacionales. Desde el editorial que la inaugura hasta los últimos que escribió, este tema está presente de una u otra forma. Sin embargo, nuestro autor problematiza este concepto, a partir de la realidad específica de Colombia, y es de particular interés una revisión de su uso. Por lo pronto, vale la pena destacar lo siguiente: en un ensayo de 1978, titulado «Identidad del negro en América Latina», con un significativo subtítulo «Los mecanismos de la alienación», puntualiza su relación con Fanon:

**Frantz Fanon nos ha dado el análisis más certero de la mentalidad alienada del colonizado. Su esquema generalizador, particularmente cuando se trata de confrontar los pueblos de África con los latinoamericanos, *precisa concreción*. Sobre todo, cuando se plantea el examen de la mentalidad colonizada a través de los sutiles mecanismos enajenadores empleados por el amo en el negro esclavo y sus descendientes. (Zapata Olivella, 1978, p. 45) [Cursivas añadidas]**

A partir de esta precisión intentó, entonces, explicar las particularidades del proceso de alienación en los descendientes de los africanos en Colombia. La clave aquí es, otra vez, la intención de moverse en la compleja realidad que ha creado el mestizaje, al lado de la presencia negra e indígena, y sus distintas respuestas

sociales. No creía que fuera lo mismo hablar de alienación en el África, que en Latinoamérica o el Caribe insular. Cuando pedía concreción al discurso de Fanon, lo que estaba diciendo era que se hacía necesario estudiar la aplicación de este concepto a las realidades particulares y concretas de una sociedad determinada, en este caso la Colombia mestiza.

Este concepto de alienación en el sentido de compulsión para la imitación de las culturas foráneas es central también en Glissant y en los autores del *Elogio de la creolidad*, y tiene una íntima relación con la exploración de lo propio, que dirige la mirada a lo que está subsumido por la vocación mimética, y que ocupa un espacio de libertad en lo meramente popular (Glissant, 2005; Bernabé et al., 2011)

## **5 EL IDEAL DE LO PROPIO Y LA CULTURA POPULAR MESTIZA: EL FOLCLOR, LAS ARTESANÍAS Y LA ORALIDAD**

Desde los años cincuenta, y en especial en las siguientes dos décadas, Zapata Olivella trabajó con mucho entusiasmo en su investigación sobre el folclor colombiano y las artesanías. A estos temas le dedicó un buen número de artículos de prensa y ensayos, de los cuales citaré sólo algunos (Zapata Olivella, 1953a, 1953b, 1960, 1967a, 1967b). Como ningún otro colombiano de su tiempo, él inició en firme el activismo en defensa de las culturas populares mestizas, de contenidos afro e indígena (Múnera, 2010a). Gracias a sus esfuerzos viajaron por primera vez los grandes y auténticos intérpretes del vallenato, desde lo profundo del Valle de Upar a la capital del país y también los legendarios Gaiteros de San Jacinto, de las sabanas de Bolívar, y no se limitó a la Costa Caribe (Zapata Olivella, 1953a y 1953b); a él se le debió, en gran medida, que el país tuviera conocimiento de las cantaoras del Pacífico (D. Zapata, 1957). Como él mismo

cuenta, con su hermana Delia y «14 campesinos», organizó una gira internacional para mostrar lo más decantado de la tradición musical y danzaria de los de abajo, con una fuerte connotación negra. Llevó esta muestra en los años de 1956 a 1958 a los teatros y las calles de España, Francia, la Unión Soviética y China, entre otros escenarios, sin apoyo alguno del gobierno o de los empresarios colombianos y con tiquetes aéreos comprados sin retorno (Zapata Olivella, 2020a)<sup>12</sup>. Creyó firmemente que en la música y la danza cultivadas por los, que él llamaba, «semiletrados y analfabetos» se encontraban codificados lo que tenían de propio, de original y de libre las expresiones culturales de la nación; y que, por lo tanto, eran instrumentos para enfrentar el modo de sentir y las expresiones de una cultura alienada que se le había impuesto al país como normas de conducta. Escribió con entusiasmo sobre los carnavales como expresión de la creatividad popular y, por otra parte, predicaba con convicción profunda el valor de la oralidad, y sostenía que en ella se encontraba la base misma de la creatividad de las naciones latinoamericanas y caribeñas, lo que tenían de auténtico, de resistencia a la alienación y de canto a la libertad. A este tema le dedicó también numerosos artículos y ensayos, desde la década de los años cincuenta (Zapata Olivella, 1961, 1963, 1964a, 1967c). A finales de 1969 y principios de 1970, realizó una muy valiosa investigación a la que llamó «Tradición oral y conducta en Córdoba» (Garcés, 2002). Córdoba es un departamento en el Caribe colombiano, en el que se produjo como en pocos el encuentro creativo de la cultura de los indígenas zenúes, los negros esclavizados, el español y los descendientes de este intenso mestizaje. En ella recogió los refranes, las coplas, los decires de los campesinos que vivían en lo más profundo del Sinú, con el ánimo de encontrar ahí lo que

---

12. Este libro póstumo recoge, por primera vez, un detallado relato de su viaje con Delia, su hermana, y los artistas campesinos a Europa; además del recuento de sus primeras incursiones al Pacífico colombiano en una búsqueda sistemática de sus cantos e historias orales.

nutría el alma de la nación y de una conducta despojada de la servidumbre y orientada hacia la libertad. Llegó a afirmar con gran lucidez que la gran literatura que se desarrollaba ante sus ojos de García Márquez y Rojas Herazo y las artes en general podían existir porque bebían de la creatividad popular. Entre los ensayos que escribió acerca de estos temas, hay uno que resume con extraordinaria lucidez sus ideas; de singular importancia, le puso de nombre «Características del contexto literario analfabeta y semiletrado de la América Latina» (Zapata Olivella, 1977)<sup>13</sup>.

En el papel de la creatividad popular y, sobre todo, en el de la oralidad hay un claro encuentro de Zapata Olivella con la intelectualidad del Caribe insular. Los intelectuales caribeños insulares llevaron sus reflexiones y su comprensión del mundo que habitaban en la misma dirección. Césaire, en *Cuadernos del retorno a mi país natal*, lo había expresado con mucha claridad, al igual que en sus conferencias y ensayos (Césaire, 1942, 2008a, 2008b); Glissant exaltaría la figura del cuenta autor que relata historias en las plazas de los pequeños pueblos, escribiría sobre el carnaval como un acontecimiento cultural de orden mayor y se entusiasmaría con la letra de las canciones populares (Dash, 1995; Glissant, 2005); y los autores del *Elogio de la creolidad* encontrarían, asimismo, en el arte popular, la base del proceso para una apropiación colectiva de lo propio frente a lo alienado, y, en particular, en la oralidad popular, los códigos de la resistencia y de la contracultura liberadora (Bernabé et al., 2011, pp. 29-33). Al igual que Zapata Olivella, estos intelectuales caribeños compartían en un alto grado de certidumbre la noción de que la creatividad de «negros» y «mulatos» constituía la mayor riqueza de la nación y el punto de partida para el logro de su verdadera libertad. En el caso de nuestro autor, este siempre incorporó las

---

13. El incesante y vigoroso proceso de creación del lenguaje y de las artes populares de los pueblos analfabetos y semiletrados es un tema de reflexión central en la ensayística de Zapata Olivella desde los años cuarenta que se va volviendo más complejo y profundo en sus tesis con el paso del tiempo.

contribuciones de los pueblos indígenas como un componente clave de esa trietnicidad que, para él, le daba forma al mestizaje colombiano.

En 1947, en fecha tan temprana, a la edad de 26 años, anticipándose a los estudios posteriores sobre la relación de la música, la «raza» y la nación, escribió:

**Aun cuando los sociólogos quieran ignorarlo, el porro, como rasgo protuberante de la migración mulata hacia la capital, tiene una gran significación. Ha contribuido al enriquecimiento de nuestro folclor, amasándolo y dándole un contenido más unitario nacional. (Zapata Olivella, 1947a, p. 8)**

El porro fue el más exitoso de los ritmos populares del Caribe colombiano en tierras del interior andino en la primera mitad del siglo xx. José María Vergara había expresado, a mediados del siglo xix, tal y como lo mencioné antes, una idea parecida acerca del bambuco negro como música nacional, en lo que era ya un claro proceso de mestizaje cultural. Zapata Olivella, sin ser consciente de lo dicho por Vergara, retomaría esta noción de la música como creadora de una cultura nacional mestiza.

## 6 EL LUGAR DE ÁFRICA EN UNA NACIÓN MESTIZA

¿Qué lugar ocupa África en los ensayos de Manuel Zapata Olivella de los años sesenta y setenta sobre el mestizaje, antes de que sus obras mayores se volcasen cada vez más hacia esta preocupación? Deberíamos comenzar en este punto por decir que su cercanía a Senghor y Césaire, pero especialmente a Senghor, influyó en su discusión sobre la importancia de la imagen de África. Para él, África y el pasado africano estaban vivos en la espiritualidad de los descendientes afrocolombianos, estaban actuando en el ser del mestizo, en la definición de su personalidad. Por su parte, Césaire, en su discusión con Fanon, en las páginas finales de

su conferencia ante el Primer Congreso de Escritores y Artistas Negros, que tuvo lugar en París en 1956, en una evidente alusión al pasado africano y a la vigencia de sus contribuciones, dejó dicho sobre el esplendor de la civilización negra:

**Creo que la civilización que dio al mundo del arte la escultura negra; que dio al mundo político y social instituciones comunitarias originales, como por ejemplo la democracia pueblerina o la fraternidad generacional o la propiedad familiar —esta negación del capitalismo—, y tantas instituciones selladas por el espíritu de solidaridad; que esta civilización, la misma que, por lo demás, dio al mundo moral una filosofía original fundada en el respeto de la vida y la integración con el cosmos, me niego a creer que la aniquilación y la denegación de semejante civilización, por más insuficiencias que padezca, sean una condición del renacimiento de los pueblos negros. (Césaire, 2008b, p. 377)**

Glissant, por el contrario, no creyó en esta vuelta al pasado ni en el rescate y reafirmación de lo africano como el devenir de la nación Caribe que imaginaba. De modo que, al plantearse el tema de África, más que como recuperación, lo ubicó como un elemento presente siempre en la espiritualidad de los pueblos afrocaribeños, «una entidad viva en el inconsciente colectivo de los Caribes» (Dash, 1995, p. 158). Zapata Olivella había escrito algo parecido en 1967 en su ensayo «Aportes materiales y psicoafectivos del negro en el folclor colombiano»: «La actitud psicoafectiva desalienadora —dice— que asumió el negro enfrentado al proceso de aculturación en América constituye el elemento más importante de su contribución en nuestra cultura» (Zapata Olivella, 1967, p. 1387). Lo repetiría trece años después, en su escrito sobre «La identidad del negro en América latina» (Zapata Olivella, 1978, p. 47), en forma casi idéntica, solo que en vez de hablar de contribución a nuestra cultura, habla de contribución «a nuestras nacionalidades»; y lo explicaría mejor en 1983 cuando menciona al substrato psicoafectivo y recreador del negro en el castellano hispanoamericano:

La necesidad de hacerse a una nueva cultura y expresar en ella lo que tenían de la suya propia, constituyó el sentido de su lucha.

Hoy, aun cuando se hayan perdido los lazos sanguíneos de la africanidad (ideal de la «africanitud»), este ancestro emocional y psicológico, que no ha podido borrarse de la memoria de los descendientes de esclavos en varios siglos (ideal de la «negritud»), continúa siendo el sustrato de su personalidad, a pesar de las mezclas raciales o del aislamiento en que se haya tenido. (p. 85)

En otras palabras, Zapata Olivella pareció apartarse de Césaire en este período y anticiparse en ciertos aspectos a las nuevas reflexiones emprendidas en el Caribe por Brathwaite, Glissant y otros, que desembocarían en el *Elogio de la creolidad* (Bernabé et al., 2011), al repensar el lugar de la africanidad y de la negritud, principalmente como sustrato emocional y psicológico que enriquece el gran proceso de mestizaje de las naciones caribeñas. A este sustrato, nuestro autor le dio la mayor importancia para el presente y el futuro no solo de América sino de la humanidad. Brathwaite lo diría de otra forma en la conclusión de su libro sobre la criollización en Jamaica: «the “Little” tradition of the (ex) slaves» era el factor que podía salvar a la nación en su camino hacia una difícil, pero posible autenticidad «creole» (Brathwaite, 2005, p. 311).

## A MANERA DE CONCLUSIONES

Me parece importante insistir en una tesis que expuse en sus líneas generales en *El fracaso de la nación* y con toda claridad en *Fronteras Imaginadas*: el mestizaje es, de manera temprana, un motivo de reflexión, que no sólo anticipa la creación de una imagen de la nación, sino que es un elemento clave en su construcción. Pensadores criollos que actuaron en calidad de dirigentes en la revolución de independencia lo pensaron antes de 1810, en dos direcciones opuestas que le darían forma al

pensamiento colombiano del siglo XIX sobre la nación deseada, en la que la existencia de indígenas y afrocolombianos constituían obstáculos para su cohesión homogeneizadora. Antes de convertirse la noción del mestizaje, a mediados del siglo XIX, en una pieza clave de la democracia racial, como proyecto deseado para la joven república, lo fue para enfrentar la incertidumbre y el desasosiego que acompañó la tensión sobreviniente entre los esquemas europeos adoptados para su narración y la naturaleza heterogénea y poco deseable de la nación que estaban construyendo. La presencia de una numerosa población de «negros», «mulatos», indígenas y zambos libres, y su relevante participación en la política revolucionaria republicana fue un factor clave en este proceso.

Zapata Olivella, en las décadas de los sesenta y setenta del pasado siglo, es el escritor colombiano que llevó a cabo una verdadera ruptura al situarse por fuera de una tradición intelectual que negaba el intenso predominio de un mestizaje cultural y la acción creadora y el protagonismo de los «negros», «mulatos», mestizos e indios en la formación de la nación. No solo inauguró un pensamiento crítico y dotado de gran complejidad contra el racismo y la exclusión de «negros», «mulatos» y nativos, sino que estudió y expuso la existencia de la formación cultural de Colombia como un hecho dinámico, como una realidad en constante movimiento, como el producto de «la creatividad social» en la que sus protagonistas principales son los pueblos mestizados culturalmente de «negros», «mulatos», mestizos e indios. Para nuestro autor lo importante era la inextricable mezcla de culturas de los pueblos. Realidad socio-cultural que define a la nación, en la medida en que esta es recreada incesantemente como consecuencia del encuentro de todos los sectores socio-raciales. No le bastó señalar las contribuciones de los pueblos afrodescendientes e indígenas, sino que fue más allá, al dotar lo popular mestizo de un extraordinario poder creativo y abierto a incesantes transformaciones.

En este proceso de ruptura, interactuó con la otra tradición del Caribe insular que conocía bien en sus fundamentos, a partir de los textos de Césaire y Fanon de finales de los años cincuenta y sesenta. En Zapata Olivella, al igual que en los escritos de los intelectuales del Caribe insular mencionados en este capítulo, había la conciencia de lo que implicaba situar a «negros» y «mulatos» en el centro de las tensiones que originaban la lucha de clases, el proceso de formación de la nación y la construcción de identidades sociorraciales colectivas y mestizas. Un elemento clave, en la interacción de Zapata con el Caribe insular, es la mirada al interior de la historia de los pueblos Caribes, centrada en lo afro y en el mestizaje a partir de lo que tienen de propio sus expresiones culturales. Todos ellos vuelven la mirada a aquello que surge como creatividad popular, para encontrar el verdadero sentido de la nación, para llegar a la conclusión de que la dignidad de lo que logra ser libre, solo es posible allí donde esa creatividad es reconocida y supera la alienación mimética. El mestizaje en estos autores no está en contraposición al papel protagónico de lo negro, sino, por el contrario, lo negro colocado en su centro como fuerza creativa, como formadora de códigos de contracultura, como posibilidad de libertad y de ausencia de alienación. Me gustaría insistir en lo siguiente: su defensa ardorosa de una visión del país como integrado por una triétnicidad o por un mestizaje, que negaba la pureza de identidades raciales, no funcionaba en su discurso, y mucho menos en su práctica de gran activista, en contraposición a su también ardorosa defensa de la creatividad de las culturas negras. Nadie hizo más y batalló más profundamente en Colombia, con muy pocos ejemplos a su altura en Latinoamérica, que Manuel Zapata Olivella en contra del racismo y en defensa de los pueblos negros. A eso se debe, sin duda, que el estudio de su obra escrita y de su activismo político y cultural cobre cada vez más importancia entre los investigadores colombianos (Véase, para mencionar sólo algunos, a Garcés, 2002; Múnera, 2010; Pisano, 2011; Viveros-Vigoya, 2013; Henao, 2020; Mina, 2020; Palacios, 2020; Valero, 2020).

Dos hechos merecen atención en esta historia: en la década de 1940-1950 un grupo de intelectuales «negros» y «mulatos» del Caribe y del Pacífico colombianos, del que hacía parte Zapata Olivella, creó una organización y desarrolló actividades contra el racismo y la exclusión de los pueblos negros, y utilizó con plena conciencia el discurso de la democracia racial. Es muy importante resaltarlo porque, al igual que en otros lugares de Latinoamérica, los intelectuales afrocolombianos se organizaron desde los inicios mismos de la década de los cuarenta para desarrollar una vigorosa campaña contra las prácticas racistas, apoyados en una ideología integracionista de vieja data en el país, que se había afirmado con la hegemonía liberal a partir de la mitad del siglo XIX y había tenido su mayor auge en los años cincuenta y sesenta del siglo XX. Zapata Olivella fue, desde su fundación el secretario del Club de Negro, y él y otros intelectuales como Marino Viveros y Nathaniel Díaz, desarrollaron una extraordinaria labor en la prensa y en el activismo político contra la exclusión. Como dato curioso, una vez crearon el Centro de Estudios Afrocolombianos, en 1947, invitaron a Arturo Ramos y a Fernando Ortiz como miembros honorarios de este organismo (Pisano, 2011). Prueba irrefutable de que había una clara interacción latinoamericana, al menos entre los que estaba pasando en este campo en Brasil, Cuba y Colombia. También en 1947, nuestro autor publicó su primera novela, *Tierra mojada*, que dotaba a los protagonistas de una clara condición sociorracial afrocolombiana y ponía en el centro de su narrativa la lucha de los afrocolombianos por sus derechos. Su activismo cultural en defensa de una cultura de contenido afro, al mismo tiempo que planteaba su tesis de la triétnicidad colombiana, como dije más arriba, no tiene comparación en Colombia. Además de todo lo que ya señalé, me parece importante agregar que el Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas lo organizó, conjuntamente con Marino Viveros y otros, y lo presidió, en 1977, con la asistencia de más de 200 delegados, entre los que estuvieron Abdías do Nascimento, de

Brasil; Gerardo Maloney, de Panamá; y José Campos, de Perú, con quienes seguiría trabajando intensamente en los siguientes diez años para la realización de los otros dos congresos que se realizaron en Panamá y Brasil, y para el último, planeado con sede en una isla del Caribe insular, probablemente Barbados, pero que nunca pudo llevarse a cabo. La realización de estos congresos fue un momento significativo en el movimiento integrador del activismo negro latinoamericano de los años setenta y ochenta del pasado siglo.

Finalmente, me gustaría insistir en una idea: la centralidad de la «raza» en la historia política, intelectual y cultural de la nación colombiana es indiscutible como lo es también el protagonismo de «negros» y «mulatos» en cada uno de esos campos en los que se debatió y se definió el carácter de la nación colombiana. Como también habría que decir que, en los estudios generales sobre la experiencia afrolatinoamericana, se debería integrar en toda su plenitud la muy rica experiencia de los pueblos afrocolombianos desde los días iniciales en que Cartagena de Indias fue la primera gran ciudad afro del continente a finales del siglo xvi, cuando se convirtió en el puerto de entrada del comercio a gran escala de los esclavizados africanos a América, hasta los acontecimientos más recientes, tales como su capacidad de protagonismo para lograr que el Estado colombiano, en los últimos treinta años, haya consagrado en sus leyes, políticas de inclusión como pocos en América Latina. Recoger esta historia es de enorme urgencia precisamente por la paradoja de que, a pesar de tales avances, los pueblos, en los que se concentra la población de «negros» y «mulatos» pobres, viven hoy una de sus encrucijadas más difíciles, situados como están en el extremo de la miseria, en el abandono y en medio del fuego cruzado del conflicto colombiano.

**REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

1. ALBERTO, P. Y HOFFNUNG-GARSKOF, J. (2018). «Democracia racial» e inclusión racial. Historias hemisféricas. En de la Fuente, A. & Reid Andrews, G. (Eds.), *Estudios afrolatinoamericanos: una introducción*, (pp. 317-378). CLACSO; Afro-Latin American Research Institute at The Hutchings Center, Harvard University.
2. ARANGO, M. A. (1963). Afirmación del negro en la literatura antillana. *Letras Nacionales*, Año 1, (2), mayo-junio, 70-78.
3. BERNABÉ, J., CHAMOISEAU, P. & CONFIANT, R. (2011). *Elogio de la creolidad* (M. M del Valle y G. Martin-Laprade, Trad.). Editorial Pontificia Universidad Javeriana. (Trabajo original publicado en 1989).
4. BOLÍVAR, S. (1950). *Obras completas. Compilación y notas de Vicente Lecuna*, vol. II. Editorial Lex.
5. BRATHWAITE, K. (2005). *The development of Creole Society in Jamaica, 1770-1820*. Ian Randle Publishers. (Trabajo original publicado en 1971).
6. CAMACHO ROLDÁN, S. (1973). *Notas de viaje*. Banco de la República. (Trabajo original publicado en 1890).
7. CAPTAIN-HIDALGO, Y. (1993). *the culture of fiction in the works of Manuel Zapata Olivella*. University of Missouri Press.
8. CASTILLO, L. C. (2022). *Natanael Díaz. Un poeta en los laberintos de la política. Biografía intelectual y política*. Crítica-Universidad del Valle.
9. CÉSAIRE, A. (1942). *Cuaderno de un retorno a un país natal*. La Habana. (Trabajo original publicado en 1939)
10. CÉSAIRE, A. (2008a). Discurso sobre el colonialismo. En P. Olle-Laprune (Ed.), *Para leer a Aimé Césaire*, (pp. 313-355). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1955).

11. CÉSAIRE, A. (2008b). Cultura y colonización. En Olle-Laprune, P. (Ed.), *Para leer a Aimé Césaire* (pp. 356-378). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1956).
12. CONDE CALDERÓN, J. (2009). *Buscando la Nación. Ciudadanía, clase y tensión racial en el Caribe colombiano, 1821-1855*. La Carreta Histórica Editores – Universidad del Atlántico.
13. DASH, J. M. (1995). *Edouard Glissant*. Cambridge University Press.
14. DE CALDAS, F. J. (1942a). Estado de la geografía del Virreinato de Santa Fe de Bogotá, con relación a la economía y al comercio. *Semanario del Nuevo Reino de Granada*, 15-54. Biblioteca Popular de Cultura Colombiana. (Trabajo original publicado en diciembre de 1807).
15. DE CALDAS, F. (1942b). El influjo del clima sobre los seres organizados. *Semanario del Nuevo Reino de Granada*, 136-196. Biblioteca Popular de Cultura Colombiana. (Trabajo original publicado en 1808).
16. DE LA FUENTE, A. (1999). Myths of racial democracy: Cuba, 1900-1912. *Latin American Research Review* 34(3), 39-73.
17. DE LA FUENTE, A. (2001). *A Nation for all. race, inequality, and politics in Twentieth-Century, Cuba*. The University of North Carolina Press.
18. DE POMBO, J. I. (1986). *Comercio y contrabando en Cartagena de Indias* (pp. 57-58 y 87-90). Nueva Biblioteca Colombiana de Cultura. (Trabajo original publicado en 1804).
19. DÍAZ, F. (1994). *Breve Historia de Santa Cruz de Lorica*. Tercer Mundo Editores.
20. FANON, F. (2011). *Los condenados de la tierra*. Casa de las Américas. (Trabajo original publicado en 1961).

21. FLÓREZ, F. (2019). Celebrando y redefiniendo el mestizaje: raza y nación durante la república liberal Colombia, 1930-1946. *Memorias. Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe colombiano*, Año 15, (37), 93-116.
22. GARCÉS, J. L. (2002). *Manuel Zapata Olivella, caminante de la literatura y la historia*. Ministerio de Cultura.
23. GLISSANT, E. (2005). *El discurso antillano*. Monte Ávila Editores. (Trabajo original publicado en 1981).
24. HELG, A. (2011). *Libertad e igualdad en el Caribe colombiano, 1770-1835*. Editorial Universidad EAFIT.
25. HENAO, D. (2020). Los hijos de Changó. La epopeya de la negritud en América (Prólogo a la nueva edición). En *Changó, el gran putas* (pp. 11-29). Universidad del Valle.
26. JAMES, C. L. R. (1993). *The case for West Indian Self-Government*. (Anna Grimshaw, Intro.). Blackwell. (Trabajo original publicado en 1933).
27. JARAMILLO URIBE, J. (2001). Mestizaje y diferenciación social en el Nuevo Reino de Granada en la segunda mitad del siglo XVIII. En *Ensayos de historia social. Obras completas de Jaime Jaramillo Uribe* (pp. 121-166). Cesó - Ediciones Uniandes. (Trabajo original publicado en 1968).
28. LASSO, M. (2007). *Myths of Harmony. Race and Republicanism during the Age of Revolution, Colombia 1795-1831*. University of Pittsburgh Press.
29. LEWIS, M. (1995). Manuel Zapata Olivella y la condición postcolonial afrocolombiana. *América Negra*, (10), 243-249.
30. LÓPEZ DE MESA, L. (1970). *De cómo se ha formado la nación colombiana*. Editorial Bedout. (Trabajo original publicado en 1934).

31. LÓPEZ DE MESA, L. (2011). Tercera conferencia. En C. Muñoz (Ed.), *Los problemas de la raza en Colombia. Más allá del problema racial: el determinismo geográfico y las «dolencias Sociales»* (pp. 169-203). Editorial Universidad del Rosario. (Trabajo original 12 de octubre de 1920)
32. MARX, A. (1998). *Making Race and Nation. A comparison of the United States, South África and Brazil*. Cambridge University Press.
33. MCGRAW, J. (2020). *El desafío del reconocimiento. Lucha por la ciudadanía de los afrocolombianos en el Caribe, 1850-1900*. Editorial La Iguana Ciega.
34. MINA, W. (2020). *Manuel Zapata Olivella, humanista afrodiásporico*. Poemia.
35. MOSE, K. E. A. (1988). Changó, el gran putas y el negro en la novelística del colombiano Zapata Olivella. *Afro-Hispanic Review*, 7(1)(January-September), 45-48
36. MÚNERA, A. (1998). *El fracaso de la nación. Región, clase y raza en el Caribe colombiano, 1717-1821*. Banco de la República, Áncora Editores.
37. MÚNERA, A. (2005). *Fronteras imaginadas. La construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano*. Editorial Planeta.
38. MÚNERA, A. (2010a). Manuel Zapata y la nación inclusiva. *Manuel Zapata Olivella, por los senderos de sus ancestros. Textos escogidos* (pp. 11-43). Ministerio de Cultura.
39. MÚNERA, A. (2010b). Prólogo y compilación. *Manuel Zapata Olivella, por los senderos de sus ancestros. Textos escogidos*. Ministerio de Cultura.
40. MÚNERA, A. (2021). *La independencia colombiana: olvidos y ficciones. Cartagena 1580-1821*. Editorial Crítica.

41. MUÑOZ, C. (2011). *Los problemas de la raza en Colombia. Más allá del problema racial: el determinismo geográfico y las «dolencias sociales»*. Editorial Universidad del Rosario.
42. OLLÉ-LAPRUNE, P. (Ed.). (2008). *Para leer a Aimé Césaire*. Fondo de Cultura Económica.
43. PALACIOS, G. (2020). *Manuel Zapata Olivella. (1920-2004). Pensador político, radical y hereje de la diáspora africana en las Américas*. Universidad Pontificia Bolivariana.
44. PISANO, P. (2011). «Negros colombianos» y «afrocolombianos». La identidad étnico racial en la experiencia del Club Negro de Colombia (1943) y del Centro de Estudios Afrocolombianos (1947). *Revista humanizarte*, (5)8, 1-18.
45. PISANO, P. (2014). Movilidad social e identidad «negra» en la segunda mitad del siglo xx. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 41(1), 179-199
46. PRESCOTT, L. (1999). Evaluando el pasado, forjando el futuro: estado y necesidades de la literatura colombiana. *Revista Iberoamericana*, LXV (188-189), 553-607.
47. PRESCOTT, L. (2006). Brother to Brother: The friendship and literary correspondence of Manuel Zapata Olivella and Langston Hughes. *Afro Hispanic Review*, 25(1), 87-103.
48. SAFFORD, F. (1977). *Aspectos del siglo XIX colombiano*. Ediciones Hombre Nuevo.
49. SAMPER, J. M. (1945). *Ensayos sobre las revoluciones políticas y la condición social de las repúblicas colombianas*. Biblioteca Popular de Cultura Colombiana. (Trabajo original publicado en 1861).
50. SAMPER, M. (1985). *La miseria en Bogotá*. Editorial Incunables.
51. SANDERS, J. (2004). *Contentious Republicans. Popular politics, race, and class in Nineteenth-Century Colombia*, Duke University Press.

52. STEPAN, N. L. (1991). *The Hour of Eugenics. Race, gender, and Nation in Latin America*. Cornell University Press.
53. TILLIS, A. (2005). *Manuel Zapata Olivella and the “darkening” of Latin American Literature*. University of Missouri Press.
54. TITTLER, J. (2002). Catching the Spirit: «Changó, El Gran Putas» in English Translation. *Afro-Hispanic Review*, 21(1/2), 107-112.
55. TORRES-SAILLANT, S. (1997). *Caribbean Poetics*. Cambridge University Press.
56. TORRES-SAILLANT, S. (2006). *An intellectual history of the Caribbean*. (2006). Palgrave Macmillan.
57. TOVAR, H. (2001). Emigración y éxodo en la historia de Colombia. *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM* [En línea]. 3|2001. <https://doi.org/10.4000/alhim.522>
58. VALERO, S. (2020). *Los negros se toman la palabra. Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas: Debates al Interior de las Comisiones Plenarias*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
59. VERGARA Y VERGARA, J. M. (1974). *Historia de la Literatura en Nueva Granada*. Banco Popular. (Trabajo original publicado en 1867).
60. VIVEROS-VIGOYA, M. (2013). Mestizaje, trietnicidad e identidad negra en la obra de Manuel Zapata Olivella. En E. Restrepo (Ed.), *Estudios afrocolombianos hoy: aportes a un campo transdisciplinario* (pp. 87-103). Universidad del Cauca.
61. VIVEROS-VIGOYA, M. (2019). Manuel Zapata Olivella. 1920-2004. Ensayo bio-bibliográfico. En C. Millán y P. Rondón (Ed.), *Entre Ekobios. Manuel Zapata Olivella (1920-2004). Espacios investigativos: invitaciones al archivo* (pp. 20-57). Instituto Caro y Cuervo.
62. WADE, P. (1997a). *Gente negra, nación mestiza: las dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Editorial Universidad de Antioquía – ICAN – Siglo del Hombre Editores – Ediciones Uniandes.
63. WADE, P. (1997b). *Race and Ethnicity in Latin America*. Pluto Press.

64. WADE, P. (2002). *Música, raza y nación. Música tropical en Colombia*. Vicepresidencia de la República. (Trabajo original publicado en 2000).
65. WADE, P. (2003). Repensando el Mestizaje. *Revista Colombiana de Antropología*, 30, enero-diciembre, 273-296.
66. WATSON, S. S. (2006). Changó, el gran putas: Contemporary Afro-Hispanic Historical Novel. *Afro-Hispanic Review*, 25(1), 67-85
67. ZAPATA, D. (agosto de 1957). El mestizaje, característica del folclor colombiano. *Revista Bolívar*, X(56), 153-159.
68. ZAPATA OLIVELLA, M. (1 de marzo, 1942,). Genio y Figura. *Diario de la Costa*, 12.
69. ZAPATA OLIVELLA, M. (1947a). El porro conquista Bogotá, *Cromos*, LXIII(1582), mayo 8-9,53, 56.
70. ZAPATA OLIVELLA, M. (1947b). Miserias de New York. *Sábado*, Septiembre 6, 13,15.
71. ZAPATA OLIVELLA, M. (1948a). Harlem olvidado. *Sábado*, Diciembre 25, 6, 14.
72. ZAPATA OLIVELLA, M. (1948b). La raza negra y el arte. *Sábado*, Noviembre 27, 7, 15.
73. ZAPATA OLIVELLA, M. (1948c). Los negros palenqueros. *Cromos*, LXV(1622), marzo 13, 30-31,45-46.
74. ZAPATA, OLIVELLA M. (1953a). Del folklore: Los gaiteros de San Jacinto. *Vida*, (57), Segunda Época, Compañía Colombiana de Seguros, Junio-Julio, 44-47.
75. ZAPATA OLIVELLA, M. (1953b). Personajes populares: los acordeoneros de Valledupar. *Vida*, (58), Segunda Época, Compañía Colombiana de Seguros, agosto-septiembre, 24-27.
76. ZAPATA OLIVELLA, M. (1960). Razones del mestizaje folclórico colombiano. *Boletín Cultural y Bibliográfico*, III(3), 163-65.

77. ZAPATA OLIVELLA, M. (1961). Nuestras danzas de carnaval. *El Tiempo*, 26-12.
78. ZAPATA OLIVELLA, M. (1963). Comparsas y teatro callejero en los carnavales colombianos. *Boletín Cultural y Bibliográfico*, VI(11), 1763-1765.
79. ZAPATA OLIVELLA, M. (1964). Junta nacional del Folclor. *Páginas de Cultura*, (5), 11. Instituto Popular de Cultura.
80. ZAPATA OLIVELLA, M. (1964b). La nueva novela hispanoamericana ante Europa. *Boletín Cultural y Bibliográfico*. VIII(1), 31-36. Banco de la República.
81. ZAPATA OLIVELLA, M. (1965a). Chauvinismo literario y complejo nacionalista. *Letras Nacionales*, (2), mayo-junio, 8-9.
82. ZAPATA OLIVELLA, M. (1965b). El escapismo en la novela. *Letras Nacionales*, (3), julio-agosto, 14-19.
83. ZAPATA OLIVELLA, M. (1965c). Esto Somos, Esto Defendemos. *Letras Nacionales*, (0), enero-febrero, 3-5.
84. ZAPATA OLIVELLA, M. (1965d). Responde a 8 preguntas en torno al nacionalismo literario. *Letras Nacionales*, (1), marzo-abril, 9-5.
85. ZAPATA OLIVELLA, M. (1967a). Aportes materiales y psicoafectivos del negro en el folklor colombiano. *Boletín Cultural y Bibliográfico*, X(6), 1385-1389. Banco de la República.
86. ZAPATA OLIVELLA, M. (1967b). El folklor como afirmación de la nacionalidad. *Página de Cultura*, (16), marzo-abril, 5, 10 y 12. Instituto Popular de Cultura de Cali.
87. ZAPATA OLIVELLA, M. (1967c). La copla de los negros colombianos y su raigambre española. *Revista Policía Nacional de Colombia*, (124), julio-agosto, 61-63.
88. ZAPATA OLIVELLA, M. (1967c). La crítica un compromiso nacional. *Letras Nacionales*, (14), mayo-junio, 12-15.

89. ZAPATA OLIVELLA, M. (1976a). Negritud, identidad y mestizaje. *Revista de Historia*, 1(2), julio, 45-47.
90. ZAPATA OLIVELLA, M. (1976b). Opresión y explotación del africano en la colonización de América Latina. *Revista Universidad de Medellín*, julio-septiembre, 89-108.
91. ZAPATA OLIVELLA, M. (1977). Dos propuestas: Características del contexto literario analfabeta y semiletrado de la América Latina. *Letras Nacionales*, (37), 83-90.
92. ZAPATA OLIVELLA, M. (1978). Identidad del negro en América Latina. *Revista Rotaria*, año 18, (17), 45-49.
93. ZAPATA OLIVELLA, M. (1983). El substrato psicoafectivo y recreador del negro en el castellano hispanoamericano. *Boletín Cultural y Bibliográfico*, xx(2), 84-88. Banco de la República.
94. ZAPATA OLIVELLA, M. (1990). ¡Levántate mulato! Por mi raza hablará el espíritu. Reis Andes.
95. ZAPATA OLIVELLA, M. (2020a). *Tambores de América para despertar al Viejo mundo. Relatos*. (J. S. Ochoa y C. Santamaria, Coeditores Colección CMC). Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
96. ZAPATA OLIVELLA, M. (2020b). *Tierra mojada*. Universidad del Valle. (Trabajo original publicado en 1947).

**Alfonso Múnera Cavadía**

Ph.D. en Historia de la Universidad de Connecticut. Profesor de la Universidad de Cartagena. Ha enseñado en universidades norteamericanas y europeas. Ha publicado libros y artículos de Historia del Caribe, entre los que se encuentran *El fracaso de la nación. Región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1821)* y *Fronteras Imaginadas. La construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano*. Fundó y dirigió el Instituto Internacional de Estudios del Caribe, de la Universidad de Cartagena (2003).

Si le interesa comunicarse con la persona que escribió este capítulo, puede escribir a: [alfonsomunera55@gmail.com](mailto:alfonsomunera55@gmail.com)



# La construcción y disputa del campo de los estudios afrodescendientes en la Antropología colombiana\*

**John Antón Sánchez**

INSTITUTO DE ALTOS ESTUDIOS NACIONALES IAEN, ECUADOR  
UNIVERSIDAD INTERCULTURAL AMAWTAY WASI

---

\* Este capítulo hace parte del proyecto Cátedra de Estudios Afrodescendientes que el autor desarrolla en el Instituto de Altos Estudios Nacionales IAEN, en Ecuador. El autor agradece los aportes que recibió de profesores y profesoras de la Red de Universidades por los estudios y cátedra afrodescendiente en Ecuador, coordinada por la Fundación de Desarrollo cultural Afroecuatoriana Azúcar en Quito.



«Yo he vivido para mi patria [la nación Chocó] y para mi raza, con la misma estolidez con que los atenienses vivieron para la democracia».

(Caicedo Licona, 2004, p. 18)

**E**ste capítulo tiene como punto de partida la trayectoria que la Antropología colombiana ha trazado sobre los estudios sobre la afrodescendencia o también llamado en su momento como «estudios de negros» (Arocha y Friedemann, 1984) o «la construcción epistémica de lo negro» o lo afrodescendiente, el cual en sus inicios se ha caracterizado por su invisibilidad y marginamiento dentro de su campo de formación, que de acuerdo con Nina S. de Friedemann (1984), *estudiar negros no era antropología*. Pero otra característica de los estudios de la afrodescendencia fue el hecho de que siendo «marginales» en principio, pasan repentinamente a ocupar una importante posición por parte de intelectuales y científicos sociales que, viendo los beneficios, asumen estrategias de protagonismo científico para fortalecer así relaciones de legitimidad, pero también de exclusión de dichos estudios a la dinámica propia que los mismos intelectuales afrocolombianos pudieran generar. Al menos los argumentos aquí presentados serán válidos hasta a finales del siglo xx y comienzos de la primera década del siglo xxi, pero que teniendo en cuenta las situaciones del presente, pareciera ser una práctica aun recurrente.

La base conceptual de este capítulo lo demarca la teoría de los campos de lucha del sociólogo Pierre Bourdieu (1930-2002). Usando el mismo concepto de «campo», José Caicedo Ortiz, Carlos Valderrama y Luis Ernesto Valencia (2020) hacen referencia al escenario donde se desarrollan los Estudios Afrocolombianos de forma específica dentro de un campo más amplio como es el de las Ciencias Sociales colombianas:

**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. (Caicedo-Ortiz, Valderrama-Rentería y Valencia-Angulo, 2020, p. 13)**

Así las cosas, en este capítulo nos preguntamos: ¿cómo la intelectualidad afrocolombiana busca un espacio en el campo de la Antropología de los estudios afrodescendientes o sobre la población negra? A partir de esta pregunta de investigación intentamos hacer una reseña de cómo los profesionales afrocolombianos y afrocolombianas, desde los pioneros Rogerio Velásquez y Aquiles Escalante, han ido incursionando en la disciplina haciendo sus contribuciones propias para el desarrollo del campo antropológico. Se trata de contribuciones que no solo han sido teóricas, metodológicas y conceptuales, sino que son trazadas desde el lugar de enunciación como actores propios de un sujeto objetivado como lo es el *ethos* afrodescendiente, contrario a una tradición académica institucional caracterizada por actores o «autoridades científicas», que justifican el dominio los estudios sobre las llamadas «comunidades negras» con elucubraciones teóricas que pretenden acuñar términos, discursos y paradigmas que servirían de base para el desarrollo de la Antropología de los estudios sobre la población negra o la afrodescendencia, como prefiero llamarlo. Desde este posicionamiento institucional en el campo antropológico, dichos agentes hegemónicos no afrodescendientes logran posicionarse como un grupo de agentes científicos capaces de concentrar todo el capital social que pueda

generar el dominio del campo. Contrario al recorrido y trasegar de algunas y algunos antropólogos afrodescendientes, quienes decidieron hacer de la práctica antropológica una acción de vida, militancia y aplicación directa de los conocimientos de esta disciplina social al desarrollo de las comunidades, la defensa de sus derechos, algo así como una «antropología militante», una «antropología orgánica», una «antropología de base social», muy alejada de los «capitales académicos extra comunidades». En este capítulo exaltamos esta práctica antropológica antihegemónica, como lo diría bell hooks (2022), una antropología que responde, muy afrodescendiente desde lo afrodescendiente.

El presente capítulo se estructura en cuatro partes. La primera parte hace referencia al marco conceptual con que se redacta el capítulo: La noción de campo académico de la antropología sobre los estudios de las poblaciones negras o afrodescendientes en Colombia. Se trata de una perspectiva analítica basada en la dominación o protagonismos que ciertos agentes académicos no afrodescendientes pretenden alcanzar en los estudios sobre las poblaciones afrodescendientes, en detrimento de las posibilidades de visibilidad de los agentes académicos miembros de la comunidad afrodescendiente. La segunda parte se dedica a un relato sobre la institucionalización de la disciplina de la antropología en Colombia y la forma como emergen los estudios sobre las poblaciones negras o afrodescendientes en el país. La tercera parte explora varios aspectos relacionados con una genealogía de los estudios antropológicos sobre la cuestión de las poblaciones negras o afrodescendientes: los inicios de la Antropología y sus trazos indigenistas que generaron un sesgo hacia las poblaciones afrocolombianas, con excepción del trabajo de Aquiles Escalante y Rogerio Velásquez; una breve distinción de los primeros estudiosos o pioneros sobre poblaciones negras y de la región del Pacífico; y se termina con una reseña sintética de la ruta de los profesionales afrodescendientes egresados de las escuelas de antropología del país hasta finales del siglo xx. La última parte de este capítulo se dedica a una reflexión sobre las

tensiones que surgen en el proceso de construcción del campo antropológico afrodescendiente, el cual consideramos navega entre la negación y la insurgencia epistémica.

## **1 LA LUCHA DE LOS CAMPOS EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA DE LOS «ESTUDIOS NEGROS» O AFROCOLOMBIANOS.**

*«Si no sacamos el miedo excesivo de nuestro interior,  
viviremos en penumbra, a media luz como en la barranca antigua.  
El miedo excesivo es nuestra moderna prisión»*  
(Caicedo Licona, 2004, p. 21)

Dentro de la obra de Bourdieu se destaca el análisis que desde la Sociología se hace de los campos científicos, artístico, educativo y del Derecho (Bourdieu, 1983). Destacamos para efectos de este capítulo la noción de «campo científico», que tiene que ver con que toda ciencia posee un universo donde se desarrolla, y este no es más que un campo social, que funciona como cualquier otro, guardando sus características específicas. Es decir, que la ciencia se debate naturalmente en un escenario —campo— donde se dan relaciones de fuerza, monopolios, luchas estratégicas, intereses y beneficios (Bourdieu, 2008). La ciencia tiene sus escenarios que son sus propios campos, donde estos actúan como un sistema de relaciones objetivas de unos individuos que hacen o ejecutan el quehacer científico o hacen de la ciencia su usanza. Este campo es el lugar, el espacio de lucha de esos individuos que, en su tejido de relaciones, le apuestan por hacerse al protagonismo de ser un agente destacado en la comunidad científica. Pues ser autoridad científica es tener el poder dentro del campo científico, es ser el legítimo, el representante más genuino del sector. Aunque debe advertirse que, en el campo de las ciencias sociales, por ejemplo,

los protagonismos son disímiles, multipolares y muchas veces esquivos y movibles, pues así también son las dinámicas sociales.

Plantear el campo científico como un lugar de lucha es rebasar la imagen pacífica de una comunidad científica, que suele representarse con la idea de cierto altruismo, con fines humanistas, concretadas por «supuestas» leyes que concurren con frecuencia a la búsqueda de la verdad, de las ideas puras. Pero nada es cierto totalmente, pues el campo científico también funciona como un campo que produce intereses, que por lo general responden a exigencias de otros campos. El interés y los agentes académicos en la práctica científica revelan el entorno implícito del estado de las discusiones sobre la ciencia, donde subyacen situaciones de prestigio, reconocimiento, celebridades que tensionan el quehacer de la comunidad científica (Bourdieu, 2003). De esta manera, la práctica científica orientada hacia la adquisición de conocimiento y de la autoridad científica implica intrínsecamente un interés por una determinada actividad científica. Para entender esto, por ejemplo, basta recordar que cuando se entra a estudiar la carrera de antropología los estudiantes obtiene un p<sup>é</sup>ns<sup>u</sup>m de estudios en los que se integra una serie de enfoques, paradigmas y autores considerados los protagonistas que dominan el campo. Desde allí ya se trata una distinción sobre lo que será legítimo y lo que no será durante el entrenamiento. De forma particular este interrogante me suscitó cuando en mis estudios de antropología no encontré en los *syllabus* autores afrodescendientes que pudieran ser protagonistas en el campo. Con el paso del tiempo estas situaciones quizá pudieran ir cambiando, pues la práctica científica se va transformando a la par que lo hacen los hechos sociales. De allí que sea necesario advertir que las luchas de los agentes por posicionarse en el campo de la antropología de los estudios negros o afrodescendientes van variando a medida en que las dimensiones políticas intervienen. Es decir, el protagonismo de un determinado campo científico, en su momento tiene un matiz enteramente político y con ello se afianza una idea de dominación en el cual los agentes que

dominan terminan imponiendo imaginarios, lenguajes, símbolos y narrativas donde se hacen visibles unos actores y se excluyen a otros. En nuestro caso, interesa el hecho de que las ciencias sociales, particularmente la Historia, la Sociología y la Antropología del país han sido dominadas por sectores sociales que posicionan la centralidad del mestizaje y del aporte de la cultura europea en la edificación de la identidad nacional. Sobre esto existen múltiples ejemplos de cómo a lo largo del siglo XIX y XX los sectores mestizos y blancos europeos sobresalen en la construcción de las instituciones, imaginarios y símbolos de las naciones, dejando de lado el aporte de las clases subalternas y de los oprimidos como los indígenas y descendientes de africanos esclavizados. Para demostrar esta tesis, bien pudiéramos explorar el Tomo I de las *Antropología hecha en Colombia*, editado por Axel Rojas, Eduardo Restrepo y Marta Saade (2017). En este tomo llama la atención cómo los editores contextualizan el desarrollo de la Antropología en el país, desde finales de los años treinta y comienzo de los años cuarenta, destacando escuelas, enfoques y académicos fundadores que impulsan la disciplina a partir de su interés por el indigenismo:

**En 1947 [...] la creación de nuevos institutos, museos y asociaciones representó un impulso importante para las labores de investigación etnológica, principalmente con pueblos indígenas; aunque cabe resaltar que algunos de sus gestores y egresados abrieron nuevos campos de estudio, escasamente abordados hasta entonces. (Restrepo et al., 2017, p. 20)**

En tanto en toda la introducción del Tomo I sobre el contexto el tema de la objetivación de lo negro o afrodescendiente como interés antropológico se resume a un pie de página: «Tal es el caso de Rogerio Velásquez y Aquiles Escalante, en el campo de los estudios afrocolombianos» (Restrepo et al., 2017, p. 20).

No obstante, hemos afirmado que el posicionamiento de los agentes académicos en el campo científico varía de acuerdo

con las perspectivas políticas y sociales de coyunturas. Con el posicionamiento de las luchas reivindicativas del pueblo afrodescendiente en la sociedad, su exposición en la academia toma relevancia. Es de esta manera como en el mencionado Tomo I de la *Antropología hecha en Colombia* se dedica un espacio a la «afrodescendencia» destacando autores afrocolombianos como los ya citados Velásquez y Escalante además de Manuel Zapata Olivella, y luego los autores no afrodescendientes ya conocidos en este campo: Nina S de Friedemann, Jaime Arocha y Eduardo Restrepo. Más adelante en otro espacio se les da lugar a otros académicos que trabajan el tema afrodescendiente como Arturo Escobar, Mauricio Pardo, William Villa. Pero ningún o ninguna autoría afrodescendiente contemporánea. Por su parte en los tomos II y III, ya no se aborda el tema de la afrodescendencia, pero sí se suscriben autores de renombre como Michael Taussig, Odile Hoffman, Robert West. En los tres tomos de esta importante colección que intenta posicionar los protagonistas de la Antropología en Colombia no aparecen los autores afrocolombianos y afrocolombianos de estos tiempos, con la excepción que confirma la regla: Mara Viveros Vigoya, a quien le publican un ensayo sobre identidades y masculinidades en Quibdó.

Lo que intentamos exponer en esta parte del capítulo es la manera como los agentes científicos que dominan ciertos campos, en este caso el campo de la antropología sobre estudios de la población negra o afrodescendiente en Colombia, acuñan narrativas que posiciona una legitimidad. Para el caso de los tres tomos de *Antropología hecha en Colombia* se deja sentado que además de Velásquez, Escalante y Zapata no hay más autores afrodescendientes de relevancia que puedan ser destacados en la antología. Dejando un vacío sobre aportes posteriores de los profesionales afrodescendientes de la Antropología. Así, la dominación del campo académico termina expandiendo la idea o la imposición de un lado de la historia, muy conveniente para los agentes que desean perpetuar el protagonismo. En este escenario, los agentes que dominan el campo de las Ciencias

Sociales siembran una idea de verdad que excluye otros aportes que por salir de sectores periféricos terminan siendo marginales. Nos referimos a los agentes subalternizados como los afrodescendientes. En relación con ello, Caicedo-Ortiz et al., (2020) afirman:

**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. (p. 14)**

Terminamos esta parte con el argumento respecto a los efectos de negación que implica la dominación de un sector de agentes en un campo académico de la Antropología sobre la afrodescendencia en Colombia, y que pudiera posicionar una narrativa que dejara de lado a la intelectualidad afrodescendiente y sus aportes destacados al desarrollo de las Ciencias Sociales en Colombia. Estas «narrativas impuestas» terminan contribuyendo la idea liberal de nación y de Estado donde la afrodescendencia no ha jugado un papel relevante más allá de haber sido esclavos, y que con la consolidación del Estado moderno colombiano las contribuciones intelectuales y académicas afrodescendientes solo serían marginales. Sobre esto, ya hace ya cuatro décadas, la antropóloga Miriam Jimeno (1984) escribía que el Estado colombiano, como todo Estado, «es en cierto sentido, un proceso no finalizado» (p. 168), pues siempre es un proceso de construcción que está en estructuración de su poder, de sus formas y de sus aparatos, y para construir esa narrativa las Ciencias Sociales juegan un papel clave en la reproducción de imaginarios y mentalidades. El Estado moderno, capitalista, colombiano apenas comienza a tejer sus formas a finales del siglo XIX cuando se logra la coincidencia entre Estado y nación, lo que implicó

la elaboración de conceptos de unificación por encima de las variedades regionales, heterogeneidad económica, ideológica, cultural, idiomática, de religión y de historia.

En este proceso de construcción del Estado colombiano el desarrollo de las Ciencias Sociales, a partir de la conformación de la Comisión Corográfica fue un elemento importante (O. Restrepo, 1984). Siguiendo con Jimeno (1984), durante el decenio de 1850, esta Comisión logra su objetivo de entender el país a partir de la conformación de un equipo de profesionales que se distribuyó por toda la geografía nacional para: i) observar y describir la sociedad en su conjunto, ii) a partir de la teoría vigente como el evolucionismo para explicar fenómenos sociales.

## 2 LA INSTITUCIONALIZACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA Y LOS ESTUDIOS AFROCOLOMBIANOS

El comienzo de las Ciencias Sociales colombianas, a partir de la Comisión Corográfica, se conoce como el período *formativo*, según lo acuñó Nina S. de Friedemann (1984). Un segundo período denominado *generativo* se caracteriza por la llegada al país de arqueólogos y etnólogos, sobre todo de la escuela difusionistas que rechazaban las teorías del evolucionismo de mitad de siglo XIX. En los decenios de los años cuarenta y cincuenta del siglo XX estos emigrantes europeos y norteamericanos forman el Instituto Etnológico Nacional, que, afianzado sobre la Normal Superior, comienza a desarrollar un ritmo interesante de docencia, investigación y publicación en Ciencias Sociales<sup>1</sup>. Este período se extingue dado el advenimiento de la época de la violencia que termina con la expulsión de muchos cerebros e intelectuales del momento (Friedemann, 1987). Vale destacar que para esta época

---

1. En especial publicaciones que tuvieron que ver con *Revista del Instituto Etnológico Nacional*, *Revista Colombiana del Folclore* y el *Boletín de Arqueología*.

ya entran en escena los intelectuales y antropólogos Rogerio Velásquez y Aquiles Escalante.

Más tarde, durante los años sesenta y setenta del siglo xx, las Ciencias Sociales en Colombia se desenvuelven en un ambiente más institucionalizado, afianzado en las acciones administrativas del gobierno del Frente Nacional y en los planes de reforma agraria y educativa promovida por la Alianza para el Progreso. Este ambiente de modernismo nacional exigió un papel protagónico tanto de la Sociología (Cataño, 1987) como de la Antropología (Uribe, 1980) en la mediación entre desarrollo nacional industrial y pequeñas comunidades agrarias, y sobre todo en un país atravesado por un conflicto armado interno que dado sus comienzos. Sin embargo, a finales de los años setenta, el paradigma de las Ciencias Sociales entra en conflicto con respecto a las posiciones neutrales y mecanicistas asumidas por los investigadores, para tomar viraje hacia el compromiso con la reivindicación de los grupos de base marginados por el proceso modernista (Pineda Giraldo, 1999; Pineda Camacho, 2004) Surge, entonces, la búsqueda de una ciencia social que entendiera la complejidad del conflicto de clase y la dependencia del país de la órbita norteamericana. Se entra así a un período de la *crítica y el conflicto* donde un sector de antropólogos, bajo los principios del materialismo dialéctico, se pone en el plano de romper la «neutralidad» en las Ciencias Sociales formulando prácticas de activismo político (Arocha, 1984b).

Hacia los años ochenta, las Ciencias Sociales, en medio de una crisis epistemológica y mediada por el activismo y el posicionamiento político a favor de sectores sociales marginados por la dominación, entra a reevaluar las posturas críticas del papel de la Antropología en los años anteriores. Se llega a la conclusión sobre una Antropología que regresara al campo de acción específico de la comprobación empírica rigurosa (ICAN, 1990; Jimeno y Arias, 2011).

En suma, el desarrollo este campo del saber alcanza su esplendor en la medida en que el Estado y la nación buscaban

su forma política y su identidad (Jimeno, 1981). En primer lugar, la Antropología teje su objeto de investigación a partir de los legados teóricos heredados de los paradigmas evolucionistas y difusionistas de las escuelas francesas, inglesas y norteamericanas, cuya especializada exigía acercarse a las sociedades tradicionales indígenas o «primitivas». Al respecto sobre la influencia europea y norteamericana de los inicios de esta en Colombia, el profesor Jaime Arocha (1984b) anota:

**Los alumnos del Etnológico hacen hincapié en la excelencia de su entrenamiento impartido por la Normal Superior. Para entonces, su cuerpo profesional incluía varios científicos y catedráticos entrenados en las mejores universidades europeas que habían llegado huyéndoles a la persecución política desatada por la derecha de España y Alemania. A este grupo pertenecieron, entre otros, el economista Rudolf Hommes, el geógrafo Ernesto Gulth, el prehistoriador Julios Wolgasf. (p. 51)**

Siguiendo con Arocha (1984a), en estos comienzos de la Antropología ya aparece el pionero afrodescendiente Aquiles Escalante:

**Antes de terminar el decenio de 1948, los egresados del Instituto — fundado por Paul Rivet— se habían repartido prácticamente entre todos los grupos indígenas del país, dentro de las cuales realizaban investigaciones etnológicas y arqueológicas, lingüísticas y de antropología física. Gregorio Hernández de Alba, Grasciliano Arcila y Aquiles Escalante habían fundado filiales del Instituto Etnológico en Cauca, Antioquia y Atlántico, respectivamente. Gerardo y Alicia Reichel-Dolmatoff harían lo propio en Magdalena a principios de los años cincuenta. (p. 51)**

Así las cosas, la Antropología en Colombia, desde sus inicios, traza su norte epistemológico hacia el quehacer de las sociedades indígenas y las problemáticas agrarias rurales que sacudían el desarrollo industrial y tecnócratas del país. Al respecto, escribe el maestro Roberto Pineda Giraldo (1991):

Lo cierto es que la preferencia de los profesionales nacionales ha sido el universo amerindio, con énfasis en los estudios de corte etnográfico, en la arqueología, y en menor escala en la lingüística y muy poco en la antropología física. Es la línea tradicional iniciada por los precursores del siglo XIX adoptados por el instituto etnológico nacional en el cuarto decenio de este siglo y persistentes aún en su sucesor [...]. (p. 72)

Para Roberto Pineda tanto los institutos etnológicos regionales —de Antioquia, del Cauca y el Parque Arqueológico de Sogamoso— actuaron bajo directrices indigenistas, a excepción del Instituto del Atlántico que bajo la dirección de Aquiles Escalante se concentró en el raro objeto etnológico de las comunidades negras del Palenque de San Basilio. En términos generales la Antropología en Colombia logró que su aspiración personal e institucional era «la objetividad científica – que llegó a confundirse con el estudio exclusivo de lo amerindio *in vitro cultural* sin impurezas y derivaciones políticas de otro orden» (Pineda, 1991, p. 72).

Concluye, igualmente, el maestro Pineda que los objetivos de la investigación antropológica en Colombia no solo estaban circunscritos en la herencia indigenista de las escuelas difusionistas y evolucionista, ni tampoco en el marxismo histórico, sino que estaban definidos claramente desde el punto de vista de la disciplina como tal. El indigenismo marcaba su propia ruta y los antropólogos que intervenían en el movimiento deslindaban en cierta manera los campos, manteniendo la etnografía como actividad científica y el indigenismo como práctica política (Pineda, 1991, pp. 72-73).

## **2.1 Los inicios de la Antropología entre el indigenismo y los estudios afrodescendientes**

Como se ha argumentado, el desarrollo de la Antropología en Colombia nace partir de la creación del Instituto Etnológico Nacional —en adelante, IEN— en 1941. La introducción que redactan

Restrepo, Rojas y Saade (2017) en el Tomo I de la antología *Antropología hecha en Colombia* da cuenta con detalle de cómo se crea esta institucionalidad que se estructura definitivamente con la fundación del Instituto Colombiano de Antropología —en adelante, ICAN— en 1952. Los autores mencionados destacan el hecho de la orientación indigenista de estas instituciones, influenciada entre otros fenómenos por la celebración, en ciudad de México, del Primer Congreso Indigenista Interamericano que «resultó clave para la institucionalización del indigenismo en las políticas estatales de los países vinculados a la Unión Panamericana» (Restrepo, Rojas, Saade, 2017, p. 11). De acuerdo con los autores, «el Congreso fue un espacio fundamental para la definición de una de las características que habría de tomar la Antropología en América Latina, aquella que se refiere a su relación con el Estado y las poblaciones Indígenas». Lo que daría a entender el por qué el IEN en primera instancia y luego el ICAN en segunda instancia, apenas pudiera dedicar espacios muy concretos a los estudios de población afrodescendientes (Friedemann, 1984; Hurtado-Garcés, 2020; Pineda Camacho, 2009a, 2009b; Correa Ochoa, 2021). Lo que pudiera destacarse en este punto no es tanto por qué la Antropología colombiana se concentra en el indigenismo y no en los estudios afrodescendientes. Lo que interesa es comprender en qué medida los comienzos de esta disciplina en Colombia también pudieran haber sido influenciados por el fenómeno de las poblaciones negras o afrodescendientes, que para 1940 ya gozaban de buena salud en Latinoamérica (Reiter y Antón, 2022). Nos adentramos entonces a contar otra versión de los antecedentes del nacimiento de este campo y los Estudios Afrocolombianos.

Mientras en Colombia a mediados de siglo xx, las Ciencias Sociales no salían de su encrucijada respecto a la importancia de los estudios antropológicos sobre las poblaciones negras o afrodescendientes, en otros contornos de América y el Caribe, donde las poblaciones negras no solo eran un porcentaje demográfico significativo sino que además con sus expresiones culturales jugaban papel trascendental en la construcción de las

sociedades nacionales, los estudios sobre el fenómeno de lo negro tuvo relevancia, incluso desde principios de siglo xx. En Cuba, por ejemplo, fueron pioneras las investigaciones de Fernando Ortiz, quien desde 1905 hasta 1965 dejó una extensa obra fundando una de las escuelas sobre la historia, la economía y la religiosidad de los descendientes de africanos tanto en la Isla como en el Caribe. Por la misma época en el Brasil se destaca Nina Rodríguez (1899, 1935), quien hace énfasis en las especificidades culturales heredadas desde África y que luego fueron recreadas en la época de la esclavitud para luego ser asumidas como estrategia de inclusión y mediación en las sociedades nacionales emergentes<sup>2</sup>.

En pleno años treinta del siglo xx, en los Estados Unidos y Francia florece un sentimiento vanguardista a favor de la construcción de lo negro como fenómeno digno de atención de las Ciencias Sociales. El papel de las negritudes<sup>3</sup> en Europa fue capaz de irradiar una valoración hacia el gusto por lo negro y el abandono del peso que significó la esclavización. Por su parte en los Estados Unidos se destaca Melville Herskovits (1938, 1941), alumno de Franz Boas, quien se dedica a los estudios culturales precisando rasgos comparativos del legado africano en Brasil y el Caribe. En 1941, publica *El mito del pasado del negro* en el que expone no solo el interés científico por estos temas sino también la conceptualización del asunto de la retención cultural o supervivencia de un proceso de continuidad cultural de rasgos africanos en América a partir de la difusión. Pese a que Herskovits tuvo opositores fuertes, como el afronorteamericano Franklin Frazier (1949), quien consideraba que los descendientes de africanos no habían tenido la posibilidad de retener algún legado dado

---

2. Sobre una crítica a los trabajos de estos pioneros de los estudios afrodescendientes en Latinoamérica, véase Reiter y Antón (2022).

3. El movimiento de las Negritudes fue uno de los primeros brotes reivindicatorios de la valoración de lo negro en el contexto de América y África, los precursores de este movimiento fueron intelectuales africanos que se educaron en la Francia de 1920 tales como: Aimé Césaire, León Damas, Léopoldo Senghor, Birago Diop, etc.

el impacto brutal de la esclavización, su obra demarcó influencia notable en los estudios posteriores que en este género se desarrollarían en América Latina, y quienes asumieron como paradigma los fenómenos de sincretismo, mestizaje y herencia africana. De esta manera, en Brasil, Gilberto Freyre (1933) desarrolla conceptos como el de «miscegenación», que plantea que la población brasilera se conformó a partir de la mezcla de tres tendencias étnica, por tanto, no sería necesario hablar de separaciones raciales de blancos, africanos e indígenas.

A la par que en México se desarrolló, en 1940, el Primer Congreso Indigenista Interamericano, en la misma capital de este país se dieron escenarios claves para estructurar una red de académicos afrodescendientes y no afrodescendientes interesados por el fenómeno de la diáspora africana de las Américas. En 1942, el académico Fernando Jordán (1942) escribe una nota sobre «El Grupo de Estudios Afroamericanos» en el *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana* (1937-1948). El Grupo de Estudios Afroamericanos:

**El 14 de abril de 1943 se constituyó en la ciudad de México el Grupo de Estudios Afromexicanos, cuya finalidad es el estudio de la vida e historia del negro en la evolución histórica y en la sociedad actual mexicana en particular. Los miembros de este Grupo son personas que directa o indirectamente estudian problemas relacionados con la historia o la vida actual de los negros y se han impuesto como obligación la de presentar un trabajo sobre estos temas en las reuniones del mismo, cuando menos cada tres años.**

El Grupo de Estudios Afromexicanos se ha propuesto mantener las más estrechas relaciones con la Sociedad Mexicana de Antropología, la Academia Mexicana de la Historia, el Centro de Estudios Históricos del Colegio de México, la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, el Instituto Nacional de Antropología e Historia y las otras instituciones científicas que puedan tener interés en los estudios afromexicanos, con The Association for the Study of Negro Life and History, de Washington, D. C; la Sociedad de Estudios

Afrocubanos, de la Habana; el Centro de Cultura Afrobrasileiro de Recife, el Instituto Panamericano de Geografía e Historia, el International African Institute, y con todas las instituciones que estudien los problemas del negro, especialmente del americano.

Las reuniones del Grupo serán bimestrales, en sus sesiones se presentarán trabajos de sus miembros o de invitados, y su directiva estará compuesta de dos Secretarios. En la sesión inaugural fueron elegidos secretarios los doctores Gonzalo Aguirre Beltrán y Jorge A. Vivó. (Jordan, 1942, pp. 16-17)

A partir de esta coyuntura del Grupo de Estudios Afroamericanos, en ciudad de México, el 20 de octubre de 1943 se crea también el Instituto Internacional de Estudios Afroamericanos, «en el sentido de favorecer los estudios científicos referentes a las poblaciones negras de América». Suscriben los estatutos: Dr. Fernando Ortiz, Director; Dr. Gonzalo Aguirre Beltrán, Vice director; Dr. Jacques Roumain, Secretario; Dr. Daniel F. Rubin de la Bobolla, Tesorero; Dr. Jorge Avivó, Jefe de publicaciones; y actúan como consultores: Alfonso Caso, Miguel Covarrubias, Merville J. Herskovits, Alain Locke, Renato F. M de Mendoza, Arhur Ramos y Julio Riveland<sup>4</sup>. Dos años después, en 1945, nace el proyecto Revista Afroamérica:

En 1945, tras haber sido celebrado el Primer Congreso Demográfico Interamericano en el Castillo de Chapultepec, Ciudad de México, y con el propósito de dar continuidad a los objetivos planteados por el Instituto Internacional de Estudios Afroamericanos, surge la revista Afroamérica, publicación semestral impresa en México y publicada por el Fondo de Cultura Económica. El principal propósito del Instituto fue el estudio de los aspectos biológicos y culturales de las poblaciones negras del continente americano, así como su influencia en la región. Entre las personalidades que lo funda-

---

4. Los estatutos se pueden consultar en: Instituto Internacional de Estudios Afroamericanos. (1943). *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana* (1937-1948), 7(1/3), 13-15. <https://n9.cl/94zx9>

ron destacan, junto a otras, Gonzalo Aguirre Beltrán (1908-1996), médico y antropólogo mexicano, estudioso de la población negra de México; Melville J. Herskovits (1895-1963), historiador, pionero de los estudios africanos y afroestadounidenses; Richard Pattee (n. 1906), hispanista canadiense, y Jorge A. Vivó (1906-1979), geógrafo y antropólogo mexicano de antecedentes cubanos<sup>5</sup>. (Afroamérica. La tercera raíz, s.f., párrafo 1)

Ante el impulso que en México de los años cuarenta toman los estudios afrodescendientes, en Colombia a partir de los años cincuenta comienzan a aflorar de manera sobresaliente los estudios sobre la población negra o afrodescendientes. Se destacan dos artículos pioneros, uno del sacerdote jesuita Arboleda (1950, 1952) quien escribió un tratado etnohistórico de la presencia del negro en Colombia, a partir de las «leyes de la afroamericanística» propuestas por Robert Redfiel, Ralph Linton y Merville Herkovits. El otro artículo antropológicamente aceptado fue el de Thomas Price (1954, 1955) quien indagó a cerca de «el cambio cultural africano en Colombia» Luego aparecen los escritos de Rogelio Velásquez y de Aquiles Escalante. El primero había desarrollado importantes propuestas empíricas sobre el desarrollo de los estudios sobre comunidades afroamericanas en Colombia, en especial de la región del Pacífico, mientras el segundo desarrolló propuestas que tuvieron que ver con etnografías sobre el Palenque de San Basilio, los sistemas económicos precapitalistas de sociedades negras tradicionales y una monografía sobre el negro en Colombia. Otro importante afroamericano que propuso al campo científico la

---

5. Siguiendo este legado e interesado en producir y difundir conocimientos especializados en torno a este sector de la población, el Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad —PUIC-UNAM—, a través del proyecto Afroamérica. La tercera raíz, coordinado por la Dra. Luz María Martínez Montiel, experta en culturas afroamericanas e inmigración africana, pondrá próximamente a disposición del público la Revista Afroamérica. La tercera raíz para su consulta en línea, la cual reunirá los resultados de las investigaciones llevadas a cabo por diferentes afroamericanistas y afromexicanistas. Dicha revista es uno de los diferentes proyectos que el PUIC-UNAM realiza en torno a este importante sector de la población. <https://n9.cl/2dvlc>

objetivación del negro en la Antropología fue el maestro Manuel Zapata Olivella<sup>6</sup> quien, desde de la dimensión folclórica, junto con su hermana Delia Zapata Olivella lograron impactar líneas claras para abordar el fenómeno afrocolombiano en el país.

## **2.2 Rogerio Velásquez Murillo, el fundador de los estudios sobre poblaciones negras o afrodescendientes**

Consideramos en este apartado a Rogerio Velásquez Murillo como el padre fundador de los Estudios Afrocolombianos en el campo de la Antropología. Rogerio Velásquez nació en Sipí —Chocó— en 1908 y murió en Quibdó en 1965. Fue uno de los dos primeros antropólogos afrocolombianos graduado junto con Escalante Aquiles. Se tituló en el Instituto Etnológico del Cauca, trabajó en la *Revista Colombiana del Folclore* y dejó una extensa obra antropológica sobre el negro en Colombia (Rivas, 1993). El intelectual chocoano Carlos Arturo Caicedo Licona describe a Velásquez de la siguiente manera: «La vida y obra de Rogerio Velásquez sin lugar a duda contribuyó notoriamente a la consolidación de la ciencia social y sirvió de marco referencial, metodológico y argumentativo de lo que es hoy la antropología como ciencia en Colombia» (Caicedo Licona, 1980, p.7).

Velásquez no solo merece llamarse el padre de la afroamericanística en Colombia, sino que pudiera denominarse el fundador de los estudios sobre folclore en Colombia. Además de que fue un poeta y novelista consumado, periodista y pedagogo obsesivo, parlamentario, magistrado y bohemio (Antón, 2004) antes que

---

6. Manuel Zapata Olivella, nació en Lórica —Córdoba— en 1920. Médico y antropólogo afroamericano, máximo representante de la intelectualidad de ese grupo étnico en Colombia. Con una larga trayectoria como escritor y ensayista en defensa de la afrocolombianidad ha sido condecorado con el Premio de los Nuevos Derechos Humanos de París (1988). Su tesis fundamental son los problemas culturales, étnicos y sociales de la multiculturalidad colombiana. Dentro de sus obras más importantes se destacan: *Changó el Gran Putas*; *Chambacú, corral de negros*; *Levántate mulato*; *Las claves mágicas de Nuestra América*; *En Chima nace un santo*, *El fusilamiento del diablo*, *La rebelión de los genes*, etc.

etnólogo, Velásquez fue educador, oficio que con decoro llevó a cabo en Condoto, Nóvita, Istmina y Quibdó. Años más tarde, ingresó a la nómina de la Escuela Superior de Tunja para dictar la cátedra de Literatura. Luego decidió trasladarse a Popayán para hacerse el primer etnólogo afrocolombiano en el claustro de la Universidad del Cauca. Estando en la Universidad del Cauca comenzó una vida intelectual y política intensa, regresó al Chocó donde ingresó a los círculos de personalidades influyentes de la clase dirigente quibdoseña, destacándose como rector del Colegio Carrasquilla, Magistrado del Contencioso Administrativo (1948), Secretario de Educación Departamental (1949), y luego en 1953 fue elegido Representante a la Cámara por el partido conservador, y de allí es nombrado investigador auxiliar del Instituto Etnológico Nacional y jefe de la sección Folclórica de esa entidad<sup>7</sup>. Luego de haber considerado que su misión como intelectual debería tomar un nuevo aire, a finales de los años cincuenta Velásquez regresó a Quibdó, con el firme propósito de ampliar su frontera etnográfica, continuar su magisterio y recuperar esa vida social intensa. Velásquez fue nombrado de nuevo rector del Colegio Carrasquilla, donde, finalmente falleció el 7 de enero de 1965, a los 58 años. Germán Patiño, en una magistral presentación al Volumen que el Ministerio de Cultura publicó sobre *Ensayos escogidos: Rogerio Velásquez* (2010), describe al autor como «uno de los intelectuales afrodescendientes más importantes en el siglo xx» (Patiño, 2010, p. 9).

Patiño le da contexto a la obra de Velásquez y lo describe como una época —años cuarenta, cincuenta y sesenta del siglo xx— donde «las investigaciones y estudios de Rogerio podían verse como un material exótico como el retrato de una región y unas gentes que poco contaban para explicar la sociedad colombiana,

---

7. Algunas de las referencias de trabajos etnográficos de Velásquez pudieran ser: Instrumentos musicales del alto y bajo Chocó (1961), La canoa chochoana en el folclor (1959), Vestidos de trabajo en el alto y bajo Chocó (1961); Gentilicios africanos del occidente de Colombia (1962).

como una producción marginal, que acaso tenía el encanto de la buena prosa y de los mundos ingenuos que narraba» (Patiño, 2010, p. 9), pero:

**Hoy, más de medio siglo después de aquellas indagaciones, sus textos se nos revelan como un material fundamental para entender los procesos de formación de la nación colombiana y las flagrantes injusticias en las que ella se funda. Desde el solar chocono y sus masas de negros aislados y abandonados a su suerte comenzamos a comprender que los colombianos hemos logrado la indigna proeza de construir una república basada en la exclusión de negros e indios de los beneficios del desarrollo. (Patiño, 2010, p. 10)**

Siguiendo con Patiño (2010), Velásquez «no solo narra, o describe o indaga, en fuentes primarias, sino que aborda el reino de la teoría, cuando conceptualiza sobre el pueblo negro al que pertenece» (p. 12). Se trata de la noción de «negredumbre» que según él Velásquez usaba para «referirse a la masa de negros que son objeto de su investigación, en una audacia semántica que relaciona negros con muchedumbre» (Patiño, 2010, p. 12):

**Pero no se trata de cualquier muchedumbre, sino de aquella conformada por afrodescendientes colocados en situación de exclusión y marginalidad, «los de abajo», «la raza maldita», «los esclavizados», «los miserables» (Leal, 2007) que, además, habitan en un territorio específico: el de los ríos, la selva y el mundo rural. El uso de esta categoría por Rogerio Velásquez es casual, sin ahondar en explicaciones filosóficas, pero entendiéndose claramente a qué se refiere. Se trata de aquella cualidad por la que el negro de las tierras del Pacífico siempre se nos presenta actuando de manera colectiva, como comunidad, y nunca, o casi nunca, de manera individual. (Patiño, 2010, p. 12)**

Este concepto, a interpretación de Patiño, fue reconceptualizado por Zapata Olivella quien lo determinó con una herencia de los ancestros, como una expresión cosmogónica que determina

un legado africano en el mestizaje de la identidad colombiana: «[...] llamo negredumbre a la herencia biológica que nos ha llegado del mestizaje entre lo indio y lo negro, entre lo blanco y lo negro, ese revoltillo africano tantas veces entrecruzado en el crisol de América» (Zapata Olivella, 1997, como se citó en Patiño, 2010, p. 13).

En suma, Rogerio Velásquez una vez se hizo etnólogo titulado logró ingresar al Instituto Etnológico Nacional, institución donde trabajó más de una década y desde donde revolucionó la antropología cultural indigenista colombiana, logrando el interés científico por el fenómeno de la afrocolombianidad y su aporte a la configuración de la diversidad cultural de la nación y de América. Durante su desempeño en el Instituto Etnológico, Velásquez estuvo al frente de la sección del Folklore el cual dirigió con responsabilidad y cuyos productos relucen en la *Revista Colombiana del Folklore*, donde logró publicar la mayor parte de sus artículos, los cuales permiten la exploración de diversas expresiones de las culturas afrocolombianas del Pacífico, desde la revisión de fuentes primarias de archivos, estudios de geografía humana, hasta ricas descripciones etnográficas y de narraciones orales, testimonios, vivencias e historietas locales. Desencadenando su talento genuino como investigador y escritor universal, Rogerio fue el primer colombiano que en el siglo xx se dedicó con precisión científica al ethos afrocolombiano y en especial a la región del Chocó Biogeográfico —que él denominaba el Alto y Bajo Chocó—. 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 africano de las poblaciones afrocolombianas del Pacífico. Es por ello por lo que en la investigación sobre «Los Gentilicios Africanos del Occidente de Colombia» (1962) afirma que:

**Sociólogos y antropólogos dicen que, identificando los pueblos negros hasta donde ello sea posible, vendrán los enlaces de complejos y de acciones, descubrimientos de rasgos culturales entre los**

grupos del Nuevo Mundo y los que demoran todavía en las zonas de donde salieron los abuelos. Tras los nombres de los esclavos se podrá —tarde quizá— desembocar en la razón de ser de tantos neoafricanos que viven en el continente sin alcanzar su propia ruta. (Velásquez, 1962, como se citó en Mosquera y Londoño, 2000, p. 15)

En efecto, de acuerdo con el historiador Sergio Mosquera y el sociólogo Nicolás Londoño (2000) de la Universidad Tecnológica del Chocó, fue Velásquez el primero por preocuparse científicamente por la ruta de los «neoafricanos» en América, situación que luego sería fecundamente aprovechada por otros antropólogos e historiadores que a este mismo fenómeno —pero con mayor publicidad— denominaran «Huellas de Africanía» o «Puente África-América». De esta manera, tenemos que el método etnográfico de Rogerio rebasó los componentes de la antropología histórica, pues su pasión por recopilar datos de campo mediante su estilo literario privilegiado exigía ser complementada y confrontada por fuentes de archivos. De modo que este autor chocoano superó la brecha visible de la historiografía y la etnografía, lo cual quedó demostrado en sus investigaciones: *Rectificaciones sobre el descubrimiento del río San Juan* (1954); *El Chocó en la Independencia de Colombia* (1965), *Breve historia del Chocó* (1985). Pese a que Velásquez logró sacar del anonimato científico a la afrocolombianística, se sabe que gran parte de su obra todavía yace inédita y olvidada. En su biblioteca personal aún se pueden desempolvar obras fundamentales como: *Así jugamos los negros del Chocó; el Diablo a través de la historia; Diccionario de la Medicina Popular*, entre otros ensayos (Perea Chalá Rafael, 2007, 2004).

### **2.3 Los (otros) pioneros de los estudios antropológicos sobre la afrodescendencia en Colombia**

Hasta aquí hemos argumentado que la construcción de la Antropología de los estudios de la población negra o afrodescendiente, en las Ciencias Sociales, en su primer momento, tuvo que ver

con el problema de la episteme genética del negro, basado en la búsqueda de rasgos africanos existentes y perviventes en las sociedades afroamericanas. En esta época de los orígenes, el trabajo de Velásquez mereció un lugar de importancia, pues según Nina S. de Friedemann (1984):

**En la historia de los estudios antropológicos de negros en Colombia es el pionero que trasciende más tempranamente del romance del folclore a la antropología, pues [...] en 1948 publicó sus Notas sobre el Folclore Chocoano, en 1952 incursionó en el género de la novela con Memorias de Odio, y en 1957 realizó el primer escrutinio antropológico sobre un tema de negros en una obra literarias «La María» de Jorge Isaac. Finalmente, en 1962, después de haber recolectado el corpus más profuso de la literatura oral y medicina tradicional de zonas urbanas y rurales del Pacífico, participó en el acople que el difusionismo realizó con África en los estudios de negros. (p. 546)**

En este sentido, los esfuerzos de Rogerio, Aquiles y Zapata Olivella, por visibilizar los estudios de los negros de las Ciencias Sociales, pudieron ser desapercibidos en un principio, esto por cuanto la hegemonía científica de la Antropología solo reconocía y resaltaba el estudio sobre el fenómeno del negro o el afrocolombiano a partir de los trabajos que extranjeros desarrollasen en Colombia a partir de finales de los años sesenta, donde se destacaron trabajos que, según Nina S de Friedemann (1984):

**Se han salido del escenario exótico de la danza, música y ceremonias que solo han constituido cortinas de humo, detrás de las cuales quedaron rezagados datos de organización social, análisis económicos y políticos de la participación del negro en la sociedad del Nuevo Mundo. (p. 546)**

En efecto, durante los años sesenta y hasta prolongada la década de los setenta se posiciona en Colombia una escuela basada en el estudio de adaptación cultural de los negros en regiones tradicionales como el Pacífico colombiano. En este contexto

surge la obra de Robert West, *The Pacific lowlands of Colombia: A negroid area of the American Tropic*, publicada en 1957 por la Universidad de Lousiana y reeditado en Colombia para el año 2000 por el Instituto Colombiano de Antropología e Historia —en adelante, ICANH— bajo el nombre de *Las tierras bajas del Pacífico colombiano*. En esta investigación West, siguiendo las huellas de su profesor Carl Sauser (1889-1975), propone el estudio de «paisajes culturales» o «áreas culturales», categoría que explicaba la manera como cada grupo humano posee un modo particular de relacionarse con el ambiente que lo rodea y el cual se evidencia en la manera como las personas afectan el paisaje dándole una forma particular.

Para 1967, se publica la obra *Américas Negras*, del etnólogo francés Roger Bastide, quien en franca controversia con Herskovits, propone un modelo de surgimiento de creaciones culturales africanas originarias en América. De este modo, podrían identificarse cuatro expresiones de legado: 1) Las Sociedades Cimarronas que se formaron en países como Guyanas, Surinam y Jamaica, y donde los rasgos más característicos serían los sistemas de parentescos y de organización social; 2) Las sociedades afroamericanas o de culturas religiosas con correspondencia explícita en las deidades africanas sincretizadas en santos católicos; 3) las sociedades indio-negras que se formaron a partir de sistemas sociales híbridos como los Garífunas y los Misquitos de Centro América; 4) las sociedades negras, que como las del Pacífico colombo ecuatoriano no presentan rasgos africanos explícitos, pero se diferencian notablemente de los blancos y de los indígenas. De la misma manera aparecen Sidney Mintz y Richard Price (1976), quienes penetran al campo criticando vehemente a Herskovits y plantean una noción de totalidad de la cultura, donde el asunto clave es determinar que los rasgos africanos no corresponden a una realidad fragmentada presente en los grupos negros, por tanto las influencias africanas no son uniformes ni explícitas.

En este mismo período incursiona Norman Whitten Jr (1965, 1969, 1972, 1974, 1992), quien, junto con Nina S. de Friedemann, se dedican a los fenómenos de los modelos adaptativos de las comunidades negras en cuanto lo que tienen que ver con sistemas económicos, parentesco, ritual fúnebre, música y religión. Witthen fue uno de sus principales impulsores de los estudios del Pacífico, quien se dedica, exclusivamente, a estudiar las expresiones culturales de la gente negra del litoral. Uno de los logros significativos de este etnógrafo fue el poder inaugurar todo un periodo de investigaciones sistemáticas donde se acuñaron categorías conceptuales aceptables para la objetivación de lo negro tales como «cultura negra» o «pioneros negros» en el entendido de crear una noción necesaria para determinar los modelos de adaptación a un ambiente físico, político, histórico o económico. Estas categorías en realidad resultaron del ejercicio de la ecología cultural que en los años treinta se desarrolló en las investigaciones sociales de Estados Unidos. Para entonces Friedemann ya había publicado en 1974 un artículo sobre las formas de parentesco de las sociedades mineras del río Guelmambí en el departamento de Nariño, evidenciando la manera como estas comunidades conforman ramajes o troncos familiares por descendencia materna o paterna en estrecha relación como desarrollan sus prácticas productivas y de uso y manejo del bosque.

Los años setenta en realidad fueron un período de auge de los Estudios Afrocolombianos y en particular del Pacífico, pues de forma paralela a los estudios de los extranjeros, algunos intelectuales negros comenzaron a incursionar en la Antropología y la Sociología de inspiración propia como sujetos afrodescendientes. De este modo, se destacan los sociólogos chocoanos Juan Tulio Córdoba con *Etnicidad y estructura social en el Chocó* (1983); y John Hérbert Valencia Barco con *Antropología de la familia chocoana raza* (1998); de la misma manera Jaime Atencio Babilonia e Isabel Castellanos con *Fiestas de negros en el norte del Cauca* (1982); y Alexander Cifuentes *Antropología de los grupos negros colombianos: Programa de antropología especial* (1975).

Hasta finales de los años setenta, la línea de los estudios sobre poblaciones negras se evidenció en tres campos principales, que luego se fundirían en dos: i) la trayectoria que iniciaron y trazaron los antropólogos negros; ii) la línea de los extranjeros; iii) la línea de los nacionales mestizos, donde los dos últimos constituyen una alianza estratégica que termina en una escuela que termina posicionarse en el campo científico de los Estudios Afrocolombianos y del Pacífico. Es así como aparecen otras células de investigadores afrocolombianos y afrocolombianas. Igualmente se destacan artículos de Berta Perea (1990), América Lozano (1987), Mara Viveros Vigoya (1998, 2002), Betty Rut Lozano (1996), Gilma Mosquera (1982, 1987, 1993, 1999, 2004), Claudia Mosquera Rosero-Labbé (2004), Rafael Perea Chala Alumá (1998) y John Antón Sánchez (1997, 1998, 2001, 2003, 2004 y otros).

Durante los años ochenta, los estudios sobre comunidades negras entran en cuestionamiento crítico, sobre todo en lo que tiene que ver con el concepto objetivado que hasta el momento se construía para darle solidez epistemológica. Igualmente, se cuestiona y se revisa los postulados de pertinencia de los modelos materialistas históricos. Particularmente, Nina S. de Friedemann y Jaime Arocha (1986) cuestionan los modelos culturalistas que hasta el momento dominaban la metodología para comprender los rasgos africanos presentes en las culturas negras. Estos antropólogos proponen el concepto de huella de africanía como elemento conector entre África-América. Esta propuesta se sustentó a partir de los enfoques paradigmáticos de Gregory Bateson (1979), que indagó sobre los procesos de formación de hábitos, los cuales eran posibles que se expresaran por debajo de las palabras que se asumen para designar objetos, conceptos o fenómenos. Asimismo, en la búsqueda de esas huellas de africanía Arocha acuña el término de Bateson de sentipensantes y más tarde de afrodescendientes el cual, para el caso, es tomado de la socióloga afrobrasileña Sueli Carneiro. Las propuestas de huellas

africanía planteada por Friedemann y Arocha es alimentada por los estudios etnográficos e históricos de Adriana Maya (1996, 1998), que plantea la necesidad de buscar evidencias que den cuenta de un «puente África-América», que se puede detectar a partir de las evidencias de rasgos implícitos y explícitos en las culturas de los pueblos negros del Pacífico.

Con estos nuevos vocablos se trata de darle consonancia y solidez a la argumentación científica de los Estudios Afrocolombianos; sin embargo, tal como lo cuestiona Eduardo Restrepo (2004), estas nociones no pudieron ofrecer una concepción monolítica en cuanto enfoques, pese a que la perspectiva paradigmática de la huella de africanía fue fundamentalmente significativa. Esto debido a que mediados de los ochenta y, fundamentalmente, a principios de los noventa, se introducen otras perspectivas en la construcción antropológica del negro en Colombia. Sobre salen así trabajos de Peter Wade (1993, 1996), Anne Marie Losonczy (1991, 1992, 1996), William Villa (1994, 1996) Patricia Vargas y Germán Ferro (1994), Arturo Escobar y Álvaro Pedroza (1993, 1996), y Juana Camacho (1996). Estos investigadores utilizan diversos enfoques para el logro distinto de una lectura de lo negro y en especial del negro del Pacífico, privilegiando escenarios como la identidad socio racial, la coexistencia del mestizaje como elemento de integración social, los sistemas simbólicos, las relaciones interétnicas, las dinámicas productivas asociadas a la noción de territorio ancestral, entre otros conceptos. Lo anterior evidencia que sobre la construcción de la objetivación de lo negro como concepto antropológico aún no se encuentra acabado y tampoco existe un enfoque único, al contrario, éste se va alimentando por la vía de las más diversas orientaciones teóricas y por las consecuentes preguntas de investigación que se tejen sobre el objeto de estudio.

## 2.4 Los estudios contemporáneos sobre el Pacífico

Indagar sobre los problemas conceptuales de la construcción epistemológica de los estudios sobre el fenómeno de la afrocolombianidad o sobre lo negro exige un recorrido sobre las aproximaciones a los estudios regionales del Pacífico, esto por cuanto, como se ha demostrado, gran parte de los estudios reseñados se han enfocado en las poblaciones negras que ancestralmente habitan este contorno. Sin embargo, la región del Pacífico como tal ha sido motivo de objetivación propia dada las condiciones particulares de exuberancia ambiental y cultural que la ha caracterizado de otras regiones de Colombia. Esta abundante literatura sobre estudios que dan cuenta a la región como paradigma de investigación ya ha sido revisada de forma crítica por varios autores, dentro de ellos Oscar Almario con su ensayo sobre «Balance Crítico de la Bibliografía Histórica y Antropológica del Occidente Colombiano» (1998); Diego Romero con *Historiografía sobre las poblaciones negras en Colombia. Enfoques y perspectivas* (2005). De la misma manera, el ICAN publicó, en 1995, un catálogo bibliográfico sobre la región, y más recientemente Restrepo, Rojas y Sade (2017) ya han diagnosticado lo que corresponde.

Varias han sido las disciplinas que se han acercado al Pacífico como fenómeno de estudio particular, de ellas la geografía ha sido una de las principales portantes. En 1850 la Comisión Corográfica, dirigida por el italiano Agustín Codazzi, logró una descripción geográfica de la región y sus poblaciones negras. De este estudio, la región Pacífico sale mal librada, por cuanto los investigadores del siglo XIX la examinan bajo la lupa colonialista atribuyéndoles a sus pobladores responsabilidad en el factor de atraso y pobreza que los caracterizaba. A comienzos de siglo XX cuando se dan las primeras misiones religiosas a la región, muchos sacerdotes comienzan a escribir sus memorias y dando cuenta por escritos de las condiciones sociales de la región. De los tantos escritos que se lograron de manera sectorial y subregional sobresalen los del padre agustiniano Bernardo Merizalde

quien publica *Estudio de la Costa Colombiana del Pacífico* (1921), en el que se logra describir las condiciones de vida y los conflictos sociales de esa época. Para 1934, el político y parlamentario guapireño Sofonías Yacup publica una obra pionera *Litoral Recóndito*, en la que por primera vez se imprime al Pacífico una visión integral como región a partir de las especificidades de las subregiones y provincias que la componen. En 1945, la Contraloría General de la Nación ordena una investigación de carácter geográfico en todo el país, de los resultados de este esfuerzo se publica el Tomo IV de la *Geografía Económica de Colombia* dedicada al departamento del Chocó, que en ese entonces era intendencia. En esta investigación se destaca las condiciones paisajísticas, económicas, sociales, políticas y urbanísticas de los pueblos y subregiones como el Atrato, El San Juan, El Baudó, la Costa Pacífica y el Darién y Urabá chocono. Esta línea de los estudios geográficos a cerca del Pacífico bajo la mirada de región es continuada por Robert West con su obra *Tierras Bajas del Pacífico Colombiano* (1957), como se referenció anteriormente. Ya en la época contemporánea, la línea de los estudios geográficos es retomada por Jackes Apriel Gniset (1993) y Gilma Mosquera (1999), quienes se dedican a explorar sobre los hábitat y asentamientos junto con las razones históricas y ambientales que los determinaron. Más tarde, esta perspectiva es retomada bajo una mirada más vanguardista por Odile Hoffman (1999), quien se interesa por las transformaciones del espacio y las sociedades del Pacífico en franca actitud de construir un proyecto de región, y Ulrich Oslender (2001) que hace parte de una corriente posestructuralista interesadas ya en las nociones modernistas de territorio, territorialidad y etnicidad en el Pacífico.

En cuanto a estudios sobre movilidad espacial de las poblaciones del Pacífico, desde un contexto más urbano que rural, durante los años noventa es posible identificar sendos estudios sociogeográficos como los de Mónica Restrepo (1992), Mario Diego Romero (1995). La característica de estas investigaciones

tiene que ver con análisis históricos orientados a la comprensión de modelos de asentamiento local y regional siguiendo la línea desde la colonia hasta la época republicana. Por su parte, los estudios geográficos del Pacífico son complementados por indagaciones sobre fenómenos relacionados con las migraciones campo-ciudad, en especial desde las zonas de los ríos hacia Cali, determinado como epicentro político y económico del Pacífico. Se destacan en este conjunto: Soledad Aguilar (1995), Santiago Arboleda (1998), Teodora Hurtado (1996), Claudia Mosquera Rosero-Labbé (1998), Pedro Quintín (1999), Fernando Urrea-Giraldo (1996, 1998), Alfredo Vanín Romero (1998) y Oliver Barbary (2001), este último se destaca en la perspectiva socioestadística, al igual que los trabajos del profesor afrodescendiente de la Universidad del Valle Carlos Augusto Viáfara López (2000, 2004).

Con el mismo entusiasmo y ahínco con que con que se desarrollaron los estudios geográficos y de asentamiento sobre el Pacífico, se dieron las investigaciones de corte sociohistórico. En esta disciplina se han destacado varios autores entre los cuales se resalta Rogelio Velásquez, quien con su talento rebasó el método etnográfico para incursionar sobre la historiografía dejando varios artículos y ensayos que dieron cuenta de la historia del Chocó, de los orígenes étnicos de los descendientes de africanos y de las fundaciones y descubrimientos de ciudades y poblados<sup>8</sup>. A partir de la década de los años sesenta los consagrados historiadores del país como Jaime Jaramillo Uribe (1963) y Germán Colmenares (1979, 1983) se dedicaron al estudio complejo de la dinámica histórica de la región, particularmente haciendo énfasis en el comercio de esclavos, la resistencia cimarrona, el debate jurídico y la controversia a cerca de la manumisión y la importancia de Cali y Popayán como centros regionales de dominación colonial y republicana. Bajo esta línea aparecen otros aportes historiográficos importantes como el de Robert West (1972) con la *Minería*

---

8. Sobre algunas obras de corte histórico de Velásquez véase (1952, 1953, 1957, 1962c, 1965, 1985).

de *Aluvión durante el periodo colonial*; Francisco Zuluaga (1993, 1994) con sus estudios sobre *Los negros del Patía y su papel en las gestas independentistas*; Diego Romero (1986, 1990, 1991, 1995 y 1997) con análisis de archivos sobre la dinámica de las cuadrillas de esclavos en los reales de minas y sus formas de adaptación y resistencia; Sergio Mosquera (1997, 1998 y 2001), quien desde la Universidad del Chocó se dedica a las pesquisas de los archivos notariales dando cuenta del contexto en que se desarrolló la vida cotidiana de los esclavizados y esclavizadores en Quibdó. Otros estudios que sobre el fenómeno de la esclavitud y la resistencia se han dado bajo el contexto del Pacífico son: Adriana Maya (1998), Oscar Almario (2001), Guido Barona (1985, 1995), Zamira Díaz (1994), Claudia Leal (1998), William Sharp (1970), Jorge Palacios (1978, 1994), Orian Jiménez (1998, 2000), entre otros.

Los estudios bajo la perspectiva de la ecología cultural y las economías de subsistencia asociadas al manejo sostenible del bosque, igualmente se han aproximado al Pacífico. Particularmente con el Proyecto DIAR-Holanda que durante los años ochenta se ejecutó en la cuenca media y baja del río Atrato en el Chocó, se impulsan investigaciones con el propósito de comprender los modelos productivos de los campesinos negros, quienes de manera sostenible aprovechaban los recursos del bosque sin deterioro progresivo del ecosistema. Se destacan en esta línea July Leesberg y Emperatriz Valencia (1987) y William Villa (1990, 1994). Otros autores impulsores de la antropología económica y la ecología en el Pacífico son: Oscar Olarte (1978), Jorge Yepes (1998), David López (1986), Erika Fernández (2001), Jaime Atencio Babilonia (1972), Olga Roa Moncada (1979), Aquiles Escamantes (1971).

La Región del Pacífico como fenómeno de estudio por parte de las Ciencias Sociales ha estado al orden del desarrollo de la objetivación del fenómeno de la cultura negra o afrocolombiana, al menos hasta finales del siglo xx. En ella se han concentrado gran parte de los intereses epistemológicos de la afrocolombianística, dado que más del 90 % de la población de esta región son

descendientes de africanos. Las orientaciones conceptuales que han determinado dichos estudios han pasado por varias disciplinas como la Antropología, la Historia y la Geografía y la Ecología. Particularmente el acercamiento a los estudios de las poblaciones afrodescendientes del Pacífico comenzó desde los años cincuenta inspirados en el modelo culturalista de las escuelas norteamericanas y francesas cuyo centro de análisis discurría en la necesidad de encontrar la línea umbilical entre África y América, la cual muy seguramente se evidencia en rasgo o patrones que han podido retener las sociedades negras del Pacífico por medio de diversas manifestaciones identitarias. Durante los años sesenta y setenta la mayoría de las investigaciones se mantuvieron bajo tres enfoques paradigmáticos: el funcionalista, el marxista y el ecologista. Para los años ochenta se dan dos desarrollos teóricos interesantes, el primero versaba sobre los modelos productivos del Pacífico rural y sus formas de adaptación y manejo de los ecosistemas, mientras el segundo daba cuenta de elaboraciones más sofisticadas sobre el desarrollo identitario de las poblaciones negras a partir de la búsqueda de huellas de africanía que se mantuvieron gracias a las retenciones culturales de un supuesto puente África-América.

Ambos enfoques pudieron haber utilizado argumentos y explicaciones conceptuales desprendidas de las aplicaciones propias tanto del estructuralismo francés, el interpretativo norteamericano, como el análisis socioracial inspirado en la antropología inglesa contemporánea (Restrepo, 2004, p. 7). Para los años noventa el Pacífico experimenta un auge notorio y explosivo de estudios de distintas nociones: oralitura, género, blanquamiento y marginalidad, familia y organización social, religiosidad y conocimiento tradicional, violencia, derechos humanos, identidades políticas, etnicidad y movimientos sociales. Sin embargo, en medio de este auge de pacificología lo que se manifiesta es una nueva tendencia de estudios amparados en corrientes contemporáneas de las Ciencias Sociales como la post estructuralista. En efecto, en esta década se dan fenómenos sociales de gran

importancia política que llama la atención de las Ciencias Sociales modernas. El Pacífico y sus pobladores indígenas y afrodescendientes desarrollan sus proyectos de modernidades amparadas en la construcción discursiva de su *ethos* cultural reclamando su condición de alteridad como pueblo revestido de una etnicidad con derechos especiales en materia ambiental, territorial y cultural.

Estos rostros de modernidad en la Región son observados con intensidad por parte de los científicos sociales quienes en un intento por traducir la complejidad del fenómeno acuñan el término de «Antropología de la Modernidad» que en palabras del Instituto Colombiano de Antropología e Historia –ICANH–, implica una opción de estudios sobre el Pacífico y las sociedades en que viven estas comunidades y en particular la etnicidad y las identidades como procesos históricos de construcción cultural y política (Restrepo y Uribe, 1997; Pardo, 1998, 2001; Camacho y Restrepo 1999). En esta nueva era de los estudios del Pacífico o de la «Antropología de la Modernidad», pensadores como Arturo Escobar (1996, 1997, 1999) llaman la atención sobre las problemáticas regionales asociadas al territorio, a lo ambiental, a las élites de poder nacional, regional y transnacional y al conflicto armado. Dichas problemáticas están integradas a circuitos globales amparados en un contexto neoliberal hegemónico y contra hegemónico, donde la naturaleza, la biodiversidad y la etnicidad son parte de la agenda política internacional. Escobar se interesa entonces por las lógicas de poder y de visiones de desarrollo que se contraponen en un Pacífico, por lo demás convulsionado y sometido a la encrucijada de su proyecto de región, y que por tanto ha llegado a ser un escenario globalizado clave de disputa entre movimientos sociales, Estado y capital transnacional.

Algunas reflexiones críticas sobre los inicios del campo de Estudios Afrocolombianos en la Antropología, ¿reconocimientos o negaciones?

Sobre cómo en Colombia tomó cuerpo e importancia los estudios sobre el fenómeno de la afrodescendencia, la tesis doctoral de Jorge García-Rincón (2015) hace un recuento crítico que denomina

«Insumisión epistémica», un concepto que revela la existencia de un pensamiento afrocolombiano que aflora en el campo académico colombiano, no como un fenómeno reciente, sino como «proceso de continuidad de la insumisión histórica» que a la afrodescendencia le ha correspondido emprender en medio de estrategias de «restitución de su condición humana» (García-Rincón, 2015, p. 6). Esto por cuanto:

**Todo el siglo xx está marcado por un corpus argumentativo prolijo en denuncias, demandas, ideas, propuestas, y proyectos en donde las comunidades afrocolombianas luchan por una educación que rompa los estrechos límites impuestos por el ordenamiento oficial sujeto a los intereses de las élites religiosas, políticas y económicas del país. (García-Rincón, 2015, p. 6)**

Asimismo, tomando como base los trabajos de Santiago Arboleda (2016) García-Rincón (2020) describe el comienzo, proceso y evolución de los estudios afrodescendientes tanto en las Ciencias Sociales como en la Antropología de forma particular. Los autores sugieren una periodización de los estudios afrodescendientes «arrancando en la década de los cincuenta con la lectura de «Nuevos estudios afrocolombianos» del sacerdote jesuita Arboleda (1952), hasta finalizar el siglo xx con las publicaciones de la revista América Negra, proyecto editorial resultado de la alianza de un grupo de investigadores de la Universidad Javeriana» (García-Rincón, 2015, p. 43). Al respecto García-Rincón (2015) realiza una crítica a la formación del campo de Estudios Afrocolombianos, los cuales «han centrado su interés en mostrar una población negra marginal como resultado de un «atavismo histórico» a la colonización, ignorando con esto las memorias de resistencia y desdibujando la complejidad de las relaciones inter-sociedades que funcionaron y siguen funcionando con arreglo al patrón de poder occidental basado en la racialización. Sin embargo, se trata de una crítica que pudiera discutirse si

se tiene en cuenta que igualmente, en esta construcción del campo de estudios afrodescendiente, también se han destacado investigadores que han usado otras perspectivas metodológicas superando viejos enfoques que insistían en evidenciar una visión esencialista o romántica del ethos afrodescendiente (García Rincón, 2016), tal como se ha descrito en el apartado anterior. Este momento fue fuerte durante los años ochenta y noventa donde «confluyen pensadores afrocolombianos con investigadores de la reconocida academia colombiana, como es el caso del evento sobre bibliografía del negro en Colombia (1983) dirigido por Manuel Zapata Olivella» (Arboleda, como se citó en García-Rincón, 2015, p. 43).

Según García-Rincón (2015), en el escenario del comienzo de los estudios afrodescendientes en la Antropología colombiana la constante ha sido la desestimación, la invisibilización y la negación de trayectorias intelectuales afrodescendientes desde el siglo XIX, así como sus contribuciones, desde un perfil epistémico situado, al pensamiento crítico universal que intenta la descolonización de los mundos no occidentales.

**No es exagerado afirmar que, en el universo de las investigaciones históricas y sociológicas en Colombia, los estudios sobre población negra no representan un porcentaje importante [...] Varios autores coinciden en que los estudios históricos y antropológicos sobre comunidades afrodescendientes en Colombia brillaron por su ausencia en la primera mitad del siglo XX. Solo se registran las investigaciones de Carlos Restrepo Canal y Eduardo Posada quienes en 1932 publicaron el primer tomo de «la esclavitud en Colombia, cuyo segundo volumen apareció en 1938». (García-Rincón, 2015, p. 45)**

Es en la década de los cincuenta donde los estudios sobre los afrodescendientes en Colombia empiezan a germinar. Primero fue la obra de Rafael Arboleda (1952), luego Roberto Rojas Gómez con un volumen sobre la emancipación de los esclavos en 1954.

Ese mismo año el afrocolombiano Aquiles Escalante publica su monografía sobre el *Negro en Colombia* (1964).

Desde la segunda década del siglo xx encontramos un gran catálogo bibliográfico con cantidad de referencias sobre estudios de sociedades afrocolombianas y afrodescendientes (Rojas y Restrepo, 2008). Parecería un auge de los Estudios Afrocolombianos, sobre todo explotados en la coyuntura vivida en los años noventa, cuando ocurrieron acontecimientos históricos que marcaron un hito en la transformación institucional del país y en especial en la vida social, política y jurídica de los grupos étnicos en Colombia (Castillo y Caicedo-Ortiz, 2015).

La aparición de una extensa bibliografía a cerca de la vida social y cultural, económica y política de las comunidades afrocolombianas o la población negra es el resultado de una exposición o visibilidad en el campo científico de las ciencias sociales y en especial de la Antropología, al menos así lo reseña Amanda Hurtado en su trabajo monográfico sobre «Imágenes de lo negro en la antropología colombiana» (Hurtado-Garcés, 2020).

Lo debatible o al menos la invitación a reflexionar, es la invitación que hacen Caicedo-Ortiz, et al. (2020), autores afrocolombianos que consideran que los antecedentes han demostrado que los estudios sobre la afrodescendencia han ocupado un lugar de marginalidad o de negación en el campo científico de las Ciencias Sociales. Algo así como lo observó Nina S. de Friedemann cuando denunció la sentencia de que «estudiar negros no era antropología». ¿Estaríamos en el mismo momento de exclusión epistemológica? Quizá el escenario sea distinto por cuanto el interés que se ha despertado por la academia por estudiar el fenómeno de la afrodescendencia, dada la potencia del movimiento social afrocolombiano desde que se firmó la Ley 70 de 1993, por tanto, pudiéramos encontrar en otro fenómeno de disputa de los agentes que buscan protagonismo en el campo. Si así fuera, deberíamos intentar una pregunta diferente, tal como lo sugieren Caicedo-Ortiz, Valderrama-Rentería y Valencia-Angulo: si nos preguntamos por los orígenes o la propiedad

intelectual de dicha extensa bibliografía nos encontramos con el posicionamiento de un sector específico de autores que son los protagonistas en el campo y que no necesariamente son también agentes afrodescendientes (García-Rincón, 2016).

Sobre lo anterior, el debate no necesariamente pasa sobre quien escribe y desde qué conocimiento situado lo hace, se trataría más bien qué tipo de actores que incursionan en el campo de la Antropología sobre lo afrodescendiente en Colombia gozan o se benefician de posiciones de reconocimiento profesional en la academia. Siendo más preciso: ¿cuáles son los antropólogos o antropólogas afrodescendientes que ostentan un puesto, posición o lugar destacado en la academia o en el campo antropológico afrodescendiente? ¿Cuántos profesionales antropólogos o sociólogos afrodescendientes tiene un puesto de trabajo digno o una plaza docente titular u ocasional? Si se miran estas preguntas de forma superficial pudiera pensarse que se trata de una discusión reduccionista, pero la lógica académica demuestra que aquellos agentes académicos o intelectuales que gozan de prestigio, reconocimiento e incluso son citados finalmente alcanza una buena posición laboral y con ello resuelven cuestiones de capitales políticos, económicos y sociales. En realidad, no se tiene un censo de antropólogos o cientistas sociales afrodescendientes en Colombia, pero los que estamos en el campo tenemos la experiencia de lo poco o reducido que son los espacios docentes, de dirección o de empleo formal y calificado que se ofertan, y que en cierta medida apenas alcanza para los más visibles, y no necesariamente son las y los afrodescendientes. Aquí entonces cobra sentido que los tres tomos de la *Antropología hecha en Colombia* –editados los dos primeros en solitario por Eduardo Restrepo y el tercero en el que tuvo compañía– no parezcan los nombres de las decenas de colegas afrodescendientes como dignos de ser reconocidos sus obras.

Como se reseñó en la primera parte de este ensayo, la lucha por la sobrevivencia de los Estudios Afrocolombianos en el campo científico social tiene sus antecedentes desde los años cincuenta,

cuando desde el Instituto Etnológico Nacional se trata de definir los objetos de investigación logrando su norte conceptual en la amerindianidad o indigenismo. En esa coyuntura la construcción de la objetivación de lo afrodescendiente o de lo negro como posibilidad científica fue propuesta pero a su vez cuestionada. Esta resistencia o más bien «ausencia», de la objetivación de lo negro en el campo de la Antropología de acuerdo con Eduardo Restrepo era incomprensible dada la centralidad de una disciplina marcadamente orientada hacia grupos indígenas (Restrepo, 1998, p. 192).

Para Nina S. de Friedemann los inicios de la Antropología sobre lo negro o afrodescendiente en Colombia ha tenido que superar negacionismos que consideraban explícitamente que estudiar negros no era Antropología (1984, p. 509). Según la autora, esta ausencia y posterior marginalidad del negro en la Antropología del país ha sido interpretada como la expresión académica de la invisibilidad y estereotipia propias de un proceso de discriminación sociorracial (Friedemann, 1984). Pese a los argumentos de discriminación que precisa esta investigadora respecto a la marginalidad de los estudios de la afrodescendencia; para Restrepo (1998) esto no sería de un acto como tal, pues «sin desconocer las sutiles y profundas dinámicas de la discriminación racial en Colombia, cabría preguntarse si esta interpretación es suficiente o, incluso, adecuada para dar cuenta de la ausencia y marginalidad de estas investigaciones» (Restrepo, 1998, p. 192). Desde nuestro punto de vista, la clave de la discusión sería entender que la denuncia que Nina S. de Friedemann realizara en un momento refleja un sesgo epistémico en que se justifica la negación de lo negro en la antropología. Lo que evidencia un conflicto epistemológico por la construcción del objeto del discurso antropológico, junto con la invisibilidad académica que heredó todo el lastre del fenómeno socio racial evidenciado en la estructura de clases y de castas con que se organizó la nacionalidad colombiana. En efecto, el fenómeno sociorracial fortaleció el estereotipo imaginado de la identidad cultural colombiana, donde de plano se negó el aporte del negro

a la construcción de la nacionalidad colombiana. Al menos esta tesis se puede interpretar al analizar en profundidad la obra del maestro Manuel Zapata Olivella (1989) en su clásico, *Las claves mágicas de nuestra América*. Otra razón fundamental que pudiera justificar tal resistencia a integrar los estudios sobre población negra o afrodescendientes en la antropología colombiana tendría que ver con el sesgo indianista o indigenista con que conceptual y metodológicamente se centraron los estudios antropológicos en Colombia, así se demuestra que el desarrollo de las ciencias sociales le importó más la limitación epistémica que miraba bien hacia sociedades puramente tradicionales y básicamente «étnicas». Por el contrario, una lectura antropológica de las poblaciones negras exigía modificaciones epistemológicas que el campo científico no estaba dispuesto a adoptar.

En suma, la construcción epistemológica de los estudios sobre población negra en el campo científico de la antropología colombiana pasó por las dificultades para la debida objetivación del concepto y el objeto de estudio como algo relevante y digno de las Ciencias Sociales. Además, hubo un factor adicional: la construcción del concepto a partir de la racionalidad propia de las poblaciones indígenas, que en ese momento monopolizaba todo paradigma, técnica y metodología de lo antropológico en Colombia. Se desprende así, durante los años setenta, un período de auge de los estudios afroamericanos en Colombia cuyo principal énfasis era el enfoque materialista histórico, las luchas de clases y los sistemas de explotación, las formas precapitalistas de producción.

Luego de estos argumentos, pudiéramos advertir que el debate sobre la construcción epistémica de la objetivación del fenómeno de la cultura negra o afrodescendiente como concepto antropológico aún no se encuentra acabado y tampoco existe un enfoque único. Al contrario, este se va alimentando por la vía de las más diversas orientaciones teóricas y por las consecuentes preguntas de investigación que se tejen sobre el objeto de estudio. Hoy, sin duda, nos encontramos ante una nueva realidad,

un escenario donde ya emergen con fuerza una generación de científicos sociales afrodescendientes (historiadores, antropólogos, geógrafos, sociólogos, economistas, trabajadores sociales, politólogos, entre otras disciplinas) que desde distintos espacios académicos, políticos y sociales tratan de disputarse el campo de los estudios afrodescendientes en Colombia. Sobre esta reflexión se desarrolla la tercera parte de este capítulo.

### **3 SOBREVIVIR EN EL CAMPO: DE CÓMO SE INTENTA CONSTRUIR UN CAMPO PROPIO DESDE LA AFRODESCENDENCIA**

*«Hasta que no extraigamos entero dicho clavo de nuestra psiquis, no somos hombres libres y no embestiremos como búfalos. El día que podamos atropellar como búfalos, el racismo, por lo menos el ejercido sobre nosotros, pasará al desván de la historia»*

(Caicedo Licona, 2004, p 21)

El recorrido que hemos presentado sobre la trayectoria que ha desarrollado la objetivación del concepto de lo negro como valor epistemológico en el campo de la Antropología colombiana, no solo demuestra la marginalidad que han sido sometida la objetivación científica de lo afrocolombiano en la construcción de la nacionalidad de Colombia, dominado por una ideología del mestizaje y por el peso histórico socio racial de la hispanidad, sino que además evidencia que a la afroamericanística le ha correspondido dar una batalla desigual, una disputa por sobrevivir en medio de un campo científico que en el pasado se resistió a aceptar como un bien cultural los estudios sobre dicho fenómeno, y que ahora la cuestión es cómo los mismos intelectuales y académicos afrodescendientes se posicionan en el campo.

¿Cómo comprender el interés de los mismos actores afrodescendientes en disputarse el campo de los mismos estudios afrodescendientes? Comencemos por destacar que el auge por el que atraviesan los estudios de la afroamericanística en Colombia es el resultado de una lucha interna y externa propia del campo de la Antropología donde se han comprometido apuestas científicas y políticas, de donde se desprenden una serie de intereses puestos en escenas por grupos de académicos que por su tradición hegemónica han dominado el campo y ven en el monopolio de los afroamericano una oportunidad para perpetuar su poder.

La emergencia de la afroamericanística en la antropología colombiana, sobre todo a partir de los años noventa, se da justamente cuando —interpretando a Pierre Bourdieu— se denotan intereses que motivan las investigaciones de los antropólogos que hacen parte de la élite dominante. Cuando nos referimos a los intereses llamamos la atención que en los años noventa el país sufre cambios políticos y jurídicos que desembocaron en el nuevo orden constitucional de 1991. Esta renovación de las estructuras políticas e institucionales que Colombia experimentó, dado el empuje de los movimientos sociales amén de la crisis interna que se vivía, permitió que a las comunidades afrocolombianas les fueran reconocidos unos derechos jurídicos, políticos y culturales por parte del Estado dada su especial condición de grupos étnicos<sup>9</sup>. Este reconocimiento permitió la fortaleza del movimiento afrocolombiano, el cual teje sus inicios desde los mismos años cuarenta y de su proceso organizativo que más contemporáneo luego allanó el camino para que la cuestión étnica de estas comunidades, que era puesta en duda por la academia y la Antropología terminara.

La explosión de una abundante bibliografía sobre estudios de la afrodescendencia que desde los años noventa llena las librerías y bibliotecas evidenció la tendencia de los antropólogos

---

9. Véase la Ley 70 de 1993.

a concentrarse o situar su punto de interés en nuevos problemas considerados por la coyuntura como importantes, pues a la luz de las Ciencias Sociales la problemática aparecía como un «descubrimiento» que estaba encaminado a producir beneficios materiales y simbólicos importantes. Se desata así una competencia notable e intensa por hacer brillar un objeto que otrora no era prestigioso o no tenía «relevancia epistemológica» en el campo científico antropológico, pero que era necesario abordarlo ya que por circunstancias diversas venía cargado de cierto volumen que en poco tiempo generaba un aumento al capital de todo agente científico que incursionara en dichos estudios.

Como lo hemos descrito al iniciar este capítulo, en los antecedentes de los estudios sobre poblaciones negras en Colombia, durante los años cincuenta, sesenta y sesenta hubo pioneros que desde la Antropología que pertenecían a las mismas comunidades y que vieron la «importancia» de la objetivación de lo afrocolombiano como centro de estudio antropológico. Después de las figuras notables de Velásquez y Aquiles, en los años setenta, ochenta y noventa varios profesionales afrodescendientes se formaron en las aulas de la academia antropológica: Por ejemplo, en Estados Unidos se formó el primer doctor en antropología Jaime Atencio Babilona, en tanto en la Universidad de las Sobornas de Paris se graduó Alexander Cifuentes. Lo propio hizo Juan Tulio Córdoba en Estados Unidos, John Hérbert Valencia Barco en el Zaire. En los años ochenta Carlos Rosero y Rafael Perea entran a las aulas de antropología de la Universidad Nacional de Colombia sede Bogotá. Igualmente, en la Universidad de los Andes se titula Mario Edgar Hoyos Benítez. Mientras que en la carrera de antropología, de la Universidad del Cauca, se graduaron Luz América Lozano Mayo, Jesús Dante Mosquera Orejuela, Offir Hurtado Lucumí, Jesús Grueso Zúñiga. En los noventa, en la Universidad Nacional sede Bogotá, se gradúa John Antón Sánchez, en tanto que en la Universidad del Cauca egresan titulados Nancy Rodallegas, Gerardo Bazán. Ya en el siglo XXI, se titulan Rudy Amanda Hurtado Garcés, Jesús Carabalí, Joaquín Palacios y Gerardo Enrique Mosquera.

Evidentemente estos pioneros antropólogos afrocolombianos —tanto de primera como de segunda generación— no corrieron con una buena suerte o no contaron en el momento en que el campo de estudios ya gozaba de un reconocimiento superando aquello de que «estudiar negros no era Antropología». De esta manera todo el legado de Rogerio Velásquez, Aquiles Escalante y Manuel Zapata Olivella pudiera haber quedado sepultado ante una élite mestiza y extranjera que se posiciona o *enclasa* en el campo de la Antropología afrocolombiana y que buscaba una distinción.

Preguntarnos por los aportes de los pioneros antropólogos afrodescendientes a las Ciencias Sociales pasa por cuestionar que no necesariamente dichos «aportes» deben ser leídos como contribuciones de abundantes artículos académicos escasamente circulados. Considero que la motivación de ser antropólogo afrodescendiente no pudiera reducirse al éxito al protagonismo en el campo de la academia por sí misma. Miremos algunos ejemplos: Carlos Alfonso Rosero, antropólogo egresado de la Universidad Nacional, uno de los líderes más influyentes en el movimiento social afrocolombiano. Rosero se ha destacado a nivel nacional e internacional por ser uno de los artífices del pensamiento político moderno de la afrodescendencia. Su obra más que un conjunto de libros o artículos —que sí existen— está en los mismos aportes que él ha dado con la estructuración de la complejidad de lo que significan los derechos humanos de carácter étnico territorial. La incidencia de Rosero en la formulación y reglamentación de la Ley 70 de 1993 conocida como «Ley de Comunidades Negras» constituye un acto de inspiración en la militancia antropológica que muchos profesionales afrodescendientes han construido. Tal es el caso de otros antropólogos y antropólogas más jóvenes como Gerardo Bazán, quien una vez titulado en la Universidad del Cauca, decide establecerse en su propia comunidad y desde allí impulsar los procesos de titulación colectiva del Consejo Comunitario del Río Guaguí. La experiencia de Bazán pudiera interpretarse como un ejercicio antropológico de conocimiento situado y reivindicación de derechos. Algo así como una Antropología

militante, la misma que abrazan otros y otras profesionales como Jesús Carabalí en la revitalización de la cultura de Palenque de San Basilio, John Antón Sánchez en el proceso de titulación colectiva de la macro cuenca del Medio San Juan en el Chocó y más tarde en sus aportes al desarrollo de políticas de acción afirmativa y reparaciones para afrodescendientes en Ecuador. Lo mismo pudiera de los aportes que en su tiempo Offir Hurtado Lucumí hiciera desde el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria – INCORA – donde en 1994 se dio comienzo a la titulación de tierras colectivas de comunidades negras del Pacífico en consonancia con el Decreto 1745 de 1995.

Pero la experiencia profesional de los y las antropólogas afrocolombianos más nóveles o contemporáneos no solo refleja una Antropología de la militancia o de compromiso de «intelectual orgánico» –concepto de Antonio Gramsci–. Sería reduccionista mostrar los aportes de la antropología propia afrodescendiente como un simple ejercicio de prácticas comunitarias, pues no. A nuestro modo de ver se trata de una forma de hacer antropólogo cuya esencia sería un compromiso transformador, de ruptura con los cánones ortodoxos, que más que posicionarse en el campo con un cúmulo de vocabularios, pretende ser consecuente. Al menos este enfoque lo podemos comprender en el trabajo, muchas veces de subterfugios conceptuales y valorativos como los que producen Jesús Grueso, Rafael Perea Chalá, Betty Rut Lozano, Rudy Amanda Hurtado Garcés, Aurora Vergara Figueroa, Angela Yesenia Olaya Requene, entre otros y otras colegas. Todo un conjunto de la antropología del compromiso de reivindicación de derechos.

### **3.1 La circulación de capitales**

Ahora bien, arriesgándonos a una lectura de lo que observamos hoy en día, pudiéramos describir dos tipos de agentes en el campo de la antropología de los estudios sobre la población negra o afrodescendiente: los no afrodescendientes y los afrodescendientes, donde triunfaron aquellos que tenían más capital para

apropiarse del campo. Vemos entonces cómo desde el principio de los estudios sobre la afrodescendencia Rogerio Velásquez y Aquiles Escalante buscaban posicionarse en el campo científico como un sendero auténtico de científicidad; se trataba de la búsqueda afanosa de un reconocimiento, de una legitimidad dentro del campo científico antropológico.

¿Cómo unos agentes —no afrodescendientes— se posicionan más que otros agentes —afrodescendientes— en el campo científico los estudios sobre la afrodescendencia? Recordando a Bourdieu, se debe reseñar que unos agentes —no afrodescendientes— pudieron imponerse en el campo construyendo una narrativa de autoridad científica única, y desde allí comenzar a acumular capital y más capital para asegurar luego el poder en el campo, y para ello era necesario instalarse como docentes universitarios en los recientes Departamentos de Antropología. Este capital social —ser autoridad científica de los estudios sobre la afrodescendencia— ha estado, está y seguirá estando por supuesto en disputa en el campo científico antropológico.

Tal como ocurre en las luchas por acceder al capital científico, ocurre lo mismo con el acceso al dominio, al prestigio o a la autoridad científica de los estudios sobre la afrodescendencia. Es por ello que vemos que en el campo antropológico existen escuelas, o *club de amigos* que se rodean y se apoyan entre sí en red. En los estudios sobre la afrodescendencia sucede igual, existen redes muy poderosas, hegemónicas, impenetrables y que ostenta el poder y la autoridad científica. En los años ochenta y noventa esto fue notorio con el equipo que en su momento encabezaron agentes posicionados desde la Universidad Nacional, la Universidad Javeriana y la Universidad de los Andes, en Bogotá. Junto a ellos circulaban otros agentes —de menor impacto, pero con igual capital— desde la Universidad del Valle, del Cauca o de Antioquia. En términos más sencillos, en su momento —años ochenta y noventa— agentes no afrocolombianos constituyeron estrategias hegemónicas para mantener intereses específicos dentro del campo científico de los estudios sobre la afrodescendencia.

En tanto otros agentes afrocolombianos con alto capital cultural pero sin capital político o social estaban marginados en el campo.

Una de las formas como los antropólogos —no afrodescendientes— ostentan el poder científico de los estudios sobre la afrodescendencia tiene que ver con el prestigio y la legitimidad que se les otorgan a sus discursos epistemológicos sobre lo negro. Para ello se usa todo un ritual académico de legitimidad del discurso: foros, redes, simposios, publicaciones «importantes» y renombradas, y citas de autoelogios. Desde estos espacios sacralizados mitifican sus investigaciones y las ponen a la luz pública como «descubrimientos» o «últimas palabras» dichas sobre el fenómeno estudiado. Pero un aspecto notable de esas publicaciones es que en ellas solo pueden escribir sus propios concurrentes, donde los investigadores afrocolombianos marginales periféricos no tienen acceso ni derecho.

Otra estrategia que tienen estos «agentes hegemónicos» consiste en hacerse a un nombre propio reconocido, que marque la diferencia, lo distintivo. Tal es el caso de ciertas firmas biográficas múltiples que, en cuanto tales, reducen el valor distintivo impartido a cada uno de los signatarios. Estos nombres famosos acuñan entonces en el mercado una jerga legítima que evidencia avances supuestos en el desarrollo de la objetivación y del paradigma epistemológico del negro en la Antropología.

Un caso a destacar en este análisis de cómo los agentes dominantes en el campo los estudios sobre la afrodescendencia se imponen en el campo de la Antropología, es el caso del ICANH, entidad que paradójicamente durante mucho tiempo le ha negado y cerrado las puertas a una política concertada y dialogada sobre los estudios *de negros* en Colombia, toda vez que el mismo instituto que debería salvaguardar la equidad de la diversidad étnica colombiana, se ha convertido en el defensor de la ideología dominante y colonialista que desde sus inicios en los años cuarenta caracterizó sus investigaciones y las orientó hacia la indianidad con el argumento de que «estudiar negros no era Antropología». El indicador más fehaciente de esta observación

a las políticas públicas del ICANH se demuestra por la manera como se ha aplicado el primer decreto reglamentario del artículo 43 de la Ley 70 de 1993<sup>10</sup>, el número 2374 de noviembre 30 de 1993 donde se le ordena:

**Artículo 1:** Son funciones del ICANH:

Promover y realizar programas de investigación de las culturas afrocolombianas, que contribuyan a la preservación y desarrollo de la identidad cultural de las comunidades negras

Asesorar a las entidades del Orden Nacional Regional y Local, que así lo soliciten, en el diseño e implementación de planes y proyectos de desarrollo cultural y social, para las comunidades afrocolombianas.

Establecer vínculos e intercambio con personas, organizaciones e instituciones u organismos [...] dedicados a los estudios e investigación de la cultura afrocolombiana [...]

**Artículo 2:** El Gobierno nacional [...] incluirá anualmente en el proyecto de recursos de inversión social con destino al ICAN para desarrollar proyectos de investigación que serán manejados a través de un sistema de concursos de proyectos [...]

**Artículo 3:** Para el cumplimiento de lo consagrado en este decreto, el ICAN concertará y desarrollará sus programas con participación de las comunidades negras y las organizaciones de sus instancias representativas.

---

10. Artículo 43 de la Ley 70 de 1993: El Gobierno nacional fomentará y financiará actividades de investigación orientadas a la promoción de los recursos humanos y al estudio de las realidades y potencialidades de las comunidades negras, de manera que se facilite su desarrollo económico y social. Así mismo, propiciará la participación de estas comunidades en los procesos de planeación, coordinación, ejecución y evaluación de dichas actividades.

11. En 1997, el Instituto Colombiano de Cultura Hispánica —ICCH—, creado en 1951 con el objeto de divulgar la herencia cultural de España, pasó a ser un establecimiento público adscrito al Ministerio de Cultura, y en 1999 se fusionó con el ICAN para formar el actual Instituto Colombiano de Antropología e Historia —ICANH— (ICANH, s.f., párrafo 5).

La falta de precisión del ICAN y su consecuente negación a la aplicación de la ordenanza de este decreto tuvo una evolución, toda vez que en 1994, siendo director del ICAN, el profesor Roberto Pineda y las organizaciones afrocolombianas lograron concertar con este instituto la creación de una división de Estudios Afrocolombianos debidamente coordinada con las instancias de representación de las comunidades negras designadas por la Ley 70 de 1993. Sin embargo, Pineda es relevado del cargo y su reemplazo ejerció la doctora Margarita Uribe. La propuesta de la creación de una división de estudios afrodescendientes de acuerdo con las aspiraciones organizativas quedó archivada. Otro tanto que demostró la falta de interés del ICANH por cumplir sus mandatos legales fue la negativa a la propuesta que el antropólogo afrocolombiano Rafael Perea Chalá hiciera en el sentido de que, en sincero acto de reconocimiento, reeditara las obras completas de Rogerio Velásquez<sup>12</sup>.

## EPÍLOGO

*«Tirado en la calle aprendí que era imposible liderar un movimiento a secas intelectual, a secas cultural. Ya tenía bien claro que si yo no me metía contra los políticos, ellos vendrían contra mí» (Caicedo Licona, 2004, p. 15)*

Este capítulo ha intentado demostrar que en el campo científico de la Antropología en Colombia, los estudios sobre la afrodescendencia se ha desarrollado en medio de un campo de disputa, entre agentes desiguales, donde unos poseen capital específico y ejercen su hegemonía y que los posicionan en el punto

---

12. Conversaciones personales con Rafael Perea Chalá, copia de una misiva de reclamo que el mismo Perea le hiciera al Icanh (abril 12 de 2001).

dominante de las relaciones sociales, y aquellos agentes que no tienen nada, que andan marginados, y cuyas características son propias de antropólogos afroamericanos, que en el campo científico antropológico, no logran posicionarse como agentes o autoridades intelectuales de su propia realidad ontológica y epistemológica.

Interpretando nuevamente a Pierre Bourdieu, en la lucha que en el campo científico de la Antropología opone a dominados y dominadores, los antropólogos hegemónicos frente a los antropólogos subordinados se recurren a diferentes estrategias antagónicas opuestas. Los dominantes se dedican a las estrategias de conservación del orden establecido que apuntan a la seguridad de la perpetración del orden científico al cual pertenecen, es decir a legitimar sus «descubrimientos» sobre comunidades afrocolombianas, imponiendo una jerga y un discurso científico legítimo y una escuela afrocolombianista «oficial», la cual impone un orden epistemológico amparado en un conjunto de recursos heredados del pasado, bajo las formas de *hábitus* científicos incorporados. Estos antropólogos hegemónicos que —¿deliberadamente?— les cierran el camino a los antropólogos otros engloban además el conjunto de instituciones encargadas de asegurar la producción y la circulación de consumidores. Es decir, ellos dominan las revistas, las relaciones nacionales e internacionales, canalizan los recursos para investigación, son los jefes de las instituciones e imponen lo que a la final sería la verdad científica los estudios sobre la afrodescendencia. Pero esta es una cara de la moneda, la otra es la que le corresponde a la Antropología de insurgencia epistémica propia de la afrodescendencia.

Es el momento entonces de decir las cosas claramente y sin vacilaciones, en el campo de los estudios de la Antropología afrodescendiente en Colombia, hay dos escenarios: el hegemónico y el contrahegemónico, que le pudiéramos decir, el respondón, parafraseando a bell hooks, con quien iniciamos este capítulo, una Antropología de resistencia hecha por los antropólogos negros o afrocolombianos, aquella que se centra en la realidad y

en los problemas de las mismas comunidades estudiadas. Esta antropología de las márgenes, que no se ve, pero que se siente. Primero fue Rogerio Velásquez, Zapata Olivella y Escalante en su tiempo, pero en los años setenta, ochenta y principio de los noventa, la Antropología negra fue silenciosa, rigurosa y comprometida. Recordemos entonces a los trabajos silenciosos de América Lozano Mayo y Offir Hurtado Lucumí, pero sobre todo el trabajo militante de Alexander Cifuentes quien, quizá en su condición racial propia, alcanzó un sitio en la Universidad Distrital de Bogotá. Sin embargo, la gran figura de esta antropología responde es Carlos Alfonso Rosero, antropólogo de la Universidad Nacional de Colombia, quien antes que hacer su tesis de graduación prefirió los espacios étnicos territoriales y organizativos. Carlos no había terminado su tesis cuando, con otras y otros colegas, fundaron el Proceso de Comunidades Negras —PCN—, la mayor y más auténtica expresión radical y antiestablecimiento del movimiento social afrocolombiano. Creo, y esto es muy personal, que la obra antropológica de Carlos a más de sus escritos y ensayos —la mayoría inéditos— se centra en la realidad transformadora de las comunidades, la defensa de sus derechos y las garantías a su vida en medio del conflicto armado interno o la guerra que tiene postrada la paz de Colombia. El trabajo de Carlos ha sido emulado por las y los antropólogos que le «seguimos la corriente». Las nuevas generaciones de antropólogos y antropólogas, siguiendo la línea de la «doble conciencia» de que nos habla Du Bois, asumimos el desafío de entrar al campo académico hegemónico pero sobre todo mantener la fuerza ancestral de la Antropología militante, responde o anticolonial si se quiere. Un próximo ensayo debería explorar esta otra cara de los estudios afrodescendientes en la Antropología colombiana.

**REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

1. AGUILAR, S. (1995). *Inmigrantes negros: reacción y adaptación cultural en la ciudad de Bogotá*. [Trabajo de grado, Universidad Nacional].
2. ALMARIO, O. Y MESA, L. (1998). *Balance crítico. Poder y cultura en el occidente colombiano en el siglo XIX: patrones de poblamiento, conflictos sociales y relaciones de poder*. Proyecto de investigación COLCIENCIAS, Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín.
3. ANTÓN SÁNCHEZ, J. (1997). Etnografía de las prácticas religiosas de las comunidades negras del Pacífico colombiano, En J. E. Rodríguez (Coord.), *Anuario Internacional del Caribe: Religiones Afroamericanas* (pp. 101-118). Edición Especial de la Colección Ediciones CPI. Colección Especial Casa de las Américas.
4. ANTÓN SÁNCHEZ, J. (1998). Curanderos Afrocolombianos y el territorio como escenario religioso. En: Ferro Germán (Ed), *Religión y Etnicidad en América Latina* (Tomo III). Memoria del VI Congreso Latinoamericano de Religión y Etnicidad ALER y II Encuentro de la diversidad del hecho religioso en Colombia (ICER). Instituto Colombiano de Antropología (ICAN).
5. ANTÓN SÁNCHEZ, J. (2001). Estrategia Afrocolombiana en el Pacífico: conflicto, territorio y región. En *Territorio y Cultura, territorios de conflictos y cambios socioculturales* (pp. 325-359). Universidad de Caldas.
6. ANTÓN SÁNCHEZ, J. (2003). *Entre Chinangos: magia y conocimiento en las comunidades negras del Pacífico*. Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico (IIAP) y Federación de Organizaciones de Comunidades Negras del San Juan (FOSAN). Gamser Editores.
7. ANTÓN SÁNCHEZ, JHON. (2004). Rogelio Velásquez Murillo: El padre de la Antropología en Colombia. En: *Cátedra Anual de Historia. 150 Años de Abolición de la Esclavitud*. Museo Nacional de Colombia.

8. APRILE-GNISET, J. (1993). Poblamiento, Habitats y pueblos del Pacífico. Universidad del Valle.
9. ARBOLEDA, J. (1950). The ethnohistory of Colombian negroes. [Thesis Master, Northwestern University. Chicago]. No publicada.
10. ARBOLEDA, J. (1952). Nuevas investigaciones afrocolombianas. *Revista Javeriana*. Tomo XXXVII (183), Universidad Javeriana.
11. ARBOLEDA J. (1986). La historia y la antropología del negro en Colombia. *Boletín de antropología*, 2(2). Universidad de Antioquia.
12. ARBOLEDA-QUIÑONEZ, S. (1998). *Le dije que me esperara. Carmela no me esperó. El Pacífico en Cali*. Universidad del Valle.
13. ARBOLEDA-QUIÑONEZ, S. (2016). *Le han florecido nuevas estrellas al cielo. Suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano*. Editorial Poemia.
14. AROCHA, J. (1984a). Antropología en la historia de Colombia: una visión. En J. Arocha y N. S. de Friedemann (Eds.), *Un siglo de investigación social: Antropología en Colombia* (pp. 27-130). Editorial Etno.
15. AROCHA, J. (1984b). Antropología propia: un programa en formación. En J. Arocha y N. S. de Friedemann (Eds.), *Un siglo de investigación social: Antropología en Colombia* (pp. 253-300). Editorial Etno.
16. AROCHA, J. (1989). Etnografía iconográfica entre grupos negros. En: Nina S. de Friedemann, *Criele, criele son. Del Pacífico negro. Arte, religión y cultura en el litoral Pacífico* (pp. 15-26). Planeta.
17. AROCHA, J. (1992a). El bricolaje de los negros. *El Colombiano*. Cinep-Instituto Colombiano de Antropología.
18. AROCHA, J. (1992b). El sentipensamiento de los pueblos negros en la construcción de Colombia. En: *La construcción de las Américas*. Memorias del IV Congreso de Antropología en Colombia. Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia.

19. **AROCHA, J.** (2002). Diarios contaos, otra manera de hacer visibles a los afrocolombianos en la antropología. En *150 años de la abolición de la esclavización en Colombia. Desde la marginalidad a la construcción de la nación* (pp. 474-498). Aguilar.
20. **AROCHA, J. & FRIEDEMANN, N.** (3 de diciembre de 1980). *La década del 70 en antropología: Divorcio de universidad e investigación* [Ponencia]. Taller sobre problemas e investigación de campo, Grupo Latinoamericano de Antropología. 79a. Reunión de la Asociación Americana de Antropología, Washington, Estados Unidos.
21. **AROCHA, J. & FRIEDEMANN, N.** (Eds.). (1984). *Un siglo de investigación social: Antropología en Colombia*. Editorial Etno.
22. **ATENCIO, J. & CASTELLANOS, I.** (1982). *Fiestas de negros en el norte del Cauca: las adoraciones del niño Dios*. Universidad del Valle.
23. **BARONA, G.** (1985). *Elementos para el análisis del sistema minero en la historia económica colonial colombiana*. En: V Congreso de historia de Colombia, (pp. 315-333), Armenia, Quindío, Colombia. Instituto Colombiano para el Fomento de la Educación Superior (ICFES).
24. **BARRAGÁN, C.** (2001). *Antropología colombiana: del Instituto Etnológico Nacional a los programas universitarios (1941-1980). El caso del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes* [Tesis de Pregrado, Universidad de los Andes]
25. **BASTIDE, R.** (1967). *Las Américas negras. Las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo*. Alianza Editorial.
26. **BATESON, G.** (1979). *Espíritu y naturaleza: una unidad necesaria (avances en teoría de sistemas, complejidad y ciencias humanas)*. Bantam Books.
27. **BOURDIEU, P.** (1983). *Campo del poder y campo intelectual*. Folios Ediciones.

28. BOURDIEU, P. (1994) El campo científico. *Redes: revista de estudios sociales de la ciencia*. 1(2), 129-160. RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes. <https://n9.cl/vulmw>
29. BOURDIEU, P. (2003). El oficio de científico: ciencia y reflexividad, curso del College de France, 2000-2001. Editorial Anagrama.
30. BOURDIEU, P. (2008). *Capital cultural, escuela y espacio social*. Siglo XXI Editores.
31. CAICEDO LICONA, C. A. (1980). *El Chocó por dentro*. Editorial Lealon.
32. CAICEDO LICONA, C. A. (2004). *Por qué los negros somos así. Bases históricas para descifrar la psiquis del negro Pacífico de Colombia* (Tercera edición). Editorial Lealon. (Trabajo original publicado en 2001).
33. CAICEDO-ORTIZ, J. A. (2013). *A mano alzada. Memoria escrita de la diáspora intelectual afrocolombiana*. SentiPensar Editores.
34. CAICEDO-ORTIZ, J. A. (2020). El pensar insumiso: Intelectualidad y educación afrocolombiana en el siglo xx. *Revista CS*, (30), 317-320.
35. CAICEDO-ORTIZ, J. A., VALDERRAMA-RENTERÍA, C. Y VALENCIA-ANGULO, c. (Eds.). (2020). Trayectorias políticas e intelectuales afrocolombianos: Perspectivas y metodologías para su estudio. *Revista CS*, (30), 11-16.
36. CAMACHO, J. (1996). *Mujeres negras y recursos naturales en el golfo de Tribuna: estudio comparativo entre las poblaciones de Nuquí y Coquí, Chocó*. Ponencia al Seminario-taller internacional Género y etnia. Universidad del Valle. Cali.
37. CAMACHO, J. Y RESTREPO, E. (Eds.). (1999). *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de gente negra en Colombia*. Ecofondo-Natura-Instituto Colombiano de Antropología.

38. CASTILLO, E. Y CAICEDO-ORTIZ, J. (2015). Educación y afrodescendencia en Colombia. Trazos de una causa histórica. *Revista Nuestra América*, 3(6), 115-130.
39. CATAÑO, G. (1987). *La sociología en Colombia*. Plaza y Janés Editores Colombia s.a.
40. CIFUENTES, A. (1975). Antropología de los grupos negros colombianos: Programa de antropología especial. *Boletín académico*. Universidad Nacional de Colombia.
41. COLMENARES, G. (1979). «Popayán: una sociedad esclavista, 1680-1800», *Historia económica y social de Colombia* (Tomo II). La Carreta.
42. COLMENARES, G. (1983). Cali: terratenientes, mineros y comerciantes, siglo XVIII. Banco popular, textos universitarios.
43. CONTRALORÍA GENERAL DE LA REPÚBLICA. (1945). *Geografía Económica de Colombia* (Tomo IV). Imprenta Nacional.
44. CÓRDOBA, J. (1982). Panorama etnográfico el Chocó de hoy. *Seminario nacional sobre la problemática antropológica del negro en Colombia*. Departamento de Antropología.
45. CÓRDOBA, J. T. (1983). *Etnicidad y estructura social en el Chocó*. Editorial Lealon.
46. CORREA OCHOA, L. (2021). *Black and Indigenous Entanglements: Race, Mobilization and Citizenship in Colombia, 1930-1991*. [Thesis Doctoral, Harvard University]. Digital Access to Scholarship at Harvard. <https://n9.cl/px635>
47. ESCALANTE, A. (1954). Notas sobre Palenque de San Basilio, una comunidad negra en Colombia. *Divulgaciones Etnológicas*, 3(5), 207-354. Universidad del Atlántico.
48. ESCALANTE, A. (1964a). *El negro en Colombia*. [Tesis de sociología, Universidad Nacional de Colombia].

49. ESCALANTE, A. (1964b). *Funebria de la costa colombiana del Caribe*. 35 Congreso de Americanistas. Actas y memorias. México.
50. ESCALANTE, A. (1966). *La familia en el Palenque de San Basilio, comunidad negra colombiana*. 36 Congreso internacional de Américas. Sevilla.
51. ESCALANTE, A. (1971). *Minería del hambre. Conduto y la Chocó Pacífico*. Tipografía Dovel.
52. ESCALANTE, A. (1973). Significado del Lumbalú, ritual funerario de Palenque de San Basilio. *Huellas*, (26), 11-24.
53. ESCALANTE, A. (1975). Glosario de afrocolombianismos. *La Palabra*. Año 1, (2). Universidad del Atlántico.
54. ESCALANTE, A. (1979). *Palenque de San Basilio. Una comunidad de descendientes de negros cimarrones*. Ediciones Editorial Mejoras.
55. ESCALANTE, A. (1981). Palenques en Colombia. En Price, R. (Comp.) *Sociedades cimarronas: comunidades esclavas rebeldes en las Américas*. Siglo XXI Editores.
56. ESCOBAR, A. (1997). Política cultural y biodiversidad: Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano. En M. V. Uribe y Eduardo Restrepo (Eds.), *Antropología en la modernidad* (pp. 173-206). Instituto Colombiano de Antropología (ICAN).
57. ESCOBAR, A. Y PEDROSA, A. (Eds.). (1996). *Pacífico:¿Desarrollo o biodiversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Fondo Editorial Cerec.
58. FERNÁNDEZ, E. J. (2001). *La gente de junto a la mar: usos del espacio marino en el área costera del Pacífico Colombiano* [Trabajo de grado, Universidad de los Andes].
59. FRAZIER, F. (1949). *The Negro in the United States*. The Macmillan Company.

60. FRIEDEMANN, N. S. DE (1971) Antropólogos y Antropología en Colombia: sus responsabilidades. *Revista de Divulgación Cultural. Universidad Nacional de Colombia*, (9), 5-16.
61. FRIEDEMANN, N. S. DE. (1980). El negro y su contribución a la cultura colombiana. *Divulgaciones Etnológicas*, 38-48.
62. FRIEDEMANN, N. S. DE. (23 de marzo de 1980). Estereotipia y realidad en la identificación del negro colombiano. Ponencia II Congreso de la Cultura Negra de las Américas. Panamá. *El Espectador. Magazin Dominical*.
63. FRIEDEMANN, N. S. DE. (1984). Estudios de negros en la antropología colombiana: presencia e invisibilidad. En J. Arocha y N. S. de Friedemann (Eds.), *Un siglo de investigación social: Antropología en Colombia* (pp. 507-572). Editorial Etno.
64. FRIEDEMANN, N. S. DE. (1985). Negros en Colombia: invisibilidad y presencia. En Fondo interamericano de publicaciones de la cultura negra de las Américas, *El negro en la historia de Colombia: fuentes orales y escritas. Primer Simposio sobre Bibliografía del Negro en Colombia, octubre 12-15 de 1983*. Fundación colombiana de investigaciones folclóricas.
65. FRIEDEMANN, N. S. DE. (1987). Antropología en Colombia: Después de la conmoción. *Revista Colombiana de Antropología*. 3(2), 142-164.
66. FRIEDEMANN, N. S. DE. (1988). Etnicidad, etnia y transacciones en el horizonte de cultura negra colombiana. *Primer congreso de la cultura negra de las américas*. Colcultura.
67. FRIEDEMANN, N. S. DE. (1991a). Doctrina para negros. *América Negra*, (1), 192-196.

68. FRIEDEMANN, N. S. DE. (1991b). *Presencia africana en Colombia*. Ensayo preparado para el V centenario de Encuentro de dos mundos, en el programa «Nuestra tercera raíz» y proyección histórica y perspectivas de los pueblos afroamericanos. Dirección general de culturas populares. Consejo Nacional de los Andes, México.
69. FRIEDEMANN, N. S. DE. (1992a). África y los negros en la construcción de América. *La construcción de las Américas*. Memorias del VI Congreso de Antropología en Colombia. Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia.
70. FRIEDEMANN, N. S. DE. (1992b). Negros en Colombia: identidad e invisibilidad. *América Negra*. (3).
71. FRIEDEMANN, N. S. DE. (1993). *La saga del negro. Presencia africana en Colombia*. Universidad Javeriana.
72. FRIEDEMANN, N. S. DE & AROCHA, J. (1986). *De sol a sol. Génesis, transformaciones y presencia de los negros en Colombia*. Planeta.
73. FRIEDEMANN, N. S. DE. & AROCHA, J. (1992). Los diablos: de las iglesias al carnaval. En *Diversidad es riqueza: ensayos sobre la realidad colombiana* (pp. 109-113). Instituto Colombiano de Antropología - Consejería Presidencial para los Derechos Humanos.
74. FRIEDEMANN, N. S. DE & AROCHA, J. (1995). Colombia. En *No longer invisible: Afro-latin American Today*. (pp. 47-76). Minority Rights Group Publications.
75. FRIEDEMANN, N. S. DE & ESPINOSA, M. (1995). La mujer negra en la historia de Colombia. En Consejería Presidencial para la Política Social, Presidencia de la República de Colombia, *Las mujeres en la historia de Colombia. Tomo II. Mujeres y Sociedad* (Tomo I, pp. 32-76). Editorial Norma.
76. GAITÁN, E. (1995). *Grandes del Chocó* (Tomo II M-Z). Editorial. Alas Libres.

77. GARCÍA-RINCÓN, J. E. (2015). *Insumisión epistémica y pensamiento educativo afrocolombiano en el siglo xx. Por ahí saca la cuenta...* [Tesis de Doctorado, Universidad de Nariño]. Repositorio Institucional. <https://n9.cl/ue6cz>
78. GARCÍA-RINCÓN, J. E. (2016). *Por fuera de la casa del amo: insumisión epistémica o cimarronismo intelectual en el pensamiento educativo afrocolombiano siglo xx*. Universidad de Nariño.
79. GARCÍA-RINCÓN, J. E. (2020). Educación y resistencia: la creación de un campo epistémico por la intelectualidad afrocolombiana. *Revista CS*, (30), 17-45.
80. HERSKOVITS, M. J. (1938) *Acculturation: The Study of Culture Contact*. J. J. Augustin Publisher.
81. HERSKOVITS, M. (1941). *The Myth of the Negro Past*. Harper & Brothers
82. HOFFMANN, O. (1999). Territorialidades y alianzas: construcción y activación de espacios locales en el Pacífico. En: Juana Camacho y Eduardo Restrepo (eds.), *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de gente negra en Colombia* (pp. 75-93). Ecofondo-NaturaInstituto Colombiano de Antropología.
83. HOOKS, B. (2022). *Respondona: pensamiento feminista, pensamiento negro*. Paidós.
84. HURTADO GARCÉS, R. A. (2020). «Quítate de mí escalera, no me hagas oscuridad»: imágenes de lo «negro» en la antropología colombiana, 1930-1970. *Revista CS*, (39), 141-172.
85. HURTADO SAA, T. (1996). *Las migraciones norteñas y el impacto sociocultural sobre la población urbana de Buenaventura* [Tesis de Pregrado, Universidad del Valle].
86. INSTITUTO COLOMBIANO DE ANTROPOLOGÍA (ICAN). (1990). *Una década de producción antropológica (1980-1990)*. Fundación para la Promoción de la Ciencia y la Tecnología/Banco de la República.

87. INSTITUTO COLOMBIANO DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA (ICANH). (s.f.). Antecedentes históricos. <https://n9.cl/ttx69>
88. INSTITUTO INTERNACIONAL DE ESTUDIOS AFROAMERICANOS. (1943). *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana (1937-1948)*, 7(1/3), 13-15. <https://n9.cl/94zx9>
89. JARAMILLO, J. (1963). *Esclavos y señores en la sociedad colombiana del siglo XVII. Anuario de Historia Social y Cultural*. Facultad de Ciencias Humanas Universidad Nacional de Colombia
90. JIMÉNEZ, O. (2000). *El Chocó: vida negra, vida libre y vida parda, siglos XVII y XVIII* [Tesis de Maestría en Historia, Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín].
91. JIMENO, M. (1981). Notas acerca del quehacer del antropólogo, Bogotá. *Noticias Antropológicas*, 70-71-72:10.
92. JIMENO, M. (1984). Consolidación del Estado y Antropología en Colombia. En: J. Arocha y N. S. de Friedemann (Eds.), *Un siglo de investigación social: Antropología en Colombia*. Editorial Etno.
93. JIMENO, M. Y ARIAS, D. (2011). La enseñanza de antropólogos en Colombia: Una antropología ciudadana *Alteridades*, 21(41), 27-44.
94. JORDAN, F. (1942). El Grupo de Estudios Afroamericanos. *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana (1937-1948)*, 6(1/3), 16-17. <https://n9.cl/x8k35>
95. LEAL, C. (1998). *The ilusion of urban life in the forest. A history of Barbacoas and Quibdó on colombian Pacific region* [Tesis de maestría, Estudios Latinoamericanos. Berkeley University].
96. LEAL, C. (2000). Prólogo. Robert West: un geógrafo de la escuela de Berkeley. En R. West, *Las Tierras Bajas del Pacífico Colombiano* (pp. 7-17). Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).
97. LEY 70 DE 1993. Por la cual se desarrolla el artículo transitorio 55 de la Constitución Política de Colombia. 27 de agosto de 1993. D.O. No. 41.013.

98. LÓPEZ, D. (1986). *Las formas asociativas de la etnia negra minera en Barbacoas (Nariño)* [Trabajo de grado, Universidad de Antioquia].
99. LOSONCZY, A. M. (1991-1992). *Les saints et la forêt: système social et système rituel des negro-colombiens: échanges inter-ethniques avec les embers du Chocó (Colombie)* [Tesis de doctorado, Université Libre de Bruxelles].
100. LOSONCZY, A. M. (1996). Fronteires inter-etniques au Choco et espace national colombien: l'enjeu du territoire. En *Forêts tropicales et éloppemnt rural. Bruselas*. Editions Université Libre de Bruxelles Civilisations.
101. LOZANO, B. R. (1996). Mujer y desarrollo. En A. Escobar y Á. Pedrosa (Eds.), *Pacífico: ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano* (pp. 176-204). Fondo Editorial Cerec.
102. LOZANO, L. M. (1987). La muerte en el departamento del Chocó. *Revista Codechocó*, (3), 76-88.
103. MERIZALDE, B. (1921). *Estudio de la Costa Colombiana del Pacífico*. Academia Nacional de Historia.
104. MINTZ, S. & PRICE, R. (1992). *The Birth of American Culture. An Anthropological Perspective*. Bacon Press. (Trabajo original publicado en 1976).
105. MONCADA, O. (1979). *Chocó: explotación de minas y mineros*. Ediciones América.
106. MOSQUERA, G. (1982). Huina, un hábitat elemental de comunidad doméstica en Bahía Solano. Chocó. *Revista Proa*. (319).
107. MOSQUERA, G. (1993). La vivienda en el Chocó. En P. Leyva (Ed.), *Colombia Pacífico* (Tomo II). Fen-Biopacífico.

108. MOSQUERA, G. (1999). Hábitats y espacio productivo y residencial en las aldeas parentales del Pacífico. En J. Camacho y E. Restrepo (Eds.), *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de gente negra en Colombia*. Ecofondo-Natura-Instituto Colombiano de Antropología.
109. MOSQUERA, G. (2004a). Sobre los poblados y la vivienda del Pacífico. En A. Rojas (Ed.), *Estudios afrocolombianos. Aportes para un estado del arte*, (pp. 225-259) Editorial Universidad del Cauca.
110. MOSQUERA, G. (2004b). Sobre los poblados y la vivienda del Pacífico. En C. Mosquera Rosero-Labbé, M. Pardo y M. C. Ramírez (Eds.), *Panorámica afrocolombiana. Estudios sociales en el Pacífico*, (pp. 291-329). ICANH-Universidad Nacional de Colombia.
111. MOSQUERA, G. Y APRILE-GNISET, J. (1987). Habitabilidad, vivienda y los caseríos del Atrato medio. *Revista Codechocó*, (3).
112. MOSQUERA, S. (1997). *De esclavizadores y esclavizados en Citará. Ensayo etno-histórico, siglo XIX*. Promotora Editorial de Autores Chocoanos.
113. MOSQUERA, S. Y LONDOÑO, N. (2000). Introducción. En M. Pardo (Ed.), *Fragmentos de historia, etnografía y narraciones del Pacífico colombiano negro*. Rogerio Velásquez. Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).
114. MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, C. (1998). *Acá antes no habían negros: Estrategias de inserción de la población negra en Santa Fe de Bogotá*. Cuadernos de investigación del observatorio de cultura urbana.
115. MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, C., PARDO, M. & RAMÍREZ, M. C. (Eds.). (2004). *Panorámica afrocolombiana. Estudios sociales en el Pacífico*. ICANH-Universidad Nacional de Colombia.
116. OLARTE, O. (1978). Pescadores negros de Tumaco, un puerto colombiano de la costa del Pacífico [Trabajo de grado, Universidad Nacional de Colombia].

117. OSLENDER, U. (2001). *Black Communities on the Colombian Pacific Coast and the 'Aquatic Space': A Spatial Approach to Social Movement Theory* [Doctoral Thesis Geography. University of Glasgow].
118. PATIÑO, G. (Compilación y prólogo). (2010). *Ensayos escogidos. Rogerio Velásquez*. Ministerio de Cultura.
119. PEREA, B. (1990). Estructura familiar afrocolombiana. Elementos que definen la estructura familiar de descendientes de africanos nacidos en Colombia. *Cuadernos de Trabajo de Hegoa*, (5).
120. PEREA-CHALÁ, R. (1998). Esclavizados: religiosidad, vida o muerte en Amerikua. En: G. Ferro (Ed.), *Religión y etnicidad en América Latina* (Tomo III, pp. 389-404). Instituto Colombiano de Antropología (ICAN).
121. PEREA-CHALÁ, R. (2004). La cuestión del autoetnónimo. En Lavou, V. y Viveros, M. (Eds.), *Mots pour nègres, maux des noires: enjeux socio-symboliques de la nomination en Amérique latine* (pp. 145-157). Presses Université de Perpignan.
122. PEREA-CHALÁ, R. (2007) La imperiosa e inaplazable de una escuela de antropología afroamericanista constructora del discurso propio. (Trabajo inédito)
123. PINEDA CAMACHO, R. (2004). La escuela de antropología colombiana. Notas sobre la enseñanza de la antropología. *Maguaré*, (18), 59-85.
124. PINEDA CAMACHO, R. (2009a). Cronistas contemporáneos. Historia de los Institutos Etnológicos de Colombia (1930-1952). En C. Langebaek y C. I. Botero (Eds.), *Arqueología y etnología en Colombia, la creación de una tradición científica* (pp. 113-171). Ediciones Uniandes.
125. PINEDA CAMACHO, R. (2009b). Los campos de investigación de la antropología en Colombia. Una perspectiva histórica (1941-2008). *Boletín de historia y antigüedades*, 96(844), 45-64.

126. PINEDA GIRALDO, R. (1991). Perspectivas y Prospectiva de la Antropología en Colombia. *Ciencias Sociales en Colombia*, 69-114.
127. PINEDA GIRALDO, R. (1999). Inicios de la antropología en Colombia. *Revista de Estudios Sociales*, (3), 29-42.
128. PRICE, T. (1954a). Algunos aspectos de estabilidad y desorganización cultural en una comunidad isleña del Caribe colombiano. *Revista Colombiana de Antropología*, 3, 13-54.
129. PRICE, T. (1954b). Estado y necesidades actuales de las investigaciones afrocolombianas *Revista Colombiana de Antropología*. 3, 13-36.
130. PRICE, T. Y LEÓN, H. (1954). Trabajo cooperativo entre grupos afrocolombianos. *Economía Colombiana*, (2)
131. PRICE, T. (1955). *Saints and spirits: a study of differential acculturation in Colombian negro communities*. [Thesis Doctoral, Northwestern University Ann Arbor University Microfilms]
132. QUINTÍN, P. (1999). Ilustraciones de la Costa Pacífica. En: A. Vanin, M. Agier, T. Hurtado, P. Quintín, Imágenes de las «culturas negras» del Pacífico colombiano. *Proyecto CIDSE-IRD. Documentos de trabajo CIDSE, No 40*, 53-73.
133. REITER, B. & ANTÓN, J. H. (2022). *Routledge Hanbook of Afro-Latin American Studies*. Routledge.
134. RESTREPO, E. (1997). Afrocolombianos, antropología y proyecto de modernidad en Colombia. En M. V. Uribe y E. Restrepo (Eds.), *Antropología de la Modernidad* (pp. 279-320). Instituto Colombiano de Antropología (ICAN).
135. RESTREPO E. (1998). Avatares del negro en la antropología en Colombia. *Nómadas*, (9), 191-200.

136. RESTREPO, E. (2004). Hacia los estudios de las Colombias negras. En: C. Mosquera Rosero-Labbé. M. Pardo y María Clemencia Ramírez (Eds.), *Panorámica afrocolombiana. Estudios sociales en el Pacífico*, (pp. 127-165). Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) – Universidad Nacional de Colombia.
137. RESTREPO, O. (1984). La Comisión Corográfica y las ciencias sociales. En J. Arocha y N. S. de Friedemann (Eds.), *Un siglo de investigación social: Antropología en Colombia* (131-158). Editorial Etno.
138. RIVAS, C. (1973). *De Rogerio Velásquez a Miguel A. Caicedo*. Tipografía Italiana.
139. RIVAS, C. (1993). *Guía de autores chocoanos*. Editorial Lealon.
140. ROJAS, A. Y RESTREPO, E. (2008). *Afrodescendientes en Colombia: compilación bibliográfica*. Editorial Universidad del Cauca.
141. ROJAS, A, RESTREPO, E. Y SAADE, M. (2017). *Antropología hecha en Colombia*, Tomo 1. Universidad del Cauca – Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).
142. ROMERO, M. D. (1986). *Esclavitud, resistencia y libertad en las minas del Pacífico colombiano, ríos Napi y Pique* [Trabajo de grado, Universidad del Valle. Cali].
143. ROMERO, M. D. (1995). *Poblamiento y sociedad en el Pacífico colombiano. Siglos XVI al XVIII*. Universidad del Valle.
144. ROMERO, M. D. (2005). *Historiografía sobre las poblaciones negras en Colombia. Enfoques y perspectivas*. Universidad del Valle.
145. SHARP, W. (1970). *Forsaken but for gold: an economic study of slavery and mining in the Colombian Choco, 1680-1810*. University Microfilms International.
146. SMITH CÓRDOBA, A. (1980). *Cultura negra y avasallamiento cultural*. MAP Publicaciones.
147. SMITH CÓRDOBA, A. (Ed.). (1986). *Visión sociocultural del negro en Colombia*. Editorial Presencia Negra.

148. URIBE, C. (1980). La antropología en Colombia. *Revista América Indígena*, 11(2), 281-380.
149. URREA-GIRALDO, F. (1996). Tipología de familias migrantes de la Costa Pacífica en la ciudad de Cali. *Proyecto CIDSE-ORSTOM. Documento de trabajo. N° 2*.
150. VALENCIA B, J. H. (1998). *Antropología de la Familia Chocoana*. Editorial Lealon.
151. VARGAS, P. Y FERRO, G. (1994). La construcción de una identidad. En: *Comunidades negras: territorio, identidad y desarrollo*. Instituto Colombiano de Antropología (ICAN).
152. VELÁSQUEZ, R. (1952). El descubrimiento del río San Juan. *Historia y Antigüedades*, 39(458), 547-593.
153. VELÁSQUEZ, R. (1954). *Rectificaciones sobre el descubrimiento del río San Juan*. Imprenta Nacional.
154. VELÁSQUEZ, R. (1957a). La esclavitud en la María de Jorge Isaac. *Revista de la Universidad de Antioquia* 33(128), 91 -104.
155. VELÁSQUEZ, R. (1957b). La medicina popular de la costa colombiana del Pacífico. *Revista Colombiana de Antropología*, 6, 195-241.
156. VELÁSQUEZ, R. (1959a). Cuentos de raza negra. *Revista Colombiana de Folclor*, (3), 3-63.
157. VELÁSQUEZ, R. (1959b). La canoa chocoana en el folklore. *Revista Colombiana de Folclor*, (3), 109-126.
158. VELÁSQUEZ, R. (1960a). Adivinanzas del alto bajo Chocó. *Revista Colombiana de Folclor*, 2(5), 103-129.
159. VELÁSQUEZ, R. (1960b). Cantares de los tres ríos. *Revista Colombiana de Folclor*, 2(5), 13-99.
160. VELÁSQUEZ, R. (1960c). Leyendas y cuentos de raza negra. Leyendas del alto y bajo Chocó. *Revista colombiana de Folclor*, 4, 71-120.

161. VELÁSQUEZ, R. (1961a). Ritos de la muerte en el alto y bajo Chocó. *Revista Colombiana de Folclor*, 2(6), 11-76.
162. VELÁSQUEZ, R. (1961b). *Vestidos de trabajo en el alto y bajo Chocó*. Instituto Colombiano de Antropología (ICAN).
163. VELÁSQUEZ, R. (1962a). Apuntes socio-económicos del Atrato medio. *Revista Colombiana de Antropología*, 10, 159-225.
164. VELÁSQUEZ, R. (1962b). Gentilicios africanos en el occidente de Colombia. *Revista Colombiana de Folclor*, 3(7), 109-148.
165. VELÁSQUEZ, R. (1962c). La Gaitana del Pacífico. *Boletín Cultural y Bibliográfico*, (3), 285-287
166. VELÁSQUEZ, R. (1965). *El Chocó en la independencia de Colombia*. Ediciones Hispana.
167. VELÁSQUEZ, R. (1985). Breve historia del Chocó. *Revista de la corporación para el desarrollo del Chocó*. (1-2-3).
168. VELÁSQUEZ, R. (1992). *Memorias del Odio* (A. Carvajal, Prólogo). Biblioteca del Darién - No. 3.
169. VILLA, W. (1994). Territorio y territorialidad en el Pacífico colombiano. En *Comunidades negras: territorio, identidad y desarrollo*. Instituto Colombiano de Antropología.
170. VILLA, W. (1996). *Ecosistema, territorio y desarrollo*. En *Comunidades negras: territorio y desarrollo*. Editorial Endimión.
171. VIVEROS-VIGOYA, M. (1998a). *Dionisios negros. Sexualidad, corporalidad y orden racial en Colombia* Universidad Nacional de Colombia.
172. VIVEROS-VIGOYA, M. (8-11 de junio de 1998b). *Quebradores y cumplidores. Biografías diversas de la masculinidad en Colombia*. Ponencia presentada en la Conferencia Internacional La equidad de género en América Latina y el Caribe: desafíos desde las identidades masculinas Santiago de Chile, Chile.

173. VIVEROS-VIGOYA, M. (2002). La imbricación de los estereotipos racistas y sexistas. El caso de Quibdó. En *150 años de la abolición de la esclavización en Colombia. Desde la marginalidad a la construcción de la nación* (pp. 508-529). Aguilar.
174. VIVEROS-VIGOYA M. Y CAÑÓN, W. (1998). Pa' bravo... yo soy candela, palo y piedra. Los quibdosesños. En T. Valdés y J. Olavarría (Eds.), *Masculinidad/es poder y crisis* (pp. 125-139). Flacso-Isis Internacional.
175. WADE, P. (1993). La construcción del negro en América Latina. En *La Construcción de las Américas* (pp. 141-158). Uniandes.
176. WADE, P. (1996). Identidad y etnicidad en la región del Pacífico. En A. Escobar y Á. Pedrosa (Eds.), *Pacífico: ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano* (pp. 283-299). Fondo Editorial Cerec.
177. WEST, R. (1952). *Alluvial placer mining in Colombia during the colonial period*. Louisiana State University Press.
178. WEST, R. (1957). *The Lowlands of Colombia*. Louisiana State University Studies Boston.
179. WEST, R. (1972). *La minería de aluvión en Colombia durante el período colonial*. Imprenta Nacional.
180. WEST, R. (2000). *Las tierras bajas del Pacífico colombiano*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. (Trabajo original publicado en 1957).
181. WHITTEN, N. (1965). *Class, kinship and power in an ecuadorian town: The negro of San Lorenzo*. Stanford University Press.
182. WHITTEN, N. (1969). Strategies adaptative mobility in the Colombian-Ecuadorian litoral. *American Anthropologist*, 71(2), 228-242.
183. WHITTEN, N. (1972). *Black Frontiersman: Afro-Hispanic Culture of Ecuador and Colombia*. Heighits.

184. WHITTEN, N. (1992). *Pioneros negros: la cultura afro-latinoamericana del Ecuador y Colombia*. Centro Cultural Afro-ecuatoriano.
185. WHITTEN, N. & FRIEDEMANN, N. S. DE. (1974). La cultura negra del litoral Pacífico ecuatoriano y colombiano: un modelo de adaptación étnica. *Revista Colombiana de Antropología*, 17, 81-116.
186. YACUP, S. (1934). *Litoral recóndito*. Editorial Renacimiento.
187. ZAPATA OLIVELLA, M. (1989). *Las claves mágicas de Nuestra América*. Plaza y Janés.

### **John Antón Sánchez**

John Antón Sánchez es de Condoto, Chocó en Colombia. Radicado en Ecuador desde 2003. Es antropólogo de la Universidad Nacional de Colombia, con un Doctorado en Ciencias Sociales de FLACSO Ecuador (2009). Es profesor titular del Instituto de Altos Estudios Nacionales IAEN, miembro de la comisión gestora de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Amawtay Wasi en Quito. Es miembro del Observatorio para la Justicia Afrodescendiente en Latinoamérica con sede en la Universidad Internacional de Florida (Miami), hace parte del Instituto Afrodescendiente para la investigación, los estudios y el desarrollo con sede en San José de Costa Rica. John Antón es parte del Consejo Comunitario de la Cuenca del Condoto e Iró y la Fundación Cultural y Ambiental Las Mojarras FUNDAMOJARRAS.

Si le interesa comunicarse con la persona que escribió este capítulo, puede escribir a: [john.anton@iaen.edu.ec](mailto:john.anton@iaen.edu.ec)

# **Afrotelectualidad en Colombia. Biblioteca Afrocolombiana de las Ciencias Sociales: un proyecto necesario**

**William Mina Aragón**  
UNIVERSIDAD DEL CAUCA



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

(Caicedo-Ortiz, 2013, p. 36)

*Ocultar los orígenes negros de teorías críticas lo que hace es reproducir el racismo epistémico que construye como inferior al pensamiento negro y como superior al pensamiento blanco.*

(Grosfoguel, 2018, p. 18)

*La diáspora se forja a través de procesos de creolización que como tales son ambiguos, abiertos, fluidos, sin dejar de articular identidades afrodiaspóricas y sus espacios propios de creación cultural, producción intelectual y acción política.*

(Laó-Montes, 2020, p. 63)

## 1 UNA GENEALOGÍA INTELLECTUAL AFRODIASPÓRICA

Por parte de ciertos investigadores y académicos se cree que al hablar de intelectuales tenemos que hacer mención necesariamente a pensadores europeos o norteamericanos, mirando a París, Londres o New York. Casi siempre se concibió erróneamente que el rol de los intelectuales estaba ligado a nombres como Jean Paul Sartre, Albert Camus, André Breton, Antonio Gramsci y Michel Foucault, pero es preciso saber que en la perspectiva afrodiaspórica hemos tenido pensadores como Léopold Sédar Senghor, Cheikh Anta Diop, Wole Soyinka y Achille Mbembe en África, solo por citar algunos; en el Caribe también se han hecho notar intelectuales como Aime Césaire, Frantz Fanon y C. L. R. James; en afronorteamérica hemos tenido a personalidades de

la talla de Du Bois, Malcolm x, Robinson, Kelly, Bogues y Angela Davis; por su parte, en afrolatinoamérica intelectuales como Lélia González, Sueli Carneiro, Conceição Evaristo, Yuderkys Espinosa, Ochy Curiel, Mara Viveros, Zuleica Romay, Abdías do Nascimento, Nicomedes Santacruz o Nelson Estupiñan Bass; o un Manuel Zapata Olivella en Colombia. ¿Qué es un intelectual entonces? Es una persona con capacidad reflexiva y deliberante para sentar una posición crítica frente a unos imaginarios que pueden ser políticos, sociales, culturales, artísticos. En este sentido tenemos algunas tipologías de intelectuales entendidos como analistas sociales-culturales indistintos, que son capaces, con lucidez aguda, de fustigar los imaginarios centrales sobre los que descansa cualquier discurso o narrativa poética, artística, pedagógica, etc. Es así, como en la trayectoria afrodiaspórica nos hemos encontrado con que estas mentes pensantes de nuestros hombres y mujeres más representativos, en todas las geografías y espacios de la afrodíaspóra han dirigido sus cuestionamientos a los temas étnicos y raciales, así como a la cuestión identitaria para sentar una posición en torno a los derechos humanos, a la dignidad humana o, a lo que algunos llaman, la colonialidad del ser, el saber y el poder (Mignolo, 2003, p. 214; Mignolo, 2006, p. 30; Laó-Montes, 2020, p. 89).

De acuerdo con el intelectual José Antonio Caicedo Ortiz (2013) en la diáspora intelectual afrocolombiana hay tres tendencias representativas: 1) una política parlamentaria, 2) otra humanista y 3) otra académica (p. 47); una caracterización que divide el aporte afrocolombiano en tres grandes afluentes. Así, en la tendencia parlamentaria tendríamos a personajes como Sofonías Yacup, Natanael Díaz, Diego Luis Córdoba y Piedad Córdoba; en la tendencia humanista están poetas y escritores del río y del mar como Candelario Obeso, Jorge Artel, Delia Zapata Olivella, Hugo Salazar Valdés y Helcías Martán Góngora; y, finalmente, en la tercera tendencia sobre la intelectualidad académica, Caicedo Ortiz considera que personajes como Rogerio Velásquez, Aquiles Escalante y Amir Smith Córdoba. Dicha división es la base de este

documento que versa sobre la afrointelectualidad en Colombia y la Biblioteca Afrocolombiana de las Ciencias Sociales, un proyecto necesario que parte de la premisa de que existe una clase intelectual de investigadores afro en las Ciencias Sociales del Caribe y del Pacífico, de los Andes y de los valles interandinos, del mundo urbano y el rural; que han hecho una obra escrita literaria, sociológica, poética, musical, política, que en la mayoría de las veces habiendo cursado sus estudios de posgrado en Europa y EE.UU., han escrito libros, biografías, testimonios, que debemos catalogarlos como intelectuales debido a que esos textos son una radiografía para la posteridad.

El proyecto de materializar una colección de publicaciones sobre Ciencias Sociales y Literatura fue postulado en 1943 por los integrantes del Club del Negro en Bogotá, liderado por Manuel Zapata Olivella, Marino Viveros, Natanael Díaz y Diego Luis Córdoba, quienes pensaban que solo se podía reescribir la historia nuestra cuando nos atreviéramos a pensar y actuar desde nuestras propias vivencias y experiencias, para ver el aporte indistinto hecho por las poblaciones de la diáspora africana a la sociedad y a la cultura colombiana; donde siempre habíamos estado subalternizados, silenciados, excluidos e invisibilizados. Siguiendo este horizonte delineado por nuestros pioneros, actualmente avanza galopante la publicación de un proyecto editorial compuesto por 15 libros, algunos de estos inéditos y otros ya publicados, que hacen parte de reflexiones, tesis de maestrías o doctorados que fueron convertidos en libros académicos por sus propios autores. Este proyecto se ha pensado en tres fases, siendo el objeto de este capítulo realizar una reflexión sobre la primera fase; cuyo propósito es presentar el pensamiento de clásicos intelectuales afrocolombianos como Sofonías Yacup, Aquiles Escalante, Rogerio Velásquez, Miguel Caicedo y Juan Zapata Olivella, a través de una colección de trabajos que abordan desde la perspectiva propia temas antropológicos, sociológicos, literarios, históricos y políticos. Dadas las características del proyecto editorial, se ha desarrollado desde un método decolonial y

afrocentrado, que ha implicado reconocer saberes, subjetividades, narrativas e imaginarios para construir conocimiento desde una perspectiva compleja que tenga en cuenta la visión de los sujetos y ciudadanías invisibilizadas, hombres y mujeres excluidos, que intentan romper y restituir epistemes jerarquizadas a nivel racial, lingüístico, político, patriarcal; epistemes heredadas del sistema capitalista y de la modernidad occidental europea. Por último, se debe señalar que este proyecto editorial se encuentra en una fase final, pues ya ha sido aprobado y evaluado por pares, y espera ser publicado por el sello editorial de la Universidad del Valle.

La experiencia que vamos a narrar a continuación hace parte de la vivencia, experiencia de los intelectuales de las Ciencias Sociales, venidos de ríos, de las condiciones de racialización en las que hemos estado envueltos en nuestras respectivas geografías. Personas que, una vez estando en la universidad, se convirtieron en militantes, agitadores, escritores, e investigadores; pero también en personas que estando en la mina, en el territorio, en el consejo comunitario, o siendo directivos universitarios, participando en un grupo de investigación o haciendo su trabajo creador de manera solitaria y disidente, que en cada práctica discursiva han hecho narraciones desde donde están redefiniendo una nueva sociedad, una nueva cultura y una nueva historia de Afrocolombia con sus ideas, pensamientos y representaciones del mundo histórico-social (Mina, 2014, pp. 33-47). Ser un disidente, actuar al margen marca un compromiso y un distanciamiento, como lo señaló Elías (1990). Son estas personas quienes han aportado a las Ciencias Sociales desde una perspectiva afro, los que tienen un proyecto político y social de Colombia que se plasman en una serie de publicaciones y aportes que abordaré a continuación.

## 2 SENTIDO Y DIMENSIÓN INTELLECTUAL DE UNA BIBLIOTECA AFROCOLOMBIANA DE LAS CIENCIAS SOCIALES

A lo largo de la historia de Colombia, intelectuales, investigadoras, investigadores, pensadores y pensadoras de la diáspora africana han sido relegadas a un segundo plano en las Ciencias Sociales. Pocas veces la reflexión, pensamiento e imaginación como acto creador de las personas afrodescendientes e indígena, han sido aceptados por la intelectualidad académica. La fuente de esos estereotipos está en el pasado colonial-esclavista y en la visión del mundo que dicha ideología plasmó en la psique colectiva de la cultura académica de Colombia y de la «América Mestiza» (Martí, 1986, p. 31). Por esto, las autorías clásicas de la diáspora colombiana siempre insistieron en descolonizar y desalienar la psique y la historia (Zapata Olivella, 2017, pp. 177-262).

Siempre el imaginario-colonial-dominante habló de la incapacidad de los afrodescendientes e indígenas para la reflexión y el pensamiento abstracto; según este, nuestra creatividad no iba más allá del esquema mitológico y de la expresividad musical-religiosa plasmada en la oralidad, de allí la bella metáfora del escritor e investigador José Antonio Caicedo Ortiz (2013): «A mano alzada» (p. 48), refiriéndose a la capacidad creadora de nuestros intelectuales para combinar «escritura con acción política» (p. 48). Tanto afrodescendientes como otros grupos humanos deberían, entonces, exaltar solo lo corporal, lo deportivo y lo artístico religioso; pues Dios no nos había dado atributos para inmiscuirnos en la reflexión analítica de la ciencia, el conocimiento filosófico y los saberes elevados del espíritu humano. Mentiríamos si dijéramos que estos arquetipos e ideales nefastos ya desaparecieron. No. Cuando el investigador o la investigadora afrodescendiente e indígena escribe algo en cualquier campo, todavía debe luchar contra dichos estereotipos heredados para ser valorado en nuestra academia. Si es hecho por indígenas es solo para indígenas, si es realizado por afros es solo para afrodescendientes; como si a la

cultura colombiana, su interculturalidad y su ciudadanía plural no le importase lo realizado por los otros sectores humanos que conforman la diversidad de la «Nación mestiza» colombiana.

De esta negación de nuestra identidad plural, mestiza y diversa, los grupos afrodescendientes e indígenas son los que más sufrieron el impacto sociocultural y psíquico; pues siempre nuestra historia se avergonzó de tener en su suelo identitario mujeres y hombres de cosmovisiones distintas y diferentes<sup>1</sup>. Si dicha negación se dio en el ámbito de la «raza», la religión y el idioma, ¿cómo no iba a presentarse en el campo de la creación cultural? La finalidad de reunir a las y los intelectuales afrocolombianos en una Biblioteca Interdisciplinaria de las Ciencias Sociales afrocolombianas es hoy una necesidad, pues busca resaltar las ideas y valores de los y las intelectuales, académicos, académicas, universitarios, universitarias, ciudadanas y ciudadanos afro que, en el siglo xx y xxi, han difundido su pensamiento, identidad y memoria creativa en Colombia; reflejando los hechos políticos, sociales, económicos y culturales en los que hemos estado imbuidos a lo largo de este proceloso siglo. Con esta biblioteca se ayudará a visualizar la creatividad de los investigadores y las investigadoras afros, publicando y reeditando libros «clásicos» que no fueron conocidos o difundidos lo suficiente.

Este es un proyecto académico decolonial, en los términos planteados por Castro-Gómez y Grosfoguel (2007, p. 9-25) y

---

1. Dentro de la amplia gama de intelectuales que han alimentado este debate en el pensamiento afrodiaspórico, podríamos citar a pensadores como Walter Rodney con su obra *De como Europa subdesarrolló a África* (1982), Eric Williams con su trabajo *Capitalismo y esclavitud* (1944), Aimé Césaire con sus trabajos *Discurso sobre el colonialismo* (1950) y *Cuaderno de un retorno al país* (1939), CLR James con *Los jacobinos negros* (1938) y Frantz Fanon con *Piel negra, máscaras blancas* (1952) y *Los condenados de la tierra* (1961), y Cedric Robinson, con un trabajo de suma actualidad como es *Marxismo negro* (1983). De igual manera están los trabajos de Sergio Mosquera: *Africanía en la novela María* (2012), *Descendientes de africanos en la independencia* (2010), *Negro ni mi caballo* (2020), o la discusión en el ámbito del pensamiento feminista recomendando el libro *Afrocaribeñas al habla*, compilado por Laura Ruiz Montes y, otros autores en 2020, y *Pensadores negros- pensadoras negras* compilado por Ana Flávia Magalhães (2016).

Mignolo (2003, p. 311; 2006, pp. 197-221), debido a que los sujetos, los actores y los procesos abordados, hasta ahora han estado al margen. Son sujetos subalternizados, marginalizados y discriminados que, desde categorías propias afrocentradas reflejan dinámicas territoriales a través de ideas como *Kuagro*, *Uranga*, *Ubuntu* y *Muntú*, para desarrollar nuestras propias epistemologías y cosmogonías en el saber, el hacer y el poder. Esta iniciativa nace para decirles: si podemos volver al pasado, lo haremos para emular héroes, pedagogos, mártires, escritores, y pensadores. Porque sí hemos tenido y construido nuestros propios referentes y los tenemos más allá del paradigma corporal, artístico, musical y religioso. Motivo de dignidad profesional, de orgullo académico, lucidez ética y de postura moral-política para la reescritura y valoración de nuestra historia; llenado de contenido afro y colorido epistémico a las Ciencias Sociales colombianas.

Tendríamos una nueva historiografía afro marcada por la epopeya y gestas por la libertad de los cimarrones y movimientos de liberación nacional, venerando su heroísmo y exaltando su proyecto libertario con sus imágenes en las escuelas, colegios y universidades. Hay que cambiar las fechas, la periodización, el nombre de los héroes, las celebraciones, los días de fiestas nacionales por la de otros símbolos y referentes invisibilizados (no basta el 21 de mayo ni el 12 de octubre)<sup>2</sup>. Hay que instituir una nueva Antropología, una *Antropología-otra*, con elementos histórico-sociales devenidos de las concepciones afro de la vida y del mundo para que los estudios universitarios entiendan en su singularidad y especificidad la esencia del ser afro, entendiéndolo como un ente bello, creador, artístico, poético y mitológico. También hay que reinventar la literatura en una *literatura-otra*, donde los personajes, espacios, tiempos y estilo literario utilizado

---

2. Estas fechas son significativas para la población afrocolombiana, porque se celebra el Día de la Afrocolombianidad (21 de mayo) y el Día de la Diversidad Étnica y Cultural de la Nación Colombiana (12 de octubre), que en realidad debería ser el día de la interculturalidad colombiana bien comprendida y plasmada en la teoría y en la praxis.

por los narradores sean valorados y reconocidos como literatura, singular por sus temas, pero universal por sus contenidos. Hay que hacer un nuevo modelo de novela, cuento, drama y crónica, en el que el protagonista afro se universalice, valore, dignifique y merezca el estudio juicioso de los críticos.

De igual manera, se debe plantear una *Ciencia Política-otra*, que incluya las gestas por la autonomía de las personas afrodescendientes en el proceso de consolidación de la independencia, que nombre la importancia del proyecto político de los cimarrones en sus palenques por la libertad de América, liderada por Benkos Biohó. Que se diga que hay un pensamiento social-afro que viene desde que el ser humano tomó forma en África, que construyó un pensamiento libertario como resistencia a la esclavización y que se hizo presente en los momentos de resistencia al colonialismo en África y el Caribe. Que se diga que siempre hubo un proyecto afro contra-hegemónico frente al régimen esclavista colonial, que se alzó victorioso, en 1804, con los próceres de la independencia de Haití. Que se reivindique la existencia de un pensamiento político afrocaribeño guiado por la impronta ideológica de Frantz Fanon, C. L. R. James, Édouard Glissant, Sylvia Wynter, Stuart Hall, Stokely Carmichael y Aimé Césaire; que se rememore el movimiento social por los derechos civiles y ciudadanos en los Estados Unidos, bajo la batuta de Garvey, Du Bois, Luther King y Malcolm X, un liderazgo que hoy es representado por académicos e intelectuales de la talla de Cornel West y Henry Louis Gates, y en el campo político-militante por Angela Davis y Keeanga-Yamahtta Taylor. Que se diga que en África subsahariana, una serie de intelectuales como Diop, Senghor, Cabral, Nyerere, Nkrumah y Kenyatta, pensaron el proyecto emancipador de ver los afros de todo el mundo unidos en los ideales políticos de la africanía, un pensamiento afrodiaspórico que, actualmente, es retomado por Achille Mbembe, Kwame Anthony Appiah, Emmanuel Chukwudi Eze y Clément Akassi.

Hay que decir, con orgullo, que en el ámbito político hemos tenido figuras insignes como Nelson Mandela, Barack Obama,

Léopold Sédar Senghor, Rosa Parks, Angela Davis, etc. Hay que decir que los movimientos políticos sociales y afrocolombianos están presentes y vigentes, reconfigurando el escenario del pensamiento social colombiano; aunque se criminalice la protesta y se asesine a los líderes políticos y cívicos, seguimos en pie de lucha. Además, muchos de los que trabajamos en las universidades estamos en el aula de clase haciendo una nueva etnoeducación y una nueva historia de las Ciencias Sociales; pues se trabajan nuevas perspectivas (como que los afrodescendientes no solo sean visto desde la orilla de esclavizados, sino como seres humanos libres y creadores que han tenido un papel activo en la formación de la sociedad), se trabajan nuevos actores y procesos históricos otrora excluidos (como el papel de la población afrodescendiente en la Independencia, en la construcción de la república y de la movilización social contemporánea) y se desarrollan métodos-otros. Estas nuevas perspectivas buscan descolonizar la noción de poder y de saber convencional para cambiarlos por otros discursos, por otros lenguajes y por otras polifonías que haga alusión a la diversidad que nos caracteriza como país y como región. Estamos renombrando, revalorando y actualizando el rol de estos insignes investigadores de las Ciencias Sociales, desde una perspectiva histórica y social-otra con sus libros, metáforas, frases, palabras, ideas y proyectos de autonomía individual y colectiva; tanto en el hacer como en el pensar.

Que sepan los lectores y las lectoras que estamos reelaborando y reinventando una serie de categorías como «etnocidio», de John Antón Sánchez (2004); «aforreparaciones», de Claudia Mosquera Rosero-Labbé (2007); «Caribe seco», de los hermanos Villa (2013); «imaginación creadora afrodiaspórica» y «afrodiaporidad» de mi autoría (2014); «tradición libertaria», de Melquiceded Blandón y Arleison Arcos (2015); «construcciones afrolibertarias», de Melquiceded Blandón y Ramón Perea (2015); «insumisión epistémica», de Jorge García (2016); «clandestinación», de Santiago Arboleda (2018); «el incómodo color de la memoria», de Javier Ortiz Cassiani (2019); «política ombligada»,

de Yeison Arcadio Meneses (2014); y «uramba» (trabajo colectivo-grupal) retomada por Agustín Laó-Montes de las comunidades del Pacífico surcolombiano (2020), para comprender las ciencias sociales desde perspectivas-otras<sup>3</sup>.

Una cosa es escribir mi propia historia y otra que me la escriban, pues, como dice José Antonio Caicedo Ortiz (2013) «el pensamiento diaspórico se refiere a quienes escriben desde la piel y su historia» (p. 193). Por suerte, todo este ambiente cultural entró en metamorfosis constante con las legislaciones afro, las acciones afirmativas, las cátedras de etnoeducación, la movilizaciones pacíficas al estilo de Martin Luther King y de la No-Violencia; a lo cual se suma la justicia reparativa, los Estudios Culturales, impulsados por los pensadores y pensadoras no-enajenadas por el discurso colonial, además de la educación alternativa-popular, las emisoras alternativas, los periódicos, las revistas<sup>4</sup>, la comunicación disidente y, sobre todo, con la fuerza y el impulso que dio la Constitución Política de 1991. Nuevos tiempos para cambiar las mentalidades. Dejar de ser ortodoxos para abrirnos a la polifonía de lenguajes y poéticas: filosóficas, artísticas y literarias, que muchos no habían oído del elemento pensante, imaginario y creativo afro. Esta biblioteca apunta,

---

3. Una serie de investigaciones recientes de pensadores y pensadoras lúcidas y profundas de la diáspora africana en Colombia, comprueban el anterior argumento. En los textos de John Antón Sánchez, Santiago Arboleda, Mara Viveros-Vigoya, Arleison Arcos, José Antonio Caicedo Ortiz, Wilmer Villa, Ernell Villa, Melquiceded Blandón, Aurora Vergara Figueroa, Arístides Obando, Raúl Cortés, Carlos Alberto Velasco Díaz, Rigoberto Banguero, Iván Alberto Vergara, Betty Ruth Lozano, Hugo Idrobo Díaz, Marcia Santa Cruz, Daniel Garcés, Javier Ortiz, Alfonso Cassiani, José Eulícer Mosquera, Carlos Valderrama, Luis Valencia, Yeison Arcadio Meneses, Pedro González, Ángel Perea, Eva Lucumí, Fernando Maclaníl, Rubén Hernández Cassiani, Ángela Yesenia Olaya, Yesenia Escobar, Beatriz Balanta, Angélica María Sánchez y Teodora Hurtado, hay ya vislumbres de configurar y escribir esos otros mundos colombianos en las Ciencias Sociales con el aporte de la teoría social afro. Es necesario hacer una mención especial a la extensa obra afrodiaspórica de intelectuales como Claudia Mosquera Rosero-Labbé, Betty Ruth Lozano, Sergio Mosquera y Félix Domingo Cabezas.

4. En el pasado, Amir Smith Córdoba nos abrió las puertas a muchos intelectuales afro, desde su periódico *Presencia negra*, proceso que lo continuaron Wagner Mosquera con la *Revista afro* en Medellín, Esaud Urrutia con la revista *Ébano* en Cali y Daniel Mera con el periódico-revista *Color* en Bogotá.

entonces, a visibilizar todo el aporte intelectual de los afrodescendientes; para enriquecer la diversidad y la interculturalidad del conocimiento histórico y social colombiano.

Esta propuesta, presentada y desarrollada, mayoritariamente, por intelectuales, académicas y académicos afrodescendientes busca representar mayoría de edad, madurez intelectual, compromiso con la justicia, la *democracia étnica* y con el saber en sí. Conservo mi optimismo y esperanza en que este proyecto sea desarrollado para bien de la cultura cívica y democrática de la Colombia mestiza, interétnica, diversa y plural en sus ideas, colores, sabores y prácticas culturales. Además, con esta propuesta se busca difundir el conocimiento, las ideas de investigadores, investigadoras, autoras y autores afrocolombianos; como forma de sensibilizar a las nuevas generaciones sobre la creatividad en el pensamiento y la reflexión social-otra desde una perspectiva afro en Colombia<sup>5</sup>.

### 3 PEDAGOGÍA, INTELLECTUALIDAD Y CIENCIAS SOCIALES

Ya no hay excusas para no leer, no más quejas de la ausencia de las autorías, las escrituras e investigaciones afrocolombianas en las Ciencias Sociales. Nuestra meta es unificarnos en torno a un proyecto común y colectivo que nos dignifique, no solo ante la vida social y económica, sino ante la escritura y lo

---

5. Esta iniciativa se inscribe en el marco del decenio de los afrodescendientes, según los parámetros de la Unesco y las Naciones Unidas, que ven en las colectividades afrocolombianas enormes potencialidades de creatividad social e histórica, a través de su contribución al desarrollo cultural, político y económico de Colombia y de los países de la africanidad. Esta biblioteca étnica se engrana perfectamente dentro de los lineamientos de la Constitución de 1991 en el art. 7, art. 13 y art. transitorio 55, además de los lineamientos de la Ley 70 de 1993 y distintos preceptos jurídicos que tienen que ver con la protección y el amparo de los grupos invisibilizados, marginales y subalternizados. Allí, la educación y la cultura se convierten en el arma más lúcida para combatir imaginarios, que impiden el diálogo fraterno entre distintos grupos humanos en la sociedad colombiana como lo es la discriminación racial.

que ella significa como cultura escrita. Siempre se nos tildó de orales, y aunque esa episteme heredada de la diáspora africana, en Colombia, todavía tiene su validez y relevancia pedagógica e histórica en las tradiciones musicales y religiosas de las personas afrodescendientes. Urge una edición de libros indistintos y complejos, escritos con la inspiración y finura que solamente la soledad y el silencio de una habitación brindan, para dejar improntas colectivas en las universidades colombianas. Con esto decimos, tal como lo expresaba Manuel Zapata Olivella y Aimé Césaire (2006): «nuestra hora ha llegado...» (p. 83) y que «las nuevas batallas de los afros para su redignificación hay que darlas en la academia, en la universidad» (Zapata Olivella, 2014, p. 69). Batallas que se darán desde el libro escrito, que trasciende la memoria oral, pues esta memoria en ocasiones se pierde; por el contrario, los libros impregnan la memoria escrita, no se pierde el saber. Se conservan, aunque se quemé la biblioteca el conocimiento persistirá. De manera que esta biblioteca sigue devotamente los preceptos de inmortalizarnos desde el ejercicio y la reflexión escrita.

Ya dimos muestra de la potencia de nuestro espíritu creador en el campo artístico, musical y religioso; por esto, el reconocimiento mundial y latinoamericano ya fue hecho. En Colombia, este esfuerzo debería incentivar a otros intelectuales de la afrodiáspora, para hacerlo en países con masiva presencia de africanía (Ecuador, Brasil, Honduras, Perú, Venezuela). Las ideas, conceptos, frases, palabras y enseñanzas no están referidas nada más a las personas afrodescendientes, eso sería hacer una pedagogía afro para afros, sesgada; aunque esto es necesario, el objeto y esencia de este proyecto es llevar a cabo una gran conversación con los intelectuales, con la academia colombiana y, sobre todo, con los científicos sociales. Pero debe ser un diálogo con plenitud e igualdad ante el ser, el saber y el poder, pues nunca fuimos inferiores en nada, sencillamente nuestra episteme como subjetividad crítica y reflexiva fue ignorada, invisibilizada y excluida por los prejuicios étnicos, raciales y culturales que se

perpetuaron en las instituciones garantes del saber, el colegio, la escuela y la universidad.

Prevenimos para que esta biblioteca de la diáspora intelectual colombiana no sea «una cosa de negros», que no se nos siga considerando como seres inferiores en el ejercicio académico de la escritura lúcida. Esta biblioteca podría ser un manifiesto pedagógico contra los saberes hegemónicos y unilaterales, que reconocen solo unos discursos como válidos, que ven solo una conceptualización y una narración. Con esto nos aproximamos a otras epistemologías ontológicas, en las que los protagonistas principales son los hombres y mujeres afrodescendientes; quienes nunca habían sido invitados a la escena. Ahora quien nos ignoró, excluyó e invisibilizó está listo para ponerse en nuestro lugar y escucharnos, leernos detenidamente, con suma atención, con pasión, amor y, sobre todo, sin ningún prejuicio de «esencialismos».

Seguro que se empezaron a escuchar esas otras músicas y polifonías de nuestra escritura, narradas aquí como pensamientos, reflexiones y elucidaciones del espíritu y de nuestra psique individual. De modo que cada uno asume sus responsabilidades éticas con la sociedad, los lectores y el pensamiento mismo. Por lo anterior, cada intelectual que se nombra aquí proclama un ejercicio de libertad y autonomía, y es incluido ya que desarrolla un ejercicio de ser libres pensadores ante la palabra, la vida, los lectores, las lectoras y ante sí mismos.

En este sentido, la biblioteca se abriría con *Benkos, las alas de un cimarrón*, de Antonio Prada Fortul, quien busca darle un impulso a la novela y a la literatura afrocolombiana; especialmente a un personaje mítico para Colombia como es Benkos Biohó, el protagonista de la historia oculta e invisible de este país. Su historia nunca contada y dicha, ahora se escribe desde abajo, desde el discurso y la palabra del «vencido», desde aquellos héroes que se les racializó e invisibilizó por la «corpo-geo-política» de su origen africano (Mignolo, 2006; Grosfoguel, 2018). La novela apunta a reescribir la historia de Colombia a partir del

legado afro, con sus actores y sujetos libres en los palenques, reconfigurando la historia de la novela y la literatura; donde los protagonistas de hazañas, gestas y epopeyas, siempre habían sido hombres y mujeres de una sola «raza», religión y cultura. Este libro rompe el canon de la literatura colombiana, de la historia alienada y colonial de esta pseudo-nación. *Benkos, las alas de un cimarrón* es una novela total que nada tiene que envidiarle a las escritas en el género en América mestiza, es una obra religiosa, mitológica, filosófica y esotérica; escrita en el espacio del Caribe colombiano con un mensaje de amor y erotismo afro para toda la humanidad, donde el sujeto Benkos, que no es esclavo (ni negro a secas), es el paradigma de cualquier ser luchando por la libertad, he aquí, la brillantez personalizada pugnando por su identidad y batallando por ser autónomo. He allí la lucidez de Antonio Prada para pensar el proyecto político libertario afro, no desde el colonizador sino desde el colonizado. He allí la antimodernidad de su héroe, la antimodernidad de su literatura, la sagacidad de su protagonista y, justamente, la actualidad de su discurso narrativo y de su estilo literario. Antonio Prada Fortul, ya eres un clásico de clásicos, aunque tu novela no figure en la historia de la literatura colombiana.

Una perspectiva sumamente interesante de acoger, en este proyecto bibliotecario afro, sería la que propongo en la obra *La imaginación creadora afrodiáspórica*, en la que se hace una introducción y síntesis del legado afro en todos sus frentes creativos, desde que el hombre y la mujer se hicieron antropos en las «verdes praderas tropicales africanas», donde se empezaron a indagar y hacer preguntas filosóficas sobre el universo, la vida y la realidad histórica-social. En este trabajo se pretende desmitificar la idea del hombre afro que nos vendió el colonialismo, que lo dibujó como «esclavo, negro y holgazán». Refleja un proceso de desalienación psíquica y des-colonización que pone en cuestión los estereotipos dominantes, para construir una visión del ciudadano lúcido y creador con una mente curiosa y con ganas de saberlo todo desde la perspectiva política, jurídica, sociológica

y artística. Imaginariamente, el libro empieza en África subsahariana antes de 1492 y finaliza en el norte del Cauca, de dónde soy oriundo<sup>6</sup>. Este libro ensayístico también hay que entenderlo como una agenda ontológica, afrodiaspórica, con un sinnúmero de interrogantes sobre la historia, la sociedad y las culturas de africanía sopesadas en la tradición filosófica del Muntú, en el que encontramos una serie de ideas que, como un edredón, van periodizando y cartografiando —como diría Laó-Montes— escenarios creadores de la diáspora africana: en África subsahariana, en el Caribe, en Estados Unidos en América Latina, en Afroamérica y, en especial, en Afrocolombia.

Esta iniciativa también debe hacer campo a la etnoeducación y con ello se acogería la obra de María Isabel Mena, una profusa investigadora que nos introduce al mundo de la afro-etno-pedagogía y los saberes-otros en la escuela. Aunque María es caleña, gran parte de su investigación la ha realizado en las escuelas y colegios de Bogotá, donde ella ha indagado el modelo pedagógico, racista, machista y clasista que caracteriza la práctica educativa en la capital del país y en toda Colombia, estableciendo que la historia de la africanía educativa no se enseña. La investigadora ha querido introducirla con didácticas infantiles otras: rondas, juegos, cartillas y muñecas que no son pintadas con rostros convencionales sino con rostros afro, hechos con materiales alternativos del Pacífico colombiano, provenientes del taller creativo de la poetisa Mary Grueso. Así los niños y las niñas se habitúan a recrear su cosmovisión, con imágenes que reflejan el mundo geográfico, étnico, diverso y territorial de Colombia. Lo más importante de introducir África en la escuela, es aprender de la diversidad manteniendo nuestra singularidad, pues, los niños y las niñas solo saben de fraternidad. Ellos son como las

---

6. *La imaginación creadora afrodiaspórica* es una introducción y síntesis de una obra extensa (*Afrodiásporidad*) donde se realiza una ontología del ser afro en todos sus frentes creativos; ello implicará una estética, una poética, una filosofía, una teoría literaria y un proyecto político.

imágenes cándidas que pintó Rousseau en el *Emilio*, ellos y ellas son el reflejo de lo que sería una educación respetuosa de valores en «democracia racial» e igualdad ante la vida y equidad frente a los disfrutes materiales. Los niños y las niñas son el ideal de lo que debería ser la sociedad en Colombia, lastimosamente ciertos medios de comunicación de masas se han convertido en un obstáculo frente a dicho imaginario. El libro *Racismo e infancia, aproximaciones a un debate en el decenio de los pueblos negros afrodescendientes* (2016) reivindica África en la escuela, una ciudadanía, una pertenencia étnica, una identidad para decir con orgullo y dignidad de amor racial que sí tengo un nombre y que «yo no me llamo negrito».

El proyecto de la afroeducación de María Isabel Mena se hermana con el trabajo de otros etnoeducadores importantes para el país, como son Jorge García y Adelmo Asprilla, quienes en sus trabajos abordan el racismo como práctica institucionalizada en la vida social, intelectual, política, económica y legislativa de Colombia y de muchos países de la región. Estos muestran la invención afro desde los maestros etnoeducadores que quisieron darnos una patria y pertenencia; una dignificación como ciudadanos ante el desconocimiento, invisibilidad y negación de nuestro aporte al canon cultural colombiano, dentro de los que se encuentran Manuel Zapata Olivella, Rogerio Velásquez, Juan de Dios Mosquera, Jesús Lácides Mosquera y Amir Smith Córdoba. Por una parte, el trabajo de Adelmo Asprilla, aborda la afrocolombianidad como un espacio contra el racismo y nos invita no solo a criticar esta práctica sino ser, como decía Angela Davis (2019), un antirracista. En este sentido, el profuso trabajo etnoeducativo de Adelmo Asprilla busca recordarnos que nadie nace siendo racista, que ser racista nos degrada y que es una infamia vil que se refugia en la ignorancia absoluta de quién la defiende; nadie puede negar que en Colombia exista un racismo estructural y, por ende, su trabajo es una respuesta a la entronización del mismo. Lo más significativo de todos sus trabajos

es mostrarnos las afrorreparaciones, las políticas públicas y las acciones afirmativas tendientes a conocer los dispositivos jurídicos para así mismo, en caso de presentarse, llevar a cabo las acciones legales competentes.

En cuanto a la producción académica de Jorge García, él abandera la creación de un pensamiento-otro, y reinventa el conocimiento social preestablecido, pues reflexiona por fuera de la casa colonial, convirtiéndose en una subjetividad libre; y a partir de ahí piensa en una educación propia y autónoma que responda a la experiencia singular de las personas afrodescendientes viviendo en la selva, río adentro, cruzando el mar, siendo desplazado a la ciudad. Igualmente, me gustaría señalar el concepto que ha nutrido en los últimos años: la «insumisión epistémica» busca denotar la realidad educativa desde el contexto propio, su historia, su espacio y un etnodesarrollo que no debería reñir con los criterios de las comunidades afros y sus territorios. Siguiendo los pasos analíticos de Estanislao Zuleta (1998), quien afirma que «la educación es un campo de combate» (p. 9), es posible decir que la afroetnoeducación también es un escenario en el que se riñe con la educación ortodoxa y convencional, para que surjan así las diversidades identitarias y los enfoques otros subalternos de lo que debe ser la verdadera educación como agente de conciencia étnica y cambio social.

Por otra parte, tenemos a Ernell Villa que hace décadas ha desarrollado una investigación profunda y minuciosa, de etnógrafo y sociólogo en la costa Caribe colombiana (intracosta, como él la llama) o en sus propias palabras: de la región geográfica del Caribe seco, La Guajira y el César, a partir de las narraciones de sus moradores, de sus colectividades para hacer surgir, desde el giro decolonial, saberes silenciados. Los discursos subalternos contribuyen en la dignificación del ser y del pensar de las comunidades afrocaribeñas, en el empoderamiento de su territorio, de sus cosmovisiones, contra los imaginarios alienantes de los patrones hegemónicos criollos heredados en la historia

del Atlántico colombiano que pretenden ocultar las verdaderas identidades en medio de un mestizaje opaco, confuso, de una nación o de un Estado-nación puro étnica y culturalmente.

Los estudios de Villa están escritos en clave decolonial, quiere darle el estatuto creativo de subjetividades creadoras a las colectividades que la historia oficial del Caribe colombiano olvidó voluntariamente: los ciudadanos-otros del César y de La Guajira, dos escenarios especiales de tipificación y singularidad donde este autor enmarca su trabajo. Además, sus investigaciones son pioneras en el área de las Ciencias Sociales, pues son escasas estas aproximaciones sobre las comunidades afrodescendientes en estos dos departamentos del país, donde el elemento imaginario afro, propio de estos pobladores, ha estado siempre presente en la construcción de esa geografía compleja, plural, diversa y a la vez identitaria, desde una perspectiva histórica y social. El trabajo de Villa es un manifiesto de reconocimiento de la diáspora afrocaribeña al rescate de la memoria étnica, a la reivindicación y localización de una territorialidad e identidad en un Caribe seco y diverso, pero visto desde la otredad creadora de las palabras orales y escritas de las narrativas afrodescendientes.

Ahora bien, es necesario resaltar la profundidad de Sergio Mosquera al analizar un tema central para las Ciencias Sociales contemporáneas, esto es el estudio de la idea de ciudadanía. A partir de una metodología sociohistórica, aborda las paradojas del principio de libertad y la ciudadanía para las personas afrodescendientes en una sociedad racista, clasista, machista y conservadora. Por ejemplo, en la Colonia y en la conformación de la república era inexistente el concepto de derechos humanos, autonomía y libertad para la comunidad afrodescendiente, pues se proclamó la república, la independencia, la constitución, la declaración de la ciudadanía universal, la defensa humanista de la persona; pero en la praxis los afrodescendientes fueron segregados, invisibilizados y excluidos de esos principios y proyectos que daban legalidad y legitimidad al Estado-nación moderno. Estos derechos fueron simples valores de referencia sin ningún contenido pragmático,

henos aquí con una sociedad colonial-republicana sin «democracia racial» (Malcolm, 2003; Sousa Santos, 2009).

En este mismo camino se da el trasegar del reconocido ensayista, intelectual e historiador chocoano Sergio A. Mosquera que nos muestra, con un lenguaje claro, preciso y sencillo, por qué al libertador Simón Bolívar le interesó poco o casi nada, dar la carta de libertad jurídica a las personas afrodescendientes. A pesar de que lo pudo hacer, en 1821, en el Congreso de Cúcuta, Bolívar se negó a hacerlo; por el contrario, mandó a fusilar a líderes y héroes negros y mulatos que participaron en el proyecto independentista tales como Piar, Padilla y Rondón. Al desenredar esta falsa trama histórica y al desmitificar la figura del héroe Bolívar, Sergio Mosquera está haciendo etnoeducación, etnohistoria; está reinventando el paradigma de las ciencias sociales en Colombia. El autor está posicionando a Bolívar no como el único héroe, pues reconoce a los otros mártires y referentes de la Colombia decimonónica que surgieron de la diáspora africana en Colombia y que serían fusilados. Fue por esto que el almirante Padilla sentenció: «estas condecoraciones no me las dio el tirano sino la patria» (Zapata Olivella, 1997, p. 56).

La historia convencional nos mostró que la causa de los fusilamientos había sido la supuesta conspiración contra la unidad de la república bolivariana, pero Sergio Mosquera —al reinterpretar los hechos y la memoria de ese pasado con la lucidez que le caracteriza— reinventa y resignifica el hecho-tiempo, rompe el paradigma del espacio (Bogotá, Tunja, Socorro, Popayán, Cartagena), de la fecha (1810, 1821, 1830), de la figura de Bolívar por otras insignes de afros y mulatos como Piar, Padilla, Rondón. Esta reinterpretación que vislumbra la verdadera narración de nuestra memoria, pero no desde la voz de los vencedores sino desde el discurso subalterno de sujetos con un proyecto libertario-otro.

Actualmente uno de los autores afrodiaspóricos más sugerentes es John Antón Sánchez, pues muestra, desde la Antropología, sus conocimientos enciclopédicos en los terrenos etnobotánicos, ecológicos, mitológicos, musicales, religiosos y etnológicos, en

los que busca una «episteme afro» del saber afropacífico de los curadores y médicos tradicionales conocedores del poder curativo de las plantas. Los médicos tradicionales del Chocó (litoral Pacífico) heredaron de manera oral la sabiduría de los mayores africanos, quienes también sabían leer no solo en el «Árbol brujo de la libertad» (el baobab africano) (Zapata Olivella, 2014, p. 23), sino también en el libro oculto de las plantas y la vegetación de la selva tropical chocoana, inhóspita y desconocida para los foráneos, pero mágica y sagrada para quienes viven en ella; no solo para explotarla y ultrajarla sino para integrarse en ella más allá de extraer madera, minerales y especies diversas. El poder del médico tradicional se transforma en saber conectarse con fuerzas, energías todopoderosas del más allá, de los ancestros y orichas para hacer ser de la cura un ritual, una comunión sagrada sopesada en la omnipotencia de la «sabiduría» que se rige en el orden natural.

Las investigaciones de Sánchez me rememoran los trabajos de Rogerio Velásquez: «Medicina popular en la costa colombiana del Pacífico» (1957). La principal moraleja y lecciones de estos libros sobre médicos tradicionales del norte del Cauca y del Pacífico colombiano, es que sin títulos universitarios también se puede ser médico; pues, hay otras profesiones y oficios no académicos, pero acreditados por la escuela del monte, de la selva y de la vida práctica; donde ancestralidad y territorialidad dialogan armonizándose en una ontología de la totalidad de lo viviente, siendo el médico tradicional su instrumento expedito. En tiempos de pandemia, la ciencia occidental, los remedios curativos y la medicina tradicional son una alternativa para ayudarnos a convivir en armonía con el Muntú.

Llegado este punto, es importante abrirle campo a las letras poéticas en el terreno de las disciplinas sociales, por esto la biblioteca afrocolombiana debería dedicar abundantes líneas a la poética afrocolombiana, que tiene entre sus exponentes a María Teresa Ramírez Nieva, Lucrecia Panchano, Fernando Maclaníl, Héctor León Mina Vidal, Mirian Díaz Pérez, Tulio Guillermo Diuza,

Félix Domingo Cabezas Prado, Óscar Maturana, Hernando Revelo, Mary Grueso, Ashanti Dinah Orozco-Herrera, provenientes del Caribe, del Pacífico y de los valles interandinos, que se hermanan por los temas de la africanía en los que se encuentran: la identidad, la libertad, el ser mujer afro, la memoria, la tradición, la historia común y las vivencias compartidas. Ellos y ellas exaltan la creatividad de nuestros héroes y hazañas en esta aventura en verso llamado Afrocolombia, en la que los orichas y ancestros africanos hablan por ellos. Sus voces son una muestra de creatividad radical y singular de su imaginación creadora colectiva. Sus poemas ya hacen parte de la historia de la poesía colombiana y afrodiaspórica, pues lo más característico en sus letras es el carácter racializado de los mismos, más no es esencialista, ya que persiguen los ideales últimos del hacer poesía, que no es otra cosa que cantarle a la belleza, a lo verdadero y a lo justo; cada verso en ellas es una pincelada de resistencia, rebelión e insumisión para despertar conciencias y sentir dignidad de ser afro.

Los versos de estos hombres y mujeres afros de distintas regiones de Colombia están escritos desde un enfoque afrocentrado con la finalidad de homenajear la palabra artística de la narrativa poética afro, para cantarle a todo el litoral, al estero, a la fauna, a la flora, al mar y a la geografía; buscando ahí belleza, estética, creatividad, buscando la historia de sus vidas cotidianas junto a ese *humano litoral* lleno de contrastes. De la biblioteca afrocolombiana, la antología poética es, quizás, el terreno más atravesado por nuestras raíces de africanía, pues es la cosmovisión afro de la vida cotidiana y el heroísmo de los personajes de la afrodiáspora, en todo tipo de gesta, exaltándolo y venerándolo. Un canto del que todos los sujetos son protagonistas, enorgullicéndolos y dignificándolos del mundo afro al que pertenecen. Saben que la grandeza en medio de las adversidades es lo que mueve al pueblo de la africanía a ser, a luchar, a defender su identidad, a mantener erguido y vivo el espíritu de nuestra existencia en un dialogo fraterno con los clásicos poetas de la africanidad colombiana: Candelario Obeso, Jorge Artel, Carlos Arturo Truque,

Hugo Salazar Valdés, Helcías Martán Góngora, Miguel Caicedo Mena, Alfredo Vanín y Blas Julio Romero. Los versos aquí vienen del África ancestral y de los orishas son tocados con el pechiche palenquero y musicalizados con la marimba pacífica, rindiéndole culto a la vida cotidiana y a la cultura afrodiaspórica en general.

La investigación del ensayista y escritor chocoano César Rivas Lara, titulada, *Tres grandes afrocolombianos* es una obra que resume el objetivo de nuestro proyecto de ver cómo un intelectual afrodescendiente estudia y reflexiona sobre otro intelectual afro. Un modo de rendirle un homenaje a nuestros escritores y escritoras actuales y una forma de exaltar a nuestros «clásicos» de la diáspora africana en Colombia, para referenciarlos y verlos como paradigmas en el estudio de las Ciencias Sociales en Colombia y del pensamiento socio-histórico de las Afroaméricas; en tanto investigadores, investigadoras, universitarios, universitarias, ciudadanas y ciudadanos inteligentes, creadores y creadoras de nuevos paradigmas, afrorreferentes. Aunque César Rivas se lo rinde a un antropólogo, a un poeta y a un novelista, tendríamos que sumarle el nombre de todos los clásicos afros que han escrito en este país, desde Juan José Nieto, Candelario Obeso, Miguel Caicedo Mena, pasando por Óscar Collazos, Carlos Arturo Truque y Amir Smith Córdoba, hasta llegar a Claudia Mosquera Rose-ro-Labbé y Sergio Mosquera, a quienes considero como algunos de los más profundos y penetrantes intelectuales del pensamiento afrodiaspórico colombiano en la actualidad. Tomando prestado el concepto de «justicia cognitiva», de Boaventura de Sousa Santos (2009, p. 151), diríamos que esto es lo que reclamamos como intelectuales afrodescendientes y que César Rivas, con su escritura libertaria, exige y clama de estas tres grandes lumbreras de la diáspora colombiana originadas en el Chocó, que aún hoy siguen siendo silenciadas por la academia tradicional.

También buscamos exaltar a las creadoras y luchadoras como Graciela Díaz, que ha descollado siendo mujer afro y dignificando la lucha política y organizativa que ella y demás mujeres afrodescendientes llevan cada día en la mina, en el cañal, en la hacienda,

en la finca tradicional. Siendo maestra, movilizándose por las calles de Colombia, siendo mujer desplazada, o sencillamente, haciendo un trabajo social y cultural en las iglesias católicas, como lo fue el caso significativo y relevante de Graciela Díaz, en el municipio de Suárez y después en la ciudad de Popayán; todo esto, si nos atenemos a la descripción etnográfica que nos hace Liliana Carabalí, en su investigación *Memorias de un orgullo de Ébano* (s.f.). La lucha de Graciela Díaz representa a la mujer afrocolombiana en busca de su emancipación política, organizativa y cultural por «todos los países de afrocolombia», lucha que encarna hoy en la praxis política la lideresa ambientalista y activista Francia Márquez y que, en el campo académico, se expresa muy bien en los libros y ensayos reivindicativos de las mujeres afrocolombianas desde la prosa de Aurora Vergara-Figueroa y Betty Ruth Lozano.

*Memorias de un orgullo de Ébano* me recuerda las resistencias sociales y religiosas contra-hegemónicas, dadas por las mujeres y hombres afroamericanos en los Estados Unidos para darle pertenencia e identidad en esos escenarios de lucha. No importa ser o convertirse a musulmán como Malcolm X, no importa abrazar el marxismo, ni la «combinación de todas las formas de lucha» como fue el caso altruista y militante de la socialista Angela Davis, no importa si se es católica con conciencia, como le tocó a Graciela Díaz en la pastoral de Popayán, esto si el objetivo de la lucha es la identidad y la finalidad perseguida es el orgullo propio y la exaltación de la dignidad afro.

Uno de los títulos importantes de la producción afro en los últimos años es *El movimiento social afrocolombiano, negro, raizal y palenquero como opción política para el fortalecimiento de la democracia* (2019), de Rubén Hernández Cassiani. El libro del palenquero une la Colombia afrocaribe con la Colombia afropacífica y afroandina, a partir de los movimientos sociales, las asociaciones, organizaciones y consejos comunitarios; en esto se articula con las investigaciones llevadas a cabo por otros investigadores como Luis Carlos Castillo (2016) y Maguemati Wabgou (2012), buscando

el posicionamiento político y social de las organizaciones afro en búsqueda de su «buen vivir», frente a la guerra, el desplazamiento y la violencia de los actores armados que a sangre y fuego que han herido profundamente la movilización social afrodescendiente. Por esta razón, la lucha por los derechos humanos y por una convivencia democrática debe ser un objetivo inaplazable como defensa de la dignidad humana, de las comunidades afrodescendientes que cada día luchan para defender sus territorios y resisten a las embestidas de los diversos actores que los ponen en riesgo constante. De la misma manera en que Manuel Zapata Olivella une al Caribe con el Pacífico, a través de la novela, Hernández Cassiani lo hace desde una aproximación sociológica política a los movimientos sociales afro presentes en los dos litorales. Su libro busca una eco-afro-economía sustentable que respete los territorios y las prácticas tradicionales de producción económica y social, que están amparadas por la Ley 70 y la consulta previa. El autor defiende una visión propia del desarrollo a escala autónoma, comunal y local, frente al Estado nacional, que abre sus brazos en beneficios del capital financiero globalizado.

Un trabajo que se acompasa con la anterior propuesta es la investigación de la antropóloga Rudy Amanda Hurtado, quién desarrolla, a partir de la invención jurídica la idea de la ciudadanía afro desde 1991, realizando sus estudios desde la madurez política de las subjetividades de la diáspora africana en Colombia, metamorfoseándose en un proceso social y cultural por dignificar la condición humana en la praxis. Efectivamente, que un nuevo sujeto, unos nuevos actores sociales afros son indispensables para crear una organización política cimarrona, capaz de hacer los cambios económicos y políticos que la población afrocolombiana está esperando en los sitios más marginados del país por varios siglos. El trabajo de Rudy Amanda Hurtado es un llamado a aprender de la experiencia histórica de los movimientos sociales en otros países afro, traspasando las debilidades y superando las diferencias ideológicas para conformar un movimiento político social, que dé cuenta de nuestra responsabilidad moral y

jurídica ante la actual coyuntura política del proceso de paz y el post-acuerdo. Hurtado es la voz femenina como joven intelectual, afrofeminista y militante, cargada de uramba pacífica para el mundo (Laó-Montes, 2020, p. 504); su investigación es la apertura para que los jóvenes hagan de la desobediencia civil un proyecto de vida, cuando las leyes injustas no los cobijan, pues el pueblo en movimiento es la verdadera ciudadanía. El libro de Amanda se hermana con el de Rubén Henández Casiani en el llamado a que son estas subjetividades, entendidas como movimientos sociales que deben fundamentar un nuevo proyecto de ciudad, sociedad y organizaciones afrocomunitarias. A mi juicio, el libro de Rudy Amanda es un intento de modificar el movimiento social de forma interna; es decir, desde el mismo proceso afrodescendiente, en medio de la dispersión en la que viven las organizaciones afros por sus luchas intestinas.

En el trabajo de Hurtado, *In-surgiendo ciudadanía. Proceso de Comunidades Negras (PCN) (1990-2017)*, de 2016, también observo un debate profundo sobre la noción de ciudadanía, pero desde una perspectiva afrocentrada y enmarcada en el Pacífico y los valles interandinos. Estas regiones fueron antiguos emporios y emplazamientos coloniales que respresentaron el imaginario de la «pureza» (idioma, «raza» y cultura) y la exclusión racial, de modo que siempre se quiso homogeneizar sin diferenciar, colombianizar sin africanidad. Así, en estas ciudades de vástagos y herencias coloniales, en las que se vendió y predicó la idea de una nación mestiza, prevalecieron los prejuicios y la farsa de un Estado-nación con diversidad y ciudadanía étnica.

Finalmente, la biblioteca se completa con *Música, creatividad e identidad en el suroccidente afrocolombiano* (s.f.), de Carlos Velasco. El autor hace un recorrido por distintas expresiones musicales afro como los bundes, las fugas, los violines caucanos, las adoraciones del niño Dios; con el propósito de explicar el sincretismo religioso y musical como factor de identidad cultural de la africanidad en Colombia. Velasco Díaz ve en la música la expresión artística más vital que permitió al afrodescendiente sobrevivir, en

medio de la opresión, a partir del baile, el sonido y los símbolos religiosos, costumbres y tradiciones religiosas para no olvidar su legado africano y que esta permaneciera viva en la cotidianidad. Considero que este proyecto de investigación musical tiene toda la pertinencia, originalidad y creatividad de un trabajo que va a marcar un horizonte en lo pedagógico en los estudios artísticos musicales sobre el norte del Cauca y el sur del Valle.

Valoro su proyecto de hacer dialogar la antropología, la historia social y la memoria oral musical de los afros, construyendo una misma red intercomunicada de ideas, símbolos, prácticas e imaginarios; para darnos a entender la cosmovisión de la diáspora desde la música como hemisferio gravitacional creativo e inventivo, sin el cual no podríamos entender el ser y la esencia de lo afro en los «países de Colombia» y en la «América mestiza». La música es vida y la vida es un arte, una filosofía, un modo de estar en el mundo; como si fuese un ritual ante todo y nosotros, con los instrumentos musicales, buscáramos la unión con el todo y le cantáramos al conjunto de entes y seres de la creación. Es la musicalidad del Muntú la que nos hermana con todos y el todo, no importa el instrumento musical en el que sea entonado el ritmo libertario, bien sea un tambor, una marimba, un pechiche o un violín.

Igualmente, valoro su proyecto de descolonizar y deconstruir las musicalidades occidentales para resignificar las expresiones de la afrodiáspora, dándoles visibilidad y relevancia histórica, rompiendo así el canon oficial y posibilitándonos ver otras músicas creativas, diversas y plurales. El proyecto investigativo de Velasco Díaz deja conjugar en un mismo canto la poesía, la música y la práctica religiosa con sus bundes, loas, alabanzas y adoraciones; para definirse y definirnos como afro musicales, donde rito, ritmo y veneración poética son uno solo. En este documento también se rinde un homenaje a un intelectual como Natanael Díaz, al ritmo de la identidad afrocolombiana y a la memoria del día en que las negritudes se consolidaron como movimiento social racializado en 1943 en Bogotá (Zapata Olivella, 1990; Pisano, 2012; Valero, 2020).

Los teóricos y teóricas del pensamiento decolonial colombiano, los y las practicantes de la investigación acción participación, los seguidores y las seguidoras del pensamiento crítico, los estudiosos y estudiosas de la africanía, donde sea que estén, y los animadores y animadoras de los Estudios Culturales de la afrodiáspora son «tripulantes de viaje» en esta expedición. De hecho, tenemos el placer de que connotados autorías del pensamiento crítico contemporáneo, como Chinua Achebe, Ramón Grosfoguel y Agustín Laó-Montes, hayan acompañado algunos de los trabajos de los afrointelectuales aquí reseñados, pues respalda este esfuerzo por valorar y dignificar nuestro aporte creativo a las Ciencias Sociales, es muy gratificante que muchos de ellos y ellas las intentaron «abrir» antes que este proyecto se materializara, viendo nuestra imaginación creadora para hacer ser otra Afrocolombia en la academia, en el pensar, en el ser y el hacer.

Este proyecto de afrointelectuales colombianos tiene el objetivo de pensarnos a nosotros mismos como subjetividades y reflexionar críticamente sobre las Ciencias Sociales colombianas y afrocolombianas. Con esto, intentamos reinventar el pasado para comprender el presente y elucubrar sobre el futuro nuestro como colectividades en Colombia, permitiéndonos estar abiertos y abiertas a temas específicos e indispensables para comprender nuestra coyuntura histórica social para que así, otros autores y autoras, regiones, temas e instituciones fortalezcan la red de libros que contribuirán a reescribir, desde la experiencia nuestra, singular y específica, en el estudio de las Ciencias Sociales en la universidad colombiana.

**REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

1. ANTÓN, J. (2004). La guerra y sus efectos socioculturales, étnicos y políticos en la región pacífica: territorio, proyecto de vida y resistencia de los afrodescendientes. En La Red de Estudios de Espacio y Territorio (RET) (organizadores), *Dimensiones territoriales de la guerra y la paz* (pp. 741-758). Universidad Nacional de Colombia.
2. ARBOLEDA, S. (2016). *Le han florecido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano*. Poemia.
3. ARTEL, J. (2010). *Tambores de la noche*. Ministerio de Cultura de Colombia.
4. ASPRILLA, A. (2012). *La afrocolombianidad como respuesta al racismo*. Sibila Editores.
5. BLANDÓN, M. & ARCOS, A. (2015). *Afrodescendencia: herederos de una tradición libertaria*. Ediciones Desde Abajo.
6. BLANDÓN, M. & PEREA, R. (2015). *Debates sobre conflictos raciales y construcciones afrolibertarias*. Ediciones Poder Negro.
7. CABEZAS, F. (2011). *Torturas y castigos en la afrodíaspóra al Nuevo Mundo*. Feriva.
8. CAICEDO-ORTIZ, J. (2013). *A mano alzada... Memoria escrita de la diáspora intelectual afrocolombiana*. Sentir-Pensar Editores.
9. CARABALÍ, L. (s.f.). *Memorias de un orgullo de Ébano*. (Documento inédito).
10. CASSIANI, J. (2019). *El incómodo color de la memoria*. El Malpensante.
11. CASTILLO, L. (2016). *Organizaciones afrocolombianas. Una aproximación sociológica*. Universidad del Valle.

12. CASTRO-GÓMEZ, S. & GROSGOUEL, R. (Eds.). (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores.
13. CÉSAIRE, A. (2006) *Discurso sobre el colonialismo*. Ediciones Akal. (Trabajo original publicado en 1950).
14. CÉSAIRE, A. (2014). *Cuaderno de un retorno al país natal*. Monte Ávila.
15. DAVIS, A. (2019). *Mujeres, raza y clase*. Ediciones Akal.
16. DAVIS, A. & DENT, G. (2019). *Black feminism: Teoría crítica, violencias y racismo*. Universidad Nacional de Colombia.
17. DE LA FUENTE, A Y GROSS, A. J. (2020). *Ser libre. Ser negro. Raza, libertad y Derecho en Cuba, Luisiana y Virginia*. La Catarata.
18. ELÍAS, N. (1990). *Compromiso y distanciamiento. Ensayos de Sociología del conocimiento*. Ediciones Península.
19. FANON, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Ediciones Akal. (Trabajo original publicado en 1952).
20. FANON, F. (2014). *Los condenados de la tierra* (Sexta reimpresión). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1961).
21. GARCÍA, J. (2016). *Por fuera de la casa del amo: insumisión epistémica o cimarronismo intelectual en el pensamiento educativo afrocolombiano siglo xx*. Universidad de Nariño.
22. GONZÁLEZ, P. (1999). *Marginalidad y Exclusión en el Pacífico Colombiano. Una visión histórica*. Editorial Universidad Santiago de Cali.
23. GROSGOUEL, R. (2018). ¿Negros marxistas o marxismos negros?: una mirada decolonial. *Tabula Rasa*, (28), 11-22. <https://doi.org/10.25058/20112742.n28.1>

24. GRUESO, M. (2010). Negra soy. En G. Cuesta y A. Ocampo. (Comp.), *Antología de mujeres poetas afro-colombianas* (pp. 157-158). Ministerio de Cultura de Colombia.
25. HERNÁNDEZ, R. (2015). *Cultura, Desarrollo, Movimiento Social Afrocolombiano y Democracia*. Instituto De Educación e Investigación Manuel Zapata Olivella
26. HERNÁNDEZ, R. (2019). *Movimiento social afrocolombiano, negro, raizal y palenquero como opción política para el fortalecimiento de la democracia*. Instituto Manuel Zapata Olivella.
27. HURTADO, R. (2016). *Disputas y tensiones sobre ciudadanía y multiculturalismo en Colombia: el proceso de comunidades negras (1990-2014)*. [Tesis de Maestría, FLACSO]. Biblioteca Digital de Vanguardia para la Investigación en Ciencias Sociales Región andina y América Latina. <http://bitly.ws/HjZK>
28. JAMES, C. L. R. (2010). *Los jacobinos negros*. Casa de las Américas. (Trabajo original publicado en 1938).
29. LAÓ-MONTES, A. (2020). *Contrapunteos afrodiaspóricos. Cartografías políticas de nuestra Afroamérica*. Universidad Externado de Colombia.
30. LEY 70 DE 1993. Por la cual se desarrolla el artículo transitorio 55 de la Constitución Política de Colombia. 27 de agosto de 1993. D.O. No. 41.013.
31. LOZANO, B. (2019). *Aportes a un feminismo negro decolonial: insurgencias epistémicas de mujeres negras-afrocolombianas tejidas con retazos de memorias*. Universidad Andina Simón Bolívar-Abya Yala.
32. MACLANIL, F. (2010). *Después de la máscara*. Prolibros.
33. MACLANIL, F. (2019). *Negro y blanco*. Editorial Étnica Imago.
34. MACLANIL, F. (2020). *Veinte amigos, un hermano*. Editorial Étnica Imago.

35. MAGALHÃES, A. (2016). *Pensadores negros- pensadoras negras*. Editora Universidad UFRB.
36. MALCOLM, X. (2003). *Malcolm X habla a la juventud: discursos en Estados Unidos, Gran Bretaña y África*. Casa Editora Abril.
37. MARTÁN, H. (2008). *Poesía afrocolombiana*. Feriva.
38. MARTÍ, J. (1986). *Nuestra América*. El Búho.
39. MENA, M. (2016). *Racismo e infancia, aproximaciones a un debate en el decenio de los pueblos negros afrodescendientes*. Docentes editores.
40. MENESES, Y. (2014). *Representaciones sociales sobre afrodescendientes*. Editorial Académica Española.
41. MIGNOLO, W. (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Ensayos sobre la colonialidad del poder. Ediciones Akal.
42. MIGNOLO, W. (2005). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa Editorial.
43. MIGNOLO, W. (2006). El giro gnoseológico decolonial: la contribución de Aimé Césaire a la geopolítica y la corpo-política del conocimiento. En A. Césaire, *Discurso sobre el colonialismo* (pp. 197-221). Ediciones Akal.
44. MIGNOLO, W. (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En y S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 25-46). Siglo del Hombre Editores.
45. MINA, H. (2007). *La casita de bahareque*. Ediciones Limitada.
46. MINA, W. (2014). *La imaginación creadora afrodiaspórica*. Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica.

47. MINA, W. (Comp.). (2016). Estudio introductorio. En M. Zapata Olivella, *Un legado intercultural. Perspectiva intelectual, literaria y política de un afrocolombiano cosmopolita* (pp. 21-76). Ediciones Desde Abajo.
48. MINA, W. (2019). *El escritor y la política*. Samava Ediciones.
49. MINA, W. (2020). *Manuel Zapata Olivella: un humanista afrodiaspórico*. Poemia.
50. MINA, W. (2021). Manuel Zapata Olivella: Intelectual afrodiaspórico. *Revista Communitas*, 5(10), 63-78. <http://bitly.ws/HD3u>
51. MINA, W. (2022). Juan Zapata Olivella y Manuel Zapata Olivella: un diálogo intelectual y cultural entre dos hermanos. *Revista de Estudios Colombianos*, (59), 6-16. <https://doi.org/10.53556/rec.vi59.211>
52. MOSQUERA, S. (2010). *Descendientes de africanos en la independencia*. Muntu-Bantu.
53. MOSQUERA, S. (2012). *Africanía en la novela María*. Muntu-Bantu.
54. MOSQUERA, S. (2020). *Negro ni mi caballo*. Apidama Ediciones.
55. MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, C. Y BARCELOS, L. (2007). *Afro-reparaciones. Memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Centro de Estudios Sociales (CES).
56. OBESO, C. (2009). *Cantos populares de mi tierra*. Instituto Distrital de Cultura y Turismo de Bogotá.
57. OROZCO-HERRERA, A. D. (2019). *Las semillas del Muntú*. Abisinia
58. ORTIZ, J. (2019). *El incómodo color de la memoria*. Editorial El Malpensante.
59. PISANO, P. (2012). *Liderazgo político «negro» en Colombia 1943-1964*. Universidad Nacional de Colombia.
60. PRADA, A. (2013). *Benkos, las alas de un cimarrón*. Editorial Litmar.

61. RAMÍREZ, M. (2008). *Flor de palenque*. Artes Gráficas del Valle Editores Impresores.
62. REVELO, B., REVELO, C. Y REVELO, C. (2010). *Cuentos para dormir a Isabella: tradición oral afropacífica colombiana*. Ministerio de Cultura de Colombia.
63. RIVAS, C. (2008). *Tres grandes afrocolombianos: Rogerio Velásquez, Arnoldo Palacios y Miguel A. Caicedo*. Editorial Lealon.
64. ROBINSON, C. (2021). *Marxismo negro. La formación de la tradición radical negra*. Traficantes de sueños. (Trabajo original publicado en 1983).
65. RODNEY, W. (1982). *De cómo Europa subdesarrolló a África*. Siglo XXI Editores.
66. ROUSSEAU, J. (1975). *Emilio o la educación*. Editorial Bruguera.
67. RUIZ, L. (2020). *Grifas. Afrocaribeñas al habla*. Casa de las Américas.
68. SMART, I. S. (2021). «Amo a mi raza»: *Un enfoque afrocentrista sobre la literatura hispanoamericana*. Original World Press.
69. SOUSA SANTOS, B. (2009). *Una epistemología del sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) – Siglo XXI Editores.
70. VALDERRAMA, C. (2018). *The negritude movements in Colombia* [Tesis Doctoral, University of Massachusetts Amherst]. Scholarworks @UMassAmherst. <https://doi.org/10.7275/11944316.0>
71. VALENCIA, L. (2019). *Negro y afro. La invención de dos formas discursivas*. Editorial Universidad Icesi.
72. VALERO, S. (2020). *Los negros se toman la palabra. Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas: debates al interior de las comisiones y plenarias*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana – Universidad de Cartagena – Centro de Estudios Afrodescendientes.

73. VELASCO, C. (2021a). *Afrodíaspora y creatividad en el Pacífico Potomoral*. Universidad del Valle.
74. VELASCO, C. (2021b). *Natanael Díaz: precursor de la pedagogía del orgullo racial en Colombia*. Universidad del Valle (Unidad de Artes Gráficas, Facultad de Humanidades).
75. VELASCO, C. (s.f.). *Música, Creatividad e identidad en el suroccidente afrocolombiano*. (Documento inédito).
76. VELÁSQUEZ, R. (1957). Medicina popular en la costa colombiana del pacífico. *Revista Colombiana de Antropología*, 6, 195-241.
77. VERGARA-FIGUEROA, A. (2018). *Afrodescendant Resistance to Deracination in Colombia. Massacre at Bellavista-Bojayá-Chocó*. Palgrave Macmillan
78. VILLA, W. Y VILLA, E. (2013). Memoria y representación en mundos desencontrados. En E. Restrepo (Ed.). *Estudios afrocolombianos hoy: aportes a un campo transdisciplinario* (pp. 189-204). Editorial Universidad del Cauca.
79. WABGOU, M., AROCHA, J., SALGADO, A. & CARABALÍ, J. A. (2012). *Movimiento social Afrocolombiano, negro, raizal y palenquero: El largo camino hacia la construcción de espacios comunes y alianzas estratégicas para la incidencia política en Colombia*. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales. Instituto Unidad de Investigaciones Jurídico-Sociales Gerardo Molina (UNIJUS).
80. WILLIAMS, E. (2011). *Capitalismo y esclavitud*. Traficantes de Sueños. (Trabajo original publicado en 1944).
81. ZAPATA, J. (1983). *Historia de un joven negro*. Edición Haitiana Le Natal.
82. ZAPATA OLIVELLA, M. (1990). *Levántate Mulato. Por mi raza hablará el espíritu*. Rei Andes Ltda. (Trabajo original publicado en 1988).

83. ZAPATA OLIVELLA, M. (1997). *La Rebelión de los genes: el mestizaje americano en la sociedad futura*. Altamir.
84. ZAPATA OLIVELLA, M. (2014) *El árbol brujo de la libertad. África en Colombia. Orígenes-transculturación-presencia. Ensayo histórico-mítico*. Ediciones Desde Abajo.
85. ZAPATA OLIVELLA, M. (2017). *Deslumbramientos de América*. [Compilación y prólogo de W. Mina y F. Suárez]. Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica.
86. ZULETA, E. (1998). *Educación y democracia: un campo de combate*. Fundación Estanislao Zuleta.

## William Mina Aragón

Filósofo de la Universidad del Valle y doctor en Sociología y Ciencias Políticas de la Universidad Complutense de Madrid. En 2020, coordinó el seminario especializado «Interculturalidad, literatura y multiculturalismo en Manuel Zapata Olivella (1920-2020)» para el Instituto ALARI de la Universidad de Harvard. Ha sido conferencista en universidades como Carolina del Norte, Harvard, Vanderbilt y Howard (donde existe el grupo de investigación interdisciplinar Muntú, del que también forma parte). Ha escrito en revistas como *Afro American Review*, *Criticism* y *Palara*. Desde 1998 es profesor titular de la Universidad del Cauca (Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales) y actualmente es par evaluador del Sistema de Investigación del Ministerio de Ciencia de Colombia. Ha entrevistado a personalidades como Fernando Savater, Edgar Morin, Alain Touraine y Cornelius Castoriadis. También ha publicado obras como: *Historia, política y sociedad*; (1997); *Poesía y filosofía política* (1999); *El pensamiento Afro. Más allá de Oriente y Occidente* (2003), *Afrocolombianidad: ensayo sobre arte, cultura y política* (2008), *Derechos humanos afrocaucanos* (2009), *Las gestas del afro por la libertad* (2010), *La imaginación creadora afrodiaspórica* (2014), *Un legado intercultural* (coautor y editor, 2016), *Novela, sociedad y cultura* (2017), *El escritor y la política* (2019) y *Manuel Zapata Olivella: un humanista afrodiaspórico* (2020).

Si le interesa comunicarse con la persona que escribió este capítulo, puede escribir a: [williammina@hotmail.com](mailto:williammina@hotmail.com)





Este libro se terminó de editar en abril de 2025.  
En su preparación, realizada desde la Editorial Universidad Icesi,  
se utilizaron tipos Expo Serif Pro en 11/16.

*Salto a un Recuerdo*. Romario Paz. 2020. Serie Paisajes Vacíos. Dibujo sobrepuesto en grafito y carboncillo sobre papel rasgado. 40 x 25 cm. Imágenes cortesía del artista.



# Estudios Afrocolombianos:

lecturas esenciales

ACCESO  
ABIERTO

**TOMO I**

**DEBATES Y GENEALOGÍAS REVISITADAS**

En este primer tomo se analizan las obras de autores afrocolombianos cuyas investigaciones han consolidado la base sobre la que hoy se erige este campo de estudios. La revisión de obras literarias de escritores como Candelario Obeso, Jorge Artel, Natanael Díaz, Manuel Zapata Olivella, Aquiles Escalante, Arnoldo Palacios, Teresa Martínez de Varela y Delia Zapata, entre otros, es el principal punto de encuentro de los investigadores e investigadoras de esta sección, quienes mediante sus reflexiones nos exhortan a reconocer sus textos como narrativa de denuncia que reconstruye el contexto político y socioeconómico de su tiempo.