

<https://doi.org/10.69639/arandu.v12i1.745>

En Torno al Concepto de Literatura Afrocolombiana: Discusiones Pendulares sobre Racismo, Etnicismo y Mestizaje

*Related to Concept of Afro-Colombian Literature: Pendular Debates on Racism,
Ethnicity, and Mestizaje*

Jhon Jairo Mena Barco

jjmena@unac.edu.co

<https://orcid.org/0000-0002-1850-7016>

Corporación Universitaria Adventista (UNAC)

Medellín – Colombia

Artículo recibido: 10 enero 2025

- Aceptado para publicación: 20 febrero 2025

Conflictos de intereses: Ninguno que declarar

RESUMEN

Se presentará una investigación de corte documental e interpretación crítica donde se rastreará la génesis de la denominación “literatura afrocolombiana”, la cual permitirá sustentar las implicaciones epistemológicas de esta designación, las derivaciones sociológicas y estéticas a partir de esta construcción, así como ciertos debates culturales y antropológicos que se tensan en estas producciones literarias conectadas sustancialmente por las cuestiones raciales. Primero se realizará una reconstrucción histórica del concepto de literatura afrocolombiana, sin la ambición de haber agotado el tema, teniendo como referentes los trabajos de Laurence Prescott, Rogerio Velásquez, Manuel Zapata Olivella, Edward Kamau Brathwaite y Silvia Valero, entre otros. Después, se desarrollará una discusión sobre algunas categorías que atraviesan la interpretación de las obras literarias y demás producciones artísticas afrocolombianas en la acometida de relevar marcadas porosidades y resistencias evidentes tanto en el escenario colonial como el poscolonial. Teniendo como apoyo, principalmente, los postulados de Aníbal Quijano, Rita Segato, Eduardo Restrepo, Walter Mignolo, Frantz Fanon, Serge Gruzinski y Laplantine y Nouss se establecerán unas apuntaciones sobre raza, racismo, etnia, etnicismo y mestizaje.

Palabras clave: literatura afrocolombiana, raza, etnia, racismo, etnicismo

ABSTRACT

This study presents a documentary-based investigation with a critical interpretative approach, tracing the origins of the term Afro-Colombian literature. This exploration will examine the epistemological implications of the designation and the sociological and aesthetic ramifications that arise from this construct. Additionally, it will delve into cultural and anthropological debates that emerge within these literary productions, all of which are fundamentally connected through racial issues. First, the study will offer a historical reconstruction of the concept of Afro-

Colombian literature, without claiming to exhaust the subject, drawing on the works of Laurence Prescott, Rogerio Velásquez, Manuel Zapata Olivella, Edward Kamau Brathwaite, Silvia Valero, among others. Following this, a discussion will unfold regarding key interpretative categories that shape the reading of Afro-Colombian literary and artistic productions, revealing the evident tensions, porosities, and forms of resistance present in both colonial and postcolonial contexts. Relying primarily on the theoretical contributions of Aníbal Quijano, Rita Segato, Eduardo Restrepo, Walter Mignolo, Frantz Fanon, Serge Gruzinski, and Laplantine and Nous, this study will establish key reflections on race, racism, ethnicity, ethnocentrism, and mestizaje.

Keywords: afro-colombian literature, race, ethnicity, racism, ethnocentrism

Todo el contenido de la Revista Científica Internacional Arandu UTIC publicado en este sitio está disponible bajo licencia Creative Commons Attribution 4.0 International. 

INTRODUCCIÓN

En el 2010, el Ministerio de Cultura de Colombia publicó la *Biblioteca de Literatura Afrocolombiana*, en un valioso intento por divulgar las creaciones literarias de un selecto listado de autores, hombres y mujeres, que se denominan afrocolombianos. Sus obras conjugan el incesante interés por develar la preocupación histórica que ha asumido este grupo humano por lograr que se reconozcan sus valores identitarios, se le otorgue a su cultura el estatus que se merece y no se le siga observando como subalterna, hay un grito airado por su reivindicación. La convergencia de tantos escritores en torno a la misma preocupación suscita preguntarse *exprofeso* por qué se les llama afrocolombianos, cuáles son los criterios que incitan la denominación “literatura afrocolombiana”.

Aquí se plantea una discusión conceptual pertinente, toda vez que no se limitará solamente al mero rastreo histórico para cotejar fechas y encontrar la génesis de la expresión “literatura afrocolombiana”, sino que se expondrán las tensiones alrededor de una historia de lucha contrahegemónica que descubre realidades como el racismo y el etnicismo, pero también acrisola las opacidades que se van legitimando y solapando en torno a construcciones como el mestizaje y la multiculturalidad que predicán un pluralismo a través del cual pueden encubrirse otras formas de discriminación. El trabajo interpretativo que se presentará a partir de los teóricos consultados irá abordando disquisiciones sobre racismo y racialismo, etnicismo y mestizaje, posibilitando el entendimiento de la apuesta estética que construyen los escritores y artistas afrocolombianos como mecanismos de protesta y reivindicación de la cultura afrocolombiana desde la literatura.

Ahora bien, hay dos aspectos que deben aclararse al iniciar este abordaje. El primero tiene que ver con que en este estudio —y en otros trabajos de nuestra autoría— frecuentemente usamos los sintagmas “gente negra”, “los negros”, “hombre negro”, “mujer negra”, “el mulato”, “gente blanca”, “los blancos”, “mujer blanca”, “hombre blanco” y otros equivalentes, para referirnos a los grupos humanos sobre los cuales desplegaremos el análisis crítico. Hay varias razones que lo explican: 1. Los escritores de un significativo corpus literario emplean en sus obras estas mismas categorías para nombrar a los sujetos que involucran en sus historias y enfatizar en los conflictos raciales que relevan. 2. Estos apelativos cumplen una función deíctica que enfatiza en luchas históricas coloniales y poscoloniales que, pese a la carga semántica discriminatoria que puedan concitar en otros escenarios cotidianos, aquí la idea de los autores —sobre la cual no ejercemos arbitraje— es poner en contexto esas alteridades, y reproducimos el lexicón para conservar tales significados y significantes. 3. Si bien detectamos *a priori* que en estos códigos lingüísticos podría leerse cierta “violencia simbólica” —en términos de Bourdieu— también sopesamos el imperativo de no solapar los debates sociológicos a los cuales conducen. Queda claro que no con ello se está acolitando el uso antojadizo con intenciones peyorativas y deslegitimizantes.

DESARROLLO

En torno al concepto de literatura afrocolombiana: entre Candelario Obeso y la Negritud

De acuerdo con el estudioso Laurence Prescott, la literatura que recrea las luchas y vindica la identidad negra —en el plano colombiano, ahora llamada literatura afrocolombiana—, ha recibido distintas denominaciones: “poesía negra, poesía negrista, poesía negroide, poesía mulata, entre otras” (1985, p. 19). Prescott encuentra el origen de esta modalidad poética en la “tendencia hispanoamericana iniciada en las Antillas y derivada de los movimientos de vanguardia y del gusto por lo negro que caracterizaba la literatura y el arte europeos posteriores a la primera guerra mundial” (1985, p. 19). Respecto a Colombia, algunos estudiosos de la cultura afrohispanica, como el crítico cubano Emilio Ballagas, ubican a Candelario Obeso en el centro de los precursores de la poesía negra, nominación que ha sido bastante discutida, sobre todo por aquellos que insisten en que la poesía negra debe ser escrita por negros, y entonces, como señala Silvia Valero, “si bien Obeso fue conocido en el círculo bogotano como el Negro Obeso, no es casual que él mismo se declarara mulato” (2010, p. 6). Es allí donde encuentran su supuesta ilegitimidad, se pone por encima su fisonomía frente a la identidad negra en su complejidad. La misma Valero atribuye el hecho de que Obeso se autocalifique mulato, a una jugada audaz por parte del poeta al tratar de sobreponerse a los rigores de la sociedad de la época que menospreciaría todavía más su poesía al ser identificado como negro. La crítica argentina advierte en Obeso su deseo por “ser un poeta reconocido en el ámbito literario bogotano, por lo cual trataría de alejarse de aquellos estigmas que lo condenaran a una mayor marginalidad” (2010, p. 7).

Es claro que los discursos literarios son también apuestas políticas surgidas a la sazón de un momento histórico que impone o suscita ciertas legitimaciones, por esta razón, los escritores negros no viven de manera homogénea su africanidad y esta no se encuentra presupuestada en mayor o menor medida por la exaltación de la piel, por la “pureza” de su fisonomía, en tanto que más cercana a los ancestros africanos. El vate momposino transitó por lo que Carlos Jáuregui denomina “blanqueamiento textual” (1997, p. 582). El poeta se acoge a una técnica legitimante para el momento histórico: una sociedad bogotana blanca, elitista, homogeneizante; donde la “evidente fascinación por la blancura de la amada” (Jáuregui, 1997, p. 582) pudo ser el bálsamo que utilizó Obeso para suavizar sus denuncias políticas o su decepción frente al proyecto de nación que se construía en el momento. Prescott reconoce que las inconformidades en cuanto a la ubicación de Obeso como precursor de la poesía negra en Colombia están determinadas por el desconocimiento en cuanto a las fronteras entre la poesía negra y la poesía negrista. Así las cosas, expone un esbozo histórico para delimitar estas dos modalidades y poder comprender por qué está de acuerdo con la nominación del momposino.

La desilusión hacia la civilización burguesa de principios del siglo XX que ponía énfasis en la lógica y la razón, así como los estudios etnológicos, los libros de viajes que recreaban el

mundo mágico, exótico, de África y Oceanía, puso de presente nuevos temas en el arte. La pintura y la escultura que encontró su renovación en la cultura negra recibió el nombre de “cubismo” y el “gusto por el arte negro” es llamado por Ramón Gómez de la Serna “negrismo” (Prescott, 1985, p. 28). Rápidamente la atención hacia las expresiones artísticas de los pueblos africanos trajo consigo el desarrollo del jazz que le concede vigor a la poesía negrista hispanoamericana, poesía que evoluciona en Cuba, el sur de los Estados Unidos y luego por Europa. Prescott destaca representantes valiosos del negrismo como Regino Pedroso, Nicolás Guillén quien subtitula su libro de versos *Sóngoro Cosongo* con el calificativo de “Poemas mulatos”¹ (1985, p. 36), nombre aceptado posteriormente por el investigador cubano Fernando Ortiz. Otros destacados poetas negristas fueron Palés Matos, Emilio Ballagas, Manuel del Cabral, el también narrador y ensayista Alejo Carpentier, entre otros. El profesor Prescott encuentra que “en la poesía negrista lo negro fue explotado, pero no fue explorado en sus dimensiones más profundas y humanas” (1985, p. 47). Es posible que la distancia con las experiencias históricas de los negros haya sido la razón por la cual lo negro se vio más como una moda sonora, alegre, renovadora, exótica, pero el desentrañamiento de la identidad africana se soslayó.

El recorrido por la poesía negrista y el desencanto que produjo en ese momento histórico al no explotar la supuesta identidad negra², conduce a reflexionar en la entronización que se ha hecho de Candelario Obeso en la poesía negra. El estudio detallado que realizó Laurence Prescott sobre la poesía del vate momposino, lo aleja de la poesía negrista de la que es anterior y revela con rigor que su originalidad

No consiste, entonces, en fundar un movimiento literario o una escuela poética sino en ver al negro desde una perspectiva nueva, como ser plenamente humano, con todas sus complejidades, ambigüedades y contradicciones: en iniciar en Colombia una tradición literaria en la que el negro se expresa a sí mismo con voz auténtica; en despertar una conciencia racial que le permite al negro verse de manera positiva —no como payaso, hazmerreir, esclavo o entretenedor—; y en permitir también al otro mirar al negro con ojos distintos, con los ojos del alma y del corazón (1985, p. 205).

En Obeso se destacan los valores y pretensiones de la poesía negra, liberada de estereotipos, donde la sonoridad del verso no eclipsa la dignidad y la humanidad del negro, sino que la ensalza;

¹ Guillén quiere enfatizar en el mestizaje, la unión entre el componente negro y el español, tanto en el plano biológico de mezcla de razas, como en el cultural, en el que ambos grupos raciales aportan sus tradiciones artísticas.

² Contrario a la exotización del negro que encuentra Prescott en la poesía negrista, incluyendo, por supuesto a Palés Matos; Michele C. Dávila presenta una defensa a favor del poeta y afirma que el puertorriqueño “quería provocar a una sociedad que echaba a un lado su herencia africana y celebraba (inclusive utilizando métricas clásicas en la composición de sus poemas como el endecasílabo italiano) lo que otros consideraban primitivo y atrasado [...], no se preocupa con imitaciones pueriles de aspectos culturales africanos, ni explota ni caricaturiza al negro puertorriqueño” (2007, p. 70). Más adelante, la crítica añade que “el poeta utiliza la poesía para hacer una denuncia política y social de su país y del Caribe utilizando los mismos estereotipos de los negros creados por la sociedad blanca. Es decir, él destacaba los aspectos de la música, la danza y la sexualidad, para subvertirlos y valorizarlos” (2007, p. 71).

de este modo, la intención del bardo con la materia poética se traslada a reivindicar sus conflictos sociales, raciales, políticos, humanos; así, el arte poético obesiano se sobrepone al dilema de si era negro o mulato. Los autores de la ya mencionada *Biblioteca de Literatura Afrocolombiana*, por ejemplo, de la cual hace parte el momposino, guardadas las proporciones sociales y las distancias en cuanto a que viven en un momento histórico distinto al de Obeso —siglo XX y XXI—, enfatizan, también en el imperativo de utilizar la palabra no solo como instrumento estético, sino también para enarbolar la reivindicación del negro, se advierte en ellos un compromiso social y político con la causa afrodescendiente.

Hasta aquí, la búsqueda por el anclaje de la hoy llamada literatura afrocolombiana ha conducido a inquirir en la poesía negra de Candelario Obeso y la supuesta identidad africana de la poesía negrista que se desarrolló entre la segunda y la tercera década del siglo XX. Podemos agregar otro antecedente más a este recorrido, como es el movimiento de la Negritud que se produjo en Francia conectado con la poesía negrista en tanto que también emprendieron luchas políticas, artísticas y sociales por la dignidad del negro. El término ‘Negritud’ tiene una gran carga semántica y cultural. La “Négritude” surge como un movimiento literario y social que produjo sus obras entre los años 1934 y 1948. El mayor influjo lo tuvieron el senegalés Léopold Sédar Senghor, León Damas, nacido en las Guayanas y Aimé Césaire, de la Martinica. Este grupo de jóvenes fundó la revista *L’Etudiant Noir* que sirvió de medio para exponer sus ideas sobre la descolonización de África, así como la independencia que adoptaron frente al comunismo y el surrealismo. Sus esfuerzos “recogieron los frutos del renacimiento negro, el indigenismo y el negrismo [...] dejaron de mirar a África solamente como exótica y primitiva, para considerarla una cultura específica que había que encontrar y recobrar” (Janheinz, 1971, p. 288). Aquí se confirman las intenciones de la poesía negra de Obeso en el sentido de conservar la idea de reencuentro con los orígenes africanos, con la ancestralidad, con las cosmovisiones africanas desperdigadas por el mundo³.

El término Negritud se extiende por Europa y América, y adquiere diversas connotaciones: “Un estilo, una actitud, una esencia, una raza oprimida, un estar-en-el-mundo, un color de piel, la suma de todos los valores” (Janheinz, 1971, p. 296-298); lo que, depurado de esencialismos, puede aportarnos algunos elementos para construir los rasgos de la literatura afrocolombiana. A este respecto René Depestre señala que “los poetas y escritores de la negritud han tratado de lanzar una profunda mirada al pasado y al presente del negro antillano. La negritud es, así, el hecho de

³ Philippe Ollé-Laprune, en su libro *Para leer a Aimé Césaire*, resalta que la palabra y las imágenes son preponderantes y recurrentes en la creación literaria de Césaire. Pero también “esa musicalidad, original, parecida a las percusiones africanas, recuerda los textos de Nicolás Guillén y de los poetas negros estadounidenses que tanto le gustaban. Fusión de la palabra francesa clásica y de los ritmos aportados por una África distante y deseada” (2008, p. 25). Es indudable la influencia de los poetas negristas en los bardos negros de movimientos posteriores, cosa por la que Laurence Prescott manifiesta cierto menosprecio. Por otra parte, el libro de Ollé-Laprune recoge gran parte de la obra poética del martiniqueño en la cual se puede evidenciar una constante evocación del trabajo de los negros y su consecuente y necesaria Revolución; Césaire exalta al África y el esfuerzo ineluctable de hacer reconexión con la identidad ancestral.

una toma de conciencia de la situación histórica creada a los negros. Hay en la negritud una preocupación consciente, deliberada, por destruir los mitos y los estereotipos del negro” (1993, p. 236).⁴

En ese sentido, al caracterizar una literatura afrocolombiana, trasladar los fundamentos de la Negritud resulta aportante dada su pertinencia ideológica, aunque nos alejemos de su preocupación por encontrar el esencialismo negro. La necesidad de interpretar el ayer y el hoy con sus nostalgias culturales de África y las gestas reivindicatorias que luchan día a día para liberar al sujeto negro de los prejuicios sociales que lo estereotipan y lo subalternizan, es una realidad ineluctable en esta literatura. La consideración que luego anota Depestre se advierte como la liberación de una exigencia que para algunos es condición *sine qua non* en la literatura afrocolombiana: lo que unifica y consolida al movimiento de la negritud no es el color de la piel, la fisionomía, sino sus luchas históricas (1993, p. 237). Esto ratifica lo que se acaba de decir, pues debe ponderarse en la creación artística que se dice afrodescendiente, oral o escrita, una consciente relectura del pasado con miras a consolidar los elementos identitarios de la cultura africana.

En este orden de ideas, las obras que hoy se denominen afrocolombianas representan esta cultura y les apuestan a las consignas de las llamadas “negritudes”; coincidiendo con la interpretación que hace Ricardo López de algunos aportes del *Discurso sobre la colonización* de Aimé Césaire: “esta quiere vindicar la historia y la cultura del negro, y su capacidad de construir o recrear un futuro que sea expresión de su civilización” (2011, p. 9). Está claro que no puede asumirse que, en América, y por supuesto en Colombia, ha existido un proceso homogéneo de civilización, eso sería negar la pluralidad de influencias culturales que rodearon a la población negra en su devenir histórico; se ponen de presente, entonces, otros aspectos para la caracterización de la literatura afrocolombiana: la necesidad de vindicar la historia del negro y la valoración de la diversidad de técnicas para expresar su cultura.

El tránsito desde la Negredumbre de Rogerio Velásquez hasta la *Constitución del 91*

Enarbolando las banderas de la Negritud, unos años después, el antropólogo y etnógrafo chocoano Rogerio Velásquez concibe el libro *Las memorias del odio*, donde describe con encomiable crudeza la vida aciaga de las comunidades negras del Chocó, sumidas en el descontento y como hecho más determinante presenta el fusilamiento de Manuel Saturio Valencia. Esta es, a decir verdad, la breve biografía novelada de un Saturio transido de dolor y hastiado por la discriminación racial. Velásquez ficcionaliza el libro como testimonio de Saturio

⁴ Sabemos que Depestre se convirtió luego en un importante detractor de la Negritud. En su ensayo “Saludo y despedida de la negritud” se aparta taxativamente de las ideas que enarboló el movimiento. Le critica que “lejos de armar su conciencia de clase contra las violencias del capitalismo, la negritud disuelve a sus *negros* y *negroafricanos* en un esencialismo perfectamente inofensivo para el sistema que despoja a hombres y mujeres de su identidad” (2006, p. 337). Coincidimos con Depestre en rechazar esa búsqueda desgastante de la esencialidad negra que despistó al movimiento y sus seguidores de las luchas reales por su reivindicación social, pues contribuyó a “apartar a los negros oprimidos de las determinaciones que deben fecundar su lucha de liberación” (2006, p. 337).

escrito mientras estaba en la cárcel a la espera de su muerte infame, sin otro refugio que la confesión fría de sus pecados y el relato de una ejecución alevosa movida por “esta lucha de razas, de reacciones y de ambientes, de complejos que buscan su posición definitiva” (1992, p. 25).

Resulta sugestivo que Velásquez engrandezca a Saturio no con orlas ni oropeles, sino con el retrato de un negro que movido por el odio engendrado en la inequidad de la que fue objeto, decide devolver con creces lo que recibió de su contexto. El héroe presentado en la obra confiesa que “todo lo que cerró mi niñez fue áspero y de odio. Las manos, las miradas, las palabras, los gestos, todo me dejaba cicatrices. El amor mismo era cruel, desmayante” (1992, p. 17). En Berenjenal, espacio donde se desarrollan los hechos, eran infranqueables los linderos que imponía el color de piel. Cuenta Saturio que:

Su escuela fue un campo de ilustración clasista. Los hijos de los que el pián se come por la nariz o por la boca, por los ojos o los genitales estaban colocados en la última banca al lado de otros muchachos de vientres hinchados, con piernas endurecidas en la navegación a remo, en las tumbas de colino o haciendo de cargueros. Adelante, en la primera fila, disfrutando de las caricias del maestro, estaban los hijos de la nación blanca que vestían botines y trajes despercudidos (Velásquez, 1992, p. 24).

Es claro que el escritor chocoano busca encomiar en la suerte de los privilegiados blancos, amparados por las leyes de una nación excluyente y una educación para las élites blancas, por supuesto, que contrastaba mezquinamente con los negros, los de “mi raza”. Saturio, protagonista del relato, cuenta los hechos desde la posición de hombre negro. A veces asume la voz colectiva y rotula a los suyos como la “masa”, “las hojas que el viento social arremolina contra los árboles del bosque”, “los rotos y los descosidos” (Velásquez, 1992, p. 35). Todo este juego verbal, estas metáforas, herramientas discursivas que pretexto Velásquez para configurar la conciencia de lo negro a principios del siglo XX en un escenario social y político dominado por “los otros”, “la nación blanca”, como son denominadas en la obra, sazonan el contexto para que el etnógrafo chocoano acuñe el concepto de “Negredumbre” (1992, p. 82). Con esa expresión se refiere a la gente negra, a la colectividad ligada por unos conflictos, por una cultura; al tejido de negros curtidos por el sufrimiento, que se enfrentan a la inequidad social. Aunque Velásquez introduce el término y no lo desarrolla en el contexto discursivo que lo circunda dentro de la obra, su profundidad está condensada en la realidad que nomina, la masa de negros que comparten no solo el color de piel, sino también, unos valores y las reivindicaciones sociales y políticas que reclaman.

En el prólogo de *Ensayos escogidos* del mismo Velásquez, Germán Patiño analiza el contexto en el cual se propone el concepto y afirma que la “Negredumbre” “trata de aquella cualidad por la que el negro de las tierras del Pacífico siempre se nos presenta actuando de manera colectiva” (2010, p. 12). El prologuista encuentra en el término la manera de recoger una voz colectiva, unas luchas compartidas entre corraciales. Ahora bien, Manuel Zapata Olivella parte

del concepto de “Negredumbre” de Rogerio y asevera que se refiere “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 mezclado en el crisol de América” (1997, p. 108). La herencia africana recoge la ritualidad, la espiritualidad, los usos y costumbres, los instrumentos, el folclor, la visión del mundo; elementos que se destacarán en la posteriormente llamada literatura afrocolombiana. Pero Zapata Olivella extiende la Negredumbre a una vivencia cultural que incluso pueden compartir los blancos, luego añade que se trata incluso de una categoría sociológica a la que pertenecen algunos, aún sin saberlo (1997, p.108). De esta manera, el escritor de Lorica se sobrepone a la discusión acerca de si la identidad negra puede establecerse solo por el color de la piel, lo que sería una aceptación banal, y propone una condición más profunda al pretender una vivencia cultural mediante la cual se desarrolla un arraigo de la identidad negra. A esta altura, la afrocolombianidad, entendiéndose como expresión de la Negredumbre –y su literatura, en consecuencia–, responde a una voz colectiva, o sea, la interpretación del pensamiento de una comunidad, caracterizado éste por una herencia africana; dicha interpretación no se atribuye solamente a quienes son negros, sino también, a aquellos que sociológicamente están inmersos en una cultura y unas cosmovisiones africanas.

Hasta aquí, esta búsqueda sobre el anclaje de la literatura afrocolombiana ha desembocado en el hallazgo de valiosos cimientos que se complementan con el trabajo que realizó el escritor barbadense Edward Kamau Brathwaite en su afán por caracterizar la literatura negra en las Antillas. El estudio lo tituló *Presencia africana en la literatura del Caribe*, donde al rastrear las características de la literatura escrita africana en el Caribe, diferencia cuatro clases atendiendo a criterios formales y de fondo que, guardadas las proporciones, ofrecen pautas para analizar los rasgos de la literatura afrocolombiana. A la primera clase la identifica con la retórica. “El escritor usa a África como máscara, signo o *nomen*. No sabe necesariamente mucho de África, aunque refleja un profundo deseo de hacer contacto. No está necesariamente celebrando o activando la presencia africana” (Brathwaite, 1977, p. 156). Es una tendencia muy marcada entre los escritores colombianos que se inician en el campo literario y que no conocen todavía el imaginario africano con la sistematicidad de un estudio antropológico o sociológico; pero sí, con la sensibilidad de quien se siente inscrito en esta cultura, directa o indirectamente, por vivencia o por ascendencia.

Son muchos los escritores que recrean la cultura de los negros, que enaltecen las “huellas de africanía”, unos no son negros –en términos de color de piel–, otros, aunque sí lo son, ni siquiera advierten la presencia de los valores de la cultura afrodescendiente. Zapata Olivella los enmarca en una “negredumbre sin negros” o una “vivencia inconsciente de la negredumbre” y cita como ejemplos a García Márquez, Germán Espinosa, Jorge Isaacs, Tomás Carrasquilla, entre otros (1997, p. 112). Esta concepción puede resultar un tanto peligrosa y esencialista. ¿Cómo entender que un escritor asume las vindicaciones y la identidad negra sin tener conciencia de ellas? ¿Acaso la afrocolombianidad en la obra literaria se reduce a la sola nominación de usos y

rituales ancestrales o a la recreación de cuadros de costumbres, tipismos, muestras del folclor o cualquier otra representación de la cultura afrodescendiente?

En el orden que propone Brathwaite, la segunda clase la denomina “literatura de supervivencia africana. Una literatura que trata conscientemente de las supervivencias africanas en la sociedad del Caribe, pero sin hacer necesariamente ningún intento de interpretarlas o reconectarlas a la gran tradición de África” (1977, p. 156). Aplicado al escenario colombiano, encontramos aquellos artistas —poetas orales o escritos— que viven y recrean con la palabra la realidad afrocolombiana, la presente, la inmediata; pero que quizás sin pretenderlo toman distancia histórica de aquella conexión cosmogónica africana.

Una tercera categoría en la clasificación de Brathwaite es la que llama “literatura de expresión africana, con sus raíces en el pueblo y que trata de adaptar o transformar el material popular en experimento literario” (1977, p. 156). He aquí el concreto escenario de los literatos que están constantemente reescribiendo la tradición oral, el pensamiento colectivo, adoptándole ropaje escrito y autoría individual a aquellos materiales simbólicos de la cultura que se han construido y salvaguardado en la colectividad como garantes y valores que constituyen su herencia africana, su propia historia, la de sus ancestros.

Esta categoría que postula el escritor barbadense nos sirve para inscribir las obras de César Rivas Lara, Amalia Lú Posso Figueroa, Hazel Robinson Abrahams y un universo de escritores y artistas que, si bien reconocen y exaltan esa “expresión africana” o “huellas de africanía” presentes en las producciones culturales afrocolombianas, no se yerguen bajo el paraguas de África para proclamar la legitimidad de sus construcciones, ni andan afanados en búsqueda de esa receta del esencialismo africano. Estos esfuerzos se conciben como un proyecto estético con el cual los escritores no solo aspiran a presentar unos valores culturales,⁵ narrar unos saberes, describir su cultura, evocar una historia, sino también, a representar toda una identidad africana y americana desde la literatura. Esta “literatura de expresión africana” apunta a una descolonización cultural, a una subversión de las técnicas narrativas y los artificios de la cultura hegemónica europea, en aras de la preservación de un patrimonio ancestral, pero también, pretende construir una estética propia que resemantice los valores culturales heredados.

Avanzando en la categorización del escritor barbadense, finalmente propone “la literatura de reconexión, producida por [...] quienes han vivido en África y están tratando de relacionar esa experiencia con el Nuevo Mundo, o quienes conscientemente están tratando de extender un puente para cubrir la brecha con la tierra-madre espiritual” (Brathwaite 1977, p. 157). En el plano

⁵ La definición de valores culturales que aquí acogemos remite a la noción que propone Carlos Monsiváis cuando afirma que “valores culturales son aquellos que estructuran (por presencia o ausencia) el sentido del comportamiento de individuos y colectividades, encauzan la relación de naciones y sociedades con las artes y las humanidades, y ayudan -a corto y largo plazo- a jerarquizar los temas y problemas de la vida comunitaria. Hay valores notorios, que las tradiciones religiosas o la tradición civil ensalzan y que, en la práctica, apenas si se advierten, y hay valores que, pese a su enorme presencia, carecen de reconocimientos formales” (2007, p. 11).

colombiano no son muchos los ejemplos estrictos en el primer orden (quienes han vivido en África), pero sí hay algunos que, como Manuel Zapata Olivella o Rogerio Velásquez, han buscado enlazar a sus lectores con los dioses tutelares de la religión yoruba y los mundos africanos con sus orichas y sus santorales; ellos mismos han intentado mediar como “orichas literarios”.

Al revisar los *Ensayos escogidos* de Rogerio Velásquez, es evidente la investigación historiográfica y etnográfica rigurosa que hace el autor en aras de ahondar en los profundos orígenes de algunas fiestas, costumbres, instrumentos, toponímicos, etc., propios de la afrocolombianidad y en los que se puede comprobar su génesis africana (Velásquez, 2010). Zapata Olivella en su advertencia “Al compañero de viaje” de *Changó, el gran putas*, le dice al lector:

Ahora embárcate en la lectura y deja que Elegba, el abridor de caminos, te revele tus futuros pasos ya escritos en la Tabla de Ifá, desde antes de nacer. Tarde o temprano tenías que enfrentarte a esta verdad: la historia del hombre negro en América es tan tuya como la del indio o la del blanco que lo acompañarán a la conquista de la libertad de todos (2010, p. 35).

De entrada, el escritor sumerge a sus receptores en la cosmogonía africana. Rinde culto a los dioses, la religión ancestral y a las fuerzas sobrenaturales que, según él, tienen poder para aparejar el destino de los humanos; pero también, insinúa su idea del mestizaje y del “revoltillo en el crisol de América”. Advierte que la espiritualidad americana se enriquece de una simbiosis cultural entre los pueblos negros, indios y blancos. Estos conceptos de Zapata Olivella se mueven desde lo literario hasta lo político, sabiendo que su anclaje no está solamente en los postulados de este autor, que se detiene fundamentalmente en el análisis de lo mítico y lo cosmogónico, sino que, además, se apoyan en las investigaciones historiográficas y antropológicas que se emprendieron a mediados del siglo XX, principalmente por el sacerdote José Rafael Arboleda, el antropólogo Aquiles Escalante Polo, el historiador y antropólogo Melville J. Herskovits y la antropóloga Nina S. de Friedemann, como principal divulgadora de la afroamericanística, entre muchos otros. Precisamente a Friedemann se le atribuye el haber acuñado términos como “diáspora africana”, “huellas de africanía”, intentando explicar los fenómenos de la expansión afroamericana. Sumado a estos avances están el interés de estudiosos y universidades estadounidenses frente a las literaturas latinoamericanas, los activistas y movimientos por los derechos civiles, en especial, por las reivindicaciones históricas de las que hasta allí se conocían como comunidades negras.

Esta categoría de la simbiosis cultural y el mestizaje tomaron fuerza entre la academia colombiana hasta hacer conexión con instancias políticas que gestionaban resarcimiento histórico y reconocimientos políticos y académicos para estas comunidades, lo que, entre otras circunstancias, motivó a la constituyente de 1991 para redefinir a la nación colombiana como pluriétnica y multicultural, y así se la reconoció en el artículo 7 de la *Constitución Política de*

Colombia. El concepto de raza aparentemente se corrió del discurso político y se acogieron nominaciones como etnia, etnicidad, grupos étnicos; el calificativo de negros fue reemplazado por el de afrocolombianos. Este panorama preparó el escenario para apuntalar las raíces del puente África-América, África-Colombia, como fue la pretensión al reconocer la multiculturalidad en la nación. Con la posterior *Ley 70 de 1993* se fortaleció y legitimó en Colombia el concepto de afrocolombianidad y esta nueva categoría remitía a la cultura de las hasta entonces llamadas comunidades negras –ahora comunidades afrocolombianas– y se estableció una normatividad para reconocerles y protegerles todos esos elementos culturales comunes, como la ancestralidad, la territorialidad, la colectividad y su identidad. La afrocolombianidad –y su literatura– se concibe como una construcción identitaria de la colectividad, la suma y vivencia de todos estos valores.

Así las cosas, todo este recorrido iniciado desde la poesía negra hasta aquí, permite asumir que la literatura afrocolombiana es el conjunto de creaciones artísticas, escritas y orales, que, reconociendo la historia, la cosmovisión, la cultura y el inventario de creencias y saberes de las comunidades negras, se constituye en múltiples caminos para expresar la identidad negra e intentar dignificar y sustentar la realidad histórica y actual de este grupo humano. Por supuesto que el rótulo afrocolombiano –para referirse a la literatura– no sugiere una categoría homogeneizante ni para el poeta, pues la creación artística no está desligada de los discursos individuales y los contextos sociales; ni para la obra, que sería la confluencia de saberes, prácticas, estéticas y compromisos con un sistema literario dinámico.

La ya citada crítica argentina Silvia Valero llama a la reflexión en cuanto a los riesgos en la categorización de la literatura afrocolombiana, que como práctica social “niega su reificación”, debe entenderse como un discurso sujeto a contingencias. Advierte sobre la complejidad –a decir verdad, inevitable– de reunir en un mismo grupo a escritores con diferentes experiencias y vivencias de la llamada identidad africana, con distantes momentos históricos que contextualizan los discursos y que implican ser muy cuidadosos cuando se trate de interpretar los productos literarios, para establecer sus significados en un tiempo y espacio determinado, así como en la vida misma de los autores, conceptos tan porosos como raza, etnicidad, negro, afro (Valero, 2013). Estamos de acuerdo con Valero al defender que la nominación “literatura afrocolombiana” es todavía un proyecto en construcción que tiene en su caldera muchas complejidades que no están aún resueltas. A continuación, presentamos algunas reflexiones sobre raza, etnicidad y mestizaje, dado que, como hemos señalado, son categorías que atraviesan, inevitablemente, cualquier intento por definir el complejo concepto de literatura afrocolombiana.

Reflexiones pendulares: raza, etnia, racismo, etnicismo y mestizaje

Hazel Robinson Abrahams, César Rivas Lara y Amalia Lú Posso Figueroa, entre muchos otros autores, han enaltecido las tradiciones africanas, propendiendo por el aprendizaje y el reconocimiento del aporte africano a la consolidación de la cultura y el arte americanos. Ellos, a diferencia de otros escritores afrocolombianos del siglo XX, matizan su apego a África

liberándose de aquella tendencia predominante entre cierta fracción de gente afro, de legitimar sus producciones en la medida en que estén más o menos ancladas en el universo africano. Pensar a África como una fuente de legitimidad incuestionable para algunas prácticas culturales populares es un asunto que aquí proponemos revisar con rigor menos pasional y esencialista, pues la mayoría de los estudios antropológicos, etnográficos y literarios dan por sentado que demostrar las raíces y el apego a las tradiciones africanas de cualquier producto cultural, lo inserta de facto dentro de un universo que se eleva a la categoría de “auténtico”, original, imponderable y antojadizamente legítimo.

Existe un número significativo de escritores afro que, sin perder su conexión con la cultura afrodescendiente, configuran en sus obras una resignificación de los inventarios culturales heredados de los ancestros a partir de una estética propia, liberada de esencialismos, como sí sucedió con la Negritud y otros movimientos que abordaron la cuestión étnica afanados por encontrar la supuesta esencia de la africanidad. Ahora bien, resulta evidente en la producción literaria afrocolombiana esa apuesta reivindicatoria en favor de la cultura afrocolombiana, articulando en las obras discusiones en torno a conceptos como “raza”, “racismo”, “etnia”, “etnicidad”, “mestizaje”, en los cuales se cuecen las estratagemas del capitalismo colonial que planteó nuevas identidades históricas, como “indio”, “negro”, “blanco” y “mestizo”. Fueron propuestas que ingresaron durante la Conquista de América, y que se convirtieron en el sustento de una élite dominante, esclavizadora, y sazaron la inserción de una cultura de “racismo” y “etnicidad”. De este modo, al tiempo que se establecieron estructuras de poder sobre la base de la tenencia y explotación de las riquezas de América, se erigió una sociedad con jerarquizaciones culturales demarcadas: europeos y no-europeos.

El asunto va mucho más allá. En el entramado colonial, los conceptos religiosos como el tener alma o no fueron aprovechados por la entidad colonizadora para categorizar a los sujetos subalternos. El Papado les concedió a los esclavos la categoría de humanos, pero el poder colonial no podía ejercerse sin trabas si se pretendía someter a unos con igualdad de condiciones; por tal razón, resultó conveniente jerarquizar esa humanidad. Señala Aníbal Quijano que “desde entonces, en las relaciones intersubjetivas y en las prácticas sociales del poder, quedó formada, de una parte, la idea de que los no-europeos tienen una estructura biológica no solamente diferente a la de los europeos; sino, sobre todo, perteneciente a un tipo o a un nivel ‘inferior’” (1993, p. 759). Había que nominar esas diferencias o categorizaciones de lo humano y es allí donde ingresa el concepto de “raza” con unas subcategorías: “raza superior” en tanto que europeo, “raza inferior” para referirse a los no-europeos. Así las cosas, las supuestas “desigualdades biológicas” se convierten en el argumento para explicar las diferencias culturales entre las razas –entiéndase como las subcategorías ya expuestas– desconociendo el papel de las interacciones humanas, las cosmovisiones, los usos y costumbres como sustento de esas diferencias y subjetividades. Advierte Quijano que “estas ideas han configurado profunda y duraderamente todo un complejo

cultural, una matriz de ideas, de imágenes, de valores, de actitudes, de prácticas sociales, que no cesa de estar implicado en las relaciones entre las gentes, inclusive cuando las relaciones políticas coloniales ya han sido canceladas. Ese complejo es lo que conocemos como ‘racismo’” (1993, p. 759).

Entra en juego un elemento determinante de las desigualdades sociales y que demarcó las diferencias entre los dominantes y los dominados: el supuesto color de piel. Al ingresar en la panoplia colonial, la diferenciación por el color de piel, la categoría de “blanco” para referirse al europeo y su pretenciosa superioridad, entonces las nuevas identidades también emergen de esta categorización: “negros”, “indios”, “mestizos”, en fin, sujetos caracterizados como subalternos. Esa inferioridad de los últimos se conjuga en la tipificación de “etnia”, con su ropaje de roles sociales diferenciadores en todo el andamiaje de la colonización y que han parido la discriminación de los “grupos étnicos”, no por sus diferencias biológicas, sino por las subsecuentes valoraciones culturales de las actividades que estas gentes realizan.

El debate sobre la cuestión racial tomó entre siglos un carácter más “científico”. Tzvetan Todorov en su libro *Nosotros y los otros*, distingue, en el concepto común de racismo, dos vertientes aparentemente opuestas. Por un lado, ese “comportamiento, que la mayoría de las veces está constituido por odio y menosprecio con respecto a personas que poseen características físicas bien definidas y distintas a las nuestras” (2013, p. 115). Aquí se ubica el escenario de la colonización que exacerbó el odio movido por las diferenciaciones fenotípicas y jerarquizó el valor de los grupos humanos atendiendo a estas distinciones raciales. En el siglo XXI todavía es evidente este tipo de racismo. La mayoría de los escritores afrocolombianos también se levantan en sus obras en protesta por esta forma de marginación social.

Ahora bien, la segunda vertiente que descubre Todorov es la del racismo como una “ideología, una doctrina concerniente a las razas humanas” (2013, p. 115). A esta forma la separa como “racialismo” y le atribuye un carácter “científico”, elevando a la categoría de un “teórico” de las razas a quien adopte dicho comportamiento, toda vez que ese “ideólogo de las razas no es necesariamente un “racista”, en el sentido que comúnmente tiene esta palabra, y sus puntos de vista teóricos pueden no ejercer la más mínima influencia sobre sus actos; o bien, es posible que su teoría no implique que hay razas intrínsecamente malas” (2013, p. 115). El caso es que en la práctica muchos de estos “teóricos” de la cuestión racial se han desbordado hasta cometer crímenes reprochables movidos por esa afanosa arbitrariedad de aprovechar las diferenciaciones biológicas para urdir juegos de poder económicos, sociales, religiosos y de cualquier orden.⁶

⁶ Pero esta doctrina racialista que nació en Europa occidental y se desarrolló con mayor vigor desde mediados del siglo XVIII hasta la mitad del XX, delinea cinco tesis: 1. “La existencia de las razas” y, por lo general, “están en contra de los cruzamientos entre razas” (Todorov, 2013, p. 116). 2. “La continuidad entre lo físico y lo moral”, que Todorov lo reseña como “la relación causal entre ellos: las diferencias físicas *determinan* las diferencias culturales” (p. 117). Y “más recientemente, se ha propuesto invertir la relación causal, pero manteniéndola; ya no sería lo físico lo que determinara lo mental, sino la cultura la que actuara sobre la naturaleza” (p. 118). 3. “La acción del grupo sobre el individuo”, lo cual se explica como que “el comportamiento del individuo depende, en muy gran medida, del grupo

El profesor e investigador colombiano Eduardo Restrepo, en la ruta de los estudios culturales, ofrece una interpretación respecto a raza y etnicidad. Señala que para los años setenta, figuras destacadas como Stuart Hall y Paul Gilroy se ocuparon de estudiar el tema. Ellos cuestionaron que raza y etnicidad fueran encuadrados como productos de una lucha de clases mediada estrictamente por lo económico, pero tampoco se adhirieron a las corrientes sociológicas que, en otro orden, ponderaron que “la raza y la etnicidad constituían un caso particular de las relaciones sociales ya fuera en el establecimiento de diferencias y jerarquías en una sociedad determinada o en la yuxtaposición (generalmente por la fuerza) de diferentes órdenes sociales” (Restrepo, 2015, p. 243). El otro extremo criticado es el reduccionismo discursivo que circunscribe raza y etnicidad a los meros discursos que las constituyen. Claro que Restrepo precisa que esta vertiente está plenamente de acuerdo con la afirmación de que la realidad social en general y la raza y etnicidad en particular son discursivamente constituidas, se distancia de quienes de ello concluyen que “el discurso es el principio de inteligibilidad al que se puede reducir todo lo social” (2015, p. 244), pues no se trata de simples categorías conceptuales para nominar o llegar a pensar una realidad social ineludible y que se resuelve solamente por el hecho de ser nombrada de alguna manera, tampoco puede vérselas como simples significantes para una clasificación social.

No obstante, señala Restrepo que Hall sí defiende el carácter histórico de la raza y la etnicidad al señalar que “antes que entidades fijas e inmutables que se encuentran en todos los lugares y tiempos, la raza y la etnicidad son productos de condiciones históricas concretas y varían sustancialmente de una formación social a otra” (2015, p. 244). Quiere decir que las asume como categorías mutables que no pueden ser interpretadas de la misma manera en todos los contextos. Entonces, al mirar desde adentro de esta realidad histórica resultan cuestionables los esencialismos biologicistas o culturalistas. El primero, porque concibe que “la raza sería una realidad biológica y, por lo tanto, que sería expresión de la naturaleza humana” (2015, p. 244). Justificación simplista que serviría como argumentación de las élites coloniales para naturalizar procesos de clasificación de los grupos humanos no europeos y, de esta manera, normalizar su sometimiento. Prácticas que se entablaron en la colonización, pero que han continuado campantes en distintos escenarios y “ha continuado habitando de disímiles formas el imaginario colectivo y el sentido común, imbricándose con prácticas de diferenciación, regulación, normalización, exclusión y control” (2015, p. 244). Del esencialismo culturalista rechazan que “la etnicidad y la raza aparecen como la expresión de unos rasgos culturales primordiales que se mantienen

racial cultural (o “étnico”) al que pertenece” (p.118). 4. “Jerarquía única de los valores”, lo que significa que las razas “son superiores o inferiores, unas a las otras” (p. 118). 5. “Política fundada en el saber”. Tesis que degenera en evidente racismo, pues considera que “el sometimiento de las razas inferiores, o incluso su eliminación, se pueden justificar gracias al saber acumulado en materia de razas” (p. 119). A nuestro juicio, las proposiciones del racismo han contribuido a demarcar linderos entre los grupos humanos movidos por rasgos biológicos distintivos, y a justificar, en la modernidad, execrables formas de explotación, marginalidad, menosprecio y hasta exterminio de personas.

inmutables a través de la historia” (2015, p. 244), discutiendo así supuestos como el inconsciente colectivo en el que se enraíza una cultura proveniente de un grupo originario, más bien, Hall asume que se trata de construcciones a partir de interacciones humanas.

En todo caso, como manifiesta Quijano, “la idea de ‘raza’ va llenándose de equívocos. No deja su prisión original, que todo el tiempo mienta la diferencia de naturaleza entre vencedores y vencidos, la ‘superioridad’ biológico / estructural de los primeros y, en general, de los ‘europeos’ sobre todos los no europeos” (1993, p. 761). Plantea el crítico peruano que “‘etnia’ y ‘etnicidad’ han terminado invadiendo y habitan ahora la categoría de ‘raza’. Desde entonces, ambas imágenes nunca han dejado de andar entrelazadas para dirimir la desigualdad de europeos y no-europeos en el poder, y han producido de ese modo lo que en términos actuales llamamos ‘racismo’ y ‘etnicismo’” (1993, p. 762). En concomitancia con lo anterior, entendemos que el “racismo” se asocia al establecimiento de una superioridad blanca en términos biológicos, y el “etnicismo” apunta a la diferenciación entre cultura superior y cultura inferior, aunque siempre la denominación “etnia” se les confiere a los grupos sometidos. Evidentemente el término “etnia” tiene un marcado acento colonial que intenta, en forma subrepticia o anclada en una jerarquía abierta de poder, establecer diferenciaciones culturales y sociales. El ya citado Quijano, quien ha estudiado estas diferenciaciones, reflexiona en un juicioso planteamiento:

La separación formal entre “raza” y “etnia” ingresa bastante tarde, probablemente ya en el siglo XIX, para separar biología de cultura, aunque no siempre claramente. Algunos autores afirman que no hay registro del uso de términos como “étnicos” o “etnicidad”, sino hasta después de la Segunda Guerra Mundial. Es dudoso, no obstante, que Mariátegui sea el inventor de la palabra “étnica”, que usa antes de 1930. De hecho, los términos “etnología”, “etnografía”, que implican la idea de “etnia” y “étnico”, están en uso desde temprano en el siglo anterior. Parece ser que los franceses comenzaron a usar la idea de “etnia” para tratar las diferencias culturales dentro de una misma “raza”, la “negra” en las colonias de África. Si bien no implica siempre la causalidad biológica de la cultura, el término “etnia” alienta, obviamente, la idea colonial de la “inferioridad cultural” de los colonizados, por su carácter de “etnias”. De allí la idea de que la Etnología o la Etnografía fueran establecidas como disciplinas de estudio de las culturas de los colonizados. Los europeos no eran “etnias” entonces, sino “naciones”. En ese sentido, los pobladores de los países latinoamericanos no son “etnias” en sus respectivos países, salvo si son “indios” (1993, p. 762).

En cambio, Rita Segato reacciona frente a los continuos abordajes sobre el asunto de la raza y asevera que su énfasis está puesto en “raza también como trazo, como huella en el cuerpo del paso de una historia otrificadora que construyó ‘raza’ para constituir ‘Europa’ como idea epistémica, económica, tecnológica y jurídico-moral que distribuye valor y significado en nuestro mundo” (2007, p. 156). Entonces, Segato entiende la apuesta hegemónica detrás del concepto y queda claro que la cuestión de la “raza” fue inventada para justificar de un modo “natural” la

expropiación de los pueblos subordinados, tanto de su herencia territorial como de su herencia cultural.

Ahora bien, puede añadirse otro elemento que contribuyó a la porosa diferenciación “racial” enrostrada en el corazón de la colonialidad del poder: la idea de una racionalidad exclusiva e inherente a la cultura dominante, europea y blanca. Eso se traduce como la suposición de que solo las clases hegemónicas podían producir conocimiento, entronizarse en la modernidad. Una modernidad eurocéntrica que trae consigo el control y dominio sobre todas las relaciones de poder. De este modo, se justifican las formas de explotación y marginación hacia los grupos subalternos. Se produce una relación natural de dominación. La pureza de sangre, en principio; el tener alma o no; pertenecer a una cultura subalterna o dominante, son factores determinantes que asegurarán parsimoniosamente estructuras rígidas de poder y diferenciadas formas de la colonialidad. Por lo que Walter Mignolo, haciendo una lectura del Estado-nación moderno, preconiza que “la construcción de la nación y sobre todo del Estado-nación ha sido conceptualizada y trabajada en contra de la mayoría de la población, en este caso, de los indios, negros y mestizos. La colonialidad del poder aún ejerce su dominio en la mayor parte de América Latina” (2000, p. 237).

El crítico argentino incluye un grupo especial que son los mestizos. Y es que este asunto del “mestizaje”, como los conceptos que ya hemos trabajado, también es una propuesta colonizadora que sobrepuja unas fuerzas hegemónicas en su cometida por dominar a los grupos étnicos. La poeta Lucrecia Panchano sintetiza este fenómeno con la metáfora de la “mescolanza racial” (2010, p. 106), en tanto que para ella es “confluencia de razas” (2010, p. 106), otros podrían llamarla “etnicidades” trasladando la discusión al plano cultural. Por su parte, advierte Segato que “el ideal mestizo bajo el cual se formaron los Estados nacionales de América Latina [...] fue el brazo ideológico que secundó la represión que obligó a la multitud desposeída a temer y silenciar memorias que vinculaban sus vidas con una historia profunda anclada en el paisaje latinoamericano” (2007, p. 153). Es contundente este apunte, pues corre el velo y permite entender que, detrás de la política del mestizaje, se esconde un afán por difuminar una historia, unas cosmovisiones, unos imaginarios y una cultura que tiene constructos propios y reivindicaciones legítimas, que en el crisol del mestizaje se pueden anular.

También señala Segato que la política del mestizaje, desde la apuesta de la hegemonía, solo contribuyó a la “opacidad de la memoria” (2007, p. 153). Y agregamos que también ha permitido que prácticas discriminatorias por asuntos de “raza” o “etnia” se excusen o silencien bajo el pretexto de que ya hemos superado la brecha racial. Como recrea Frantz Fanon en su libro *Piel negra, máscaras blancas*, el racismo pulula por las calles y se reviste de eufemismos como “cuando se me quiere, se me dice que es a pesar de mi color. Cuando se me odia, se añade que no es por mi color” (2009, p. 116). El colonialismo del poder está campante y todavía se sigue subestimando la calidad de los descubrimientos mentales y culturales de las “etnias”. Todavía se

viven experiencias como la mencionada por Fanon al decir que “el mundo blanco, el único honrado, me negaba toda participación. De un hombre se exigía una conducta de hombre. De mí, una conducta de hombre negro o, al menos, una conducta de negro. Yo suspiraba por el mundo y el mundo me amputaba mi entusiasmo” (2009, p. 114). No puede plantearse una modernidad sobre la base misma de la colonialidad: la erección de una “raza” en tanto que se le reconozca como legítima o superior, sobre la subalternidad de otra(s) considerada naturalmente inferior. Tampoco sobre el tapete de un pretendido mestizaje que se incita negador u homogeneizador.

En tanto, Serge Gruzinski pone de manifiesto que las discusiones sobre el mestizaje no tienen la novedad que se les atribuye, aunque precisa que tampoco se trata de procesos homogéneos. Contrariamente a lo que plantea Segato, Gruzinski adopta una posición más abierta en el abordaje del tema y clarifica que “a menudo se asocia uniformización, mundialización y mestizajes” (2000, p. 15). Y en este punto coincide con Laplantine y Nougues, cuando señalan que “casi siempre, el mestizaje es sistemáticamente confundido con las nociones no sólo insuficientes sino inadecuadas de miscelánea, mezcla, hibridez e incluso sincretismo, que se ubican en el lado opuesto del fenómeno” (2007, p. 1). Gruzinski establece que para entender el asunto del mestizaje es fundamental indicar que no se trata de oponer mestizaje a la defensa de las identidades; es decir, necesariamente, no hay una pretensión de anular una cultura logrando el ensalzamiento de otra(s). Este planteo nuevamente desemboca en lo que subrayan Laplantine y Nougues: “Para muchos, el mestizaje sería la disolución de los elementos en una totalidad unificada, la resolución eufórica de las contradicciones en un conjunto homogéneo, la expresión casi unánime de esa ‘mundialización’ o ‘globalización’” (2007, p. 1). De este modo, el mestizaje no trata de una solución pacífica o un acuerdo de “dejación de diferencias” para subsumirse en una caldera en la que se cuece la uniformidad, no remite a una cultura que “se encaja o se suelda” (2007, p. 3), sino que se entendería, en términos alegóricos, como un cromatismo que no pretende la exclusión o la homogeneidad.

Podemos comprender las posiciones de los últimos historiadores citados, pero en el juego de poderes y hegemonías encuadrados en la colonialidad –y que reaparecen en la poscolonialidad cuando muy campante toma las armas del periodo precedente, aunque proclama su alejamiento– no siempre sale ganando el respeto por las identidades y las diferencias culturales. El problema es mucho mayor y habrá que revisarlo por entre las hendiduras que dejan las formas de dominación en las que muchas veces se asoman los esfuerzos por eclipsar una cultura debido a su “no-pureza”, su “no-legitimidad”. Pues, como preconizan Laplantine y Nougues, “podría tratarse de una pluralidad imaginaria, a una ilusión de diversidad mantenida con todo y contra todo” (2007, p. 17). Ya habían advertido que, para encontrar los intrincados alcances del mestizaje, “debemos estar más atentos a los pasajes que a los contactos” (2007, p. 4); ello indica que los procesos de encuentro, de confluencias culturales, allí donde se entretajan las intenciones, los silenciamientos, las imposiciones, enjuiciamientos, las categorizaciones acerca de si son “humanos”, “bárbaros”,

“raza inferior” o “raza superior” y luego “etnias”; esos puntos de quiebre no pueden ser soslayados, podrían ser las bisagras desde donde hay que asir la lectura y la comprensión del mestizaje.

CONCLUSIÓN

Hemos realizado un recorrido desde la poesía negra hasta la revisión de estudios y dinámicas geopolíticas recientes que permiten ponderar, sin la intención de haber agotado el tema, que la literatura afrocolombiana es el conjunto de creaciones artísticas, escritas y orales, que, reconociendo la historia, la cosmovisión, la cultura y el inventario de creencias y saberes de las comunidades negras, se constituye en múltiples caminos para expresar la identidad negra e intentar dignificar y sustentar la realidad histórica y actual de este grupo humano. Se pudo establecer que las luchas reivindicatorias de la gente negra son un asunto persistente en la literatura afrocolombiana. Las justificaciones van desde cuestiones políticas, sociales, económicas y culturales, hasta tensiones en el canon literario nacional que ha corrido hacia la periferia las producciones artísticas de los afrocolombianos. Pese a este desplazamiento, resulta evidente que esta poética constituye formas válidas de interpretar y representar el mundo conectadas con esa gran tradición que intenta exaltar la herencia cultural presente en Colombia. Convergen aquí muchas dinámicas surgidas con el propósito de preservar el legado cultural, la tradición oral y los imaginarios propios de los pueblos negros provenientes de África, pero influenciados en América por la hegemonía de Occidente.

Existe un significativo número de escritores –entre los cuales destacamos a Hazel Robinson Abrahams, César Rivas Lara y Amalia Lú Posso Figueroa, objeto de nuestras últimas investigaciones–, quienes, viviendo la cultura afrodescendiente, configuran en sus obras una refuncionalización de los inventarios culturales heredados de los ancestros a partir de una estética propia, liberada de esencialismos, como ha sucedido con otros movimientos que, como lo señalamos, abordaron la cuestión étnica afanados por encontrar la supuesta esencia de la africanidad. Empero, en la actualidad, se observa que la literatura afrocolombiana asume la acometida de iluminar el juego de poderes y hegemonías encuadrados en la colonialidad y la poscolonialidad, donde no siempre sale ganando el respeto por las identidades. Los escritores descubren formas de dominación que intentan eclipsar una cultura en razón de esa supuesta “no-legitimidad”, procesos de confluencias culturales y puntos de quiebre que se convierten en bisagras desde donde hay que asir la lectura y la comprensión, por ejemplo, del mestizaje, el racismo, el etnicismo y la racialización.

REFERENCIAS

- Brathwaite, E. K. (1977). Presencia africana en la literatura del Caribe. En M. Moreno (relator) *África en América Latina* (pp. 152-184). Fragonals, Siglo XXI Editores.
- Constitución Política de Colombia [Const.]. Artículo 7. 7 de julio de 1991(Colombia).
- Dávila, M. (1997). Cada uno al ritmo de su propio tambor: la poesía negra de Jorge Artel y Luis Palés Matos. En L. Ortiz (editora) "*Chambacú, la historia la escribes tú*" (pp. 69-86). Vervuert: Iberoamericana.
- Depestre, R. (1993). Problemas de la identidad del hombre negro en las literaturas antillanas. En: L. Zea (compilador) *Fuentes de la cultura latinoamericana I* (pp. 231-241). Fondo de Cultura Económica.
- Depestre, R. (2006). Saludo y despedida de la negritud. En M. Moreno (relator) *África en América Latina* (pp. 337-362). Fragonals, Siglo XXI Editores.
<https://books.google.com.ar/books?id=Oe2YbbO7cpcC&pg=PA335&lpg=PA337&focus=viewport&dq=%22Ren%C3%A9+Depestre%22&hl=es#v=onepage&q=%22Ren%C3%A9%20Depestre%22&f=false>
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Ediciones Akal.
- Gruzinski, S. (2000). *El pensamiento mestizo*, traducción de Enrique Folch González. Ediciones Paidós Ibérica.
- Janheinz, J. (1971). *Las literaturas neoafricanas*. Ediciones Guadarrama.
- Jáuregui, C. (1997). Candelario Obeso, la literatura "afrocolonial" y los límites del espacio literario decimonónico. En L. Ortiz (editora) "*Chambacú, la historia la escribes tú*" (pp. 47-67). Vervuert: Iberoamericana.
- Laplantine, F., Nouss, A., & Goldstein, V. (2007). *Mestizajes: de Arcimboldo a zombi*. Fondo de Cultura Económica.
- Ley 70 de 1993. Por la cual se desarrolla el artículo transitorio 55 de la *Constitución Política*. 27 de agosto de 1993. Congreso de Colombia.
- López, R. (2011). *Aimé Césaire desde América Latina. Diálogos con el poeta de la Negritud*. Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.
- Mignolo, W. (2000). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En E. Lander (compilador) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 33-52). CLACSO.
https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708044529/5_mignolo.pdf
- Monsiváis, C. (2007). "Si no compra no predique": hacia una crónica de los comunicadores en América Latina. *Diálogos de la comunicación*, Universidad Nacional Autónoma de México. (74), 6-15.

- Ollé-Laprune, P. (2008). *Para leer a Aimé Césaire*. Fondo de Cultura Económica.
- Panchano, L. (2010). África grita. En A. Ocampo y G. Cuesta (Compiladores) *Antología de mujeres poetas afrocolombianas* (pp. 103-110). Ministerio de Cultura de Colombia.
- Patiño, G. (2010). Tras las huellas de la negredumbre. En R. Velásquez *Ensayos escogidos* (9-36). Ministerio de Cultura de Colombia.
- Prescott, L. (1985). *Candelario Obeso y la iniciación de la poesía negra en Colombia*. Imprenta Patriótica del Instituto Caro y Cuervo.
- Quijano, A. (1993). “Raza”, “Etnia” y “Nación” en Mariátegui. En R. Forgues (editor) *José Carlos Mariátegui y Europa. El otro aspecto del descubrimiento*. Amauta.
- Restrepo, E. (2015). Raza/etnicidad. En M. Szurmuk y R. Mckee Irgwin (compiladores). *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos* (pp. 243-247). Siglo XXI Editores-Instituto Mora.
- Segato, R. (2007). El color de la cárcel en América Latina. Apuntes sobre la colonialidad de la justicia en un continente en desconstrucción. *Revista Nueva Sociedad*, (208), 142-161.
- Todorov, T. (2013). *Nosotros y los otros*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Valero, S. (2010). Entró negro y salió afrodescendiente: genealogía de una diferencia (ponencia). *Actas del Congreso Internacional: El Caribe en sus Literaturas y Culturas. En el centenario del nacimiento de José Lezama Lima..*
<http://blogs.ffyh.unc.edu.ar/centenariojoselezamalima/files/2010/02/silvia-valero.pdf>
- Valero, S. (2013). ¿De qué hablamos cuando hablamos de “literatura afrocolombiana”? o los riesgos de las categorizaciones. *Estudios de Literatura Colombiana*, (32), 15-37.
<http://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/elc/article/viewFile/16290/14123>
- Velásquez, R. (1992). *Las memorias del odio*. Colcultura.
- Velásquez, R. (2010). *Ensayos escogidos*. Ministerio de Cultura de Colombia.
- Zapata Olivella, M. (1997). La negredumbre en García Márquez (ponencia). *XX Congreso Nacional de Literatura, Lingüística y Semiótica: Cien años de soledad, Treinta años después*. Universidad Nacional. <http://www.bdigital.unal.edu.co/1474/4/03CAPI02.pdf>.
- Zapata Olivella, M. (2010). *Changó, el gran putas*. Ministerio de Cultura de Colombia.