

EXPLORACIONES

12 { Negro y afro
*La invención de dos formas
discursivas*

LUIS ERNESTO VALENCIA ANGULO

 Editorial
Universidad
Icesi

CEAF
CENTRO DE ESTUDIOS
AFRODIASPÓRICOS



 **CED**
CENTRO DE ÉTICA
Y DEMOCRACIA

EXPLORACIONES

12 { **Negro y afro**
*La invención de dos formas
discursivas*

LUIS ERNESTO VALENCIA ANGULO



Negro y afro. La invención de dos formas discursivas

© LUIS ERNESTO VALENCIA ANGULO

Cali / Universidad Icesi, 2019

172 pp, 22 x 14 cm

Incluye referencias bibliográficas

ISBN 978-958-8936-79-6 / 978-958-8936-80-2 (ePub)

DOI: <https://doi.org/10.18046/EUI/exp1.12.2019>

Palabras claves: Multiculturalismo / Afrocolombianos / Negros / Diáspora africana / Diversidad / Perspectiva genealógica

Sistema de Clasificación Dewey: 305.89

© **Universidad Icesi**

Facultad de Derecho y Ciencias Sociales

Primera edición / Mayo de 2019

Colección *Exploraciones*

Rector

Francisco Piedrahita Plata

Secretaria General

María Cristina Navia Klemperer

Director Académico

José Hernando Bahamón Lozano

Decano de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales

Jerónimo Botero Marino

Directora del Centro de Estudios Afrodiaspóricos (CEAF)

Aurora Vergara Figueroa

Director Centro de Ética y Democracia (CED)

Rafael Silva Vega

Coordinador Editorial

Adolfo A. Abadía

Revisor de Estilo

Luis Jaime Ariza Tello

Diseño y Diagramación

Natalia Ayala Pacini | natalia@cactus.com.co

Editorial Universidad Icesi

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

Teléfono: +57 (2) 555 2334

E-mail: editorial@icesi.edu.co

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

Impreso en Colombia – *Printed 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 el(los) autor(es). El contenido publicado es responsabilidad exclusiva del(los) autor(es), no reflejan la opinión de las directivas, el pensamiento institucional de la Universidad Icesi, ni genera responsabilidad frente a terceros en caso de omisiones o errores.

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

A María Dedicación Angulo, mi querida madre, una mujer nacida y criada en Boca de Telembí, municipio de Barbaças, departamento de Nariño, Colombia, quien desde el 1 de junio de 1981 ha luchado sola en esta gran ciudad por hacer de sus cuatro hijos y de su hija seres dignos. A ellos, mis amados hermanos, también quiero dedicar este libro.

Agradecimientos

Agradezco a la Universidad Icesi por darme la oportunidad de publicar este libro, al profesor Agustín Lao por su aguda lectura desde la Universidad de Massachusetts y a la segunda generación del Grupo GAUV (Grupo Afrocolombiano de la Universidad del Valle) por ayudarme a comprender que defender una causa no tiene por qué ser sinónimo de revanchismo ni enajenación. Igualmente, a la profesora Sandra Paola Gonzáles por leer críticamente los primeros borradores de este trabajo, aportando elementos valiosos para que mis ideas fuesen madurando.

Especial agradecimiento al profesor Santiago Arboleda por su voto de confianza y sus oportunas, pacientes y alentadoras directrices, las cuales me han servido para llevar a cabo esta investigación. De igual forma, agradecimiento especial a la profesora Aurora Vergara, quien restableció los ánimos para que esta investigación saliera a la luz.

Para terminar, quiero hacer un agradecimiento muy especial al profesor de la Universidad del Valle Javier Zúñiga, quien siempre creyó en la validez de este trabajo, y con gran calidad humana y destreza estuvo paciente, dispuesto a corregir y aportar, durante un sinnúmero de fines de semanas, elementos que permitieran el fluir de ideas escondidas.

Índice

- { 09 } **Presentación**
- { 11 } **Prólogo**
- { 25 } **Introducción**
- { 31 } **Palabras preliminares**
—
- PARTE I
- { 35 } **Capítulo 1**
Nacimiento de la forma discursiva *negro*
- { 55 } **Capítulo 2**
La Modernidad como consolidación de la invención
de la forma discursiva *negro*
- { 61 } **Capítulo 3**
La razón y la forma discursiva *negro*
—
- PARTE II
- { 87 } **Capítulo 4**
Nacimiento de la forma discursiva afro
- { 95 } **Capítulo 5**
Candelario Obeso
- { 101 } **Capítulo 6**
W. E. B Du Bois

{ 109 }	Capítulo 7 Marcus Garvey
{ 119 }	Capítulo 8 El desobediente civil
{ 123 }	Capítulo 9 El revolucionario
{ 129 }	Capítulo 10 Contexto de lucha por la independencia
{ 145 }	Capítulo 11 El discurso afro dentro del multiculturalismo
{ 153 }	Capítulo 12 Un momento de gran significado
{ 157 }	Conclusiones
{ 163 }	Bibliografía
{ 169 }	Índice temático

Presentación

El contexto político actual de Colombia aparece más y más cargado de una violencia e intolerancia tan arrasadora, que ya ni la propia historia contemporánea del país, de la nación y de sus habitantes la logran contener. Como un sino trágico, a más de un siglo, no hemos sido tan hábiles como para poder detener un fenómeno que ya no debería existir: la violencia política. Es como si nuestra propia historia se riera cínicamente de nosotros tratando de perpetuar insidiosamente este mal. Ni siquiera las últimas negociaciones de paz han logrado apaciguar esa bestia sino que, muy al contrario, la han exacerbado de forma silenciosa y en una cadencia de terror.

Ya el panorama actual del país, como un paisaje sombrío, parece obligarnos a acostumbrarnos al asesinato sistemático de líderes sociales, de reinsertados y de ciudadanos que proponen derroteros distintos para nuestra sociedad. Y esta violencia política, execrable por anacrónica, convive con otras formas de violencia y las alimenta. La violencia de género, la étnico-racial, la familiar y otras tantas. El problema, entonces, es cómo romper con este ciclo de violencias e intolerancias; cómo salirle al paso a esta tragedia que azota al país y se ensaña con quienes son considerados minorías con la anuencia y, al parecer, complacencia de las mayorías.

El Centro de Estudios Afrodiaspóricos (CEAF) y el Centro de Ética y Democracia (CED) tienen el gusto de presentar el libro *Negro y Afro: La invención de dos formas discursivas* escrito por Luis Ernesto Valencia Angulo, como parte de la Colección "Exploraciones". Este texto, justamente, propone un análisis de los *discursos racistas*, que han alimentado y, en parte, justificado, por décadas, la endémica violencia política del país. No es un secreto para nadie que muchos de los líderes asesinados en Colombia son afrocolombianos. Desde este

punto de vista, creemos que este trabajo ofrece pistas para identificar narrativas que sustentan discursos racistas de larga duración.

En esta obra, el autor discute hitos históricos e interpretaciones filosóficas que son de gran utilidad para desentrañar algunos elementos que subyacen en la gramática de los colores que usamos como elementos de clasificación étnico-racial. Y que han servido de sustento para el ejercicio de la discriminación, la dominación y la violencia política sobre la población afrodescendiente del país, como también de aquellos que se diferencian, por su color de piel, de lo denominado blanco. De esta manera, Valencia Angulo cuestiona la manera en que estos discursos han servido como narrativas justificadoras para ejercer distintas formas de violencia sobre grupos sociales diversos por sus identidades étnicas, sexuales, políticas, de género, entre muchas otras.

En este sentido, esta obra es de un inusitado valor para el público general, por el interés que tiene, entre otras cosas, como posibilidad de construcción de una ciudadanía respetuosa de las identidades en sus múltiples formas, como para el público especializado que podrá leer las tesis del autor y entablar un debate que pueda enriquecer este tipo de investigaciones en país y la región.

Aurora Vergara Figueroa y Rafael Silva Vega

Universidad Icesi
Cali, mayo 21 de 2019

Prólogo

Rostros de las democracias eugenésicas

Entre estas doctrinas, hay una que siempre me sorprende ver resurgir periódicamente: es la de la asimilación y la integración. Entiéndase bien: el «asimilacionismo» es una antigualla doctrinal que hay que guardar en el almacén de los trastos.

Aimé Césaire (2006: 19)

Este libro se publica en un periodo de tantas convulsiones e indignación planetaria de las mayorías, ante la nueva arremetida de despojo extractivista y la privatización de la totalidad de la vida, desplegada por el capitalismo neoliberal, con evidente sello necrocolonialista, que afecta a tantos sectores sociales, –clases medias especialmente–, en regiones del norte geopolítico, que jamás imaginaron ser aplastadas, demolidas por tal maquinaria productora de barbarie; que literalmente los ha convertido en famélicos callejeros, sin otra alternativa que las marchas y las protestas públicas a través de las redes. En esta fase, el capitalismo nuevamente se ensaña con sus viejas víctimas, comunidades que habitan el sur global, planificadas como reservorios de energía humana y materias primas; usadas simplemente como recursos, adjetivados por el discurso economicista y empresarial, con la grandilocuencia totalitaria y sangrienta, que justifica su delirante edificación de cementerios arrumados tras su acumulación sin fin. Paradójicamente, esta parece ser una meta sin límites.

Unos y otros, en este periodo, los del norte y los del sur; indignados, expatriados, los mal llamados migrantes, desplazados, refugiados, indigentes, desterrados, migradesterrados, en fin, millones y millones de seres humanos en proceso de deshumanización, desposeídos históricos y actuales; están aunados no solo por la constatación del saqueo, de la usurpación del producto de su trabajo, de la destrucción sin miramientos de sus mundos. Además, lo están por el hambre, la desesperación, el desamparo y la obstinada esperanza, que como la

llama, en medio de un pertinaz invierno de oprobios, niega y reniega extinguirse. Flamea en su debilitada suficiencia, proyectando su multicolorido calor; humano, muy humano. Las lenguas de fuego que se multiplican en carcajadas en medio del horror, generando la perplejidad y la rabia de la pandilla transnacional, que una y otra vez ha perpetrado en silencio su funeral, ha consumado el sepelio de pueblos despavoridos, sentenciados a una nueva alborada de esclavitud; por suerte sin obediencia, en absoluta y valiente inconformidad.

El inquietante libro que nos entrega el profesor Luis Ernesto Valencia, se inscribe en esta hecatombe, reasumiendo un debate crítico a favor de los más vapuleados, los racializados africanos y sus descendientes, los que han ocupado y ocupan el lugar más bajo de la exclusión estructural, en la pirámide social.

Desde este posicionamiento, nos ilumina varios senderos de comprensión del pasado y el presente; en la perspectiva de un pasado actuante, en que los legados económicos, políticos, culturales y epistemológicos, son condicionantes que facilitan o frenan la emergencia de la justicia social para estos grupos. Este libro, nos permite reflexionar, por ejemplo, el actual etnocidio genocida que campea en el mundo, contra la diáspora africana, los africanos y demás pueblos que llevan el estigma en sus cuerpos, en su color de piel, en sus atribuciones cognitivas con base en supuestos de inferioridad genéticas. A pesar de las tantas declaraciones de la UNESCO y demás reuniones de especialistas, que han dejado claro la invalidez de la existencia de razas en la especie humana, y en consecuencia, la inexistencia de diferencias ventajosas o desventajosas, superioridad o inferioridad, asociadas a rasgos genéticos de los grupos humanos.

Sólo en ese marco de tensión contradictoria, podremos comprender con la profundidad histórico-filosófica que nos propone el autor, los recientes asesinatos selectivos a los afronorteamericanos en los Estados Unidos de Norteamérica, que recuerdan como irrefutables monumentos cotidianos, las grotescas escenas del escuadrón de la muerte llamado Ku Klux Klan, en la cúspide de su ideología de superioridad «racial blanca»; patentizando que el espanto racista está lejos de desaparecer, mientras pervivan células paramilitares de dicha organización, como las que hasta hoy se exhiben en aquel

país- aún en tiempos del presidente Barack Obama, tipificado como afroamericano. Este espanto anti-afro, es quizá uno de los correlatos más dolorosos de la crisis del capitalismo del 2009.

El estadounidense, Willian Bradford Shockley, premio nobel de física (1956), por sus investigaciones sobre semiconductores y el descubrimiento del transistor, apoyándose en los famosos tests de inteligencia, declaró públicamente en 1960, que la inferioridad intelectual y mayor reproducción de los afroamericanos, en relación con los americanos caucásicos, representaba una involución, un atraso para la civilización. Dicho señalamiento, con la anuencia de la confianza social, se hacía en pleno desarrollo de la lucha por los derechos civiles; cuyo resultado además de la significativa conquista legal y hasta cultural en algunos sectores de la población mundial, tiene el nada halagador saldo del asesinato de sus dos principales líderes: Marthin Luther King Jr. y Malcom X, entre otros siniestros y, la condena perpetua de un conjunto de jóvenes pertenecientes a las Panteras Negras, procesados sin estatus políticos, como delincuentes comunes, reclusos en las cárceles hasta hoy.

La pregunta que salta a la vista es: ¿Cuántos integrantes del Ku Klux Klan realmente fueron procesados y condenados? Que responda la historia con sus silencios, la socio-antropología del eufemismo, la filosofía que se perciba interpelada, la ciencia política, el derecho o el periodismo presente. ¿Por qué? ¿Qué pesadilla estamos viviendo?

Con lo anterior, se transparenta la relación consustancial entre democracia y eugenesia, que se manifiesta hoy con total vigor y lozanía. Otro vergonzoso y alarmante caso lo constituye el etnocidio genocida contra los afrocolombianos, al tenor de una de las legislaciones más elogiadas del mundo, en materia de reconocimiento étnico y de pluralismo jurídico, de manera especial para afros e indígenas. Los ríos de sangre irrigan todo el territorio colombiano, en medio de la retórica multicultural, el simulacro y la indiferencia del Estado, que finge a través de diferentes mecanismos, crear condiciones para garantizar los derechos humanos, ciudadanos y étnicos colectivos. Insistentemente, hemos escrito, que aquí se está cometiendo, tal vez, el mayor etnocidio del continente contra la población afrodescendiente y uno de los mayores del mundo, por más de 20 años. La ignominia

es incalculable, entre otras razones, por el refinamiento de la experticia en el ocultamiento, exhibido por las élites y sus funcionarios. De ahí lo inquietante de las reflexiones suscitadas por este libro del profesor Valencia.

Negro y afro. La invención de dos formas discursivas se inscribe en la tradición de autores que dudaron del historicismo, de los orígenes y avanzaron en la reflexión sobre las rupturas, las irrupciones, la inestabilidad, la complejidad de las articulaciones en tiempos y espacios concretos. Figuras como Edmundo O'gorman, Edwar Said, Erick Hobsbawm, Valentín Mudimbe, Emanuel Shukwidi, Arturo Escobar, Isaac Benjamin, entre otros, que asumieron la crítica elaborada por Nietzsche en este sentido, con quien acertadamente dialoga el profesor Luis Ernesto, apoyándose en algunos de sus pilares conceptuales; asunto que el lector podrá valorar a fondo.

Es aquí donde sitúa la interrogación central, su debate en los intersticios de los juegos del poder, tras la disputa por el sentido en las políticas del nombrar; en que se expresan la voluntad de dominación, explotación y aniquilamiento, frente a la voluntad de libertad, liberación y vida. Y en esta relación/confrontación, toda la gama de posibilidades para tramitar la violencia implícita y las maneras en que puede transitar el poder, generando una tensión constante entre pasado-presente. Razón ineludible por la que también me resulta inquietante, oportuno y más que bienvenido este libro.

A lo largo de sus dos partes, la primera dedicada a deconstruir históricamente la invención del negro, la segunda abordando una temporalidad más reciente enfrenta la invención de lo afro. Analiza juiciosamente el recorrido social y político que implica tal transformación, que tiene de por medio, una transvaloración conceptual en la concreción de autonomía subjetiva, expresada en la resignificación positiva y el cambio de sentido del sustantivo denigrante *negro*, liderada por el movimiento artístico-filosófico «negritud», que devino en paradigmas políticos nacionalistas, insistentes en la grandeza y la belleza de lo negro, una holística afirmación identitaria, sin más.

No entraré en detalles explicativos de cada parte, para dejar al lector o lectora el placer de tal exploración. A cambio me detendré en su aguda y sugestiva argumentación central, que parte por mostrar

cómo en la cultura occidental se fue delineando la articulación de lo negro y lo blanco en su cromatismo, a la identificación de los seres humanos, con toda la carga religiosa y moral entre opuestos, lo positivo/negativo, lo bueno/malo, lo sagrado/profano, lo puro/impuro. Todo lo negativo como sabemos, por lo general, asignado al color negro y los seres humanos contenidos en tal marca.

Este prejuicio, con fuerte dosis ficcional, da cuenta de la creación de una realidad a partir de referentes básicos, que construyen una densificación en la mirada con el transcurso del tiempo; una normalización de lo expresado y representado a través de diferentes medios y soportes. Es la instauración de regímenes de sentido: visual, cartográfico, sonoro, narrativo y en general escrito, objetual en los museos y demás espacios de representación y escenificación del nos(otros). Es la concreción de la verdad del colonizador, del poseedor. Fijando una imagen estereotipada, es un «sublime proceso de acto de violencia», tanto en el plano teórico como práctico. Así, apoyado en Roger Bastide, resitúa la función constituyente del simbolismo cromático, en tanto sedimentación histórica en la manera de ver, de apreciar, de imaginar el mundo; modelarlo y construirlo. Acude entonces a entender la constitución de la cultura occidental, como el entronque crispado, entre elementos culturales africanos subsaharianos, egipcios islámicos, semitas y griegos, cuando menos; pasando por la edad media, desde el predominio del cristianismo en el siglo IV, mostrándonos notables ejemplos de sus repertorios simbólicos ligados al color, en sus dinámicos intercambios, siguiendo los trabajos del profesor Martin Bernal. En este punto, el autor no duda en plantear la articulación del simbolismo cromático del catolicismo, entre lo divino y lo demoníaco, representado en el bestiario que movilizaba las mentalidades de los colonizadores, tal es el caso de Cristóbal Colón y que se reprodujo en las «nuevas tierras». Lo que señala en términos de:

«este conjunto de creencias cargadas de un fuerte repertorio simbólico prefiguró las asimetrías del poder de tipo moderno-capitalista, puesto que condicionó la manera de ver al “otro”. Es lo que Tzvetan Todorov muestra en *La conquista de América, la cuestión del otro* al analizar el pensamiento de Colón basándose en el estudio de su diario y de diversas cartas e informes».

Por la incómoda ruta que surca este libro en el mundo académico, bien lo podemos relacionar también con los sismos que produjo el maestro Cheikh Anta Diop, con sus estudios sobre Egipto, en que demostró su origen africano, específicamente subsahariano, distinto a toda la comunidad académica, cuyo común acuerdo lo aislaba de África, vinculándolo al mundo caucásico. Esto reforzaba el mito de la genialidad y excepcionalidad griega. En consecuencia, debemos recordar que no menos difícil ha sido la situación del libro *Atenea Negra* del profesor Martin Bernal, autor antes aludido, que da continuidad y profundidad a las tesis fundamentales planteadas por Anta Diop, quien de plano, este último, echaba por tierra el racismo estructural imperialista, difundido por el pensamiento eugenésico, incluso en versión de darwinismo social, demostrando la inteligencia africana, al crear una de las bases de lo que identificamos como civilización, Egipto. Al mismo tiempo, a lo largo de su investigación sustentó y demostró el origen único de la humanidad en África, en la región de los grandes lagos, cuestión que de manera dicente hasta hoy, no avanza para convertirse en sentido común de la educación desde los primeros niveles. Así lo demuestra el escrutinio de muchos textos escolares y de los currículos institucionales.

El acontecimiento del «hombre de Piltdown», el fraude de aquel cráneo que Charles Dawson, arqueólogo aficionado y el geólogo británico Arthur Smith Woodwar, del Museo Británico de Historia Natural, presentaron al mundo en 1912, afirmando haberlo descubierto en Piltdown, con la certeza de que esta evidencia eliminaría del escenario científico, la demostrada tesis del origen mono-génico de la humanidad en África. Falsedad que se descubrió en 1954, se convierte en una pieza a favor del raciocinio presentado en este libro, acontecimiento al cual Anta Diop hizo referencia en su libro *Civilización o barbarie*, en los siguientes términos:

«Tendencia ideológica que defendía que la “sapiensisation” se había producido en cada continente a partir del homo erectus africano, en un paleo-entorno y en condiciones de adaptación “cultural” que salvaguardaba la necesaria especificidad de las razas y de esta manera, la deseable jerarquización que estudios socio-biológicos se ocuparían de demostrar».

El profesor José Jorge de Carvalho, ha destacado que en su opinión, en el siglo XX, es este pensador, de manera individual, el que con mayor sistematicidad, erudición y profundidad, colocó pruebas para combatir el colonialismo y transitar en la consolidación de los cimientos de la descolonización, desde la perspectiva africana y de su diáspora. A través de diversas fuentes históricas, especialmente arqueológicas y lingüísticas, en la década de los 60, argumentó además, que la jerarquización social con base en la pigmentación, tiene existencia por lo menos 4000 años a.c, en que los primeros códigos escritos civilizatorios asociaban las tonalidades más claras al poder y a los valores positivos. Por el contrario, se asignaba a las tonalidades más oscuras, la amenaza, el peligro, lo bárbaro.

En este orden de ideas, esta discriminación y exclusión fenotípica debe pensarse como la antesala de lo que luego en la modernidad se articula como racismo capitalista, que se difunde planetariamente con suma velocidad, en la medida en que se condensa e integra a un eficaz imaginario ya existente. Esta experiencia con sus lógicas transformaciones, rupturas contextuales y de significados, es, en últimas, la que termina cristalizándose en la moderna categoría de raza. Editando en un proceso de invención complejo, el racismo contemporáneo.

Por lo que, en concordancia con el profesor Luis Valencia Angulo, no es la noción de raza la que desencadena el racismo, ésta sólo articula el fenómeno de estigmatizaciones y exclusiones fenotípicas. Al contrario, son las condiciones mentales, expresadas en una estética de la relacionalidad humana y social, que habilitan las posibilidades de este tipo de política y ética del desprecio, de la inferioridad de unos frente a otros, de acuerdo a grados de melanina, en este caso, para justificar un sistema de explotación, de lo que es expresión en su rentabilidad económica la noción de raza y, su consecuente clasificación planetaria de la humanidad.

Es habida cuenta, lo que nos brinda una entrada al montaje articulatorio que constata la invención a que refiere el autor. En este enfoque, el problema planteado complejiza y enriquece el debate contemporáneo, brindando alternativas más integrales para su comprensión, concatenando los legados teóricos en una dimensión amplia, que rebasa los reduccionismos, aún por involuntarios que sean.

Se debe subrayar, que el desplazamiento temporal que sustenta hacia el antiguo régimen o «premodernidad», como prefiere llamarle y, la discusión de un enfoque cultural, simbólico, para complejizar la comprensión del significado y el sentido de «lo negro» como peyorativo y degradante; asignado a los africanos subsaharianos y sus descendientes de la diáspora, se constituye en un valioso aporte a los debates recientes sobre procesos de racialización, explotación y exclusión en relación con las corrientes filosóficas del reconocimiento, en esta fase del capitalismo multicultural, como lo hemos señalado antes. Desanclando en forma crítica, la explicación sostenida por la mayoría de los estudiosos hasta ahora, especialmente las corrientes poscoloniales y descoloniales, que en sus versiones más oficializadas y aceptadas, parten desde la modernidad, para la explicación de este fenómeno y asignan un peso determinante a las razones económicas.

La modernidad en sus inicios, entonces aparece bajo esta lente crítica, como un periodo en el cual se rearticularon y cristalizaron estos elementos ideológicos, culturales, simbólicos y económicos, en el renovado proyecto de expansión colonial de Europa occidental, que subsumió en la esclavización a estos grupos humanos, cosificándolos y clasificándolos como negros, sin exclusividad ni determinación explicativa de los factores económicos. En este punto, debe destacarse también el aparato crítico desplegado por este trabajo, apoyado en pensadores y filósofos que están en la periferia, además de los ya nombrados, Luis Valencia, recurre a Frantz Fanon, Aimé Césaire, Manuel Zapata Olivella, etc, hasta cierto punto víctimas del colonialismo, en su dimensión de colonialidad del saber, para enfrentar una notoria y difundida tradición filosófica eurooccidental que desdeña este tipo de problemas; lo cual resulta plausible. Puntualicemos, la conclusión a la que arriba este trabajo es contundente: la invención del *negro* como expresión de discriminación excluyente fenotípica es pre-moderna. El debate queda abierto nuevamente.

Turbulentas aguas en que se abre paso, vigorosamente este alegato por la dignificación, como podemos verdaderamente valorar la invitación intelectual del autor. Desde las categorías de re-existencia y voluntad de vida, con suma cautela abona el terreno para solventar de manera original su ejercicio de descolonización epistemológica,

cognitiva. El autor ensaya rutas explicativas para el desentrañamiento de los embates en que se fue dando forma a la auto-denominación de Afro, por parte de estas poblaciones, como práctica decidida de conectarse con África, presente y pasada, y desde allí, con la audacia exigida por la historia.

«Destruir la cosa negra, esa cosa colonizada», como lo sustentaría Fanon a lo largo de su obra, esa hechura colonial del blanco, al desaparecer, al morir, como un capítulo superado de la humanidad, implica la liberación conjunta de la especie, la asunción del *hombre nuevo*, en palabras fanonianas, comunes al pensamiento crítico de la época, la *nueva humanidad*, la que sacudiéndose del humanismo colonizador, entra en un proceso de humanización, con las mejores conquistas del humanismo emancipatorio y los aportes del pensamiento de liberación radical de las víctimas. En su proceso de reconstrucción y reinención de su existencia, parafraseando al profesor Valencia, surge el pensamiento de la voluntad de existir en plenitud humana, del cual depende en mucho el proceso de humanización, rebasando sustancialmente al humanismo hegemónico, oficialista. Tópico que comprendemos si asumimos, en conjunto con los planteamientos de Fanon, los de Jean Paul Sartre. Desde luego, reconociendo sus diferencias y desacuerdos, en el marco de la rica tradición de pensamiento africano y afroamericano que aflora al calor de los procesos revolucionarios y de liberación nacionales.

Entonces en adelante, podemos controvertir la esencialización que implican los sustantivos *negro* o *blanco*, para pasar a pensar en los ennegrecidos, los emblanquecidos históricos, como dinámicas invenciones y construcciones situadas, que resisten a erosionarse en las mentalidades y la cultura planetaria occidentalizada. Bardo que instaura las justificaciones para las subhumanidades en tensión y contradicción con las humanidades. Esa franja, zona de no humanidad, en que habitan las mayorías del planeta, tratadas y estudiadas como cosas por parte de las zonas de las humanidades y las ciencias sociales. Con mucha razón la profesora Catherine Walsh, ha esgrimido que se puede hablar académicamente de las des-humanidades, ya que con nimias excepciones, no se inmutan frente a los problemas contemporáneos centrales de la humanidad, en la ruta de la humani-

zación y ahora bajo la categoría de expertos, como otrora, sirven por el contrario de justificación a las atrocidades del sistema.

En esta dirección, mostrando las maniobras epistémicas de la subhumanización y la deshumanización, producida por el canon científico, para Manuel Zapata Olivella, es una mentira histórica ampliamente difundida en la narrativa académica, el hecho de que los africanos fueron secuestrados y trasplantados por su fortaleza física, por su resistencia a los trabajos forzados y a las inclemencias del clima, en condición de subhumanos, de cosas.

Para éste, se trató ante todo, de hacer uso del conocimiento y las habilidades que portaban estos seres humanos y las comunidades a las que pertenecían, como parte de culturas milenarias, de amplio contacto e incluso intercambios con los colonizadores. Esta impugnación, hasta hoy resulta irrefutable por parte de la historiografía oficialista, que como de costumbre guarda silencio. Avanzar en el cambio de esta analítica, es otro de los pilares argumentales y de las grandes contribuciones de este libro que tenemos entre manos

Los ennegrecidos, indianizados y luego etnizados, estos cuerpos así clasificados, son emanación de determinados territorios que merecen ser colonizados, dominados y civilizados. Territorios, cultura y cuerpos configuran un continuum de sentido en las relaciones sociales, que asegura la reproducción de las condiciones de desigualdad. En este sentido, el estudio también profundiza el develamiento de otra trampa del multiculturalismo y del lenguaje de las Ciencias Sociales y Humanas, en sus sistemas explicativos e interpretativos de representación categorial, como lo venimos sustentando, una sin salida de la codificación imperial en su ejercicio hegemónico, en la reorganización de las asimetrías expresadas en las discursividades y prácticas jurídico-políticas de ordenamiento de las sociedades.

La marca en el cuerpo, el fenotipo en que el cabello y los rasgos «somáticos» son determinantes de clasificación, son la encarnación de la historia de vejaciones, de exclusiones, de las asimetrías sociales que se deben reproducir. Allí radica la política del autonombrarse, la potencia descolonizadora y decolonial del prefijo *afro*, como recuperación de humanidad sin treguas, auténtica, impostergable. Encarnación histórica, a lo largo de generaciones, de la búsqueda creativa de

dignificación, expresión de un compromiso ancestral, por el cuidado de la vida, de la existencia negada. Una filosofía vitalista, desde la indignación de siglos, repleta de lúcidas respuestas, para mejores niveles de convivencia y organización social. Este pensamiento se ha fraguado al límite, al extremo de las posibilidades de continuidad humana, en que como sabemos han sido sometidos estos pueblos. Probado, por lo tanto en la larga crisis de esclavización, explotación, cimarronaje y liberación desde su lúdica, abrazadora y sabia espiritualidad; que tiene mucho que decir y enseñar, en conjunto con otros grupos, pueblos y comunidades, en las actuales urgencias del planeta.

Este libro, nos motiva a repensar, que partiendo de valorar la necesidad de los diálogos interculturales, de diversas concepciones del mundo y de la vida, para la transformación social hacia la justicia, resulta indispensable, porque así lo han demostrado varias experiencias, la articulación de *alteridades históricas excluidas, inter-historicidades*, en palabras de la profesora Rita Segato. Es decir, seguir intentando, construyendo e inventando en espacios como el congreso de los pueblos, los palenques barriales o de manera más amplia, el foro social mundial, esto es, continuar experimentando la consolidación de *interculturalidades históricas desde abajo*, las cuales han sido clave en los procesos de lucha liberadora a lo largo de las innumerables invasiones colonialistas. El diálogo consciente y solidario entre los de abajo, siempre ha sido garantía de mejores condiciones, más aún en nuestras infestadas democracias.

Por lo demás, debe decirse sin tapujos, como lo había sugerido arriba, que estos sistemas los podemos llamar democracias eugenésicas; en que el tratamiento a las mayorías como disgénicos, se reinscribe, de manera cada vez más sofisticada y simulada; mucho más en el caso de las poblaciones afro. Es lo que discute de fondo el autor en su pregunta por lo afro en el multiculturalismo. Preguntémosnos ya: siendo la eugenesia un fundamento epistemológico y político oculto, inconfeso, en la economía moral de las élites, qué posibilidades de convivencia saludable y trámite pacífico de los conflictos tienen nuestras sociedades bajo la impronta democrática, atrapadas en las múltiples colonialidades, que han instaurado la violencia como lenguaje ordinario, norma y finalmente ley. Con tales legados, en el caso

colombiano, qué puede significar y cuáles son los alcances transformadores del posconflicto que se augura y anuncia, como un hecho/proceso, un nuevo momento concreto.

También debemos plantear que la dupla eugenesia-democracia es impensable una sin otra, por su articulación, al menos desde el siglo XIX, siamesas que conviven la segunda a expensas del ocultamiento de la primera; que solo se hace evidente en casos de urgencia, como en la actual coyuntura, arriba ilustrada. En el caso colombiano, lugar desde donde está pensada esta investigación, se deben destacar al menos dos argumentos procedentes del discurso blanco-mestizo, o mejor emblanquecido, que buscan trivializar, minimizar la importancia de ejercer la autonomía del nombrarse, señalando y preguntándose por qué ahora un sector de esta población se denomina afrodescendiente o afrocolombiano y no negro como antes. A lo cual se responden: primero, que se trata de una copia de las ideas norteamericanas, por lo cual no pasa de ser una moda de ciertos universitarios urbanos, que se separan radicalmente de la mayoría de su pueblo y sus comunidades de origen. Segundo, que, supuestamente, es la expresión de un resentimiento que en vez de ubicarlos como colombianos negros, como se los había aceptado, los sitúa de nuevo como extranjeros, de tal forma que en vez de integrarlos a la nación y al país, se autoexcluyen, dado que «ya convivíamos con ellos como negros». Lo que podemos develar en estos discursos, son solo sutilezas de la economía eugenésica.

El reciente informe del Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH) *Buenaventura. Un puerto sin comunidad* (2015) constituye el fehaciente análisis testimonial de un catálogo completo de vejaciones, humillaciones y lícitas violaciones de los más elementales derechos, en que el racismo, la marca histórica en el cuerpo social, resulta fundamental para comprender, las dimensiones destructivas de esta guerra irregular y la indiferente simulación y/o el balbuceante silencio del Estado cómplice ante el magnicidio etnocida. En opción para la superación de estas prácticas eugenésicas, recordemos lo planteado por el Maestro Aimé Césaire, en el 2003:

«Nuestra época es la de identidad reencontrada, la de la diferencia reconocida, la de la diferencia mutuamente consentida y, por consentida, superable en complementariedad, lo cual hace posible, espero, una solidaridad y una fraternidad nuevas».

La factura interpelante de este suscitará entre los interesados en estos problemas –que competen a todos–, en tanto habitantes ciudadanos, provechosos y fructíferos debates, para nosotros en compromiso con las generaciones que ya tocan las puertas y ventanas. Estoy seguro que los lectores y lectoras, encontraran aquí nuevos interrogantes, pero también respuestas abiertas, para el estímulo de la creatividad social y política, cuyo fundamento resulta indispensable para una praxis dialógica, saludable y solidaria, productora de una liberación cósmica, planetaria y de los territorios que habitamos, en que trabajamos, amamos y por ello soñamos más felices.

Santiago Arboleda Quiñonez

Profesor Universidad Andina Simón Bolívar-Quito

Textos citados

Anta Diop, C. (2015). *Civilización y barbarie: una antropología sin condescendencia*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal Ediciones.

Centro Nacional de Memoria Histórica. (2015). *Buenaventura. Un puerto sin comunidad*. Bogotá, Colombia: CNMH.

Fanon, F. (1973). *Piel Negra, máscaras Blancas*. Buenos Aires: Abraxas.

Sartre, J. P. (1968). *Colonialismo y neocolonialismo*. Buenos Aires: Losada, S. A

Segato, R. (2002). Identidades políticas / Alteridades históricas una crítica a las certezas del pluralismo global. *RUNA, Archivo para las ciencias del hombre*, 23(1), 239-275. Recuperado de <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/runa/article/view/1304/1257>

Introducción

La siguiente es un indagación histórico-filosófica cuyo objetivo es comprender¹ los distintos momentos de nacimiento y de consolidación que han llenado de contenido los términos *negro* y *afro*; términos que, en últimas, son formas discursivas desde donde se ha denominado al *otro* y desde donde este *otro* se ha autodenominado. *Negro* y *afro* aparecen aquí como formas discursivas,² es decir, como formas de hablar que tienen impacto y efecto práctico sobre un *auditorio*.

El término *invención* no debe llevar a pensar que se está dando a descubrir una serie de mentiras acerca de unas personas y de sus prácticas culturales. Hablar de invención es esto y mucho más; es explorar las relaciones de dominación y poder bajo las que se han ido produciendo

1. Soy enfático en este objetivo con el fin de dejar en claro que no pretendo formular una o unas prescripciones acerca de unas políticas públicas. El objetivo primordial de esta investigación es comprender el sentido de cada una de estas formas discursivas desde una perspectiva genealógica; por lo tanto, será el lector o la lectora, de acuerdo con sus intereses, quien decidirá si asume este ejercicio comprensivo como una prescripción.

2. Al respecto, Said (1990; 1996) se constituye en un buen ejemplo. En las obras referenciadas, el autor hace un cuidadoso análisis de lo que es el orientalismo en cuanto discurso, es decir, en cuanto teoría y práctica que además de crear un conocimiento prejuicioso de Oriente tiene la capacidad de crear la realidad que parece describir. Bajo esta misma idea podríamos decir que *negro*, en cuanto forma discursiva, es el conjunto de teorías y prácticas cargadas de prejuicios y racismo desde donde se buscó *conocer*, tipificar su ser, su cultura, la naturaleza de su espacio habitacional, para describirlo, mostrarlo, colonizarlo, dominarlo y tener autoridad sobre él, dando como resultado una imagen distante de lo que era y lo que es en realidad el africano y su descendiente diaspórico. Otro ejemplo es Mudimbe (1988), quien en su obra busca estudiar los fundamentos del discurso sobre África, es decir, cómo desde la antropología, la filosofía y la historia se construye una representación de África, de sus mundos, que logran constituirse en realidades desde y para el conocimiento. Toda una serie de epistemes con efectos de dominación, de dependencia, en la medida en que África se organiza y transforma desde esquemas europeos.

las imágenes, los distintos regímenes de representación, es decir: los discursos desde donde se ha hablado del y de la afrodescendiente y desde donde estos se han mostrado, se han hecho presentes. Para ello, echaremos mano de las bondades del método genealógico; método cuya máxima figura –hasta ahora– ha sido Nietzsche, quien en su *Genealogía de la moral* indagó acerca de los prejuicios morales, la procedencia y el cambio que han experimentado a lo largo de la historia los conceptos de *bueno* y *malo*, dejando en claro que lo propio de la historia no es lo constante, lo fijo, sino aquello que deviene.

Dicha indagación permite ver la manera como se dan los juegos transvalóricos en la cultura, es decir, cómo lo que en un momento es considerado puro, bueno o grandioso en otro momento es considerado bajo, malo, dañino, etc. Nietzsche procedió de esta manera al criticar la escala de valores que fundamenta al sistema moral europeo; en este sentido, al tomar como objeto de su crítica:

El valor del altruismo, de los instintos de compasión, de renuncia, de abnegación, que Schopenhauer había hermo­seado, divinizado y elevado a regiones sobrenaturales [...]. Más precisamente contra estos instintos surgió [...] una desconfianza cada vez más fundamental, un escepticismo cada vez más profundo. En ellos veía el gran escollo de la humanidad [...], el cansancio que mira hacia atrás, la voluntad que se rebela contra la vida, la última enfermedad anunciada por síntoma de ternura y de melancolía (Nietzsche, 2000: 11).

Así pues, la originalidad de esta crítica hacia la cultura europea residirá en la manera como la genealogía nietzscheana hace que la historia dialogue con la filosofía. Solo a la luz de este diálogo es que la cultura europea aparece, ante los ojos de Nietzsche, como decadente, como enferma. La historia en diálogo con la filosofía es lo que hace que esta genealogía pueda ser definida como la comprensión histórica del presente.

Este proceder metodológico lo encontramos de manera directa en pensadores como Foucault, quien, teniendo como objetivo «crear una historia de los diferentes modos por los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos se convierten en sujetos» (1991: 51), se vale del método genealógico para comprender las formas de sujeción que

imperan en la actualidad. Tanto Nietzsche como Foucault, en cuanto a la transvaloración, al cambio de valores, deciden asumirla desde una perspectiva crítica del historicismo, crítica de la idea de asignarle un sentido o coherencia a los acontecimientos históricos; en su lugar, ambos filósofos optan por deshistorizar los acontecimientos, interpretarlos desde la noción de invención en lugar de la de origen, ya que esta última transmite la idea de una existencia sempiterna, mientras que la noción de invención nos permite ver los acontecimientos como irrupciones, rupturas, como eventualidades creadas en un momento determinado.

De manera indirecta, el análisis genealógico también lo encontramos en pensadores como Fernando Ortiz, quien en su obra *La Música Afrocubana* nos muestra cómo ciertos ritmos de origen popular, nacidos en supuesta impunidad, de cuna «plebeya», sufren el fenómeno de la transvaloración, es decir:

van subiendo de clase a clase, del charco a la cumbre [...], reajustándose a cada nuevo ambiente hasta convertirse, por gracia de su belleza, en arte de olvidada cuna y suprema distinción [...]. Se van adecuando y revistiendo un tanto para lograr un reajuste socialmente ventajoso, y las gentes cautelosas van transigiendo otro tanto para poder gustar de la sabrosura del fruto prohibido (Ortiz, 1974: 203-204).

De acuerdo con el proceder genealógico en cuanto «espíritu histórico [...] e inteligencia del pasado» (Nietzsche, 2000: 16), emprendemos la investigación acerca de la invención de las formas discursivas *negro* y *afro*, rastreando sus respectivos momentos –de nacimiento y de consolidación–, enfatizando en que la forma discursiva que hace referencia al término *negro* fue una invención configurada a partir de toda una serie de teorías y prácticas prejuiciosas y racistas desde donde se buscó describir, dominar y controlar a los africanos y a sus descendientes diaspóricos.³ Mientras que la segunda forma discursiva

3. En este punto hay que anotar que, si bien el término *negro* como denominación para un grupo humano hace parte de esos mecanismos culturales desde donde se ha construido una imagen negativa del *otro*, en cuanto africano de piel oscura o en cuanto afrodescendiente, también se debe tener presente que el significado de

que hace referencia al término *afro* es la voz propia del y de la afrodescendiente que en múltiples y diversos actos de resistencia, y desde la particularidad de diversos contextos, se levantan, muestran su voluntad de vida, su dignidad, la riqueza de su mundo cultural proscrito por los europeos y por todo aquel que, de una u otra manera, quiso hacer de estos unos seres a los que, al decir de Sartre (1968), no se les podía aplicar la universalidad de ciertos principios occidentales, de ciertos derechos (derechos del hombre, derechos humanos). En este sentido el y la afrodescendiente no solo muestran su voluntad de vida desde la resistencia, sino también desde la re-existencia,⁴ es decir, desde la capacidad para reinventar a diario su existir, más allá de los estrechos márgenes dejados por la voluntad de poder de aquellas sociedades y sus instituciones hegemónicas.

Los avatares de las formas discursivas aludidas serán abordados bajo unos interrogantes problematizadores que controvierten algunas de las formas como han sido planteadas temáticas como el prejuicio racial hacia los y las afrodescendientes y sus reivindicaciones políticas y culturales. En lo que se refiere a la invención del *negro*, esta será abordada desde dos interrogantes: 1) hablar de *negro*, en cuanto forma discursiva bajo la que se ha definido a un ser humano, ¿nace con la modernidad, con la dispersión forzada de las personas africanas que acompañó el *descubrimiento* de América y la colonización de este continente, o es anterior a estos hechos históricos? 2) ¿Qué significó

dicho término, por parte de los mismos afrodescendientes, ha sufrido una transvaloración, en el sentido en que muchos de ellos lo han asumido como impronta auto-identificadora, pidiendo que se les llame de dicha manera.

4. Sobre esta categoría, debo aclarar que en el momento de ser concebida como una de las categorías rectoras de esta investigación no era consciente de que hacía parte del repertorio reflexivo del investigador y profesor de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad del Cauca Adolfo Albán Achinte, quien en el 2008 publicó un artículo titulado «¿Interculturalidad sin decolonialidad?: colonialidades circulantes y prácticas de re-existencia», en el libro *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad*. En este artículo –el cual conocí gracias a Santiago Arboleda Quiñonez–, Albán da una definición de lo que para él es la re-existencia: «Los dispositivos que grupos humanos implementan como estrategias de visibilización y de interpelación a las prácticas de racialización, exclusión y marginalización en procura de redefinir y re-significar la vida en condiciones de dignidad y autodeterminación».

el posicionamiento de la razón occidental⁵ para los seres humanos de la diáspora africana?

La invención del *afro* será abordada desde los siguientes interrogantes: 1) ¿Es la invención del *afro* una forma discursiva motivada por la voluntad de poder, de dominación sobre el *otro*? 2) ¿Es producto de una sed de venganza y envidia hacia la cultura dominante? 3) ¿Es la voz rencorosa, atávica y dogmática de la queja, del lloriqueo étnico? 4) ¿es la apelación trillada e innecesaria hacia un pasado remoto que al ser puesto en escena obstaculiza cualquier intento por sanar las heridas del pasado colonial discriminatorio, deshumanizante? Interrogantes⁶ que serán abordados de manera indirecta, sin ser enunciados explícitamente, pero que, en la medida en que sean resueltos, permitirán desmarcarnos de la noción de conciencia resentida bajo la que Nietzsche (2000) interpreta las reivindicaciones de las personas oprimidas, quienes, como en el caso de las personas de origen judío frente a la aristocracia romana, habrían tenido la capacidad de liderar una rebelión de los valores motivada por el odio y la venganza. Contrario a esta noción de conciencia resentida, el análisis genealógico del discurso afro nos permitirá ver cómo esta forma discursiva encarnada en diferentes personajes arquetípicos es digna de ser interpretada en la forma de voluntad de vida.⁷

5. Por «Occidente», en este trabajo, se entenderá aquella subjetividad hegemónica que desde el siglo XVI se expresó en países como Inglaterra, Francia, Alemania, España, Portugal, Holanda e Italia.

6. Estos interrogantes surgieron como resultado de las críticas que circulan alrededor del discurso afro; críticas que van desde considerar inapropiado el uso del término *afrodescendiente* como denominación y autodenominación para las personas de piel oscura y/o ascendencia africana, hasta aquellas críticas que consideran que en el discurso afro se encuentra un potencial etnocéntrico que puede desembocar en una postura afrocéntrica, altamente amenazante para la convivencia social.

7. En la segunda parte de esta investigación explicaremos de forma detenida a qué estamos haciendo referencia cuando hablamos de voluntad de vida.

Palabras preliminares

En un artículo titulado «El simbolismo de los colores», escrito por Roger Bastide, se llama la atención sobre el siguiente aspecto:

Sin que nos demos cuenta, esa relación entre lo negro y el infierno, la muerte, las tinieblas de la noche y el pecado, no deja de influir sobre nuestra visión de los africanos, como si el color de su piel fuera una maldición (Bastide, 1970: 97).

En el siguiente capítulo partiremos de la anterior idea para tratar de comprender la invención de la primera forma discursiva de nuestro interés –*negro*–, en especial su momento de nacimiento. Para ello, la valoración que se tiene en la cultura occidental de lo negro ha jugado un papel importante, puesto que ha influido en la visión que se tiene de los africanos y las africanas en la medida en que se creó un sinnúmero de estrategias culturales para que esta valoración se encarnara en ellos y ellas y en sus descendientes diaspóricos de piel oscura. A partir de este momento de *encarnación*, que es imposible datar de manera exacta, podemos estar seguros de que los procesos de construcción de las identidades étnicas y raciales en los que ha trascurrido el devenir histórico de las personas africanas y sus descendientes fueron afectados⁸ en la medida en que dichos procesos parten

8. Por identidades étnicas y raciales deben entenderse dos formas discursivas disímiles de explicar las semejanzas y diferencias de unos seres humanos con respecto a otros. En este sentido, la primera forma discursiva toma las diferencias y las semejanzas a partir de las cuales se explica el desarrollo de los seres humanos –devenir histórico– como producto de situaciones socioculturales que se modifican con el transcurrir del tiempo. Para un antropólogo como Peter Wade, la pregunta básica al hacer una identificación étnica es «¿de dónde eres?». Por otra parte, el sociólogo Max Weber, al caracterizar lo étnico como las semejanzas de hábitos exteriores y de costumbres, al igual que de recuerdos de colonización y de migración, a partir

de una imagen, de una representación cuidadosamente construida.⁹ El africano y la africana, y sus descendientes diaspóricos de piel oscura, fueron descritos, pensados e inducidos a pensarse a sí mismos en relación con la cosa negra; por ello, ante la pregunta «¿hablar de *negro*, en cuanto forma discursiva bajo la que se ha definido a “un” ser humano, nace con la modernidad, con la dispersión forzada de los africanos que acompañó el “descubrimiento” de América y la colonización de este continente o es anterior a estos hechos?», debemos responder que dicha invención es anterior a la modernidad, es *premoderna*, se encuentra en las bases de la cultura occidental y debe ser comprendida a partir del simbolismo cromático alrededor de lo negro y lo blanco.

de los cuales un grupo se funda como tal, resalta el elemento de artificialidad, en el sentido de la posibilidad de inventar unos antepasados comunes que cohesionen al grupo y lo diferencien de otros. Para la primera referencia: véase Wade (1997); para la segunda, Weber (1997). En la segunda forma discursiva se entiende que estas diferencias y semejanzas son producto de ciertas variaciones de orden biológico, capital genético. Desde esta perspectiva, las diferencias se naturalizan, se hacen fijas y determinan las diferencias socioculturales. El cuerpo y sus rasgos físicos es presentado como prueba irrefutable que permite hablar de inferioridad natural de unos y unas y superioridad de otros.

9. Una de las tantas formas de llevar a cabo la construcción de una imagen de sí mismo y del otro es mediante la alteración del pasado, tarea que es llevada a cabo con el fin de legitimar ciertas acciones relacionadas con el poder y la dominación, como es el caso del imperialismo. En este sentido, Said (1996), después realizar un minucioso análisis a diferentes textos, muestra cómo «construimos un pasado privilegiado, genealógicamente útil, un pasado del que excluimos elementos, relatos o vestigios incómodos» (52).

PARTE I



Capítulo 1

Nacimiento de la forma discursiva *negro*

Antes de la denominación *negro*, o para ser más preciso, antes del uso del *negro-negra* como sustantivo y adjetivo referido a las personas de etnias africanas,¹⁰ antes de que los descendientes de la diáspora africana se autoidentificasen como *afro*, antes de la *trata negrera*, hubo algo que abonó el camino para que las cosas se dieran de la manera como se dieron y se siguen dando. Este algo es el *simbolismo cromático* alrededor de los colores blanco y negro; simbolismo cuyo análisis considero indispensable para comprender problemas como el racismo y la formación de las identidades étnicas y raciales dentro del capitalismo global. Con ello no quiero decir que el racismo se comprenda solo a partir de la referencia al color de la piel o del simbolismo, como

10. Antes de la *trata negrera*, la denominación *negro* era un vocablo empleado por árabes y europeos para referirse a las personas de etnias africanas, en especial las ubicadas en el occidente y en la parte central de este continente, con quienes solían tener relaciones comerciales. Aunque las diferentes investigaciones alrededor de la historia de África no dan por sentado que antes del siglo XV las diferentes etnias africanas se auto identificaran bajo el término *negro*, ya que entre ellos existían *bembas*, *lozis*, *lundas de Kazembe*, *lubas*, *imbagalas*, *ovimbundos*, *etíopes*, *tucorores*, *yolfoss*, *serere*, *songais*, *sonikés*, *markas*, *diulas*, *dafings*, *pigmeos*, *mandingas* y *yorubas*, nombres de algunas de las distintas etnias por las cuales seguramente solían nombrarse. Sin embargo, de manera directa o indirecta, estas investigaciones señalan unánimemente cómo el término *negro* empieza a tener cierto uso como autoidentificación a partir del comercio esclavista o *trata negrera*, liderada por españoles y portugueses durante el siglo XV. Otro término bajo el cual se solía agrupar a todas las etnias africanas, desconociendo y homogenizando sus prácticas culturales y sus rasgos fenotípicos, fue *etíope*, que significa «gente de rostro quemado» y que en la antigüedad fue usado con gran frecuencia por griegos y romanos.

si fuesen condiciones suficientes para su comprensión. A lo que se quiere apuntar es a la influencia que el simbolismo cromático tuvo en el momento del nacimiento del *negro*, es decir, de la valoración negativa del africano y la africana por el color de su piel.

Sin embargo, el peso de la influencia del simbolismo cromático en la comprensión del proceso de invención del *negro* ha sido opacado por el hecho de que los planteamientos teóricos más fuertes en esta materia suelen relacionar la invención del término con el colonialismo¹¹ que dio lugar a la formación de América y al moderno sistema capitalista ávido de mano de obra esclava. También se suele relacionar con la ideología del racismo funcional, con la dominación y la explotación capitalista, pues al considerar que existían unos seres por naturaleza inferiores a otros, se aseguraba la explotación y, por ende, la gran acumulación de capital que favorecía la expansión de las potencias occidentales durante los siglos XVII Y XVIII en las plantaciones coloniales. En el fondo de estos planteamientos teóricos,¹²

11. Cuando en este trabajo se habla de colonialismo, se hace en el sentido de dar cuenta de una teoría y de una práctica basada en la implantación de asentamientos en territorios distantes, en donde una nación, un estado (o en términos generales, un grupo de personas), valiéndose de la coerción (fuerza o armas) y de diferentes dispositivos de dominación psíquica, somete y controla –cultural, política y económicamente– a otro estado o nación que considera inferior, estableciendo una relación asimétrica. En este tipo de relación, el superior es conocido como metrópoli y el inferior como colonia. La asimetría de esta relación estriba en que la metrópoli hace de la colonia un espacio que por excelencia está llamado a proporcionar materias primas y a ser mercado para la circulación –venta– de los productos ya elaborados a base de dichas materias; mientras que la metrópoli cosifica, aliena a la colonia o, como diría Fanon (1973: 15), «entierra la cultura original local», la colonia está llamada a tomar a la metrópoli como patrón, como modelo a seguir, a rendirle culto.

12. Uno de estos planteamientos es el de Callinicos (1997), quien afirma que fue en el contexto capitalista que empezó a imponerse la idea de que los negros eran subhumanos y, por lo tanto, no eran merecedores de una igualdad respecto de aquellos derechos que estaban ganando reconocimiento. Desde esta afirmación, me parece que no se puede comprender de manera amplia la invención del *negro*, puesto que ella responde a una necesidad de explicar en términos materialistas –producción económica– la opresión y la explotación de una clase sobre otra. En este sentido, el autor, siendo coherente con su postura anticapitalista, suele encontrar en el mismo sistema el origen de casi todos los problemas de las sociedades modernas; de ahí que lo económico sea el factor clave para comprender la razón de ser de nuestros males y que, por lo tanto, la salida sería una revolución de orden socialista. Desde

de una o de otra manera, parece anidar la idea de que la ideología del racismo fue una invención de la burguesía europea, que en su afán por imponer el capitalismo y el imperialismo a gran escala optó por dividir y distribuir la población de tal forma que sus intereses estuviesen asegurados.

En planteamientos de este corte, en gran medida marxistas, lo determinante parece ser lo económico-político, mientras que el aspecto cultural, como orden simbólico, se reduce a un tercer nivel o, en el peor de los casos, no es tomado en cuenta. Por consiguiente, la influencia del elemento simbólico a la hora de dar posibles explicaciones se convierte en un mero reflejo, en un derivado de lo económico-político, como si se tratase de un cuerpo celeste sin luz propia, olvidando que el aspecto simbólico, en muchas ocasiones, se relaciona de manera compleja con lo político-económico e impidiendo ver cuál aspecto es más autónomo, más determinante.

Al colocar en el tapete la importancia del simbolismo cromático en la invención del discurso negro y afro no pretendo restarle validez epistemológica ni alcance explicativo a los planteamientos ya mencionados; solo intento aportar elementos que contribuyan al enriquecimiento de las discusiones atinentes a problemas relacionados con formas de exclusión como el racismo y con los procesos de construcción de identidad. De esta forma se permite ver la complejidad de estos problemas, partiendo de la idea de que el simbolismo cromático referente a lo blanco y a lo negro no solo fue un prelude que abonó el camino para la invención del *negro*, sino que se constituye en una parte consustancial de este proceso de invención, en la medida en que su presencia se percibe tanto en el inicio como en la consolidación de

esta perspectiva se trivializa lo cultural en cuanto orden simbólico, y la percepción negativa hacia los *negros* o afrodescendientes desaparecería con el fin del capitalismo y sus estructuras materiales que sustentan el racismo. No obstante, también hay que reconocer que al colocar el acento en lo simbólico se puede caer en una sobreestimación de lo cultural para dar posibles salidas a problemas como el racismo, llevando a considerar que la clave para erradicar este mal estaría en un cambio de actitud. Considero que ambas perspectivas deben ser tomadas en serio y no creer que lo cultural –en cuanto orden simbólico– es un epifenómeno de lo económico, o viceversa, puesto que, de ser así, se estaría negando la complejidad del racismo reduciéndolo a una mera cuestión económica o simbólica.

dicha invención. De esta manera, le doy al aspecto cultural un lugar de mayor peso explicativo dentro de la configuración del poder, de la política, lo cual señala que la preocupación central de la primera parte de esta investigación no es por el surgimiento de la teoría racial, es por la comprensión de los elementos culturales que influyeron en la mirada negativa que se tenía –o se tiene– de los africanos y las africanas, y sus descendientes diaspóricos, por el color de su piel.

Por otra parte, quisiera señalar cómo el análisis interpretativo de una de las corrientes filosóficas más revolucionarias del momento, es decir, el giro decolonial del grupo Modernidad/colonialidad,¹³ no permite comprender de manera amplia la invención del *negro*. Esto se debe a que –si bien desde sus análisis se tiene en cuenta la jerarquía de poder racial/étnico global, la importancia de los discursos sexuales, de género y de clase, es decir, el papel de lo simbólico en la conformación de las jerarquías del sistema moderno/colonial, y si bien lo cultural es presentado como entrelazado con los procesos económicos (Castro y Grosfoguel, 2006)– su error consistirá en inducirnos a pensar que la invención del *negro*, el desprecio, la visión negativa hacia el africano y la africana de piel oscura, empieza desde el siglo XVII, todo un planteamiento que alcanzamos a leer en las palabras del sociólogo

13. El grupo Modernidad/decolonialidad es un colectivo de intelectuales latinoamericanos –en su gran mayoría– que desde el año 2001 han venido trabajando bajo la dirección de dos conceptos rectores. El primero, colonialidad del poder (Aníbal Quijano), a partir del cual se comprende la realidad de los países periféricos como condicionada por la vigencia del colonialismo, el cual en la actualidad se expresa no en términos de sometimiento administrativo, sino en términos de vigilancia militar y de capital global, es decir, de dependencia económica a cargo de instituciones como el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial y de organizaciones militares como la OTAN. El segundo concepto es el de eurocentrismo, que unido al concepto de geopolíticas del conocimiento permite develar la actitud colonial frente al conocimiento; actitud cuya forma de expresión paradigmática se refleja en las teleologías creadas por las ciencias sociales y humanas, en donde se propone un solo camino de desarrollo que sigue el patrón europeo y etiqueta a las otras alternativas como atrasadas. Toda una propuesta en donde las ciencias sociales y las humanidades dejan ver su dimensión epistémica y política entrelazada de manera funcional con los intereses del capitalismo y la historia colonial. Entre las figuras destacadas de este colectivo podemos dar algunos nombres como Aníbal Quijano, Santiago Castro Gómez, Walter Mignolo, Catherine Walsh, Ramón Grosfoguel y Agustín Lao.

Aníbal Quijano, uno de los integrantes de este grupo, para quien la significación del color de piel solo aparece en:

el siglo XVII, con la expansión de la esclavitud de los africanos en América del norte y en las Antillas británicas. Y obviamente, allí «White» («blanco») es una construcción de identidad de los dominadores, contrapuesta a «black» («negro» o «nigger»), identidad de los dominados (2000: 147).

En contraste con los planteamientos anteriores (marxistas y decoloniales), considero que antes de la formación social moderna, es decir, antes de los seudoanálisis científicos¹⁴ sobre los que se fundamentó el concepto de raza y la clasificación social universal de la población mundial a la que dio lugar, antes de la trata negrera que nutrió las plantaciones coloniales de todo el continente americano, dentro de la cultura occidental¹⁵ ya existía una clasificación de gran relevancia por su capacidad de condicionar las percepciones y acciones de los seres humanos.¹⁶ La clasificación a la que aludo gira en torno a lo sagrado

14. Ver en especial los planteamientos del diplomático francés conocido como el conde de Gobineau (1882) y del filósofo y sociólogo británico Herbert Spencer (1990), uno de los padres de la sociología, ferviente seguidor de la aplicación del darwinismo al ámbito social. Ambos intelectuales legaron al análisis científico un saber muy particular alrededor de la raza.

15. A menudo, el concepto de cultura occidental es utilizado de manera poco específica. Para no caer en el mismo error, el lector debe tener presente que cuando en esta investigación se utiliza este concepto se está haciendo referencia a esa subjetividad que desde inicios de la modernidad (finales del siglo XV) empezó a ser parte del modo de vida de países como España, Portugal, Francia, Inglaterra, Alemania, Holanda e Italia. Esta subjetividad también está *encarnada* hoy en el modo de vida de un país como Estados Unidos, que se ha caracterizado, desde sus inicios, por ser hegemónico, colonizador, universal.

16. Toda clasificación implica una división, que a su vez tienen el potencial de crear unas diferencias radicales entre sus elementos. De acuerdo con Said (1990), las concepciones «divisionistas o separatistas» terminan creando unas tensiones entre los elementos implicados, promoviendo hostilidad entre las partes, canalizando el pensamiento hacia un comportamiento particular y limitando las relaciones humanas. Al proyectar lo negro y lo blanco en los seres humanos, con todas sus implicaciones morales, se ha obtenido como resultado producir unas diferencias tan radicales que terminan por legitimar la opresión, la exclusión, la sumisión de un grupo humano ante otro.

y lo profano, lo bueno y lo malo, lo puro y lo impuro. Dicha clasificación se dio de la mano del lenguaje simbólico, entendido este como lenguaje hierofánico (Ricoeur, 2004), es decir, como manifestación y representación pictográfica de lo inefable, lo sagrado, lo sabio, lo poderoso, lo inmenso, lo bueno, lo puro; pero también como lenguaje trascendental que muestra o indica la otra cara de la moneda, es decir, el símbolo como manifestación y representación del mal, del pecado, de lo vil, lo impuro, lo débil. En este sentido, los colores blanco y negro dentro de la cultura occidental se convertirían en la manifestación y la representación pictográfica del bien y del mal respectivamente.

De acuerdo con Bastide, el hecho de que estos dos colores tengan el significado que tienen dentro del mundo occidental se debe al peso de la «civilización exterior», es decir, al conjunto de normas y tradiciones que suelen imponerse al individuo y que sobrepasan aspectos de afectividad y de naturaleza –lo interno– que se le asignan a los colores desde los estudios de la medicina y de la psiquiatría. De este modo, podemos decir que el peso del contexto o exterioridad con sus dinámicas propias es lo que define el simbolismo cultural de cada región o espacio; por consiguiente, no podemos esperar que en todas las culturas se encuentre el mismo sistema de símbolos. Al respecto, Bastide plantea que:

El estudio del simbolismo de los colores pertenece a la etnografía, y el método comparativo no podrá utilizarse sino después del método monográfico, estudiando las diversas estructuras míticas, pasando lentamente de una región cultural a otra vecina, o siguiendo los caminos de las grandes invasiones protohistóricas o históricas (1960: 92).

Siendo la cultura occidental un *híbrido*, un desencuentro turbulento y accidentado entre elementos culturales africanos, semitas y griegos, a la hora de pretender entender por qué simbólicamente estos colores cobraron el significado ya conocido por todos, se hace necesario detenernos un poco en el repertorio simbólico que cada uno de estos pueblos tenía en la antigüedad alrededor de estos colores: por ejemplo, entre los pueblos semitas –para ser más preciso, dentro del pueblo hebreo–, de acuerdo con las fuentes bíblicas, el color blanco

alude a la pureza, la inocencia, la santidad, la virtud, la fe, la sabiduría y la belleza, mientras que el color negro simboliza lo impuro, el poder del mal o del enemigo (Satán), la inmundicia, las tinieblas, el seol o reino de la muerte. Veamos algunos pasajes:

Pero tienes unas pocas personas en Sardis que no han manchado sus vestiduras y andarán conmigo en vestiduras blancas, porque son dignas. El vencedor será vestido de vestiduras blancas, y no borrará su nombre del libro de la vida (Apocalipsis 3: 4-5).

Miré, y vi un caballo blanco. El que lo montaba tendía un arco y le fue dada una corona, y salió vencido y para vencer (Apocalipsis 6: 2).

Después de esto miré, y vi una gran multitud, la cual nadie podía contar, de todas las naciones, tribus, pueblos y lenguas. Estaban delante del trono y en presencia del Cordero, vestidos de ropas blancas y con palmas en sus manos. Clamaban a gran voz diciendo: 'La salvación pertenece a nuestro Dios [...], entonces uno de los ancianos habló diciéndome: 'estos que están vestidos de ropas blancas, ¿quiénes son y de dónde han venido?' Yo le dije: 'Estos son los que han salido de la gran tribulación; han lavado sus ropas y las han blanqueado en la sangre del Cordero (Apocalipsis 7: 9-15).

Los ejércitos celestiales, vestidos de lino finísimo, blanco y limpio, lo seguían en caballo blanco (Apocalipsis 19:14).

Quizás digas en tu corazón: '¿Por qué me ha sobrevenido esto? ¿Por la enormidad de tu maldad fueron alzadas tus faldas, fueron desnudados tus calcañares! ¿Podrá cambiar el etíope su piel y el leopardo sus manchas? Así también, ¿podréis vosotros hacer el bien estando habituados a hacer lo malo? (Jeremías 13: 22-23).

Los pasajes anteriores muestran cómo el color blanco es tomado como símbolo de santidad y de señal de haber participado en la victoria del bien contra el mal. En cuanto al color negro, su alusión se hace tanto de manera directa como indirecta, pues, en ocasiones, se puede entrever en el momento en que se contrastan las tinieblas con la luz, como también en el momento en que el profeta Jeremías hace referencia al color de piel del etíope para establecer una burda relación con la dureza o mala inclinación del corazón israelí.

Ahora bien, tenemos indicios de que dentro de la antigua cultura griega el simbolismo cromático también identificaba al color blanco con el bien y al color negro con el mal. En uno de estos mitos reproducidos por Robert Graves se muestra cómo Apolo, luego de haber conquistado el amor de Coronide, una virgen de belleza deslumbrante entre los mortales, realiza un viaje a Delfos para atender ciertos asuntos y decide dejar a un cuervo de plumaje blanco como la nieve para vigilar a su amada mientras él estaba ausente:

pero Coronide abrigaba desde hacía tiempo una pasión oculta por Isquis, el hijo arcadio de Elato, y le aceptó en su lecho, aunque ya estaba embarazada de Apolo. Pero, antes incluso de que el exaltado cuervo saliera volando hacia Delfos para informar del escándalo y ser elogiado por su vigilancia, Apolo ya había adivinado la infidelidad de Coronide y por tanto maldijo al cuervo por no haber arrancado los ojos a Isquis cuando se acercó a Coronide. Por obra de esta maldición, el cuervo se tornó negro, y todos sus descendientes han sido negros desde entonces (1999: 230).

Por otra parte, dentro de la producción mitológica elaborada por filósofos como Platón (1995) encontramos el mismo simbolismo cromático relacionado con los colores blanco y negro. Con el fin de dar una explicación de gran alcance frente al tema del proceso de conocimiento de lo verdadero y lo bueno, en uno de sus diálogos Platón se vale del mito como recurso didáctico a partir del cual ilustra las peripecias por las que tiene que pasar el alma en el cielo. Dicho tránsito celestial es comparado por Platón con el viaje realizado por un cochero o auriga. En este viaje, este último representa a la razón humana que viaja en un coche tirado por dos caballos, uno blanco y otro negro. El blanco es erguido, de proporcionados miembros, cerviz alta, nariz corva, amante del honor con moderación y respeto, compañero de la verdadera gloria; sin necesidad de golpe se deja conducir con solo la voz del mando. El negro es contrechó, grande, constituido de cualquier manera, de cuello robusto y corto, chato, de ojos grises y naturaleza sanguínea; compañero del desenfreno y la fanfarronería, con espesas crines en torno de las orejas y sordo. A duras penas obedece al látigo y a los agujijones. Si en este viaje, nos dice Platón, prevalece el caballo blanco, el cochero

logrará llegar hasta el lugar en donde residen las ideas. Estando allí, el cochero contemplará la belleza de este lugar celestial, el amor, la belleza, la sabiduría, las cosas perfectas; pero al quedar deslumbrado por dicha perfección, suelta las riendas del coche, lo que aprovecha el caballo negro para tirar del carruaje hacia abajo, el cual viene a caer con el cochero. Toda una mitología que induce a pensar que lo negro es de naturaleza incompetente e inclinación por lo banal.

Hasta aquí podríamos hablar de semejanza en el simbolismo cromático entre la cultura griega y la cultura hebrea: en ambas regiones culturales el color blanco simboliza el bien, lo sublime, lo bello, lo puro, lo sagrado, mientras que el negro simboliza el mal, lo bajo, lo vil, lo pasional, la muerte. Sin embargo, no sucede lo mismo en las culturas africanas de la antigüedad.

En el antiguo Egipto el color blanco simbolizaba la pureza y la limpieza ceremonial; de ahí que los utensilios y vestimentas –túnicas y en ocasiones sandalias– relacionadas con el sacerdocio y su ritualidad, en gran medida, eran de este color. Muchos de los animales moradores de los templos, considerados sagrados, aptos para el sacrificio, eran de color blanco –el hipopótamo blanco, la vaca blanca, el buey blanco– y, como si fuera poco, el nombre de una de sus ciudades, Menfis, significaba «paredes blancas». En cuanto al color negro, su significado entre los egipcios es ambivalente: a veces simboliza la vida, la fertilidad; a veces, la muerte, la enfermedad. Dicha ambivalencia se debía, por una parte, a que un dios como Osiris, dios de la vida y la fecundidad, a veces era pintado de color negro.¹⁷ Por otra parte, se debía también al predominio de este color en ciertos fenómenos naturales relacionados con el agua y, por ende, con la fertilidad: por ejemplo, el color negro se asociaba a las nubes oscuras que anunciaban la llegada de las lluvias, así como la tierra oscura y fértil que dejaban las corrientes de los ríos luego de su paso (Castel, 1999).

De manera más concreta, la ambivalencia frente al simbolismo también se ve reflejada en hechos ya pertenecientes a la era cristiana, pues recordemos que entre el siglo VIII y el siglo XIII la bandera que

17. Entre los y las yorubas, deidades como Elegguá, considerado el primer oricha del panteón, encargado de «abrir los caminos», eran coloreados con rojo y negro.

unificaba el califato de Abasida era de color negro. A este califato pertenecieron Egipto, Persia e Irak, naciones en las que hoy día el color negro se mueve entre la representación del bien y del mal.

Esta lógica simbólica se conserva en la actualidad, por ejemplo, entre los y las Masai. Su entidad o divinidad suprema, Enkai, tiene la particularidad de poseer dos *humores* o estados temperamentales representados en colores diferentes: el rojo (Enkai nanyonke), cuando está enfadado, violento, cruel; y el negro (Enkai narok), cuando es pacífico, fresco, generoso. En esta cultura, al nacer un niño o niña, la madre y el recién nacido quedan bajo una aureola de sacralidad; los dos deben vestirse de negro, lo cual simboliza santidad, veneración, separación de lo normal. Es de esta manera como el color negro es sagrado para los y las Masai (Centro Pastoral Afroecuadoriano, 2014).

Este ligero repaso por el simbolismo cromático que habitaba y habita en diversos sistemas culturales a los que nos hemos referidos reafirma una de las ideas propuestas por Bastide:

No creemos que el sistema de las convenciones aceptadas dependa, al menos completa y esencialmente, de los sentimientos, pero sí creemos en cambio que estos sufren la influencia inversa y pueden ser determinados desde el exterior y orientados en determinadas direcciones. Existe un simbolismo de los colores, pero también un prejuicio del color, y este prejuicio es función del simbolismo. Podría citarse como ejemplo el Antiguo Egipto, donde la clasificación de los seres se expresa por una jerarquía de los colores; o el de la India, donde cada casta tiene un color determinado (1960: 96).

La concepción de lo negro y de lo blanco, la creación del *negro* y del *blanco*, se entiende ampliamente al plantearse la manera cómo simbolismo y prejuicio del color han influido sobre la percepción que se ha tenido de las personas africanas y europeas. En este sentido, el símbolo, como resultado de las estructuras mitológicas, muestra su capacidad de condicionar de manera efectiva las relaciones interpersonales, puesto que, al ser un elemento que permite acercarse de manera intuitiva a lo inefable, a lo sagrado y a lo profano, fue aprehendido como una voz de autoridad que, además de brindar respuestas plausibles a interrogantes transcendentales de la vida humana, se

convirtió en el punto inicial a partir del cual se configura la validez de las nociones de lo bueno y lo malo, lo superior y lo inferior, lo puro y lo impuro, lo civilizado y lo bárbaro.

Ahora bien, en cuanto a la proyección simbólica del valor moral del color negro en la piel humana, fue un proceso ambiguo en sus inicios, tanto en la antigüedad como en el medioevo; la asimilación del color de piel oscura del africano y la africana con el mal no se dio de manera concluyente, esto debido, en parte, a la visión positiva que se tenía del pueblo egipcio y que, de acuerdo con los relatos de Heródoto (1993), era común al menos en ciertos círculos de la elite ilustrada de la antigüedad europea.

Como miembro de la elite ilustrada de la antigüedad, Heródoto tenía una percepción positiva del pueblo egipcio, a tal punto que en su obra *Los nueve libros de la historia* trasmite la idea una Grecia colonizada por los Egipcios en la edad Homérica y, por ende, la idea de que esta tiene una gran «deuda» con dicho pueblo.¹⁸ Sin embargo, para efectos de nuestro propósito, dicha visión positiva solo tiene relevancia en la medida en que estos egipcios y egipcias eran considerados de piel negra. Las siguientes citas de Heródoto lo confirman:

Pienso que los dodoneos llamaron a las mujeres palomas porque eran bárbaras, y se les figuraba que hablan semejante a las aves. Dicen que

18. Heródoto expresa esta idea en pasajes como los siguientes: 1) «A mi entender [los egipcios] calculan más sabiamente que los griegos, pues los griegos intercalan cada tercer año un mes por razones de las estaciones, pero los egipcios, calculan treinta días para cada uno de los doce meses [...]. Decían también que los egipcios habían sido los primeros en introducir los nombres de los doce dioses, y que de ellos los tomaron los griegos». 2) «Acerca del otro Heracles que conocen los griegos, no pude oír nada en ninguna parte de Egipto. De que los egipcios no tomaron de los griegos el nombre de Heracles, antes bien los griegos lo tomaron de los egipcios, de que es así tengo entre muchas pruebas la siguiente: el padre y la madre de este Heracles, Anfitríon y Alcmena, eran ambos por su abolengo originarios de Egipto; además confiesan los egipcios que no conocen el nombre de Poseidón ni de los Dioscuros, ni están admitidos entre sus demás dioses. Pero si hubieran tomado de los griegos alguna divinidad, de estos hubieran debido acordarse». 3) «Las designaciones de casi todos los dioses vinieron de Egipto a Grecia: pues encuentro por mis indagaciones que vinieron de los bárbaros, y creo que llegaron principalmente de Egipto [...] estas usanzas y otras además de que hablaré, las practican los griegos a ejemplo de los egipcios» (Heródoto, 1993: 74-75; 88-89; 92-94).

con el tiempo la paloma habló con voz humana, esto es, cuando la mujer les decía cosas inteligibles; mientras hablaba en lengua bárbara les parecía proferir voces a la manera de aves, pues ¿de qué modo una paloma podría hablar con voz humana? Al decir que la paloma era negra, indican que la mujer era egipcia (1993: 94).

Después de Min, enumeraban los sacerdotes según un libro, trescientos treinta nombres de otros reyes. En tantas generaciones, dieciocho eran etíopes, una sola mujer nativa, y los demás eran varones egipcios (1993: 107).

Esta percepción positiva de los egipcios más allá del color de su piel, de acuerdo con las investigaciones realizadas por Bernal (1993), no era una tendencia fuerte para esta época debido a que sucesos como las Guerras Médicas habían dejado en el ambiente la simiente para que brotase un exacerbado «nacionalismo» griego; en la producción de personajes como Tucídides se alcanza a notar cierto rasgo chovinista. Sentimiento que, además de hacer de los griegos una especie de *comunidad*, minimizó cualquier contribución cultural extranjera, llevando, incluso, a que se injuriase el más mínimo rasgo físico o cultural diferente al griego.

La percepción positiva hacia los egipcios más allá del color de su piel fue cambiando durante la Edad Media. Frente a este punto, Bernal deja entrever una posible causa: el decreciente interés, mas no la desaparición completa, en los movimientos esotéricos o corrientes de pensamiento –el hermetismo, el neoplatonismo y el gnosticismo– surgidas de las ruinas de la religión egipcia, como resultado del paulatino afianzamiento de los dogmas de la fe cristiana impuestos por la Iglesia ortodoxa desde los primeros siglos de la Edad Media.

Con el afincamiento de la fe cristiana (siglo IV), es decir, con la consolidación de una estructura eclesiástica visible que reclamaba para sí el monopolio legítimo de los bienes de salvación de acuerdo con su *sabia* interpretación de las enseñanzas de Cristo y con la *efectividad* de sus canales sacramentales, el cristianismo logró influir de manera más directa en las masas, combatir eficazmente la herejía y convertirse en un instrumento de poder a favor de la unidad política y cultural. Para que se diera todo esto, el cristianismo necesitó hegemónizar su repertorio simbólico por encima del de los *paganos*. Fue así

como presentó su lenguaje simbólico como aquel *lenguaje* en el que se envuelven los verdaderos enigmas de este mundo, y a partir del cual el ser humano asegura una existencia ultraterrena.

Como parte de la hegemonía del lenguaje simbólico cristiano, la polaridad blanco-negro¹⁹ como expresión de lo puro y lo impuro, lo celestial y lo demoniaco, quedó fijada en la estructura mental del mundo occidental, influyendo en la percepción y en las relaciones interculturales establecidas. Sin duda, esta polaridad estuvo presente en las asimetrías del poder que se tejieron entre Europa y el mundo no europeo. Asimetrías que, de igual modo, se anunciaban con voces de trompeta en las creencias paganas del mundo medieval, donde no solo se creía en Dios, en los dogmas cristianos, sino también en monstruos, cíclopes, sirenas, amazonas, hombres con cola, con un solo ojo, con hocico de perro, en fin, todo un conjunto de creencias que no pueden ser vistas en todo momento como un epifenómeno del mundo político o económico. Por el contrario, este conjunto de creencias cargadas de un fuerte repertorio simbólico prefiguró las asimetrías del poder de tipo moderno-capitalista, puesto que condicionó la manera de ver al *otro*. Un ejemplo de cómo un conjunto de creencias puede condicionar la forma como este *otro* es apreciado lo muestra Tzvetan Todorov en *La conquista de América, la cuestión del otro*, al analizar el pensamiento de Colón basándose en el estudio de su diario y de diversas cartas e informes. Según Todorov:

Las creencias de Colón influyen en sus interpretaciones. No se preocupa por entender mejor las palabras de los que se dirigen a él, pues sabe de antemano que va a encontrar cíclopes, hombres con cola y amazonas. Bien ve que las sirenas no son, como se ha dicho, mujeres hermosas; pero en vez de concluir que las sirenas no existen, corrige un prejuicio con otro; las sirenas no son tan hermosas como se supone (1991: 25).

En la anterior cita se puede ver cómo el conjunto de creencias de Colón condiciona su comportamiento y su espíritu hermenéutico,

19. Cuando el color negro era utilizado en ocasiones fúnebres o en un marco religioso, podía significar elegancia y sobriedad siempre y cuando fuese un vestido utilizado por la nobleza o por el clero.

y es así porque pasa a convertirse en un saber *a priori*, que en el lenguaje de Todorov es conocido como «estructura de pensamiento o estrategia finalista», que hace de la nueva realidad que encuentra la oportunidad no para adoptar una postura crítica, sino más bien para ilustrar su creencias, las cuales, con su lenguaje simbólico, actuaban como un argumento de autoridad desde donde se asignó un lugar legítimo –geopolíticamente hablando– al otro. De ahí que la nativa y el nativo de América, la oriental y el oriental, y el africano y la africana resultasen siendo *gente bestial*.

Ahora bien, resulta por demás interesante que en este mundo medieval la morada de muchas de estas *gentes bestiales* o *monstruos* que existían en la estructura mental del europeo fuese ubicada en la periferia del mundo conocido por él; una vez ubicados en este sitio, los monstruos ya no eran tan imaginarios, pues se encontraban encarnados en un ser con existencia material y en el que el color negro como símbolo del mal había encontrado donde posarse. En este sentido, Debra Higgs Strickland nos recuerda que:

Los etíopes fueron considerados una de las razas de monstruos y son descritos como tales, junto a los Blemmyai y los Sciópodos, en las fuentes medievales [...]. Es por demás interesante que los etíopes fueron a menudo idealizados como gente piadosa e «intachable» en los escritos de los antiguos griegos como Homero. Pero a los ojos de los cristianos europeos, eran monstruos, principalmente por su piel oscura, que era considerada una característica demoniaca. El negro era un color asociado con el mal, el pecado y lo diabólico, especialmente en los textos patrísticos. Por ejemplo, en otra aplicación vívida cristiana de la teoría fisonómica, San Jerome establece que los etíopes perderían su negrura una vez que fueran admitidos en la Nueva Jerusalén, dando a entender que su apariencia externa cambiaría en cuanto se vuelvan moralmente perfectos (2010).

En fin, todas las miserias que anidaban en las creencias de los europeos fueron proyectadas en el otro, de manera que, en un acto ontológico de rebajamiento de la condición del ser humano, los africanos y las africanas fueron reducidos a la condición de monstruos, sustrayendo de su ser todo rasgo humano, hiperbolizando sus rasgos

físicos hasta hacer de ellos unas caricaturas, una especie de animales terroríficos, unos seres malformado que protagonizaban las peores pesadillas de todos los *piadosos* cristianos; unos seres que, de acuerdo con el determinismo geográfico de la época, por vivir en un clima caliente eran considerados bárbaros que carecían de inteligencia. Toda una condición de vida de la que saldrían solo si abrazasen la fe cristiana y cambiasen muchas de sus costumbres por medio de un acto de *domesticación*. En este sentido, el símbolo del mal se hace carne o, para utilizar un término empleado por Ricoeur (2004), se manifiesta como «cosa» vedada. El y la etíope (el africano y la africana) son interpretados a la luz de todo un cuerpo mitológico que le permitió al europeo y a la europea medieval acercarse a la *verdad*, develar, describir lo trascendental, lo sagrado y, así, poder conocer y tener un mejor dominio de las fuerzas del bien y del mal; fuerzas que hasta nuestros días están teñidas de color.

En conclusión, la lectura de lo sagrado y de lo profano, del bien y del mal en el mundo, en las cosas, en la piel de los seres humanos, actuó como preludeo, como abono, para la implantación del orden jerárquico bajo el que se clasificó racialmente la diversidad humana en la modernidad. El color de piel fue un elemento relevante a partir del cual el europeo y a la europea medieval excluyeron a los *otros*. El cristianismo y las creencias paganas de los europeos medievales vieron la manifestación del mal en las personas africanas, y del bien en los europeos, condicionando las relaciones políticas y económicas de su momento y del futuro. Por tanto, posturas neomarxistas como las de Franz J. T. Lee (1993), quien sostiene que antes de la era moderna el color de la piel no llegó a ser un factor a partir del cual se menospreciase al *otro*, me parecen algo ligeras, puesto que desconocen el impacto psicosocial que el color de piel de las personas africanas producía en los europeos como consecuencia del acto de leer y proyectar en la piel de hombres y mujeres africanas el peso del simbolismo cromático relacionado con el color negro.²⁰

20. Triana (1997) nos muestra cómo en la literatura castellana la relación del color negro con lo tenebroso existía desde la época de los hispanoárabes, es decir, alrededor de los siglos VII y VIII. El color de piel de los africanos y sus descendientes ante

En este sentido, me atrevería a decir que la Edad Media –en mayor medida que la antigüedad grecorromana– lega a la Modernidad una violencia simbólica hacia las personas africanas. Violencia justificada, legitimada desde sus creencias y su imaginario sociocultural, entendido este como el conjunto de diferentes percepciones que los actores tienen de sí mismos y de los demás y que estriba en los deseos, experiencias y temores que dirigen nuestras vidas; y para el caso de Occidente, estas percepciones estuvieron condicionadas por el peso del simbolismo cristiano, que en términos cromáticos configuró la idea de que lo blanco indica lo sagrado y lo negro lo tenebroso, lo diabólico.

La fuerza de este simbolismo en la historia de Occidente nos permite hablar de la paulatina configuración de un régimen de representación dominante, esto es, un conjunto de imágenes y mensajes a partir de los cuales se da significación a otras culturas valiéndose de diferentes discursos, bien sean escritos o visuales. En este sentido, el mundo medieval, a través de las creencias paganas en monstruos vivientes, y en especial del simbolismo cromático del cristianismo, creó toda una política de representación efectiva. Tanto que en nuestra cultura la imagen del hombre *negro* y de la mujer *negra* –reducidos a lo biológico y a lo genital– es transversal: se percibe como una línea continua. Es la imagen que podemos encontrar en los relatos de Marco Polo cuando describe a los habitantes de Zanzíbar como gente grande, gruesa, gordos membrudos, desmesuradamente fuertes, habituados a estar desnudos, con el miembro tan grueso que horrorizaban

los ojos de los europeos era negro, lo cual producía un impacto psicosocial negativo. Triana nos enseña cómo este impacto hizo carrera durante toda la Edad Media y la modernidad; como prueba, toma diferentes obras, una de ellas el *Lazarillo de Tormes*, obra que por su datación (siglo XVI) podría ubicarse en la modernidad; sin embargo, en ella se percibe la continuidad de ciertos elementos pertenecientes a la estructura mental medieval. Uno de estos elementos es la imagen negativa del africano a partir de su color de piel: «De manera que continuando la posada y conversación, mi madre vino a darme un negrito muy bonito, el cual yo brincaba y ayudaba a calentar [...]. Acuérdomme que estando el negro de mi padrastro trebejando con el mozuelo, como el niño veía a mi madre y a mí blancos y a él no, huía de él con miedo, para mi madre, y, señalando con el dedo decía: '! Madre, coco!'. Respondió él [el padre del niño] riendo: '!Hideputa!'».

a cualquier cristiano.²¹ Siglos más adelante, en plena lucha por la descolonización argelina, Frantz Fanon, a través de una anécdota, da cuenta de la vigencia del mismo tipo de representación; en efecto, en su análisis psicopatológico alrededor del *negro* cuenta cómo:

Un estudiante negro de medicina que no se atrevía a realizar ningún reconocimiento vaginal a las enfermas que iban a la consulta del servicio de ginecología. Un día nos dijo haber oído estas palabras de una consultante: «hay un negro ahí dentro. Si me toca le doy una bofetada. Con esta gente nunca se puede estar segura. Debe tener manos grandes y además seguro que es un bruto».

Luego Fanon continúa diciendo:

El negro queda eclipsado, se ha hecho miembro. Es pene. Podemos imaginar lo que semejantes descripciones pueden provocar en una joven lyonesa. ¿Horror? ¿Deseo? En todo caso, no indiferencia (Fanon, 1973: 140).

De igual manera, esta representación la podemos encontrar en el estribillo con que la National Geographic presenta a África: «África indómita y salvaje». Estribillo que ha fijado en la mente de muchas personas la imagen del África y de las personas africanas como compendio de la barbarie, como sitio congelado en el tiempo y del que se

21. La manera tan exagerada como presenta los rasgos físicos de estos habitantes hace de ellos una figura diabólica y caricaturesca. Veamos: «Son todos idolatra; tienen rey y lenguaje propio; no pagan tributo a nadie. Las gentes son grandes y gruesas, aunque en verdad no son grandes en relación a lo gordos que son; porque os digo que son tan gordos y membrudos que, si tuvieran la talla en proporción, parecerían desde luego gigantes. Y os digo que son desmesuradamente fuertes, porque llevan la carga de cuatro hombres que no fueran de esta isla; y no es maravilla, porque os aseguro que cada uno come la ración de cinco hombres de otra comarca. Son completamente negros y van totalmente desnudos, salvo que cubren su naturaleza. Y hacen muy bien porque las tienen muy gruesas, vil e incluso horrible de ver. Tienen los cabellos tan crespos que apenas se los puede alisar con agua. Tienen tan grande la boca, la nariz tan chata y respingada como la de los monos y las aletas de la nariz tan espesa que es maravilla. Tienen las orejas vastas, y los labios tan gruesos, vueltos hacia fuera, y los ojos tan grandes y tan inyectados que es cosa horrible, porque quien los viera en otra comarca diría que son diablos» (Polo, 2000: 508).

puede hablar y estudiar desde la generalidad del término *africano*, lo cual ha dado lugar a toda una serie de prejuicios negativos, desde los cuales se reducen las realidades de los pueblos africanos sin recurrir muchas veces a la experiencia.²²

Ahora bien, este juego de representación nos permite comprender la forma como en la cultura occidental se dio el momento de nacimiento del *negro*. El *negro* como la proyección de las miserias de unos seres humanos hacia otros u otras; el *negro* como la encarnación de la simbología del mal que hizo de él un mito, es decir, «un objeto *fobígeno*, *angustiígeno*» (Fanon, 1973:125) que despierta temor, disgusto y se convierte en la mejor ilustración del mal; el *negro* es el diablo, es el coco.

Por fortuna, este «régimen de representaciones» ha ido cambiando hasta cierto punto. No obstante, la pregunta que se impone a este respecto es la siguiente: ¿cuál fue la posible razón o razones de esta invención?

Se podría decir con Freud que la invención del *negro* es el efecto de lo que él llamó «narcisismo de la pequeña diferencia» (1999: 51): hipótesis psicológica mediante la cual explica uno de los mecanismos mediante los cuales las comunidades satisfacen sus tendencias agresivas, haciéndose hostiles frente a los miembros que están excluidos del *nosotros*. Se trata de un mecanismo que supuestamente los haría menos violentos.

En sintonía con la tesis freudiana, podríamos interpretar la invención del *negro* a la luz de lo que Fanon llamó «catarsis colectiva»: el conjunto de canales o salidas que una sociedad busca o crea para

22. Esta misma representación es la que está utilizando el Canal Caracol en Colombia, en el momento en que anuncia la trasmisión de los partidos del mundial de Sudáfrica 2010. Como estrategia publicitaria, el canal pretende cautivar al público diciendo que ellos van a transmitir los momentos más significativos del «mundial más salvaje de la historia del fútbol»; esta *frasecilla* es acompañada de unas imágenes en donde aparecen unos cuantos animales selváticos hablando acerca de lo maravilloso que será el mundial. Si tenemos presente que en el imaginario colectivo de la sociedad colombiana –como sucede con otras sociedades– es muy fuerte la idea prejuiciosa de unos africanos salvajes, rústicos y violentos, podemos decir que la manera como el canal vende al público el mundial no es la más acertada; es, como se dice popularmente, «echar más leña al carbón», es contribuir a que en el imaginario colectivo perdure la imagen estereotipada de África.

liberarse de las energías acumuladas en forma de agresividad. En este sentido, los juegos de instituciones de niños, los semanarios o revistas ilustradas –nos dice Fanon– buscan una verdadera descompresión de la agresividad colectiva. Lo particular de estos elementos descompresores es que en todos ellos «el Lobo, el Diablo, el Genio Maligno, el Mal, el Salvaje se representa siempre mediante un negro» (Fanon, 1973: 121).

De este modo, la invención del *negro* como fenómeno *premoderno* nació del acto de proyectar un cúmulo de fobias, angustias y responsabilidades del mal en la melanina del africano y la africana, efectuando una magistral sustracción ontológica de todo rasgo humano encontrado en él para posteriormente sustituirlo por unos rasgos bestiales. Todo un acto que redundó en el afianzamiento de los lazos de pertenencia de la cristiandad europea ante la amenaza de cualquier elemento *raro* –externo– que atentara contra su proyecto de cohesión hegemónica. Fue así como se construyó un *otro*, pero bajo una mirada prejuiciosa, es decir, simplificadora y pobre. En este sentido, el *otro* –el *negro*– es un *a priori*, es decir: es un juicio dado sin recurrir a la experiencia, puesto que con las creencias que se tienen acerca de él y ella es suficiente para *conocerlo*. Sin embargo, y para no caer en extremos culturalistas, es necesario mencionar que este acto *premoderno* se inscribe dentro de las tempranas empresas realizadas por los pueblos europeos y asiáticos para obtener grandes ganancias en actividades de tipo comercial: extracción de oro, cultivo de caña de azúcar; empresas en las que la trata negrera²³ obró como prenda de garantía que permitía alcanzar las riquezas anheladas. De este modo, nuestra mirada analítica en torno a la invención del *negro* se complejiza; escapa, o bien del reduccionismo materialista, o bien del reduccionismo simbólico.

23. Martin Kalulambi muestra cómo la trata negrera venía haciendo carrera desde el siglo VII, produciendo las ganancias de Europa, Cercano Oriente, Arabia y la lejana Rusia. Ver Kalulambe (2002: 456) e igualmente Rodney (1982: 44-91).

Capítulo 2

La Modernidad como consolidación de la invención de la forma discursiva *negro*

Las definiciones acerca de lo que se entiende por *modernidad* han sido muchas. Diversos filósofos como Descartes, Kant, Hegel, entre otros, directa o indirectamente desplegaron parte de su esfuerzo intelectual en reflexionar acerca de la modernidad. Para ellos, la humanidad desde el siglo XV estaba situada en una nueva época que implicaba una nueva forma de vivir, de pensar, una ruptura frente al pasado medieval que por su mismo carácter religioso, dogmático, se constituía en un mundo agreste, brumoso y despótico. Un mundo opresor que impedía que las más excelsas facultades humanas tuvieran un libre fluir. En contraposición con el mundo medieval, para estos filósofos, la modernidad estaba ligada a «la idea de un progreso infinito del conocimiento y un avance infinito hacia mejoras sociales e individuales» (Margot, 1999: 164); idea que, además de reflejar una conciencia filosófica de su presente, de su actualidad, refleja la manera como estos filósofos terminan sobreexaltando su presente, su modo de vida, su manera de pensar, hasta el punto de hacer de él un *imperativo* bajo el que las otras culturas debían vivir para salir del estancamiento, del supuesto atraso, justificando con ello el uso de la violencia hacia todo aquel que era considerado inferior, digno de ser colonizado. Es a este proceder a lo que el filósofo argentino Enrique Dussel (1994) ha llamado «el mito sacrificial», eurocéntrico y desarrollista de la modernidad. Un mito bajo el cual, considero, no solo se constituyó la subjetividad moderna, sino también la consolidación de la invención del *negro*.

La constitución de la subjetividad o *ethos* moderno debe entenderse como inspirada en los siguientes sentimientos: 1) la emergencia en algunos países europeos –inicialmente España, Portugal e Italia con su Renacimiento– de un sentimiento de superioridad producto de la pertenencia a una cultura que se suponía era el centro del mundo.²⁴ A primera vista, podríamos decir que es *natural* si pensamos, por ejemplo, en lo elevado que debía de estar el espíritu de la Europa ibérica por la expulsión musulmana (1492); igualmente, si pensamos en lo magnánimos que debieron de sentirse los reyes españoles cuando don Cristóbal Colón les da la noticia de que al llegar a las Indias se dio cuenta de que sus habitantes eran:

Gente que mejor se libraría y convertiría a Nuestra Santa Fe con Amor que no por fuerza [...]. En fin, todo tomaban y daban de aquello que tenían de buena voluntad, más me pareció que era gente muy pobre de todo. Ellos no traen armas ni las conocen, porque les mostré espadas y las toman por el filo, y se cortaban con ignorancia. No tienen algún hierro; sus azagayas son unas varas sin hierro, y algunos de ellos tienen al cabo un diente de pece, y otras de otras cosas [...]. Ellos deben de ser

24. Uno de los hechos históricos con los que se inaugura la modernidad es el llamado *descubrimiento* de América. De acuerdo con Dussel (1994), este hecho es un determinante constitutivo de la modernidad, porque le permite a Europa no solo construir al *otro* como dominado –es en este sentido que Dussel habla de «encubrimiento» del otro en lugar de descubrimiento–, sino también constituirse como *centro del mundo*, punto de capital importancia a la hora de comprender el proceso de constitución de la subjetividad moderna. Para finales del siglo XV y durante el siglo XVI, Portugal y España –en términos militares– son el reflejo primario de uno de los rasgos constitutivos de la subjetividad moderna, esto es: albergar un sentimiento de superioridad, es decir, sentirse parte de una cultura superior. El manejo de la brújula, la pólvora, la imprenta y la creación de inventos como la carabela portuguesa; el monopolio comercial de rutas marítimas –el sistema triangular del Atlántico sur: Europa, África América, monopolizado inicialmente por portugueses y españoles– que les permitía aprovisionarse de mano de obra esclava para el trabajo agrícola en sus propios territorios y para el cultivo de la caña de azúcar y la extracción de oro y plata en los territorios recién colonizados; estos hechos nos indican que dicho sentimiento no fue algo que surgió de la nada o que simplemente se trató de un sentimiento que refleja el etnocentrismo propio de todos los pueblos del mundo tendiente a sobreestimar lo propio frente a lo ajeno. No, lo que estos hechos nos indican es que tal sentimiento emergió respaldado por una serie de realidades que si bien pueden ser enjuiciadas bajo una seria evaluación moral, no tienen por qué ser desconocidas ni desdeñadas.

buenos servidores y de buen ingenio, que veo que muy presto dicen todo lo que les decía. Y creo que ligeramente se harían cristianos, que me pareció que ninguna secta tenían. [...]. Traían ovillos de algodón hilado y papagayo y azagayas y otras cositas que sería tedio de escribir, y todo daban por cualquier cosa que se les diese. Y yo estaba atento y trabajaba de saber si había oro. Y vi que algunos de ellos traían un pedazuelo colgado con un agujero que tienen [...]. Y vino un viejo en el batel dentro, y otros a voces grandes llamaban todos, hombres y mujeres: «venid a verlos hombres que vinieron del cielo, traedles de comer y beber» (Arranz, 2000: 106-107).

Ante esta descripción, y dado que en el naciente ambiente *capitalista* de esta época existía una viva urgencia por el oro, podemos pensar que tanto a los reyes de España como a la persona del común la descripción hecha por Colón enalteció su espíritu, los llenó de optimismo, de vanidad, y –por qué no pensarlo de acuerdo con la mentalidad y el proceder europeo de los siglos venideros– exclamaron: «¡Oh, qué grande somos, qué tiempo tan maravilloso estamos viviendo!; después de derrotar a nuestros acérrimos enemigos los musulmanes, quienes por siglos nos dominaron, ahora nos topamos con el compendio de la ingenuidad y la mansedumbre, con gente dócil que cree que venimos del cielo, y, además, están llenos de oro. Nuestras posibilidades para acrecentar nuestra grandeza son muchas, a primera vista los obstáculos son superables». A este punto le podríamos añadir dos más: 2) sentirse parte de una nueva época;²⁵ 3) la idea de que el ser humano

25. Tanto ahora –siglo XXI– como en el pasado renacentista, incorporar a la vida cotidiana ciertas ideas y elementos tecnológicos que permitan alcanzar beneficios notorios que en otros momentos no eran alcanzados contribuye al surgimiento de este sentir –sentirse parte de una nueva época–; más aún cuando estas mejoras o adelantos tecnológicos se dan de manera sistemática en un periodo relativamente corto. Por ejemplo, tomemos dos casos: por un lado, un invento como las carabelas portuguesas diseñadas por Enrique el navegante permitió no solo crear embarcaciones con mayor capacidad de carga, sino también hacer que los viajes hacia las costas de África occidental –en especial hacia Senegal, el Congo y Angola– en búsqueda de oro y esclavos y esclavas *negros* y *negras* fuesen más tranquilos y efectivos; antes del uso generalizado de las carabelas, los viajes a estos lugares eran tortuosos. Por otro lado, el uso de la pólvora fue un elemento importante tanto para la expulsión de los musulmanes de la península ibérica como para la conquista y colonización de América, así como para la captura y el sometimiento de aquellos

no solo es parte de la creación, sino que está llamado a intervenir, a enseñorearse de la naturaleza moldeándola a su parecer gracias al uso de la razón; uso que era presentado como fuente principal de conocimiento y seguro criterio de verdad. Aquí, a menudo, los manuales de historia de la filosofía hablan de cómo la enarbolación de la razón reconcilió al ser humano consigo mismo e implicó una crítica a la concepción cristiana de la *naturaleza* humana como esencialmente pecaminosa. De ahí el sentido de las palabras de Ficino: «Conócete a ti mismo, ¡oh stirpe divina vestida de humano!»²⁶

Movidos por la fe en lo humano, diversos pensadores como Galileo Galilei se aventuran a conocer mediante el uso de la razón el mundo que los rodeaba, y es en el desplegar de esta facultad humana que el mismo Galileo afirma: «El libro de la naturaleza está escrito en lenguaje matemático», con lo cual instó a sus semejantes a hacer del mundo una entidad cuantificable: por lo tanto, «mide lo que se pueda medir y lo que no, hazlo medible». Afirmaciones como estas, así como la idea baconiana de «saber es poder», el *cogito, ergo sum* de Descartes y su definición de razón como facultad de juzgar con tino y distinguir lo verdadero de lo falso, nos indican que lo que definió la subjetividad moderna fue, por una parte, la creencia en que la única dimensión humana que funda el pensamiento es la razón y, por otra parte, la creencia de que el uso de esta última debe tener efectos prácticos como enseñorearse, intervenir, controlar, dominar la naturaleza; de ahí el tratamiento matemático y cuantitativo de los fenómenos naturales.

Sin embargo, a la luz de lo que significó la esclavitud para los africanos dentro de los procesos de conquista y colonización del continente americano, la enarbolación de la razón, su posicionamiento, no redun-

africanos secuestrados para ser esclavizados, los cuales, como se expresó en el capítulo anterior, ya habían sido representados como *negros* desde el simbolismo cromático –la dualidad blanco-negro– y eran considerados la encarnación del mal.

26. En frases como esta se manifiesta abiertamente una valoración positiva hacia el ser humano, hacia sus facultades, hacia su buen *sentido* –para utilizar un término cartesiano en referencia a la razón–, hacia su capacidad para reflexionar, observar, experimentar, en fin, para conocer más allá de los dogmas de la Iglesia. Esta fe en lo humano contrasta fuertemente con la fe ciega hacia la autoridad eclesiástica, es señal de una ruptura frente a la vieja idea de que el descubrimiento y el análisis de la verdad es monopolio exclusivo de la autoridad eclesiástica.

dó en un beneficio para toda la humanidad, sino en la configuración racional de un orden económico-político mundial que hasta hoy es alentado por una voluntad de poder o, como se diría desde la filosofía de la liberación, por una «racionalidad cínica»²⁷ que nos recuerda que lo que caracterizó el inicio de la modernidad no fue solo la constitución del *yo pensante* –*ego cogito*–, con su consiguiente promesa de progreso, de avances económicos, epistémicos y tecnológicos, de infinitas mejoras individuales y sociales, sino también, siguiendo a Dussel, la de un «yo conquisto», un «yo domino», un «yo colonizo», un «yo poseo», un «yo esclavizo», como experiencia con la que se inaugura la modernidad.²⁸

27. Entiéndase por «racionalidad cínica»: la moral del sistema vigente fundamentada «sobre la fuerza irracional del poder, y que administra la Totalidad con la razón estratégica» (Apel y Dussel, 2004: 171).

28. Frente a esta característica del «yo pienso», Marquínex expresa: «Digamos des-
embozadamente que el *cogito* cartesiano no se caracteriza por ser un pensamiento
puro e inocente, especulación al margen de la realidad, sino pensamiento con una
enorme carga de voluntad de imperio y dominación. Dejemos al propio Descartes
que nos explique qué entiende por pensamiento: «con el término 'pensamiento' en-
tendiendo todo aquello que se hace conscientemente en nosotros y para nosotros. Así,
no solo entender, querer, imaginar, sino también sentir es aquí lo mismo que pensar.
(principios, IX)». El *cogito* cartesiano abarca todos los estados de conciencia. Cuan-
do Descartes dice «yo pienso», está diciendo: «yo quiero», «yo decido», «yo pongo»,
«yo quito», es decir, «yo conquisto» –yo agregaría, «yo esclavizo»–. El racionalismo
cartesiano es en el fondo un ingente voluntarismo» (1978: 18-19).

Capítulo 3

La razón y la forma discursiva *negro*

Es desde los inicios de la modernidad, y no solo a la luz del genocidio judío, las masacres y efectos de la Segunda Guerra Mundial, que se pone, de hecho, en entredicho la idea de que la razón es fuente de sabiduría moral y camino adecuado para producir lo verdadero, lo bueno, lo perfecto. En este sentido, el «yo conquisto» y «el yo esclavizo» se constituyen en la primera evidencia de los desastres de la razón, puesto que nos muestran cómo la modernidad, desde sus inicios, tuvo una cara asociada con el sufrimiento humano, siendo una subjetividad presta a instrumentalizar, a negar al *otro*.

Si bien la invención del *negro*, como ya lo indicamos, es anterior a la modernidad, en el sentido de que los argumentos sobre los que inicialmente se construyó el discurso desde donde se representa al africano negándole su humanidad fueron en gran parte de orden mítico-religioso –interpretando sus rasgos físicos, en especial su color de piel, y sus prácticas culturales, en especial su mundo religioso, en relación con el simbolismo en torno a lo negro, haciendo de él y ella la encarnación del mal, monstruos, bestias que habitan en tierras lejanas y calurosas, y a las cuales sería apropiado mantener a distancia–, es con la modernidad, con los argumentos dados por la razón, que la invención del *negro* se consolida, es decir, se hace sólida mediante las justificaciones de carácter científico.

Una vez terminada la empresa militar y espiritual de la conquista del territorio *descubierto* por Colón, se dio paso a la empresa colonizadora; empresa que, más que armas, necesitaba, como bien lo indica

Dussel (1994), de una *praxis* erótica, pedagógica, cultural, política y económica, es decir, del dominio del *otro*. Es en los requerimientos de esta empresa donde el *negro* es redefinido a la luz de intereses afines con la explotación y la acumulación originaria del capitalismo mercantil. De este modo, el *negro* no es solo la encarnación del símbolo del mal, la concreción del mal, sino que también pasa a ser considerado mano de obra y, en calidad de esclavo, está *llamado* a solucionar dentro del naciente mercado mundial los problemas de la producción a gran escala, a costa de la devaluación de su vida, de la cosificación de su ser. De igual modo, está llamado a ser dominado y controlado por la razón instrumental del hombre (y la mujer) *blanco*, ya que este, de acuerdo con uno de los aspectos característicos de la modernidad, es quien debe enseñorearse de la naturaleza.

Ahora bien, es bajo la urgencia de hacer frente a la necesidad de mano de obra que se inicia la consolidación de la invención del *negro*; consolidación que en el fondo es la redefinición del africano y la africana representados como seres indiferenciados de la naturaleza, cuyo *érgon* –función o fin– dentro del naciente sistema económico sería el de ser mano de obra barata destinada a producir oro, plata, azúcar y tabaco.

Los argumentos bajo los que se sustentó la idea de la función a la que estaba destinado el africano y la africana en cuanto seres indiferenciados de la naturaleza, en cuanto seres atados al cumplimiento de sus necesidades básicas, es decir, en cuanto esclavos, fueron presentados dentro de un marco racional. En este sentido, podemos tomar como ejemplo los argumentos expuestos por varios héroes o personajes ilustres de la cultura occidental, quienes desde sus particulares reflexiones contribuyeron²⁹ a la creación de todo un conjunto de teorías y prácticas cargadas de prejuicios, de racismo, desde donde

29. Más adelante, en el apartado titulado «Ideas que influyeron», se expondrán razones que permitirán comprender hasta qué punto es posible valorar las reflexiones de estos héroes o personajes ilustres de la cultura occidental como contribuciones a las teorías y prácticas racistas.

aparentemente se buscó conocer³⁰ al africano y a la africana; conocer su ser, su cultura, la naturaleza de su espacio habitacional, para describirlos, mostrarlos, colonizarlos, dominarlos y tener autoridad sobre él y ella, dando como resultado una imagen distante de lo que eran. Una imagen que deshumanizó al africano y a la africana de ese momento (sobre todo a los de piel oscura) y que continúa hoy en día deshumanizando soterradamente a sus descendientes.

Veamos a continuación cómo tres personajes ilustres de la cultura occidental, desde sus diferentes quehaceres y particulares reflexiones, contribuyeron a la creación de esta imagen que deshumanizó y deshumaniza a las personas africanas y a sus descendientes diaspóricos.

Fray Bartolomé de Las Casas

Es calificado por muchos historiadores y filósofos como uno de los fundadores del derecho internacional moderno, debido a que en sus reflexiones en torno a las relaciones entre los imperios europeos y los pueblos *indios* o del *Nuevo Mundo*, como les llamaban en aquel entonces a los nativos del continente americano, consideró que no solo los europeos eran titulares de los derechos naturales, en especial del derecho a la libertad y a nombrar sus autoridades, sino también dichos nativos. Las reflexiones de Bartolomé de Las Casas, sin duda, deben ser consideradas como una temprana contribución a la cultura de los derechos humanos.

No obstante, estas reflexiones lascasianas hacen parte de todo un cúmulo de argumentos expuestos por varios héroes o personajes ilustres de la historia de la cultura occidental, quienes de esta manera contribuyeron a la creación de un conjunto de teorías y prácticas cargadas de prejuicios, de racismo. En el caso de Las Casas, su contribución se hace evidente cuando, al solicitar la abolición de la encomienda india, no duda en proferir: «¡Como si los indios fuesen

30. Este conocer está inscrito dentro de la lógica baconiana de «saber es poder», en donde se induce a pensar que la validez de todo conocimiento descansa en su utilidad. Utilidad que para el caso de la relación entre la africana y el africano diaspórico y el europeo y europea se reflejó en la esclavización: la cosificación de los primero por manos de los segundo.

africanos!» (Friedemann y Arocha 1986: 104), exclamación que lo muestra convencido de la justeza moral de la esclavización de estos últimos. Esta convicción reposaba en la idea de que la esclavitud de hombres y mujeres *negras* era un producto natural del dominio de unos seres superiores sobre otros; por ello, cargar barcos con personas *negras* esclavas significaba redimirlas del salvajismo, del paganismo en el que vivían. Sobre estos, las personas africanas esclavizadas, no recaían las reivindicaciones lascasianas de respeto por las libertades básicas de los pueblos (derecho natural de libertad de conciencia y de religión). El discurso y los debates protagonizados por Las Casas estuvieron encaminados a defender los derechos básicos de los *indios* en detrimento de la vida de las personas africanas. De ahí el sentido de la frase «¡como si los indios fuesen africanos!»

La idea de cambiar *indios* por *negros* se fundaba en un hecho denunciado por Las Casas: «la encomienda india está aniquilando de muerte a estos en las minas», decía, y de acuerdo con sus estudios, la exportación de africanos era la solución,³¹ ya que dentro de la categorización de lo que era ser bárbaro existían ciertos niveles de barbarie para los cuales era digna, legal y legítima la esclavización. Basándose en su experiencia y en las reflexiones hechas por el «Philosopho», como se solía llamar a Aristóteles por aquel entonces, Las Casas distinguió cuatro maneras de ser bárbaro:

a) Es bárbaro quien por sus hechos muestra estar conducido más por las pasiones que por la razón. Es decir, es bárbaro quien ante los ojos del cristiano europeo es de comportamiento extraño, desordenado, violento, falto de blandura y mansedumbre; todo aquel que en su proceder es áspero, cruel y precipitado a «cometer obras tan inhumanas que no las harían peores las bestias fieras y bravas del monte» (Alianza, 1992: 1576).

b) Es bárbaro quien a pesar de ser sabio y pulido, y carecer de ferocidad, extrañeza y aspereza, no tiene ejercicio y estudio de letras; para ser más preciso, no hablan ni escriben latín.

31. Exportación que Fernando V desde 1510 había legalizado como medida paliativa frente a la supuesta debilidad de los indios en los trabajos de las minas. Al respecto ver: Triana (1997).

c) Son bárbaros quienes, además de ser violentos, ásperos, crueles, feroces, deseosos de hacer guerras y crueldades, con extrañas costumbres y carentes del latín, se caracterizan por no poseer ni ciudad, ni política, ni leyes, ni practicar la compra, la venta o el trueque, «y estos son los que particularmente habla el Philosopho en el 1 de La política, capítulo 2 y 5, son siervos por naturaleza y dignos de siempre servir a otros y estar sujetos [...]. Son casi bestiales» (Alianza, 1992: 1580). A estas características, las Casas añade un factor de naturaleza geográfica:

Estas inclinaciones provienen a estos o por razón de la región en que viven y aspectos del cielo que les es desfavorable y destemplada, por lo cual los hombres que en ellas nacen y viven salen bajos de entendimiento y con inclinaciones perversas para los susodichos males, o por las malas y envejecidas y depravadas costumbres en algunas tierras [...] y porque son natural o accidentalmente siervos, por su extrañeza y bajo o mal uso de razón, por el cual distan mucho de los otros hombres y tienen necesidad de quien los rija y gobierne y reduzca a vivir como hombres [...]. Por esto añade allí el Philosopho, en el capítulo 5, que a estos tales pueden los sabios hombres cazar o montar como bestias (Alianza, 1992: 1580-1581).

Desde esta perspectiva, para Las Casas, siguiendo a Aristóteles más que a cualquier argumento de autoridad de carácter religioso, la esclavización del *otro* queda justificada.

Las Casas describe una cuarta especie de bárbaros: d) quienes, por muy sabios, prudentes, filósofos y políticos que sean, carecen de la fe cristiana, bien sea porque no se les ha predicado o porque han resistido y combatido la verdad de la fe cristiana. En este caso, su sabiduría, su prudencia, su filosofía y su república quedan en entredicho, puesto que la única verdad es la que está fundada en el conocimiento del verdadero Dios cristiano.

Las Casas nos muestra las coordenadas desde donde refuta los argumentos que sustentan la idea de que los cristianos pueden hacer la guerra a todos los bárbaros por el solo hecho de ser bárbaros y, por ende, a los indios. Para Las Casas, la mansedumbre de los indios, su organización política y civil y su disposición a escuchar y dejarse permean por el evangelio eran factores que hacían inaplicable el principio

de guerra preventiva contra ellos, y a su vez, hacían ilegal e ilegítima la esclavización india. Frente a las evidencias del uso de la razón en los indios como característica de su humanidad que se refleja en la existencia de su organización social y política, Las Casas considera que estos son sujetos portadores de derechos naturales: libertad y autodeterminación; por lo tanto, su barbarie radicaría únicamente en el desconocimiento del evangelio y del latín. En el caso de las personas africanas, la naturaleza de su barbarie se evidenciaba en su ubicación geográfica y en el franco rechazo que mostraban hacia el cristianismo, puesto que muchos –mandingas, uolofes, fulas, berbesies–, al momento de ser esclavizados, o pertenecían a la religión bajo la cual la península ibérica estuvo dominada durante varios siglos, es decir, la religión musulmana, o eran pueblos guerreros –yorubas, bantúes, bidyogos, biáfaras, lucumíes– con su lengua³² propia y rituales llenos de vitalidad, características que a los ojos de Las Casas los hacía bárbaros entre bárbaros; esclavos por naturaleza.

Hasta aquí podemos decir que la modernidad desde la perspectiva del africano y la africana significó el comienzo de un nuevo discurso, desde donde su humanidad fue negada y pasó a ser definida como mano de obra esclava, cosa para el trabajo cuya función esencial es la producción de riqueza al ritmo de una labor repetitiva; o, para ser

32. En este sentido, Humberto Triana destaca cómo Colón fue testigo en sus años de juventud y en sus viajes hacia el continente africano de la compleja diversidad lingüística del África occidental. Al respecto, el mismo Triana manifiesta: «los negros-africanos que llegaron a América trajeron, junto con su alma, su cultura y su religión y no olvidaron sus hablas y lenguas» (1997: 78). Estas palabras nos llevan a ver el lenguaje como uno de los elementos principales con los cuales contó el africano y la africana para resistir la pérdida de su ser, de su humanidad, de su *africanidad* o, más bien, del sentido de pertenencia a su comunidad de nacimiento y crecimiento. Estas pérdidas se dieron bajo los efectos aculturales que traía consigo la esclavización. En cuanto a la lengua como forma de resistencia, es conocido el caso de cómo los palenqueros lograron crear otro idioma, el *criollo*, a partir de los elementos africanos, portugueses y españoles; toda una elaboración intelectual sincrética que les permitió resolver los problemas de comunicación y cohesión a los que se enfrentaban cuando huían y decidían formar comunidad para vivir lejos de embates de las milicias españolas, que para el siglo XVII, en lo que hoy se conoce como Cartagena, pretendían acabar con las acciones rebeldes engendradas por el sentimiento libertario promovido por hombres como Benkos Biohó (Ver Friedemann y Arocha, 1986: 149-164).

más preciso, pasó a ser definido como un *bien inmueble* que desde los diversos marcos institucionales y jurídico-sociales podía ser vendido, donado, arrendado, hipotecado, legado por testamento o transmitido por herencia. Esta definición se irá revistiendo cada vez más de cierta pretensión de infalibilidad científica gracias a las reflexiones, análisis, estudios, mediciones y caracterizaciones –como las elaboradas por Las Casas– hechas desde diferentes ramas del conocimiento y que pasaron a ser consideradas el nuevo argumento de autoridad en sintonía con los argumentos de carácter religioso.

Filosofías de la libertad frente a la forma discursiva negro³³

Desde la historia de la filosofía se ha considerado la Ilustración como un punto axial para la historia de occidente, puesto que este movimiento cultural creó un clima de intensa discusión filosófica nunca antes visto en Europa. Fue precisamente este clima intelectual lo que llevó a considerar la libertad, la igualdad y la fraternidad no solo como lema de la Revolución Francesa, sino también como principios orientadores de la conducta humana y parte del horizonte reflexivo moderno. Para efectos prácticos de este trabajo, solo me centraré en la libertad en cuanto principio o valor orientador.

Dicho lo anterior, cuando hablo de filosofías de la libertad, se debe entender como aquellos planteamientos filosóficos que como resultado del frenesí discursivo desarrollado durante esta época (siglos XVII-XVIII) tuvieron como tema central de reflexión la libertad. Reflexiones que, como bien lo destaca Isaiah Berlin (2000), pueden ser agrupadas desde dos marcos teóricos: libertad positiva y libertad negativa.

33. En este apartado se tomarán como ejemplo de pensamiento raciológico solo dos casos: Kant y Hegel. Sin embargo, el lector o lectora debe tener presente que este pensamiento se puede encontrar en otros filósofos como Jean Jacques Rousseau, quien expresó: «En Laponia y en Guinea vive un francés; pero no vivirá igualmente ni un negro en Tornea, ni un Samoyeda en Benín. También parece que no es tan perfecta la organización del cerebro en ambos extremos. La inteligencia de los europeos ni la tienen los negros ni los lapones. Por eso, si quiero que pueda ser mi alumno morador de la tierra entera, le escogeré en una zona templada, por ejemplo en Francia» (1821: 28).

En cuanto a la libertad positiva, Berlin plantea, *grosso modo*, que la realización del ser humano, el poder alcanzar metas y objetivos sorteando de manera eficaz los verdaderos obstáculos que constriñen, que encadenan la autorrealización o el desenvolvimiento de las más excelsas facultades humanas, solo es posible dentro de la persecución de fines comunes, dentro de una unidad, como resultado del goce de identificarse con los otros.

Para el caso de la libertad negativa, *grosso modo*, Berlin plantea que la realización del ser humano está en el poder elegir, decidir como individuo autónomo sus planes de vida, sus objetivos, sin la interferencia de otros u otras, bien sea la sociedad mayoritaria o los gobiernos de turno. Solo el individuo, en la santidad de su vida privada, es el encargado de decidir los senderos por los que debe transitar el buen desenvolvimiento de su personalidad, salud, vida material y espiritual (fines personales), siempre y cuando no afecte a otros.

Para el grueso de los filósofos que han sido enmarcados dentro del movimiento Intelectual de la Ilustración, bien sean defensores de la libertad positiva o de la libertad negativa, esta no era aplicable al *negro-negra*. En este sentido, si bien es válido catalogar a estos pensadores ilustrados como adelantados, como grandes paladines de la libertad, pues en su lucha contra el despotismo supieron encumbrar la libertad como un fin en sí, como un valor *transcendental* para la adecuada existencia del ser humano, pese a sus aciertos, considero que frente a problemas como la esclavización del africano sus análisis no fueron para nada acertados. Por lo tanto, si desde la historia de la filosofía se les elogia considerándolos adelantados y paladines de la libertad, desde esta misma se debería enfatizar en cómo muchos de estos pensadores aportaron de manera directa o indirecta al desarrollo y refinamiento de ideas racistas y, por ende, al establecimiento de unas relaciones asimétricas, y no excusarlos bajo el argumento de que fueron presa de los prejuicios que imperaban en la época en que vivieron.³⁴ Considero que la parte negativa del pensamiento de estos

34. Este argumento, bajo el que se excusa los desaciertos y posturas acrílicas que manejaban los clásicos (en este caso Kant y Hegel) frente a los prejuicios racistas y las justificaciones hacia la esclavitud de los africanos, es fácilmente refutable, puesto que, cuando se revisa las investigaciones más recientes, se descubre que para

hombres ilustrados debe ser presentada en su plenitud, no ocultada o minimizada bajo argumentos como el anterior, con los que se da a entender que simplemente se trató de un detalle menor a lo largo de su producción intelectual, algo que no es cierto si se tienen en cuenta que muchas de las ideas racistas gravitaron constantemente dentro de sus reflexiones y fueron recibidas por sus lectores como argumentos de autoridad.

En este sentido, luego de hacer un par de lecturas díscolas, es decir, un par de lecturas poco habituales, alejadas de la ponderable tendencia tradicional que enfatiza en mostrar los grandes aportes a la humanidad hechos por pensadores clásicos como Aristóteles, Hobbes, Locke, Hume, Kant, Hegel, Marx, Mill, y solo cuando me alejé de esta tendencia, pude encontrarme con otro tipo de lectura cuya finalidad era develar la manera en que muchos de los eruditos y filósofos de la cultura occidental desarrollaron *finos* argumentos eurocéntricos y raciológicos desde donde se clasificó de manera jerárquica a los seres humanos.³⁵ Entre estas lecturas, me topé con el filósofo nigeriano Em-

el siglo XVI y XVII existió un sinnúmero de intelectuales que se opusieron abiertamente al maltrato y a la esclavización de los africanos, pues a todas luces consideraban que estos eran seres humanos. Una de estas investigaciones es la de Liliana Obregón, quien en un artículo titulado «Críticas tempranas a la esclavización de los africanos» muestra cómo es posible hallar desde el siglo XVI una serie de individuos que, si bien inicialmente no se les puede catalogar como abolicionistas o defensores de los derechos humanos, criticaron la forma en que se llevaba a cabo la obtención y transporte de esclavos –por ejemplo, Domingo de Soto, Tomas de Mercado, Fernao De Oliveira y Bartolomé Frías de Albornos, entre otros–. En este mismo sentido, la autora muestra cómo para finales del siglo XVII dos misioneros capuchinos, Francisco José de Jaca de Aragón y Epifanio de Moirans, van mucho más allá, puesto que se atrevieron a criticar abiertamente la institucionalidad de la esclavitud, considerándola ilegítima e ilegal, y, apoyados en las reflexiones de Santo Tomás de Aquino, exigieron reparación económica para todos los que fueron víctimas de la esclavitud. Por otra parte, Obregón aclara que «no se puede asumir simplemente que estas voces eran demasiado marginales, ya que sus textos circulaban ampliamente [...]. También es relevante que, durante el siglo XVII, capuchinos, jesuitas dominicos y hasta arzobispos continuaron enviando cartas de protesta sobre la esclavitud a la Congregación de la Doctrina de Fe en Roma» (2002: 447).

35. Un texto que hace grandes aportes a esta discusión es el escrito por María Eugenia Chávez, titulado: «Color, Inferioridad y Esclavización: la Invención de la diferencia en los discursos de la colonialidad temprana». En él, Chávez expresa: «Por la misma época, en la Europa del Norte filósofos y naturalistas como el Alemán

manuel Chukwudi Eze (2001), quien en un artículo titulado «El color de la razón: La idea de ‘raza’ en la antropología de Kant» me brindó elementos muy sugerentes desde los que pude comprender *el granito de arena* aportado por Kant a la consolidación de la invención del negro; esto evidencia lo complejo que es el pensamiento de los filósofos clásicos, en quienes es posible encontrar elementos argumentativos que hablan del valor de la dignidad, de la libertad, de la igualdad, de la autonomía individual, de la importancia de estar vinculado a un fin o causa, pero al mismo tiempo es posible hallar elementos que están en plena sintonía con la lógica de la exclusión y el racismo. Dado el objetivo de este trabajo, enfatizaremos en la manera como las reflexiones de estos filósofos aportaron a la consolidación del *negro*.

Kant

En el artículo mencionado, Emmanuel Eze defiende la siguiente afirmación: a menudo se suele olvidar «que Immanuel Kant produjo el pensamiento raciológico más profundo del siglo XVIII». Eze atribuye tal olvido «al irresistible deseo de ver a Kant solo como un filósofo ‘puro’, preocupado únicamente por los temas [...] de las tradiciones filosóficas occidentales» (2000: 201). Este irresistible deseo de ver a Kant solo como un filósofo es ilógico, y podríamos decir que conlleva a ocultar sus terribles desaciertos en el campo de la antropología, presente incluso dentro de sus reflexiones filosóficas. Al respecto, Eze plantea que:

A lo largo de su carrera en la universidad, Kant dictó más clases de antropología y/o geografía física (72 cursos) que de lógica (54 veces), metafísica (49 veces), ética (28 veces), física y teórica (20 veces) [...]. Incluso, se sabe que parte del material sobre antropología y geografía física de los cursos de Kant fue incluido en sus clases de ética y metafísica (2000: 203).

Immanuel Kant, el francés Georges Louis Leclerc-Buffon y el sueco Car von Linnee desarrollaron un metalenguaje para explicar la existencia de características intrínsecas que justifican las diferencias de los seres humanos [...]. Este esfuerzo de enunciación dio lugar a la emergencia del concepto de raza como organizador de las categorías de las diferenciación» (2007: 86).

Con base en los datos anteriores, no es un error considerar que muchos de sus particulares presupuestos antropológicos estuvieron presentes en sus reflexiones filosóficas, pues la filosofía moral tal como la concibe Kant se nutre de unos insumos producidos por la antropología pragmática y la geografía física. Insumos que están presentes en sus observaciones y en la formulación de reglas prácticas acerca del comportamiento humano. Todo un cúmulo de conocimientos orientados hacia la supuesta naturaleza interna del hombre, que le servirían a Kant para concebir desde su filosofía moral estructuras fijas, permanentes, con las cuales le fue posible establecer las acciones morales como ley, como reglas de comportamiento encaminadas hacia el deber ser. En este sentido, estoy de acuerdo con Emmanuel Eze, quien considera que «los términos disciplinarios y conceptuales que Kant estableció para su práctica de geografía física junto con antropología siguen de cerca su procedimiento general de investigación filosófica» (2000: 222).

Ahora bien, dado que para Kant la antropología pragmática proporciona a la filosofía moral un conocimiento acerca de la esfera de la moralidad, y dado que el terreno de lo moral es el terreno de la libertad,³⁶ la antropología con su conocimiento proporciona una descripción apropiada para que el ser humano pueda alcanzar la dignidad, es decir, pueda ser autónomo, libre.

Para Kant, tener carácter es la mejor señal de haber adquirido la libertad, la capacidad de orientarse, de trazar de manera autónoma sus propios objetivos a la luz de determinados principios éticos, algo que es propio de seres humanos reflexivos, autoconscientes, dotados de una voluntad racional. Veamos en las propias palabras de Kant cómo se da la relación entre libertad, carácter, racionalidad y humanidad:

Pero tener simplemente un carácter significa aquella propiedad de la voluntad por virtud de la cual el sujeto se vincula a sí mismo a determinados principios prácticos que se ha prescrito inmutables por medio

36. Es decir, el terreno en el que el ser humano muestra su capacidad para ubicar fines y metas a sus acciones como resultado de la habilidad humana de elegir, de pensar; habilidades que elevan al ser humano por encima del determinismo, de la causalidad de la naturaleza.

de su propia razón. Aunque estos principios puedan ser a veces falsos y defectuosos, el aspecto formal de querer, en general, obrar según principios (y no andar saltando de acá para allá como un enjambre de mosquitos) tiene en sí algo de estimable e incluso de admiración; como quiera que es cosa rara. No se trata aquí de lo que la naturaleza hace del hombre, sino de lo que este hace de sí mismo; pues lo primero es cosa del temperamento (en que el sujeto es en gran parte pasivo), y únicamente lo último da a conocer que tiene carácter (1991: 238).

Hasta aquí, las observaciones hechas por Kant, más allá de lo debatibles que puedan ser tanto ahora como en el siglo XVIII, no causan ningún escozor. El problema surge cuando, valiéndose de la antropología pragmática y de la geografía física y moral, Kant, después de establecer una clasificación de los seres humanos en blancos y blancas (europeos y europeas), amarillos y amarillas (asiáticos y asiáticas), negros y negras (africanos y africanas) y rojos y rojas (indios e indias de América), y de señalar algunos aspectos respecto de sus prácticas culturales, termina considerando que indios y *negros* son inferiores a los europeos. Inferioridad que corresponde a la filosofía moral colocar al descubierto, en la medida en que se debe cómo muchas de las prácticas culturales de estos no están regidas por principios éticos, carecen de un hilo conductor y una norma suprema del buen enjuiciamiento, o, para ser más preciso, se caracterizan por ser costumbres no reflexivas basadas en impulsos naturales –en emociones, pasiones– y, por ende, carentes de carácter; carencia que se refleja en sus rasgos físicos. De este modo, para Kant los indios son gobernados por las emociones, por virtudes femeninas como la paciencia:

Una paciencia de una naturaleza especial es la que demuestran los indios de América, que cuando están acorralados arrojan sus armas, y sin implorar perdón se dejan matar tranquilamente. ¿Hay aquí más valor que el que muestran los europeos, que en este caso se defienden hasta el último hombre? (1991: 192).

Los rasgos físicos de los indígenas, en especial sus rasgos faciales, evidencian lo nefasto de sus inclinaciones, su falta de carácter y su

inferioridad respecto de otros pueblos, en especial del europeo. De ahí las siguientes palabras:

Una prominencia en la nariz indica un burlón [...] la peculiaridad de la fisonomía de los chinos, de los cuales se dice que la mandíbula inferior sobresale algo de la superior, es una señal de su obstinación, o la de los americanos, cuya frente está poblada por ambos lados, es el signo de una imbecilidad innata (1991: 248).

Por otra parte, frente al *negro*, Kant sigue el mismo razonamiento de que los rasgos fisonómicos denuncian ciertos aspectos, ciertas propiedades del interior, como son las propensiones bien sea a la vulgaridad o a las maneras cortesananas. Estos rasgos fisonómicos permiten tener un acercamiento al interior de las personas; en esta dirección va la burda relación que hace Kant entre el color de piel del *negro* y el deterioro exterior de una caja que en su interior contiene un reloj:

Porque un reloj tenga una bella caja no se puede juzgar con seguridad (dice un célebre relojero) que también el interior será bueno; pero si la caja está mal trabajada se puede concluir con bastante seguridad que tampoco el interior valdrá mucho; pues el artífice no va a desacreditar una obra bien y sólidamente trabajada, descuidando su exterior que es lo que menos cuesta. Sería, empero, absurdo concluir también [...] que un alma buena le habría dado también un cuerpo hermoso, para recomendar y procurar buena acogida a la persona creada entre los demás hombres, o a la inversa, que haga a los unos espantarse de los otros (al modo del *hic niger est, hunc tu, Romane, caveto*) (1991: 243).

En esta cita, Kant, valiéndose de las palabras de Horacio en la obra *Sátiras*, concluye que, de la misma manera en que el mal estado del exterior de la caja de reloj denuncia con toda seguridad la poca valía de su contenido, el color de piel del *negro* y sus rasgos fisonómicos denuncian su interior, la maldad que habita en su alma, su falta de carácter, y se constituyen en evidencia científica de su inferioridad, así que: «guárdate de él» (1991: 243).

En un artículo titulado «Sobre los diferentes objetos del sentimiento de lo sublime y lo bello», Kant es mucho más explícito en su

valoración negativa hacia las personas «negras de África» –como solía llamarles– y, mediante una clasificación antropológica y geográfica de los seres humanos, asegura, de acuerdo con Hume, que los *negros* son portadores de una naturaleza moral inferior a la de los *blancos* europeos; al caracterizarse por su apego a la insignificancia, la idolatría, lo vulgar y lo extravagante, son incapaces de producir algo bello o sublime. Es así como Kant subraya que:

Entre los pueblos de nuestra parte del mundo, son, en mi opinión, los italianos y franceses los que más se distinguen de los demás por el sentimiento de lo bello, y los alemanes, ingleses y españoles, los que más sobresalen en lo de lo sublime (2003: 192).

En párrafos posteriores Kant afirma:

Los negros de África carecen por naturaleza de una sensibilidad que se eleve por encima de lo insignificante. El señor Hume desafía a que se le presente un ejemplo de un negro que haya mostrado talento, y afirma que entre los cientos de millares de negros transportados a tierras extrañas, y aunque muchos de ellos hayan obtenido la libertad, no se ha encontrado uno solo que haya imaginado algo grande en el arte, en la ciencia o en cualquier otra cualidad honorable, mientras entre los blancos se presenta frecuentemente el caso de los que por su condición se levantan de un estado humilde y conquistan una reputación ventajosa (2003: 199).

De igual manera, Kant se adhiere a la idea de que el *negro* está determinado a ser inferior incluso por razones climatológicas:

Todos los habitantes de las zonas más calientes son, sin excepción, haraganes. Para algunos, esta haraganería está resaltada por el gobierno y fuerza [...] el incitado poder de imaginación tiene el efecto de hacer que él (el habitante) a menudo intente hacer algo, pero el calor pronto pasa y desganoado vuelve a su antigua posición (Eze, 2000: 226).

Las citas anteriores me llevan a pensar que Kant no solamente se piegó de manera acrítica a las ideas racistas de la época, sino que también las mejoró, dándoles un *fino barniz* argumentativo con el que

la consolidación de la invención del *negro* –las ideas negativas frente a las personas africanas– encontraría el soporte de una autoridad incuestionable; una voz que en el marco de la racionalidad moderna aportaba al *debate* racial la idea de que el color de piel del *negro* era la mejor evidencia de su inmadurez moral, de su carencia de carácter y de su incapacidad para dar fines y metas a sus acciones de manera autónoma. Todo lo anterior hace del negro un ser esclavo no por la acción arbitraria del esclavista, sino por determinación de la naturaleza, que lo ha hecho un ser incapaz de elevarse por encima de las leyes físicas, es decir, de adquirir la libertad que caracteriza a todo ser racional, en cuanto agente moral.

Hegel

Como hombre y filósofo perteneciente a la Ilustración, Hegel estuvo influido por los acontecimientos políticos de su tiempo. Estos fueron sin duda fuente de inspiración que le permitieron ir fraguando su concepción de libertad, que es lo que nos interesa para el desarrollo de esta investigación.

Se situó en un presente histórico en el que a menudo las consecuencias de la Revolución francesa eran apreciadas, o bien bajo un ánimo triunfalista que celebraba el individualismo, la autonomía y los derechos del hombre como grandes valores desde donde se debía ordenar las sociedades, o bien bajo un ánimo de suma reserva desde donde se apreciaba la Revolución como destructora y nihilista, contraria a cualquier búsqueda de unidad republicana.

Podríamos decir que Hegel hacía parte de esas mentes filosóficas que tenían sus reservas frente al exacerbado individualismo que en el ambiente europeo venía circulando con gran fuerza a partir de la Revolución francesa y que se había convertido en la matriz dominante del pensamiento político y ético. Para Hegel, el individualismo era concebible solo como una fase del desarrollo del espíritu absoluto. En este sentido, la defensa de la vida privada, la autonomía y demás derechos humanos inalienables no podían ser comprendidos como cualidades que por excelencia definían lo humano y, por tanto, en el

orden jerárquico de lo defendible ocupaban el primer reglón. Desde su particular visión de la historia, el individualismo era simplemente la manifestación de unas condiciones históricas transitorias que en el desarrollo progresivo del espíritu absoluto debía ser comprendida como una etapa, una fase más de dicho desarrollo, nunca como lo que define por excelencia lo humano. Lo que define por excelencia a lo humano, según Hegel, es la pertenencia a las instituciones sociales, económicas y políticas –en especial, la pertenencia al Estado como comunidad política–, entendidas como espacios donde se da la autorrealización de la vida de los individuos. Esto se puede apreciar de manera clara en sus apreciaciones sobre la libertad:

Ahora bien, eso esencial, la unidad de voluntad subjetiva y de lo universal, es el orden moral y, en su forma concreta, el Estado. Este es la realidad en la cual el individuo tiene y goza su libertad; pero cuando sabe, cree y quiere la libertad. El Estado es, por tanto, el centro de los restantes aspectos concretos: derecho, arte, costumbres, comodidades de la vida. En el Estado la libertad se hace objetiva y se realiza positivamente (Hegel, 1980: 100).

Dado que para Hegel el Estado es lo racional en sí y por sí, siendo la cúspide del avance político y la autorrealización personal, podemos deducir que el entregarse a este, el realizar una función social significativa dentro de este o al servicio de este, significa ser libre. En este sentido, la concepción hegeliana de libertad³⁷ va a diferir notoriamente de la concepción liberal individualista más radical que entiende la libertad en términos de derechos privados y llega a ver las instituciones como simples medios al servicio de los caprichos de los individuos. Siendo Hegel un conocedor de la tradición greco-romana,

37. Al respecto hay que aclarar que por «concepción hegeliana de libertad» estoy aludiendo a aquella concepción expresada por el Hegel maduro que escribe *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, pues el Joven Hegel del seminario de Tubigen fue un kantiano perteneciente a una época de acontecimientos revolucionarios, quien, a pesar de su brillante capacidad intelectual, por algún tiempo estuvo ocupado en defender las ideas de Kant, cuya naturaleza en ocasiones se reviste de un individualismo alejado de las ideas concebidas en su etapa de madurez: unidad, moral republicana, Estado, etc. Ver: Dieter (1990).

era de esperar este contraste, puesto que desde sus años juveniles, cuando junto con su amigo Hörderlin devoraba ávidamente el pensamiento político griego, fue forjando la idea de que la política era unión, y la libertad, entrega a una función social, al bien común, a una causa.³⁸ Por lo tanto, las instituciones, en especial el Estado, van a ser entendidas como instancias reguladoras de las inclinaciones privadas, de las fuerzas irracionales que a menudo alientan los deseos individuales. Es en este sentido que la cita anterior sugiere que solo en el Estado el ser humano alcanza la plena dignidad y libertad.

Hasta aquí podríamos decir que solo tenemos una aproximación al pensamiento de un notable filósofo que considera que el ser humano no solamente es libre por ser autónomo, por tener capacidad de elegir, sino también por pertenecer a unas instituciones, a una comunidad; pensamiento que hoy día es reivindicado dentro de las discusiones ético-políticas que hablan del reconocimiento,³⁹ de la preservación

38. Se debe aclarar, de acuerdo con la misma lógica del pensamiento hegeliano, que toda entrega a una causa no es sinónimo de opresión, de falta de libertad. La manera misma como Hegel entiende la libertad en relación con las instituciones evidencia que esta «puede ser fortalecida con organizaciones públicas, así como, por el contrario, las instituciones pueden ser expresión y endurecimiento de un estado de cosas que tienen que caracterizarse, así como también explicarse, por una pérdida de libertad» (Dieter, 1990: 47). En este sentido gira la interpretación que Hegel hace del republicanismo en sus *Escritos de juventud*; aquí el republicano aparece como un ser guiado por la virtud pública, por una idea, en cuanto ámbito de interés general –moral–, que lo lleva a *optar* por emplear sus fuerzas en pro de su patria y no meramente en pro de la vida privada. Veamos cómo el propio Hegel lo expresó: «A Catón, Cleomenes y otros que se quitaron la vida al ser suprimida la constitución de su patria, les fue imposible retirarse a la vida privada. Su alma había abarcado una idea; y ahora que se les hizo imposible trabajar por ella, su alma, expulsada del gran ámbito de acción, suspira por librarse de las ataduras corporales y regresar al mundo de las ideas infinitas» (1984: 42-43).

39. En este sentido, un texto como *La fenomenología del espíritu* ha sido de gran relevancia, pues en la medida en que Hegel interpreta el origen de la historia como la lucha a muerte entre dos conciencias deseantes, coloca el tema del reconocimiento como punto capital en la historia de las relaciones de los seres humanos. Las dos figuras protagónicas, el amo y el esclavo, pueden ser interpretadas como una metáfora que permite explicar la relación entre el burgués y el proletario; el primero, además de poseer un deseo de reconocimiento más fuerte que el segundo, teme menos a la muerte, lo cual se convierte en el factor que dirige la lucha a favor del burgués (el amo) y le permite negar la conciencia deseante al proletariado:

de ciertos contextos comunitarios como elemento necesario para la sana convivencia entre individuos que encarnan diferentes grupos humanos, diferentes identidades colectivas con sus respectivas visiones de vida; sin embargo, cuando nos damos a la tarea de revisar detenidamente textos como la *Filosofía de la Historia* nos encontramos con los particulares aportes que Hegel hizo a la representación negativa del *negro*, creando uno de los discursos filosóficos más sugestivos al respecto.

Partiendo de la idea de que la historia se desarrolla de manera ordenada y el presente de la Europa del siglo XVIII y XIX es la concreción de las etapas de la historia de la humanidad, Hegel concibe dicho desarrollo de la historia como el desarrollo de una especie de macroconciencia, de razón omnisapiente y omnipresente; espíritu universal que en su desplegar, en su evolución, evidencia los lugares y los momentos en donde no está presente, en donde está en etapa formativa o inmadura y en donde está de manera ya madurada. De este modo, según Hegel, América, Oceanía, África, Asia y Europa encarnaban las diferentes etapas de desarrollo del espíritu universal. Tomemos las propias palabras de Hegel como ilustración:

el mundo se divide en el Viejo Mundo y el Nuevo Mundo. El nombre del Nuevo Mundo proviene del hecho de que América y Australia han sido conocidas hasta hace poco por los europeos. Pero no se crea que la distinción es puramente externa. Aquí la división es esencial. Este Mundo es Nuevo no solo relativamente, sino absolutamente; lo es respecto a todos sus caracteres propios, físicos y políticos [...]. Una vez que hemos terminado el Viejo Mundo y los sueños que puede suscitar, pasamos al Viejo Mundo. Este es, esencialmente, el teatro de lo que constituye el objeto de nuestra consideración, de la historia universal [...]. La historia universal va de Oriente a Occidente. Europa es abso-

sometiéndolo, rebajándolo. Sin embargo, este último, mediante su actividad creativa, sale de tal condición y niega al burgués. En todo caso, la interpretación que acabamos de hacer tiene una cobertura limitada y, por tal razón, no es aplicable a las relaciones entre la llamada África negra y Europa, entre el *negro* y el *blanco*. Es así porque se asume que el *negro* –como veremos en las siguientes líneas– es un ser determinado por las condiciones climáticas en las que vive; es un ser que vive en la inmediatez; es un bruto sin la menor capacidad para crear cultura.

lutamente el término de la historia universal. Asia es el principio [...]. En Asia nace el sol exterior, el sol físico, y se pone en Occidente, pero en cambio aquí es donde se levanta el sol interior de la conciencia, que expande por doquiera un brillo más intenso. La historia universal es la doma de la violencia desenfadada con que se manifiesta la voluntad natural (1980: 169-202).

La anterior cita nos muestra una visión esquemática de desarrollo histórico, una visión en donde América es representada como el lugar donde domina el reino de lo natural: de la voluntad natural o de la cultura natural. Todo un reino en el que los hombres están determinados por el mundo natural, por el clima y por los impulsos más irracionales que la naturaleza puede hacer brotar. En contraposición a este reino, Hegel destaca el reino del espíritu, reino que, por antonomasia, es el terreno en el que la historia universal se desenvuelve, en el que el hombre se muestra como ser creador, pensante, consciente de su existencia y de la existencia de su entorno. Para Hegel, la cumbre del desarrollo del espíritu, su punto de madurez, lo representa Europa, que es el teatro de la historia universal. América, por el contrario, es el compendio de la «cultura natural», de un mundo irracional que parece tan pronto el espíritu, Europa, se acerca a ella y devela la inferioridad física y espiritual de sus habitantes (Hegel, 1980: 170-171). En cuanto a África, a pesar de considerarla como parte del Viejo Mundo, Hegel no duda lo más mínimo en afirmar que en ella «domina la imposibilidad absoluta de todo desarrollo» (1980: 179). La razón de ser de dicha afirmación la fundamenta Hegel, en primera instancia, en un factor de tipo climático, ya que «ni la zona cálida ni la fría son suelos abonados para la libertad de los hombres, para que en ella se desarrollen pueblos importantes en la historia universal» (1980: 163). En estas zonas, según el filósofo, el poder de la naturaleza es demasiado intenso; la conciencia de sus hombres y mujeres es eminentemente natural; están determinados a centrar todos sus esfuerzos en la inmediatez de lo natural; saciar sus necesidades básicas es su prioridad. Bajo estas circunstancias, los hombres y las mujeres carecen de:

abundancia de medios que le permitan pensar en intereses más elevados [...]. El hombre se mantiene en estas zonas harto embotado; la naturaleza lo deprime; no puede por tanto separarse de ella, que es lo

que constituye la primera condición de una cultura espiritual elevada [...]. El hielo que hace encoger los lapones o el calor ardiente de África, son poderes demasiado grandes, para que, bajo su peso, adquiera el hombre la libertad de movimiento y aquella riqueza que es necesaria para dar forma consciente a una realidad culta (Hegel, 1980: 164).

Ahora bien, la supuesta «imposibilidad absoluta de todo desarrollo» en el África, además de ser el resultado de un factor climático, Hegel lo atribuye al hecho de que «África es, en general, un país [continente] cerrado, y mantiene este su carácter fundamental» (1980: 179). Dicha afirmación es el resultado de una particular descripción hecha por Hegel, en la cual presenta tres *áfricas* totalmente diferentes, separadas entre sí: la primera se sitúa al norte del desierto del Sahara, y se caracteriza por su cercanía a Europa mediterránea, en especial a España. La vida de esta África para Hegel es el reflejo de Europa. Su dependencia es tal que «debería anexionarse a Europa» (1980: 180). La segunda África es aquella que está en relación con el Asia y cuyo devenir ha girado alrededor de la cuenca del río Nilo. La tercera África, que Hegel llama la «África propiamente dicha» y que sociólogos, antropólogos e historiadores han llamado «África Negra», está ubicada al sur del desierto del Sahara. Sobre esta recae la afirmación de que es «en general un país [continente] cerrado», pero ¿cerrado a qué?, es la pregunta; cerrado a la influencia europea, o sea, al contacto con el espíritu, según Hegel, lo cual lo hace un sitio que:

no tiene interés histórico propio, sino el de que los hombres viven allí en la barbarie y el salvajismo, sin suministrar ningún ingrediente a la civilización. Por mucho que retrocedamos en la historia hallaremos que África está siempre cerrada al contacto con el resto del mundo; es un El dorado recogido en sí mismo, es el país niño, envuelto en la negrura de la noche, allende la luz de la historia consciente [...]. Todavía hoy es desconocido y no mantiene relación ninguna con Europa. La ocupación de la costa no ha conducido a los europeos al interior (Hegel, 1980: 180).

Hegel, como muchos de los pensadores Ilustrados, estaba convencido de que la cultura europea era la Cultura, el patrón a seguir. Desde su perspectiva eurocéntrica, el aislamiento de África en relación con Europa, el *espíritu*, hace de ella un sitio sin realidad histórica, sin

Estado, preso de determinismos insuperables; un sitio en donde el hombre vive en la inmediatez, es decir, en una indiferenciación con la naturaleza. De ahí que para Hegel el «africano sea un hombre bruto [...]. El negro representa el hombre natural en toda su barbarie y violencia» (1980: 183). En este sentido, el *negro* es un ser que riñe con la libertad; un ser inmediato, primitivo, atado a la naturaleza; un ser que al no poseer intuición de alguna objetividad, llámese Dios, ley, ciencia o Estado, no está preparado para la libertad. De esa manera su esclavitud queda justificada como un medio para su educación, como una forma para que adquiera la madurez adecuada para la libertad, y a su vez, para que participe de una moralidad superior. En fin, el *negro* para Hegel es un ser que debe ser conducido hacia la libertad.

De acuerdo con los planteamientos anteriores, podemos concluir que la consolidación de esta macabra invención, la del *negro* como forma discursiva, se dio en el momento en que Europa vivía un clima de gran actividad reflexiva en el que se erigía a la razón y no a la religión como instrumento sobre el que descansa el buen juicio, el conocimiento de lo verdadero. Es dentro de una atmósfera dominada por el pensamiento racional que se construyen los argumentos filosófico-éticos, antropológicos y políticos más refinados que niegan la humanidad al africano, la africana y a sus descendientes diaspóricos. He aquí la evidencia de que la llamada razón ilustrada ha tenido una dimensión represora que la vincula con una voluntad de dominación. Voluntad encargada de secuestrar y asesinar millones de africanos, cifras que, si bien no se han podido establecer con precisión, superan ampliamente las dejadas por los horrores de los campos de concentración nazis durante la Segunda Guerra Mundial.

Así, pues, la consolidación de la invención del *negro* es un hecho de la razón, un producto de aquello que pensadores como Foucault, teóricos de los Estudios poscoloniales y decoloniales (ver Castro, 2006), han calificado como vínculo directo e irrestricto entre el conocimiento y el poder, es decir, producto de una razón al servicio del poder. Este vínculo se fue configurando en la medida en que los intelectuales europeos y las élites criollas de las colonias fueron creando una gran cantidad de argumentos bajo los cuales se justificó el colonialismo y la esclavización de los africanos.

Ideas que influyeron

Ahora bien, un lector formado, ya sea en una tendencia apologética o en una postura crítica hacia los filósofos clásicos –en este caso Kant y Hegel–, podría formularse las siguientes preguntas: ¿cómo probar la existencia de este vínculo directo del que se habla en párrafos anteriores?, es decir, ¿cómo probar que los pensamientos y debates de intelectuales o filósofos europeos influyeron sobre las élites criollas de las colonias a tal punto que hablar de contribución de los primeros hacia los segundos en cuanto a la consolidación de la invención del *negro* no es una especulación o una conjetura algo exagerada?

Al respecto, el historiador y sociólogo Jaime Jaramillo Uribe, en un texto titulado *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*, nos brinda elementos sugerentes que permiten abordar estos interrogantes. En esta investigación, considerada parte de la historia de las ideas en América, Jaramillo Uribe, en un esfuerzo por comprender la obra de algunos de los escritores colombianos más influyentes del siglo XIX, encuentra, por una parte, cómo las obras de Gobineau⁴⁰ inspiran las ideas de José Eusebio Caro, quien al igual que muchos miembros de

40. Diplomático y filósofo francés (1816-1882), considerado uno de los intelectuales que más influyeron en la configuración del pensamiento racial. Es por ello que Ricardo Baeza expresa respecto a Gobineau: «Pero el error capital de Gobineau fue el de su teoría racista con la que suministró un combustible particularmente inflamable y peligroso al más voraz de los incendios que hasta ahora hizo presa en el mundo». Ver: Conde de Gobineau, (1882). De igual manera, Hannah Arendt no duda en considerar que el conde de Gobineau con su texto *Ensayo sobre la desigualdad de las razas* creó la obra de texto guía para las teorías raciales: «La insistencia en el origen tribal común como esencia de la nacionalidad, que formularon los nacionalistas alemanes durante y después de la guerra de 1814, y el énfasis de los románticos en la personalidad innata y en la nobleza natural, prepararon intelectualmente el camino al pensamiento racial en Alemania. Del primero procedió la doctrina orgánica de la historia con sus leyes naturales, de la última surgió a finales del siglo el grotesco homúnculo del superhombre cuyo destino natural consistía en dominar al mundo. Mientras estas tendencias se desarrollaron paralelamente, no fueron más que medios de escapar a las realidades políticas; una vez soldadas, constituyeron la verdadera base para el racismo como una ideología plenamente desarrollada. Pero esto no sucedió primeramente en Alemania, sino en Francia, y no por obra de los intelectuales de la clase media, sino por un noble muy inteligente y frustrado, el conde de Gobineau» (1994: 267).

nuestra élite dirigente defendía la supuesta superioridad de la raza blanca. Caro expresaba dicha idea en estos términos:

Las razas inferiores están destinadas a desaparecer para dar lugar a las razas superiores. Los indios de América ya casi desaparecidos. Los negros de África y América ya casi desaparecerán del mismo modo; el día en que la Europa y la América estén pobladas por algunos millones de hombres blancos, nada podrá resistirles en el mundo. Así como las especies están destinadas a reemplazar a las otras especies animales que le sirven de instrumentos o de alimento, así también la raza blanca está destinada a reemplazar a todas las razas humanas. En la blanca, finalmente, prevalecerán los tipos más perfectos (Jaramillo, 2001: 156).

Estas ideas de carácter racista hacían parte de lo que Jaramillo Uribe ha considerado como aquella «influencia que tuvieron entre nosotros las ideas de Gobineau y otros intérpretes de la historia [podríamos agregar sin temor a equívoco a Hegel] en términos de raza» (2001: 35).

Por otra parte, Jaramillo Uribe señala cómo las ideas de grandes filósofos como Kant fueron debatidas, interpretadas y reinterpretadas por nuestras élites. Por ejemplo, siguiendo con el caso de Caro, Jaramillo Uribe muestra cómo este personaje guarda ciertas distancias frente a la idea kantiana de libertad por concebirla incompleta, ya que en ella hay una separación del derecho y la moral. Según Caro, en Kant no es posible hallar unos límites éticos a la libertad; el derecho existe sin contenido moral:

Verdad es que Kant, lo mismo que su discípulo Fichte, reconoce la moral como fuente originaria de derecho. Pero al independizar este para ponerlo al servicio de la libertad, aquella fuente se aleja, se olvida y se hace ilusoria. Él partió de principios morales; mas alejose de ellos al establecer su sistema de derechos, y los herederos de esta doctrina han acabado de divorciarla de aquellos principios, o por decirlo así, de inmoralizarla. Tal es el sistema político de los derechos liberales, reducibles a estas palabras que se consideran como su fórmula: *laissez-faire* (Jaramillo, 2001: 257).

Esta particular interpretación de Kant nos da serios indicios de que los libros producidos por los filósofos europeos eran leídos por

nuestras élites. Si bien muchas de sus ideas eran polémicas, a menudo eran recibidas de manera acrítica, eran vistas como argumento de autoridad. Por lo tanto, no es una especulación exagerada plantear la influencia y el aporte de los filósofos e intelectuales europeos para la configuración de las teorías raciológicas que funcionaron y funcionan en América, más allá de que se tengan o no pruebas de que nuestra intelectualidad haya leído específicamente un texto como, por ejemplo, *Antropología en el sentido pragmático* de Kant.

En este sentido, coincido con Jaime Jaramillo Uribe al plantear que la vida espiritual colombiana durante el siglo XIX estuvo influenciada por las teorías políticas de los pueblos europeos. Por lo tanto, las ideas de Descartes, Hobbes, Rousseau, Locke, Kant, Hegel, Saint-Simon, Comte, Bentham, Stuart Mill, etc. fueron parte del consumo intelectual de esos tiempos, lo cual valida la idea que he venido sosteniendo a lo largo de esta sección en cuanto al aporte⁴¹ que hicieron eruditos como Fray Bartolomé de Las Casas y filósofos como Kant y Hegel en la consolidación de la invención del *negro*.

41. Soy enfático en hablar de aporte, mas no de invención, durante este periodo, debido a que la valoración negativa del africano y la africana por su color de piel es anterior a la modernidad.

PARTE II



Capítulo 4

Nacimiento de la forma discursiva afro

En este capítulo se mostrará cómo emergió el discurso de lo afro, no como una voluntad de poder fundada en la envidia o en el querer disputar el dominio o el poder en manos del otro u otra, ni tampoco como una estrategia más dentro de un campo de fuerza que, bajo motivaciones vengativas, revanchistas, busca imponer una moral langucienta, pretendiendo controlar, someter, encadenar a quien lo controló y lo controla, quien lo sometió y lo somete, quien lo encadenó y lo encadena, quien lo discriminó y lo discrimina, quien lo asesinó y lo sigue asesinando.⁴²

El discurso afro está fundado en la voluntad de vivir⁴³ lo más humanamente posible sin la privación de aquello que es necesario para

42. Como muestra de que muchas de las prácticas inhumanas hacia el y la afrodescendiente no son cuestión de un pasado colonial, podemos citar el caso de la noticia publicada por el periódico *El Espacio* de Bogotá el día jueves, 28 de agosto de 2008; en la página principal titula: *Un crimen Intolerante. ¡Lo mató por ser 'negro'!* Con estas palabras el periódico relata la trágica historia de cómo Jorge Armando Torres mata a Jefferson Alexander Rodríguez, un adolescente de 15 años, solo por el hecho de ser negro.

43. Mientras el concepto de voluntad de poder utilizado por Nietzsche (2000, 2001) se caracteriza por ser una fuerza dominadora, independiente, creadora y donadora (una fuerza intensa que lleva a interpretar el mundo sin escrúpulos morales, puesto que considera que estos son una especie de simulacros, de ficción, que impiden que se vean los acontecimientos tal como son, lejos de cualquier idea de equilibrio y necesidad), la exaltación de una postura vitalista con un fuerte aroma aristocrático y antisemita como se puede apreciar en la *Genealogía de la moral* y en *Mas allá del bien y del mal* –en este último texto Nietzsche expresa que la Europa moderna

el libre y buen desenvolvimiento de la vida humana las personas afrodescendientes en cualquier contexto cultural. El discurso afro no es, como se podría leer desde una perspectiva nietzscheana, el resultado del encarnizamiento del odio de una moral de esclavos y esclavas que al emanciparse deciden arremeter contra sus antiguos dominadores, efectuando una mudanza de valores. El discurso afro es un claro ejemplo de una voluntad de vida llena de vitalismo, que al ser aceptada, respetada e incorporada por la otra parte, echa al traste sus presunciones de infalibilidad, enriquece la experiencia humana y se constituye en una ganancia para la humanidad. El discurso afro emerge como la voz de aquellos y aquellas que bajo el discurso racial de la ciencia y las filosofías de la libertad eran representados y representadas como *negros*, es decir, seres inferiores a lo humano, etiquetados y medidos por la voz del *blanco*; en contraste, lo *afro* emerge como aquella voz que dice de sí mismo, mostrando su vitalidad, su riqueza cultural, su humanidad.

Ahora bien, en primera instancia, frente al nacimiento del discurso afro, me atrevería a decir que lo que da impulsó a esta forma discursiva no es otra cosa que los diversos actos de resistencia que siempre estuvieron presente durante la travesía marítima de la trata negrera y durante la implantación del sistema colonial esclavista.

Estos actos de resistencia fueron una constante desde el instante en que portugueses y españoles pisaron las costas del África occiden-

padece de la enfermedad de la voluntad, por ser una mezcolanza repentina y radical de clases y razas escépticas-, el concepto de voluntad de vida que aquí proponemos se caracteriza por ser la síntesis creativa desde donde se interpreta el afán por vivir dignamente de un grupo humano que, pese a todas las adversidades a las que ha sido sometido, siempre ha conservado su vitalidad lejos de cualquier postura revanchista, ya que su máxima preocupación ha sido confrontar aquello que lo deshumaniza. Otra de las características de la voluntad de vida es la manera como asume el pasado (más adelante, en el apartado titulado «Contexto de lucha por la independencia», nos detendremos sobre este punto). Una gran diferencia respecto del concepto de voluntad de poder de Nietzsche es que el concepto de voluntad de vida implica la exigencia de una instancia ética desde donde es válido imputar al otro por sus actos y exigir reparaciones, resarcimientos e indemnizaciones que permitan la creación de condiciones de existencia que saquen a la población afrodescendiente de la situación de desventaja y los situé en pie de igualdad frente a los otros grupos humanos.

tal para adentrarse hacia las orillas de los ríos, con el fin de capturar africanos libres para esclavizarlos; desde ese momento se encontraron con el espíritu combativo de los pueblos balanta y bijago,⁴⁴ que se aprestaron a no dejarse arrebatar la libertad, a luchar férreamente para no ser sometidos y doblegar su voluntad a la de los europeos. De igual manera, una vez secuestrados para ser traídos a América en condición de esclavos, un gran número de estas personas africanas y sus descendientes se revelaban, se negaban a aceptar dicha condición de vida impuesta. Muchos de estos africanos, al igual que sus descendientes, en ningún momento concibieron la esclavitud como un *ergon*, como una función propia de su ser; por el contrario, vivieron en una franca oposición, la cual fue expresada en muchas ocasiones de manera pasiva y en otras tantas, de manera activa. Al respecto, la historiografía ha dado cuenta de las diversas formas en que se manifestaron estas actitudes de rechazo frente a dicha condición de existencia. Citemos dos ejemplos:

La antropóloga Nina S. de Friedemann y el antropólogo Jaime Arocha (1986) muestran cómo Benkos Bioho, un guerrero bijago, siendo consciente de su destino infame al llegar a América, cae en una angustia existencial que lo debate entre quitarse la vida para que su espíritu regrese a su tierra con sus familiares y antepasados (según su tradición) o fugarse y vivir libremente. Ante esta disyuntiva, Benkos opta por la segunda alternativa, pero no solamente se da a la fuga él, sino que se convierte en el *caudillo* de la primera guerrilla en América; se vuelve un rebelde, un cimarrón, un ser rebosante de dignidad que, desde lo más recóndito de la ciénaga de La Matuna en Cartagena, organiza y lidera a un grupo de seres humanos que arremete contra el gobierno colonial esclavista y le asesta varias derrotas.

El otro ejemplo nos lo presenta la historiadora Jane Landers, quien nos cuenta cómo en el siglo XVII en Cartagena esclavos urbanos y cimarrones fraguaron un complot contra el gobierno colonial:

Animados por esta protección supranatural, apenas un mes después de la visita del padre Zapata a Matuderé, los cimarrones atacaron y

44. Pueblos africanos que durante el siglo XVI y, aún hoy en día, habitan las costas guineanas.

derrotaron a un escuadrón de 60 españoles. Los cimarrones tomaron las armas de los españoles y mandaron al gobernador de Cartagena las «partes bajas» del capitán (2002: 190).

Ahora bien, en los dos casos anteriores la resistencia aparece expresada en su forma más radical, es decir, mediante el uso de la fuerza y la violencia como un acto digno para revertir, para negar el destino cruel que el *otro* o la *otra*, el *blanco* o la *blanca* esclavista, quería imponerle. Esta reacción supuestamente violenta por la vida, si bien muchas veces fue espontánea, individual, heroica y desarticulada, en otras ocasiones fue el fruto de una planificación, de una organización que estaba en sintonía con los recursos con los que contaban los y las afrodescendientes en esos momentos. En ese sentido, el ser compañeros y compañeras de tribulación, el ser conscientes de que *otros* y *otras* padecen lo que «yo estoy padeciendo», y que dicho padecimiento es gratuito, injusto, se constituyó en el mejor recurso anímico y psicológico, aglutinador de voluntades *desgraciadas* dispuestas a luchar por la vida.

Sin embargo, la resistencia no siempre se expresó de esta manera tan radical, tan frontal. A menudo, el y la esclava *jugaban* con su amo, aletargando su rendimiento, fingiendo ser personas negras *buenas*, mientras a hurtadillas conspiraban en su contra.⁴⁵ En otros casos, al ver que su destino no cambiaba, optaron por la muerte antes que seguir en el infierno de la esclavitud. Esta forma de rebelión, al igual que las anteriores, correspondía a un afán por vivir como seres humanos, es decir: a) perteneciendo a una comunidad; de ahí la necesidad de formar palenques, desarrollando relaciones sociales bajo un mínimo de horizontalidad; b) tener una familia, reproducirse libremente; c) gozar de autonomía; d) poder vislumbrar un futuro de vida humana; e) poder contar, construir y reconstruir su historia como ejercicio de resistencia, de independencia cultural frente a una cultura dominante que en unos casos borraba su pasado y en otros lo calificaba como

45. Al respecto, resulta interesante la definición que Michel De Certeau da a este proceder como: «procedimientos y ardidés elaborados táctica y artesanalmente por los consumidores para crear un ambiente antidisciplinar» (2004: 245-246). El ejemplo que De Certeau toma es el de los indios dentro del sistema colonial.

negativo, sin ningún esplendor, confuso, inteligible solo a la luz de un análisis histórico lineal, en donde tanto su pasado como su presente eran vistos como etapas históricas inferiores al desarrollo histórico de la civilización dominante.

Una vez terminada la esclavitud en el continente americano, al menos en su forma legal, y como fruto de las diversas formas de resistencia construidas por los *negros* esclavizados durante el periodo colonial, muchos de sus descendientes, al seguir sufriendo la negación de su humanidad a través de la pervivencia de los múltiples prejuicios coloniales y del ordenamiento social, político y económico adverso a su existencia, continuaron reflexionando sobre el sentido de su vida, sobre el lugar que ocupaban en la sociedad. Esta reflexión de tipo existencial produjo cambios en la manera de ser tanto de los y las afrodescendientes como de la sociedad en su conjunto. Cambios que podemos valorar como positivos para la humanidad y que abonaron el camino para que el discurso de lo afro emergiera.

Dado que la abolición de la esclavitud no significó la incorporación del *negro* a la sociedad en su calidad de persona humana, de ciudadano en pie de igualdad con el resto de la población, su resistencia continuó evidenciando su voluntad de vivir. En esta circunstancia, su lucha empieza a mutar, en la medida en que, de manera sorprendente, estos seres humanos a quienes por siglos se les había expoliado, negándoles todo lo que permitiera el desenvolvimiento de una vida digna, en un esfuerzo titánico se apropiaron de los elementos más refinados de la cultura de élite, para resistir y criticar el orden imperante, para denunciar las injusticias, las angustias que dicho orden les infligía, y para mostrar su yo. Fue así como en las diferentes latitudes de América surgieron personajes que desde la poesía, la música, la novela, las ciencias sociales y el liderazgo político no solamente desenmascararon las realidades de una discriminación imperante, sino que además hicieron toda una reafirmación de sus valores culturales, toda una producción epistémica de gran valor que por mucho tiempo ha estado fuera de la institucionalidad.

Aunque muchas de estas luchas se dieron inicialmente utilizando la categoría de *negro* como autoidentificación, considero pertinente aclarar que en ese uso se estaba efectuando todo un ejercicio de

transvaloración, es decir, toda una mudanza de sentido, tanto de la cosa negra como de la representación de los seres humanos a los que se llamaba bajo esa categoría. Es desde este paso inicial de transvaloración que se entienden los primeros esfuerzos por reafirmar los valores culturales étnicos de la población afrodescendiente; toda una labor que podríamos ejemplificar aun más a través de la letra de canciones como la siguiente: «estrellita, qué linda eres, quién te pudiera alcanzar. Dicen que lo negro es feo, yo digo que no es verdad, porque los mejores besos se dan en la oscuridad».⁴⁶

Ahora bien, más allá del hecho de que la letra de la canción recién citada fuera concebida durante la segunda mitad del siglo XX, su sentido nos permite tener idea de la manera como el discurso de lo afro tuvo su nacimiento, su punto de partida, en los juegos transvalóricos que empezó a realizar la misma población *negra*, que, no contenta con el discurso hegemónico que identificaba a todo aquello que se denominaba negro con lo malo, bajo, dañino, impío, feo, contraponen una postura política que pasa a cambiar esta valoración y configura un discurso desde donde lo negro es considerado algo bueno, grandioso, bello, digno.

Sin embargo, como ya se indicó, este juego transvalórico es solo el preámbulo, el paso inicial de lo que es el discurso afro. Un discurso que es el resultado de toda una serie de reivindicaciones y de actos interrelativos; es decir, de justas exigencias y creaciones culturales que día a día ha venido haciendo la población afrodescendiente en las diferentes latitudes del mundo, expresando su voluntad de vida. Es por eso que a continuación trataremos de mostrar de manera sucinta cómo este nuevo discurso se fue configurando entre la transvaloración de la categoría de *negro* y la constante tensión de autodenominarse *negro* o *afro*. Para ello, tomaremos como referentes clave los planteamientos de algunos líderes e intelectuales afro, quienes pueden ser tomados como personajes que, por la magnitud y calidad de su pensamiento, tuvieron gran influencia en la formación de esta nueva forma discursiva.

46. Orquesta Recopilación de Venezuela, *Estrellita*, 1982.

Aunque la influencia de todos los personajes que trataremos ha sido de gran importancia, hablar de influencias especiales o claves no es descabellado, en el sentido de que los movimientos y voces que emergieron dentro de unos lugares que por su ubicación geopolítica han sido catalogados como centros, en contraste con la periferia, lograron captar la atención del mundo entero, haciendo que el problema del racismo, la discriminación y el colonialismo empezara a figurar –aunque de manera muy tímida, pero significativa– dentro de la agenda de los problemas que la humanidad debía solucionar. De ahí la mención especial que debe recibir el movimiento estadounidense del nacionalismo negro de los años cincuenta, sesenta y setenta, que, en términos políticos, se preocupaba por mostrar la riqueza cultural de la comunidad *negra*. Las acciones de muchos de estos movimientos son claves para entender cuestiones como: la desacreditación del colonialismo; la visión dignificante que durante la segunda mitad del siglo XX tuvieron las personas africanas sobre sí mismas; la transvaloración del término *negro*;⁴⁷ la configuración del discurso afro-norteamericano⁴⁸ como resultado de la radicalización del discurso

47. En este sentido, para tener presente un caso puntual, se puede destacar la influencia ejercida por los movimientos estadounidenses que tenían como consignas «el orgullo negro» y «lo negro es bello» sobre el Movimiento de Conciencia Negra de Sudáfrica, liderado por Stephen Biko. Antes de morir en 1977, a causa de una brutal paliza propinada por las fuerzas del Estado al momento de ser encarcelado por última vez, Biko declaró en su libro *Escribo lo que me da la gana* cómo se sentía identificado con la comunidad negra estadounidense: «recordaba la importancia que ejercieron los ritmos del soul de la música afroamericana que habían tenido gran éxito y repercusión en las comunidades negras del resto del mundo, porque podían entender el verdadero significado encerrado en dichos ritmos: 'Dilo alto: soy negro y estoy orgulloso de ello'» (Citado por Barrios 2002: 261).

48. También es importante destacar cómo la labor política de personajes como Malcolm X da forma a la configuración de la voz continental *afroamericano*, comúnmente asociada a la población afro-norteamericana. Sin embargo, el 28 de junio de 1964 en Harlem, Nueva York, Malcolm organiza la primera reunión pública de la Organización de la Unidad Afroamericana (OAAU); allí, luego de pasar muchas semanas en África y recibir información acerca de cómo las naciones africanas independientes decidieron crear la Organización de la Unidad Africana para combatir el colonialismo y la explotación, decide: «tratar de hacer lo mismo aquí en Estados Unidos entre los afroamericanos que han sido dividido por nuestros enemigos». Es en ese momento que Malcolm habla de afroamericano como una voz continental: «porque cuando decimos *afroamericanos* incluimos a toda persona en el hemisferio

negro. También habría que anotar que las acciones emprendidas por este movimiento dieron un gran impulso para el surgimiento del discurso francoantillano de la *negritude*. Cesaire llega a expresarlo de este modo:

Porque ha de saberse, o mejor ha de reconocerse, que es aquí, en Estados Unidos, entre vosotros, donde nació la negritud, la primera negritud fue la negritud estadounidense. Tenemos para con estos hombres una deuda de reconocimiento que es necesario recordar y proclamar (2006: 89).

A lo inmediatamente anterior se suma (y a su vez, en gran medida, es consecuencia) la tercera conferencia contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y todas las formas conexas de intolerancia, que se celebró en Durban entre 31 de agosto y el 7 de septiembre del 2001. Esta conferencia se constituye en el momento clave de articulación global del discurso afro. Es por ello que luego de analizar los diferentes planteamientos de algunos líderes e intelectuales afro, reservaremos un espacio para estudiar el significado de dicha conferencia dentro de lo que ha sido la formación de este discurso.

occidental que sea de ascendencia africana. Sudamérica es América. Centroamérica es América [...]. Cualquier persona en Sudamérica que sea de ascendencia africana es afroamericana. Cualquier persona en el Caribe [...] que tenga sangre africana es afroamericana. Si están en Canadá y tienen sangre africana son afroamericanos. Si están en Alaska, aunque se llamen esquimales, si tienen sangre africana, son afroamericanos» (Pathfinder, 1993: 88).

Capítulo 5

Candelario Obeso

Candelario Obeso, poeta momposino de humilde condición, nacido el 12 de enero de 1849, es considerado por los críticos literarios como precursor de la poesía *negra* en Colombia e Hispanoamérica.

Obeso se diferenció de los poetas negristas o afroantillanos de la primera mitad del siglo XX, quienes movidos por el vanguardismo (Luis Pales Matos, Emilio Ballagas) y el influjo del marxismo (Nicolás Guillen) tomaron como tema de inspiración para sus *nuevas* creaciones poéticas el mundo del *negro*, por considerar que poseía elementos inspiradores para crear una ruptura frente a las viejas formas y fórmulas del canon literario dominante. En este sentido, la vida de los y las negras, de los y las africanas, se convirtió en un referente que les permitía a estos poetas acercarse a la comprensión de lo que para ellos era una vida sencilla, humana, auténtica, en oposición a la artificialidad del mundo *blanco* civilizado. En contraste con estos poetas negristas, para quienes el interés por el mundo de las personas *negras* fue una moda exótica y pintoresca, un medio para explicar la formación de sus identidades nacionales y, a su vez, para explicar y denunciar los males de la lucha de clases, la poesía de Candelario Obeso es una imagen íntima del *negro*; representa la voz de quien desde adentro habla colocando en primer plano su humanidad, sus angustias, el sentimiento étnico, elementos que se constituyen en la razón por la cual Obeso es un referente obligatorio a la hora de comprender el nacimiento del discurso afro.

Lejos de ser una moda, el tema de lo negro en Candelario Obeso es un genuino compromiso que brota de lo más profundo de su ser: la expresión de una conciencia crítica que confronta el discurso dominante de la época, embelesado en mostrar cómo la herencia cultural europea se había encarnado en el modo de vida de los criollos, los mestizos capitalinos. De ahí que Laurence E. Prescott, en su obra *Candelario Obeso y la iniciación de la poesía negra en Colombia*, manifieste:

Como bien se puede imaginar, en su inmensa mayoría los poetas y escritores colombianos no eran ni negros ni mulatos ni indios, sino personas de familia procedentes de un linaje europeo y que se identificaban con la cultura española trasplantada a América. Señalaba el crítico español Juan Valera (1824-1905) esta misma realidad en una de sus famosas Cartas americanas: «las ideas, los sentimientos, el habla, la religión, las costumbres y tradiciones importadas de España por las que vinieron a fundar la colonia, persisten, pues, y son tenidas en gran veneración. Son como los dioses penantes, que no ahuyentaron ni la revolución ni la guerra de independencia contra la metrópoli, ni las ulteriores guerras civiles». No extraña, pues, que la vida, los valores y los sentimientos de la población de ascendencia africana no fueran –especialmente en la poesía– asunto común en la literatura colombiana. Así, le tocaría al poeta Candelario Obeso –negro, costeño, de cuna humilde– presentar a Colombia una imagen íntima del negro y comunicar –con la voz auténtica de este– el dolor, el orgullo y las esperanzas del pueblo negro colombiano (Prescott, 1985: 60).

Precisamente, esto es lo que le da originalidad a la obra poética de Candelario Obeso: ser el primer hombre de cuna humilde que desde su punto de vista, desde su horizonte reflexivo, el de un hombre negro, examina la sociedad colombiana, cuenta las vicisitudes de su pueblo negro y de su yo particular, ganando en su momento cierto reconocimiento (mas no el merecido) entre los círculos intelectuales, a tal punto que el erudito de lenguas antiguas y modernas llamado Venancio González Manrique, luego de prologar *los Cantos populares de mi tierra* (1877), junto con un periodista de la época, declaró que: «las poesías de Obeso eran de un género muy original y enteramente nuevas entre nosotros» (Prescott, 1985: 64). Aunque dicho reconocimiento en realidad fue ínfimo: a pesar de haber sido nombrado interprete nacional

en Panamá por el presidente Manuel Murillo Toro (1872-1874), a pesar de haber recibido el grado de sargento mayor luego de participar en la batalla de Garrapata (1876), a pesar de haber sido nombrado cónsul en Francia (1881) por el presidente Rafael Nuñez, a pesar de haber hecho notables traducciones del alemán al español –poesías de Johann Wolfgang von Goethe– y del inglés al español –poesías del norteamericano Jonathan Lawrence y del Otelio de Shakespeare–, a pesar de su traducción al castellano de *Nociones de tácticas de infantería, de caballería y de artillería*, escrita por León de Sagher, teniente de infantería belga, a pesar de todo ello, el reconocimiento de la aristocracia colombiana a Candelario Obeso no fue proporcional a su gran labor. Al respecto, nos dice Prescott que cuando Obeso publicó su obra más importante (*Cantos populares de mi tierra*):

desafortunadamente el poeta vio nuevamente estrelladas contra el muro de la silenciosa indiferencia, ignorancia aristocrática y arrogancia regionalista sus ilusiones de ganar un grado de reconocimiento (social) y de recompensa digno de sus esfuerzos y talentos (1985: 65).

Es la poesía de Obeso fruto y testimonio no solo de la atribulada existencia de un ser invisibilizado, agobiado por la muerte prematura de sus dos únicos hijos y desdichado en el amor por el desdén de una mujer blanca que no lo aceptó por el color de su piel; es también fruto y testimonio del sentir, de la situación vivencial del pueblo afrocolombiano, tanto de la costa atlántica como del país en general. Así pues, en un poema como *arió* se puede apreciar el sentir de un hombre de origen campesino, habituado al paisaje de la mar, un hombre que además de extrañar su tierra nativa pondera ese modo de vida (campesino) que el discurso dominante –blanco-mestizo ciudadano– calificó como bárbaro, opuesto al buen desarrollo humano. Si se tiene presente que para esos momentos un gran porcentaje de la población afrodescendiente vive en los sitios más recónditos del país, en las orillas de los ríos que otrora fueron minas, en pueblos lejanos que se habían ido formando a partir de los palenques, en fin, apartados de todo aquello que les recordase los días de esclavitud, sin duda calificaremos las palabras de Obeso como el resultado de una coherencia poética admirable, cuya reivindicación de la vida campesina y la nostalgia y alegría por la tierra natal

no son otra cosa que el símbolo de la libertad, de afirmación por una vida sencilla y digna de vivir. Esto reafirma la idea de que la poesía de Obeso es poesía *negra*, es una voz que recoge en su canto poético parte del sentir del pueblo negro campesino de aquel entonces, como bien se expresa en pasajes como los de *Canto der montará* (1) y *Arió* (2):

Eta vira solitaria
 Que aquillevo,
 Con mi jembra i con mi s' hijo
 I mi perros,
 No la cambio poc la vira
 Re lo pueblos [...]
 (2) Ya me voi re aquí eta tierra
 A mi nativa morada;
 No vive er peje richoso
 Fuera ér má! [...]
 Aquí er probe campesino
 Vive en trijte solerá
 Muy rijtante der que vive
 Junto ar má [...].
 Aquí er ojo se fatiga
 Re un ejperto contemplá
 ¡cuanta é varia la hecmosura
 Re la má...
 Ya me voy re aquí eta tierra
 A mi nativa morada;
 Er corazón é má grande
 Junto ar má.

En estos pasajes se hace evidente no solo el amor por la tierra natal, sino también la reivindicación de la vida campesina. Obeso es claro en presentar la sencillez y la hermosura de la vida campesina como elemento esencial de su identidad, y, a la vez, como una forma de vida que brinda refugio contra la turbulencia de la vida citadina y contra todo aquello que puede minar su paz, su tranquilidad y su libertad. En versos como los del *Canto der montará* esta preocupación se hace más evidente:

¿Quieren la guerra
 Con lo cachacos?
 Yo no me muevo,
 Re aquí e mi rancho;...
 Si acguno intenta
 Subí a lo arto,

Como lo indicamos en líneas anteriores, al ser la esclavitud un mal recuerdo, una herida todavía viva en la mente no solo de Obeso, sino de todos los afrodescendientes de la segunda mitad del siglo XIX, el vivir en paz, el resguardar su libertad, se convierte en su principal preocupación; preocupación que una vez tomada la decisión de no abandonar la vida del rancho campesino logra ser mitigada.

No contento con la reivindicación de la vida campesina como símbolo de libertad y de vida sencilla y digna, Obeso se atreve a mostrar a la sociedad colombiana de aquel entonces que los más sublimes, bellos y variados sentimientos en torno al amor no le eran ajenos al *negro*, al boga del río Magdalena, contradiciendo de esta manera los prejuicios aristocráticos de la época, bajo los cuales se representaba al *negro* como un ser sumamente violento, como un semental desprovisto de las angustias, sutilezas y rituales amorosos que acompañan las relaciones entre el hombre y la mujer. Contrario a esta representación, en un poema como *Canción der boga ausente*, Obeso deja en claro que los sentimientos profundos en torno al amor no les eran ajenos a los *negros*.

Qué trijte que etá la noche,
 La noche qué trijte etá;
 No hay en er cielo una ejtrella
 Remá, remá

La negra re mi arma mía,
 Mientras yo brego en la má,
 Bañao en suró por ella,
 ¿Qué hará? ¿Qué hará?

Tar vé por su zambo amao
Doriente sujpirará,
O tar vé ni me recuerda...
¡Llorá! ¡Llorá!

Con acte se abranda er jierro,
Se roma la mapaná...
Cojtante y ficmej la penaj;
¡No hay má, no hay má!

Qué ejcura que etá la noche,
La noche qué ejcura etá;
Asina ejcura é la ausencia
¡Bogá, bogá!...

Podríamos decir que la *poesía negra* de Obeso es un claro ejemplo de esa voz que expresa su voluntad de vida más allá de la incomprensión del mundo aristocrático blanco-mestizo; una voz que valiéndose de finos rudimentos intelectuales expresa a través de versos una viva resistencia al discurso dominante, que desde siglos atrás lo venía definiendo cómo la encarnación del mal, el mejor ejemplo de la barbarie. En franca oposición con estas definiciones, la voz de la poesía negra obesiana es la voz que muestra la riqueza de ese mundo proscrito por el discurso hegemónico, es la voz vigorosa, despierta que ya no se define a sí misma a partir de la voz del *otro*, sino a partir de sus propias experiencias, de sus sentires, de lo que ven sus ojos y dice su boca.

Capítulo 6

W. E. B Du Bois

Con un tono ya no eminentemente poético como el de Obeso, sino más bien con un tono que surge de fusionar de manera magistral el análisis de las ciencias sociales con la sensibilidad de un literato y la entrega de un líder político, se levanta otra voz de resistencia y *reexistencia*, que se niega a ser definida bajo el discurso dominante, que expresa su voluntad y la voluntad de vida de un pueblo sufriente. Esta es la voz de W. E. B Du Bois, una referencia obligatoria a la hora de comprender el nacimiento del discurso afro, pues en él se perciben de manera temprana las coordenadas hacia donde apunta este discurso.

Desde la particularidad de la sociedad estadounidense de finales del siglo XIX y mediados del siglo XX, Du Bois (1868-1963) emprende la loable tarea de revelar la riqueza cultural afronorteamericana. En dicha tarea, Du Bois da cuenta de las luchas por las que el *negro* ha tenido que pasar a lo largo de su existencia: primero como esclavo y luego como hombre y mujer libre.

Pese a que el horizonte reflexivo desde donde Du Bois alza su voz es la realidad norteamericana, más precisamente la realidad del *negro* sureño dedicado al cultivo de algodón, la aplicabilidad de muchos de sus conceptos es de escala global, ya que dan cuenta de las situaciones existenciales que vivían (y, ¿por qué no?, que viven) muchos afrodescendientes en todo el mundo. Hablar de Du Bois es hablar del padre del panafricanismo, del hombre que organizó los primeros cinco congresos panafricanistas, desde los cuales denunció con mayor resonancia lo inhumano del racismo y la segregación, la *pobreza* de la

población afro. Hablar de Du Bois es hablar de un hombre que en 1945 crítica con firmeza la Carta de las Naciones Unidas por no oponerse al colonialismo y no ser clara con respecto a los derechos internacionales de los pueblos africanos. Hablar de Du Bois es hablar de un intelectual, de un líder político afro que criticó con vehemencia la política internacional estadounidense manifestando que: «Ninguna nación nos amenaza. Nosotros amenazamos al mundo» (Du Bois, 2001: IX). Hablar de Du Bois es hablar de ese líder afro que luego de su prolífica carrera, luego de tener diálogos con importantes líderes políticos internacionales –como Nikita Krhruchev– en la última etapa de su vida (1952), adopta claramente una posición de izquierda.

En *Las almas del pueblo negro*,⁴⁹ Du Bois, a través de la metáfora del velo y de la doble conciencia, nos brinda un buen ejemplo de cómo los y las afrodescendientes han luchado por ser reconocidos como seres humanos, como «colegas del reino de la cultura», después de haber sido esclavizados. Una lucha llena de vicisitudes que Du Bois plantea en estos términos:

El negro es una suerte de séptimo hijo, nacido con un velo y dotado de una doble vista en este mundo norteamericano: un mundo que no le brinda verdadero auto reconocimiento, sino que solo le permite verse a través de la revelación de otro mundo. Es una impresión peculiar esta doble conciencia, esta sensación de mirarse a uno mismo a través de los ojos de otro [...]; uno siempre percibe su dualismo, norteamericano y negro, dos almas, dos modos de pensar, dos luchas, dos luchas irreconciliables, dos ideales antagónicos en un cuerpo oscuro (2001: 7).

Las palabras de Du Bois evidencian una de las preocupaciones capitales sobre las que se irá construyendo el discurso de los afrodescendientes: «el mirarse uno mismo a través de los ojos del otro», el haber interiorizado el discurso desde donde tradicionalmente se le había definido como *negro*, bárbaro, subhumano, un ser feo y despreciable. Al igual que muchos líderes afro del siglo XX, Du Bois identifica este problema como un gran escollo, como algo que debe

49. Vale la pena aclarar que este libro es la recopilación de diversos ensayos, análisis o reflexiones que Du Bois hizo a lo largo de su vida.

solucionarse a la hora de buscar un mínimo de organización en la lucha por los derechos civiles de la población *negra* en las diferentes partes del mundo. Mirarse a través de los ojos del otro era para Du Bois la asimilación por parte del *negro* de la mirada racista del hombre blanco; asimilación que conlleva al desprecio de sí mismo, a su auto-destrucción, a la vergüenza de sus semejantes, aceptando de manera pasiva la andanada de prejuicios contra sí mismo, lo cual significaba la aceptación del orden imperante, un plegarse de manera acrítica a las ideas racistas y luego dormir bajo el encanto de su *suave* canto, para finalmente constatar que «¡soy norteamericano, pero negro!, es decir, ¡un paria en esta nación!» Todo un sentimiento de extrañeza y desazón que Du Bois percibió como existente en la vida de los y las afronorteamericanas, y que de igual manera lo irán a percibir muchos y muchas intelectuales y gente del común de diferentes contextos afrodiaspóricos.

A partir de esto, Du Bois concibe la lucha que deben emprender los y las afronorteamericanas; una lucha fatigosa por:

Alcanzar una adultez autoconsciente, de fusionar su doble identidad para lograr una mejor y más real. En esta fusión no desea que se pierda ninguna de sus antiguas identidades. El negro no africanizaría a los Estados Unidos, ya que este tiene demasiado que enseñar al mundo y a África. El negro no blanquearía su espíritu negro en un aluvión de norteamericanismo blanco, pues sabe que la sangre negra posee un mensaje para el mundo. Solo desea posibilitar que un hombre sea, a la vez, negro y norteamericano, sin recibir maldiciones y salivazos de sus congéneres, sin que las puertas de la oportunidad se le cierren bruscamente en las narices. Este es, pues, el final de sus luchas: ser un colega en el reino de la cultura, escapar tanto de la muerte como de la desolación, controlar y utilizar lo mejor de sus energías y su genio latente (2001: 8).

Este anhelo del pueblo negro norteamericano del que habla Du Bois no es otra cosa que voluntad de vida que se expresa de manera similar en las reivindicaciones de los afrodiaspóricos ubicados en otros contextos, quienes, una vez conscientes de su importante participación en la construcción de las diferentes naciones del continente americano

y sus Antillas, reclaman un trato digno de todo coautor de una obra, es decir: ser reconocidos y recibir las retribuciones materiales que les corresponden para poder tener un buen desenvolvimiento de sus vidas como seres humanos. Ser reconocido como «un colega en el reino de la cultura» se convierte en un acto interpelativo, puesto que es una justa exigencia que hacen el y la afrodescendiente, y es un deber de los otros reconocer su trabajo en la formación del mundo moderno (para ser más preciso, en la formación del continente americano). Frente a la historia de los Estados Unidos, Du Bois lo expresa en estos términos:

Aquí trajimos nuestros tres dones y los mezclamos con los tuyos: un don de cuento y canto, una suave y estimulante melodía en una tierra mal armonizada y sin melodía; el don del sudor y la fuerza muscular para vencer los páramos, conquistar el suelo y colocar las bases de este vasto imperio económico doscientos años antes de que tus débiles manos pudieran hacerlo; el tercero, un don del Espíritu. En nosotros se ha centrado la historia del país durante tres veces cien años [...]. Tampoco nuestro don del espíritu ha sido simplemente pasivo. Nos hemos entrelazado con la propia trama y urdimbre de esta nación: hemos luchado en sus batallas, compartido sus penas, mezclando nuestra sangre con la suya, y una generación tras otra ha pleiteado con un pueblo reacio e indiferente [...]. Nuestro canto, nuestro trabajo, nuestro regocijo y admonición han sido entregados a esta nación en hermandad de sangre. ¿No valen estos dones la entrega? ¿Y este trabajo y esta lucha? ¿Hubieran sido los Estados Unidos lo que son sin su pueblo negro? (2001: 267).

En este sentido, podríamos decir que el reclamo y la exigencia expresadas por Du Bois dejan entrever una postura integracionista⁵⁰ en

50. Pese a lo plausible de esta interpretación, de acuerdo con el pasaje citado y con otra serie de planteamientos desarrollados por de Du Bois a lo largo de este texto, podemos decir que, dada la complejidad de su vida y el desarrollo de su pensamiento a través de su existencia, esta postura integracionista muchas veces fue abandonada; un ejemplo de ello se da en 1933, cuando Du Bois «comienza a reevaluar su posición sobre la segregación en *The Crisis*. Profundamente pesimista acerca de las perspectivas de la integración y preocupado por los efectos de la depresión, aboga por confiar en las instituciones negras separadas y en medidas económicas y sociales de ayuda propia». Al parecer, debido a los constantes linchamientos y demás maltratos a los que era sometida la población afronorteamericana, para 1934 Du Bois «continúa escribiendo editoriales sobre la segregación y la estrategia de los

la que las partes implicadas se reconocen como coautoras de una obra o (para utilizar los mismos términos de Du Bois) en donde «el pueblo reacio», después de verse confrontado, debe reconocer la participación del *otro* –del *negro*– en la formación de ese vasto imperio llamado Estados Unidos. Este reconocimiento debe ser rebosante en dignidad, es decir, sin la pretensión habitual de aquel que sintiéndose poderoso, dominante, le pide al *débil* que se incluya en lo que ya está establecido por él para poder sujetarlo a su antojo, diciéndole en qué términos va a ser reconocido su trabajo, y además, pidiéndole de manera cínica resignación ante sus pérdidas bajo el supuesto de que en el *juego* político las pérdidas son ineludibles y que, por lo tanto, alguien tiene que perder.

Ahora bien, ¿cómo entender la formación de esta postura integracionista en Du Bois? Se entiende a la luz de lo que fue su agitada vida como intelectual, académico y líder político afro. Una vida que si bien estuvo llena de las contradicciones y dificultades que para este tiempo acosaban a la mayoría de la comunidad afronorteamericanos, también es cierto que estuvo llena de grandes logros que suscitaron el reconocimiento no solo de sus *corraciales*, sino también de la población *blanca* tanto de Estados Unidos como de Europa: obtuvo títulos como licenciado en Artes de la Universidad de Fisk en Nashville, con tan solo 21 años, licenciado en Artes *cum laude* en Filosofía en la Universidad de Harvard y alcanzó el grado de máster en Artes en Historia, a los 23 años, y el doctorado en Filosofía, a los 28 años, en esta misma universidad; dominó perfectamente el griego, el alemán y el latín; tuvo amplios conocimientos en literatura clásica, ética, química, física y matemáticas; fue profesor de las universidades de Wiberforce, Pennsylvania y Atlanta –en las que promovió diversos estudios sociológicos acerca de la población *negra*–; fue el único miembro *negro* de la NAACP (Asociación Nacional para el Avance de las Personas de Color); fue secretario general del Movimiento del Niágara (dedicado a la lucha por los derechos políticos y económicos de los *negros*); preparó la *Encyclopedia Africana, estudio histórico y sociológico de la vida de los negros en el mundo*; escribió para varios periódicos; viajó por diversos países

negros, que elogiaban los aspectos positivos de la segregación voluntaria y critican la política resueltamente integracionista de la NAACP como irreal, e inconsciente y carente de orgullo» (2001: 301-302).

Europeos discutiendo acerca de las teorías raciales y la situación que vivían el y la afrodescendiente en su país –por ejemplo, en 1911 asistió en Inglaterra al Congreso Universal de las Razas–; fue organizador y secretario ejecutivo del Primer Congreso Panafricano (1919).

Todos estos logros posiblemente llevaron a que Du Bois se convenciera de la viabilidad de la convivencia entre blancos y negros dentro de la democracia. El recorrido de su vida –en el sentido amplio– fue lo que posiblemente lo llevó a pensar que para combatir el racismo y la segregación se necesitaba, entre otras cosas, de la buena voluntad del blanco y de sus gobiernos para ver en el negro un ser humano al que se le debe reconocer sus derechos políticos, económicos y civiles. Al respecto, recordemos que Du Bois en uno de sus ensayos, «Del alba de la libertad», muestra cómo luego de la abolición de la esclavitud el gran problema que se presentaba a la nación era la incorporación del negro a la sociedad en calidad de hombre libre. Entre las grandes e innovadoras soluciones, se creó la oficina de libertos, organismo que por ley estaba encargado de prestar la ayuda económica, educativa y social necesaria para el progreso e incorporación del liberto a la sociedad. Du Bois señala cómo por falta de buena voluntad de parte de los gobiernos de turno para combatir la corrupción y contrarrestar los intereses de diversos dueños de tierras, deseosos de abusar de los exesclavos, la oficina de Libertos fracasó.

Además de la buena voluntad del hombre y la mujer blanca, Du Bois señalaba que en la lucha contra el racismo y la segregación el negro debía correr el velo, es decir, creer en sí mismo y combatir los malos efectos de la doble conciencia a través de dos «herramientas»: primero, a través de una buena educación. En un ensayo titulado «De las alas de Atalanta», Du Bois expresa su opinión frente a la educación que debía recibir la población negra debido a su reciente incorporación a la sociedad en condición de hombres y mujeres libres:

¿Les enseñamos oficios o los educamos en las artes liberales? Ninguno de los dos y ambos: enseñan a los trabajadores a trabajar y a los pensadores a pensar; hagan carpinteros de los carpinteros y filósofos de los filósofos, y petimetres de los tontos. Tampoco podemos detenernos aquí. No educamos a hombres aislados, sino a un grupo activos de hombres –es más, a un grupo dentro de otro. Y el producto final de nuestra edu-

cación no ha de ser un psicólogo o un albañil, sino un hombre. Y para hacer hombres debemos tener ideales, objetivos de vivir amplios, puros e inspiradores- no la sórdida obtención de dinero (Du Bois, 2001: 95).

Con estas palabras Du Bois no reivindica una educación aristocrática; lo que hace es partir de la complejidad de la vida humana, de la diversidad del mundo afronorteamericano, para luego plantear que la educación apropiada es aquella que descansa en el cultivo de ideales amplios. Ideales como la verdad, la belleza y la bondad, los cuales, a su parecer, son los que en últimas preparan al hombre y a la mujer para alcanzar su verdadero objetivo, que es el vivir plenamente en armonía con su entorno. Esto les aleja de la sórdida y mezquina idea de que el objetivo en esta vida es la riqueza material.

La segunda herramienta de la que hablaba Du Bois es la organización política. Una organización que debía reivindicar, tanto en Estados Unidos como en otras partes del mundo, el legado africano como recordatorio de que la historia del pueblo *negro* no inicia con la trágica vida del esclavizado, sino con la *tradicional* vida del africano, quien al colocar sus pies en suelo americano transformó este continente y se transformó a sí mismo.⁵¹ Una vez consciente de este antecedente histórico, Du Bois consideró que la lucha por el reconocimiento de los derechos de la población *negra* debe tener como base el componente histórico, como configurador de las identidades de los *negros* norteamericanos. Sin embargo, esta lucha debía darse en términos democráticos y propendiendo por la unidad nacional, lo cual se puede inferir a partir de las siguientes palabras: «mientras dure la guerra olvidemos nuestros agravios particulares y cerremos nuestras filas hombro con hombro con nuestros conciudadanos 'blancos' y con las naciones aliadas que luchan por la democracia» (Du Bois, 2001: 294).

51. Al respecto, en el capítulo X de *Las Almas del Pueblo Negro*, titulado «De la fe de los antepasados», Du Bois hace una caracterización sociológica e histórica de la vida religiosa de los afronorteamericanos. En dicha caracterización manifiesta: «podemos hallar estos fundamentos si recordamos que la historia del negro no se inició en los Estados Unidos. Fue traído de un ambiente social definido: la vida polígama en clan con la primacía de un jefe y la poderosa influencia del sacerdote» (2001: 201).

Capítulo 7

Marcus Garvey⁵²

Junto a Du Bois hubo un sinnúmero de líderes y lideresas políticas e intelectuales afro que alzaron su voz para revelarse y resistir todo aquello que degradaba el vivir de los y las afrodescendientes. Uno de ellos fue Marcus Garvey, quien a lo largo de su vida no escatimó esfuerzos por subvertir aquellas verdades desde las que el *afro* eran definidos por los otros. Con el ánimo que caracteriza a un ferviente intelectual, Garvey mostró un genuino compromiso con la defensa de lo afro, haciendo grandes y particulares esfuerzos por mejorar sus situaciones existenciales. En Garvey el discurso de transvaloración de lo negro se radicaliza. Veamos las posibles razones de esto:

A diferencia de otros líderes y lideresas que ayudaron a dar forma al discurso afro, la conciencia crítica de Marcus Garvey no estuvo llena de los grandes logros y del reconocimiento académico del que gozaron personajes como Du Bois. El de Garvey fue un pensamiento crítico forjado al calor de los afanes propios de un líder político contrahegemónico, cuya pasión, en el sentido de entrega a una causa, suscitó diversas reacciones que en ciertos casos lo llevaron a granjearse enemistades por doquier. De la misma manera, podemos decir que Garvey fue un líder político que no gozó, para bien o para mal, ni del tiempo, ni del

52. Todos los datos y las palabras textuales acerca de Marcus Garvey fueron tomados de la página web: www.black-king.net/biblioteca/garvey.htm. ir a: «Do you speak english? Black-king net also». Luego ir a: Hablas español? Black-king net también. Sin embargo, en las siguientes líneas el lector tendrá como referencia el año en el que se consultó la página (Garvey, 2010).

cúmulo de conocimiento teórico que posee un académico (hombre o mujer de ciencia) para contrastar posturas, evaluar diversas ideas o reflexionar de manera mesurada sobre el alcance de determinada alternativa. El pensamiento de Garvey no fue el resultado de la síntesis entre el papel del líder político apasionado y el académico mesurado, como lo fue, por ejemplo, el pensamiento de Du Bois.

Sin embargo, pese a su aparente lejanía respecto del mundo académico, Garvey estuvo constantemente vinculado con el medio de comunicación más influyente de su época, la prensa, tanto en Jamaica, su tierra natal –en donde desde muy temprana edad (a los 14 años) empezó a trabajar en una imprenta–, como en los Estados Unidos (1916), en donde creó el periódico *The negro world*, uno de los más leídos en Norteamérica, el Caribe y África. Esta particularidad, sumada al aprendizaje que fue teniendo acerca de la historia de las personas africanas y sus descendientes a través de sus viajes a Inglaterra, Costa Rica, Panamá, Nicaragua, Guatemala, Ecuador, Venezuela y Colombia, le permitió a Garvey desarrollar una visión más amplia de los problemas que aquejaban a la población afro en todo el mundo. En muchos de estos lugares Garvey no solamente estuvo de *visita*, sino que desempeñó un verdadero liderazgo político a favor de los menos favorecidos. Por ejemplo, en Costa Rica fue expulsado luego de participar y liderar protestas en pro de las mejoras sociales de los trabajadores de las plantaciones de plátano. En otros lugares, como Inglaterra, estableció toda una serie de contactos y conversaciones con líderes del movimiento panafricano, lo cual le permitió conocer de cerca los efectos del colonialismo.

Los anteriores aspectos posiblemente ayudaron a que Garvey fuese concibiendo propuestas acordes con la naturaleza de su liderazgo político, es decir, soluciones pragmáticas que posibilitaran una mejor vida a las personas africanas y a sus descendientes. Estas soluciones respondían a los sueños y esperanzas que manifestaban de manera inmediata y que Garvey, con los lentes del *comunicador* y el carácter del líder político carismático que era, supo captar a tal punto que no solo logró que muchos de los *negros*⁵³ que escuchaban su mensaje creyesen

53. Bajo esta categoría es que realmente se da el desarrollo del pensamiento de Garvey.

en sí mismos, sino que también logró que la confianza en su persona fuese tal que muchos lo considerasen un profeta, el «Moisés negro».

De este modo, Garvey va delineando su propuesta política, es decir, su nacionalismo negro basado en la creencia de que los y las afrodescendientes debían buscar una nación independiente y propia, lejos de las naciones que el *negros* y *blancos* habían construido. Para Garvey, África era el espacio apropiado por ser el lugar de *origen* de todos los y las afrodescendientes; lugar al que debía volver para colonizar y llegar a formar un imperio negro, una gran nación africana.

Cuando Garvey hablaba de África como origen común tanto de los africanos nativos como de los *negros* americanos y caribeños, lo hacía desde un enfoque esencialista, creyendo que por más que hubiesen vivido procesos históricos diferentes, con dinámicas disimiles, las diferencias entre ellos no existían. Para Garvey, todos los *negros* han heredado de sus ancestros unos elementos constitutivos que han permanecido intactos a pesar del dinamismo del tiempo. Por lo tanto, es la supuesta esencia afro, junto con sus tribulaciones, la que los hace hermanos y los impele al regreso.

Un regreso que no tiene espera, puesto que Garvey, al igual que muchos de los afrodescendientes de esta época, veía con gran preocupación el hecho de que en los últimos años África se había convertido en el gran galardón de las naciones colonialistas, el cual se repartía entre los grandes imperios europeos que pretendían a toda costa ampliar su dominio. Ante esta rebatiña europea, muchos afrodescendientes consideraron que era un deber hacer algo. Du Bois, como ya lo indicamos, se pronunció enérgicamente y levantó su voz de protesta desde los congresos panafricanos, confrontando a las Naciones Unidas por su permisividad frente al colonialismo. Garvey, por su parte, fue mucho más atrevido e invitó a la población *negra* a «colonizar» África, a unirse para liberar a la madre patria de las garras del invasor bajo la consigna: «África para los africanos».

Desde este discurso liberador, Garvey deja ver los posibles significados que África poseía para los y las afrodescendientes en este momento. Desde una perspectiva político-materialista, África era el lugar que poseía grandes recursos materiales como oro, diamantes, petróleo, especias, etc. En este sentido, regresar a África sería recu-

perar esos bienes preciados que pertenecen a los afrodescendientes y que estos necesitan y están en capacidad de manejar para crear unas condiciones materiales que les permitan vivir dignamente.

Desde una perspectiva política-sentimental, «África es la madre patria»⁵⁴ que aglutina *elementos* dispersos, es el lugar en donde una vez *reinstalados* el y la afrodescendiente su espíritu de desarraigo desaparecerá, ya no se sentirán ciudadanos de segunda mano, extranjeros, seres humanos sin valor, pese a que se les dice que pertenecen a una nación y se les invita a pelear y a entregar su vida por ella. En este orden de ideas, unirse en pro de la colonización de África por parte del *negro* y la *negra* es la posibilidad de obtener el pleno desenvolvimiento de la vida, es la posibilidad de sentirse perteneciente a una totalidad en la que se va a ser respetado y en la que desaparecerá eso que Du Bois llamó «doble conciencia», es decir, el sentimiento de extrañeza y desazón que a diario se siente. Garvey lo expresó de esta manera:

Hablar sobre el gobierno es poco más de lo que nuestra gente puede apreciar en este justo momento. El hombre medio no piensa de esa forma, solo porque se ve como un ciudadano o un sujeto de algún país. Él parece decir «¿por qué la necesidad de otro gobierno? Somos franceses, ingleses o americanos». Pero nosotros los de la U.N.I.A (Asociación Universal Para el Mejoramiento del Negro) hemos estudiado seriamente esta cuestión de nacionalidad entre los negros—esta nacionalidad americana, esta nacionalidad británica, esta nacionalidad francesa, italiana o española, y hemos descubierto que no cuenta para nada cuando esa nacionalidad entra en conflicto con el idealismo racial del grupo que gobierna, cuando nuestros intereses chocan con aquellos de

54. Siguiendo a Stuart Hall, podríamos decir que esta clase de discurso refleja una forma de pensar la identidad cultural como «comunidad compartida», en donde se coloca el énfasis en las experiencias históricas comunes y los códigos compartidos que le dan sentido y coherencia como pueblo. De este modo, dentro de la concepción de identidad como «comunidad compartida» se enfatiza en la unidad que aglutina las diferencias; una unidad «sustentadora que subyace bajo el pueblo negro que la colonización y la esclavitud distribuyeron en la diáspora africana [...]. De manera crucial, esas imágenes ofrecen una forma de imponer una coherencia imaginaria sobre la experiencia de dispersión y fragmentación, que es la historia de todas las diásporas provocadas por la fuerza. Las imágenes logran esto mediante la representación o 'imaginación' del África como madre de estas civilizaciones diferentes» (Hall, 1999: 132-133).

la facción gobernante, encontramos absolutamente que no tenemos ningún derecho. En tiempos de paz, cuando todo está bien, los negros pasan tiempos duros, donde sea que vayamos, en donde sea que nos encontremos, teniendo esos derechos que nos pertenecen, en común con otros que reclamamos como ciudadanos, teniendo esa consideración que debería ser nuestra por derecho constitucional, por derecho de ley, pero en tiempos de dificultad nos hacen parte de la causa, como pasó en la última guerra, donde éramos socios, éramos negros británicos, franceses o americanos, y nos decían que debíamos olvidar todo en un esfuerzo por la nación (Garvey, 2010).

De esta manera, la nacionalidad en Garvey aparece como un valor, un ideal a partir del cual el hombre y la mujer valen como seres humanos y a partir del cual el individuo y el grupo pueden realizarse, protegerse. En el caso del afrodescendiente, y dada la naturaleza de los fenómenos sociales relacionados con el racismo, la segregación, los constantes linchamientos, la miseria y demás injusticias sociales que minaban su voluntad de vida, dada la frontal hipocresía y el cinismo con que los gobiernos trataban al afrodescendiente –unas veces haciéndolos parte de la causa de la nación y otras tratándolos como enemigos, como parias–, Garvey opta por considerar que el lugar que encarna la nacionalidad afro es África: allí el afrodescendiente, según Garvey, se sentiría en casa, sin la doble conciencia que lo lleva a sentir que no pertenece a ningún lugar existencial.

Sentirse en casa implicaba *separarse* de la mujer blanca y el hombre blanco, que no han sabido reconocer los servicios que el y la afrodescendiente le han brindado a la humanidad. Así lo expresaba Garvey recordando momentos históricos en los que la labor de los y las afrodescendientes ha sido clave:

Cuando tantos los hombres blancos se rehusaban a responder el llamado, y se escondían detrás de cualquier excusa, 400.000 hombres negros estuvieron listos sin ninguna pregunta. Fue porque nos dijeron que era una guerra de democracia; una guerra por la liberación de la gente más débil del mundo. Nosotros escuchamos ese llamado de Woodrow Wilson, no porque él nos gustase, fue porque las cosas que él decía eran de tal naturaleza que apelaban a nosotros como hombres. En donde sea que la causa de la humanidad se levante necesitando asistencia,

allí encontrarán al negro siempre listo a servir. Lo ha hecho desde el tiempo de Cristo hasta ahora. Cuando el mundo entero le dio la espalda al Cristo, el hombre que decía ser el hijo de Dios; cuando el mundo gritaba: «crucifiquenlo»; cuando el mundo se le oponía y peleaba contra él, hubo un hombre negro, Simón el cireneo, que levanto la cruz. ¿Por qué? Porque la causa de la humanidad apelo a él. Cuando el hombre negro vio al sufriente judío, soportando bajo la pesada cruz, él estaba dispuesto a ir en su asistencia y el cargó la cruz hasta las alturas del Calvario (Garvey, 2010).

Para Garvey, «separarse de la mujer *blanca* y del hombre *blanco*» no implicaba una autarquía, una reclusión de sí mismo; estas relaciones entre las partes señaladas debían continuar, pero en otros términos. Garvey visualizaba que una vez el pueblo afro colonizara África, las relaciones se darían en un plano de *horizontalidad* en donde la mujer y el hombre *blanco* reconocerían la autonomía y autodeterminación del pueblo afrodescendiente, viéndolo como un socio en la construcción de la civilización humana. En este sentido, para Garvey, el *otro* y la *otra*, la mujer y el hombre *blanco*, son necesarios para la existencia de los afrodescendientes, como se puede interpretar a partir de sus palabras:

El hombre blanco es tan necesario para la existencia del negro como el negro para su existencia. Hay una relación en común a la que no podemos escapar. África tiene ciertas cosas que Europa quiere, y Europa tiene ciertas cosas que África quiere, y si un justo y equitativo trato le da a cada uno lo que quiere, es imposible para nosotros escapar a esto (Garvey, 2010).

Me atrevería a decir que más allá de lo inverosímil que para estos tiempos pueda parecernos una propuesta de esa magnitud, en ella subyacía y subyace todo un potencial transformador de la mentalidad del y de la afrodescendiente; es una ferviente invitación a sentirse orgulloso de sí mismo, a creer en sí mismo. De este modo, la idea de orgullo negro se convertiría en una de las banderas de Garvey y de la UNIA (Asociación Universal para el Mejoramiento del Negro), la organización liderada por él. Garvey, al igual que Du Bois, con su idea de doble conciencia invita a los y las afrodescendientes a creer en su

cultura, a mirar la belleza de su rostro negro con sus ojos y no con los ojos del hombre y la mujer *blanca*.

Pero creer en sí mismo como derivado de su postura nacionalista no implicaba una predicación del odio racial. Si atendemos a sus palabras, fácilmente nos damos cuenta de que su pensamiento era el resultado de valorar los derechos del hombre (ser humano) y de creer que estos debían ser aplicados a todos los y las afrodescendientes. Así lo expresó Garvey:

Deseo remover esta mal interpretación que ha sido creada en la mente de millones de personas alrededor del mundo en relación a la organización. La U.N.I.A. se levanta por la más grande hermandad; la U.N.I.A. se levanta por los derechos del hombre, no solo para negros, sino para todas las razas [...]. La U.N.I.A. cree no solo en los derechos de la raza negra, también en los de la raza blanca, la raza amarilla y la raza marrón [...]. En vista del hecho de que el hombre negro de África ha contribuido al mundo tanto como el hombre blanco de Europa, y el hombre amarillo y marón de Asia, nosotros los de U.N.I.A. demandamos que la raza blanca, amarilla y marrón den al hombre negro su lugar en la civilización mundial. Pedimos nada más que el derecho de 400.000.000 de Negros. No buscamos, como dije anteriormente, destruir o romper la sociedad o el gobierno de otras razas, pero estamos determinados a que 400.000.000 de nosotros van a unirse para liberar nuestra madre tierra de las garras del invasor (Garvey, 2010).

Además de creer en la validez de los derechos del hombre, debemos especificar que en los planteamientos de Garvey hay una firme creencia en la validez de los principios democráticos, lo cual controvierte la acusación de que su proyecto nacionalista era en realidad la expresión soterrada de una postura totalitaria que se hacía evidente en el tono de sus arengas y en sus supuestas ansias de influir miedo en los demás a través de sus multitudinarios desfiles cuasi militares desplegados por las calles neoyorquinas. Considero que estas acusaciones que circularon con gran fuerza durante la segunda mitad del siglo XX, alentadas en gran medida por las potencias imperialistas interesadas en mantener las condiciones de sometimiento de los países africanos y de la población afrodescendiente, enemigas de cualquier discurso

emancipador, pasan por alto el hecho de que, en el afán de defenderse de los constante linchamientos y demás ataques violentos de los que eran víctimas los y las afrodescendientes, Garvey, al igual que otros líderes⁵⁵ afro, consideró válida la legítima defensa, la necesidad de mostrarse como un grupo organizado presto a defenderse. No obstante, más allá de esta interpretación personal, lo cierto es que los discursos del mismo Garvey nos entregan los elementos para valorar su postura dentro de la creencia en los principios democráticos. Veamos:

No sería ir a África con el fin de ejercitar un extra-liderazgo sobre los nativos, sino que será el propósito de la Asociación Universal de la Mejora del Negro establecer en África una cooperación de hermandad la cual hará que los intereses del nativo africano y del americano y del negro caribeño sea igual y uno solo, es decir, nosotros debemos entrar en una asociación común para construir África con los intereses de nuestra raza. [...] y cualquier negro que espera que él será asistido aquí, allí o dondequiera por la Asociación Universal de la Mejora del Negro para ejercitar una superioridad altanera sobre sus compañeros de su propia raza, está en un error tremendo [...]. En América y el Caribe, tenemos negros que se piensan por encima de sus compañeros, a causa de ello piensan que cualquier reajuste en los asuntos de la raza se debe poner en sus manos para así ejercitar un control autocrático y despótico como otros nos han hecho por siglos. Digo otra vez, sería recomendable que tales negros alejasen sus manos y mentes de la popular idea de colonizar a África para el interés de la raza del negro [...]. Nosotros deseamos ayudarles a construir África como Imperio Negro donde cada hombre Negro, haya nacido en África o en el mundo occidental, tenga la oportunidad de desarrollar sus propias líneas bajo la protección de las más favorables instituciones democráticas (Garvey, 2010).

Podríamos decir que estas son algunas de las ideas más relevantes del pensamiento de Garvey, quien desde su particular liderazgo fue prefigurando una tendencia dentro del discurso afroamericano; una tendencia que a menudo ha sido catalogada de radical, independentista, nacionalista, revolucionaria; una tendencia que, por un lado, se

55. Uno de estos casos es el de Malcolm X, el cual trabajaremos en las siguientes líneas.

va a ver reflejada en el pensamiento de uno de los líderes afroamericanos más influyentes de mediados del siglo XX, Malcolm Little, más conocido como Malcolm X, pero que, por otro lado, va a contrastar con los planteamientos de otro gran líder, contemporáneo suyo, Martin Luther King. Dos líderes cuyo impacto en la transformación de los valores y las instituciones sociales estadounidenses y de otras partes del mundo es innegable. Dos líderes cuyas palabras, por su ubicación temporal –por ser parte de aquel mundo que se empezó a configurar después de la Segunda Guerra Mundial y los diversos movimientos de protesta en torno al colonialismo–, pasarían a revestirse del brillo propio de esa época, con la impronta particular de cada uno, pero bajo el denominador común de pertenecer a una época de cambios, una época en la que la voz de los líderes político-culturales y las acciones de los movimientos sociales pasarían a la historia por su capacidad de influir en la vida cotidiana de un sinnúmero de generaciones venideras.

Esto fue lo que hicieron las palabras de Martin Luther King y Malcolm X, influir en la vida diaria de muchas generaciones, transformar los valores y las instituciones sociales del mundo de la segunda mitad del siglo XX en relación, de manera más específica, con el racismo, con la mirada que se tenía hacia los afrodescendientes, y que estos tenían hacia sí mismos. Es por eso que cuando se habla de estos dos personajes, se está hablando de dos grandes líderes que ayudaron de manera especial a que el sentido político y cultural de la noción *afro* cobrara el sentido que tiene hoy día, más allá de que inicialmente esta noción se refiriera a lo afro dentro del contexto afronorteamericano (afroamericano). El papel protagónico de líderes como Malcolm y Luther King y los triunfos conseguidos por los movimientos a los que pertenecieron (reconocimiento como ciudadanos con pleno derecho al voto; exigencia al gobierno de declarar una explícita oposición al racismo mediante la creación de leyes y políticas públicas contra la discriminación y la segregación) inspiraron grandes movimientos en otros contextos, lo cual condujo a que lo afro se desmarcara de lo norteamericano y se encarnara en diferentes nacionalidades, teniendo como común denominador la afirmación de su dignidad e igualdad, de su capacidad para pensar, crear y actuar como seres humanos; reivindicando su afrodescendencia no solamente como compañeros

de tribulación, sino también en el sentido de herederos de un caudal genético y cultural proveniente de África, que si bien no es posible considerar en términos de pureza, todavía conserva elementos que son identificables como pertenecientes a la matriz africana, expresada tanto en rasgos físicos como en prácticas culturales que dinamizan de manera notoria el diario vivir en lugares como el continente americano y las islas caribeñas, en especial.

Capítulo 8

El desobediente civil⁵⁶

Por la manera de encarar los conflictos sociales entre afrodescendientes y blancos en los Estados Unidos, me atrevería a decir que la voluntad de vida y la resistencia cultural como elementos característicos del discurso afro se expresan en Martin Luther King en la forma de desobediencia civil, todo un fenómeno social que podríamos definir a partir de las siguientes características: ser un fenómeno político; ser una transgresión pública de la ley; ser un hecho que tiene como bandera la no violencia; ser un acontecimiento que busca el cambio; ser una acción que descansa en el consentimiento voluntario. Veamos quién era el doctor King y cómo estas características se encuentran en el discurso.

Martin Luther King nació en Atlanta el 15 de enero de 1929,⁵⁷ en el seno de una familia afro bautista de clase media. Su padre, un ferviente pastor bautista; su madre, una mujer tímida que había tenido estudios universitarios. Pese a vivir una niñez tranquila, sin los apuros económicos que caracterizaba a la gran mayoría de la población

56. La contemporaneidad de Malcolm X y Martin Luther King a menudo ha llevado a que sus planteamientos sean analizados el uno en relación con el otro, proceder que considero válido y útil en la medida en que permite contrastar de manera simultánea dos puntos de vista que, a pesar de ser disímiles, están situados en el mismo contexto –la Norteamérica que va de los años treinta a los setenta del siglo XX-. Debido a este hecho particular y siguiendo el proceder señalado, he considerado pertinente realizar el análisis de sus planteamientos bajo la conceptualización que Hanna Arendt (1998) hace de la desobediencia civil y del revolucionario.

57. Los aspectos biográficos de Martin Luther King fueron tomados de Shuker (1987).

afronorteamericana de aquel entonces, y gozando de la protección de sus padres, quienes trataron al máximo de que su dignidad y sentido de autovalía no se vieran afectados por las leyes discriminatorias del Jim Crow, al llegar a la adolescencia (15 años) se va produciendo el despertar de King. Las nuevas experiencias que tuvo que afrontar una vez terminada la secundaria lo colocan frente a la crudeza de la realidad, la discriminación y el racismo.

Este despertar es lo que nos permite ver en King a un desobediente civil, pues su decisión de estudiar derecho es motivada por un problema eminentemente político, un problema comunitario que atañe a toda una pluralidad de individuos. En este sentido, lo que hace King, más que defender una postura personal, es defender una causa de envergadura colosal, es decir, la lucha por los derechos civiles de los *negros* en el sur de Estados Unidos.

De este modo, sus constantes entradas y salidas de la cárcel no fueron el resultado de la *terquedad* de un individuo excéntrico que sentía que sus convicciones personales estaban siendo vulneradas, como es el caso del objetor de conciencia. Las constantes entradas y salidas de King de la cárcel fueron el resultado de una acción eminentemente política en el sentido de que sus acciones vinculaban a un grupo de personas, movilizaban a determinados individuos dentro de la sociedad, a tal punto que cuando King hablaba y realizaba alguna acción, no era él propiamente el sujeto de dicha acción, sino que más bien lo era toda una comunidad de personas. Esto se evidencia de manera más clara en la marcha pacífica por los derechos civiles de las personas *negras* organizada por King y otros líderes afro. Una marcha en la que se movilizaron más de doscientas cincuenta mil personas alrededor del monumento a Lincoln en Washington, y en la que una de las mayores preocupaciones de King antes de que se iniciase era que:

el número de participantes en el mitin pudiera ser demasiado pequeño para tener impacto significativo, y le preocupaba que su discurso –que habría de ser televisado a todo el país– no transmitiera con suficiente dramatismo los profundos sentimientos que compartían los negros norteamericanos respecto a los derechos civiles (Shuker, 1987: 15).

De lo anterior se deduce que su transgresión a la ley se diferenciaba de la efectuada por cualquier criminal por su carácter público tendiente a cuestionar abiertamente la legitimidad de la ley, la legitimidad del orden imperante adverso a la existencia, a la voluntad de vida de las personas afronorteamericanas.

Si uno de los elementos característicos de la desobediencia civil es la no violencia, entonces, sin duda alguna, King es un desobediente civil, puesto que el rechazo al uso de la violencia siempre fue uno de los elementos medulares de su pensamiento. La no violencia no fue un elemento de maquillaje para presentarse de manera estratégica ante el público y los medios de comunicación a la hora de encarar eventos magnos como la marcha a Washington; no, la no violencia era parte de la filosofía del clérigo King, quien siempre estuvo convencido de que la resistencia presentada en estos términos resultaba ser más convocadora, conmovedora y, por ende, más poderosa y efectiva a la hora de luchar por los derechos civiles de hombres y mujeres afronorteamericanas.

La no violencia nos lleva a ver la filosofía de King como parte de aquella concepción filosófica que considera el ejercicio de la política como consenso, en donde el libre juego del lenguaje, del diálogo, de la argumentación y la refutación es lo que permite alcanzar salidas no violentas para la resolución de conflictos. Salidas que en últimas es lo que caracterizan al ejercicio de la política y llevan a que se produzcan cambios sociales acordes con la democracia, con el respeto a la vida, a la justicia y a la igualdad de todos los seres humanos.

Para King, cualquier cambio social que se produjese en detrimento de estos principios democráticos era contrario al amor ágape, amor bajo el cual King, inspirado en Gandhi, concibió su gran sueño de hermandad entre los seres humanos. Por ello, el desafío no violento a la ley, a la legitimidad de las instituciones, más que ser un desafío que apelara a la fuerza, trataba de conmover la consciencia nacional a través de la resistencia pacífica, del diálogo y de la argumentación, con el fin de hacer notar la enormidad de los crímenes cometidos hacia las personas afronorteamericanas y luego provocar el cambio en las instituciones, en las leyes.

Por otra parte, además de ser Martin Luther King un desobediente civil por el hecho de portar un pensamiento político caracterizado por ser una transgresión pública de la ley, y portar como bandera la no violencia y el cambio en las instituciones, en las leyes, su pensamiento fue una acción que buscaba el consentimiento voluntario.

Esta forma de consentimiento voluntario lo podríamos catalogar de *horizontal*, en la medida en que permite ver al Estado, al gobierno, al servicio de los individuos, y no estos al servicio del Estado. A su vez, es de destacar que dicha forma de acuerdo voluntario, por su mismo carácter de horizontalidad, deja las puertas abiertas al disenso, al desacuerdo frente a las leyes, frente al Estado. La experiencia del pueblo afronorteamericano, a través de la lucha por el reconocimiento de sus derechos civiles emprendida por King, es un buen ejemplo de la manera cómo se va configurando el disenso de parte de una *minoría* que no fue incluida en el consenso fundacional estadounidense, porque se le segregó, pero que, a pesar de esa segregación, debía cumplir con los deberes a los que estaba sujeto cualquier ciudadano, con la *pequeña* diferencia de no gozar de los mismos derechos, ya que debido a la naturaleza discriminatoria de ciertas leyes, los afronorteamericanos terminaban siendo ciudadanos de segunda categoría.

En este sentido, el pensamiento de King, en cuanto acción de disenso, no fue un rechazo a la idea de que el gobierno debe estar al servicio de los individuos como máxima que caracteriza a los estados democráticos. Su disenso estuvo dirigido hacia las normas e instituciones discriminatorias, racistas, las cuales, bajo su punto de vista, debían sufrir una fuerte reforma para que los afrodescendientes fuesen *incluidos* en la sociedad estadounidense como ciudadanos plenos.

Capítulo 9

El revolucionario

El filósofo William Mina Arango en su libro *El pensamiento afro: más allá de oriente y occidente* indica que:

el imaginario religioso será una constante imprescindible en el quehacer de los diferentes líderes afro a lo largo de la historia política norteamericana. La mayoría de los líderes políticos serán influenciados por una o por otra doctrina del clero. Ni King ni Malcolm X escaparían a esa aureola espiritual. Uno será baptista y el otro musulmán, hablando propiamente de la religión del Islam (2006: 187).

Si bien la influencia del imaginario religioso en el quehacer político de estos dos líderes es un elemento a tener en cuenta, considero que no se constituye en el punto clave para entender por qué uno fue un desobediente civil y el otro un revolucionario que comulgaba con el uso de la violencia como recurso válido para defender la vida y la dignidad de los y las afro como seres humanos.

Tras el hecho de colocar el acento en el imaginario religioso como punto clave para explicar la diferencia en los talentos políticos de King y de Malcolm, existe el peligro de inducir a pensar que el convencimiento del primero en cuanto a utilizar el amor (ágape) como una fuerza política poderosa y eficaz para transformar la sociedad y el ejercicio de la política se desprende del cristianismo, como si la paz y la no violencia fuesen algo inherente a la estructura interna de esta religión, y que, en cambio, el uso de la violencia en cualquiera de sus formas (como defensa, como recurso legítimo en manos de

un estado o como satisfacción exacerbada de tendencias agresivas personales) fuera propio de la estructura interna doctrinal de la religión musulmana, razón por la cual el primer Malcolm (antes de su rompimiento con el fundador de los *musulmanes negros* y de su viaje a la Meca en 1964) defendía el uso de la violencia como recurso para la resolución de conflicto.

Para evitar conducir a una posible y desastrosa interpretación de esta talla, considero que el acento debe ser colocado en la totalidad de la historia de vida de cada uno, ponderando los momentos significativos bajo los que cada pensamiento se fue configurando. En este orden de ideas, el proceso formativo bajo el que Malcolm fue fraguando su pensamiento político resulta siendo sumamente complejo, con caminos tan sinuosos que hacen que cualquier interpretación de su pensamiento político revolucionario basada exclusivamente en el influjo del imaginario religioso se torne un poco reduccionista, más aun cuando su conversión a la Nación del Islam, como bien lo indica Steve Clark,

no fue un acto político, ni siquiera fue fundamentalmente un acto religioso en el sentido común de la palabra. Más bien fue el camino específico que recorrió Malcolm, como individuo, al enderezar su vida después de haber vivido varios años como ladrón y delincuente (Pathfinder, 1993: 13).

La de Malcolm fue una vida de sobresaltos.⁵⁸ Nació el 19 de mayo de 1925 en Omaha, Nebraska. Con tan solo seis años de edad tuvo que afrontar la muerte de su padre (un pastor bautista seguidor de Marcus Garvey) en manos de una caterva de racistas asesinos. Su vida juvenil estuvo caracterizada por el latrocinio, que lo condujo a la cárcel. Una vez en la cárcel, se convierte a la Nación del Islam, llegando a ser por largos años uno de sus ministros principales. Tras ser expulsado de esta organización en 1964, se convierte en un revolucionario y pensador político de estatura mundial cuyas ideas evolucionaron rápidamente, a tal punto que pasó de una visión centrada en el *nacionalismo negro* como única solución al problema racial a una postura bajo la cual el

58. Los aspectos biográficos de Malcolm X son tomados de: Pathfinder (1993).

racismo quedaba enmarcado dentro de la lucha antimperialista y anticapitalista a escala global; lucha para la cual consideró que las organizaciones *negras* debían forjar alianza con otros grupos interesados en efectuar cambios revolucionarios.

Ahora bien, considero que, dada la complejidad del proceso mediante el que Malcolm fue configurando su pensamiento político, las diferencias frente a un líder como Martin Luther King deben ser establecidas a partir de los elementos que caracterizan su postura revolucionaria en contraste con el desobediente civil, y de esa manera poder salirle al paso a posibles interpretaciones que conlleven a homologar al cristianismo con la paz, con el amor, y a la religión musulmana con la violencia y el terror. Establezcamos dicho contraste a partir de dos puntos.

En primer lugar, pese a que Malcolm no fue un académico⁵⁹ ni un universitario como Martin Luther King, su postura política revolucionaria estaba en sintonía con la de grandes teóricos como Marx y Weber, conocidos como teóricos realistas del poder, para quienes el uso de la violencia es justificable en ciertos casos.⁶⁰ La idea de emplear la violencia para evitar un mal mayor es lo que sustenta la justificación de su uso entendida como autodefensa. Veámoslo de manera más clara en uno de sus discursos:

y en cuanto a la no violencia, es un crimen enseñar a un hombre a no defenderse cuando es víctima constante de ataques brutales. Es legal y es lícito tener una escopeta o un rifle. Nosotros creemos en obedecer la ley.

59. Factor que nos permite catalogarlo como un intelectual afrodiáspórico cuya formación se va configurando a partir de las condiciones de existencia a las que estuvo sometido. Por lo tanto, su formación no tiene que pasar necesariamente por un proceso de escolaridad como lo deja entrever Gramsci, para quien «la escuela es el instrumento para formar los intelectuales de diverso grado» (2000: 14).

60. Por ejemplo, en el caso de Max Weber, quien en su texto *El político y el científico* entiende la política en los términos de mando y obediencia, la violencia es justificable desde una ética de la responsabilidad, es decir, desde una ética que califica las acciones políticas teniendo en cuenta el contexto y las consecuencias. En este sentido, la violencia, a pesar de ser mala, indeseable, perversa, es justificable en casos excepcionales en los que usarla implique evitar una violencia mayor.

En lugares donde nuestro pueblo es víctima de la brutalidad, y el gobierno parece ser incapaz de protegerlo o es renuente a hacerlo, debemos formar asociaciones de práctica de tiro que podamos usar para defender nuestra vida y nuestra propiedad en casos de emergencia, tal como ocurrió en Birmingham; Plaquemine; Luisiana; Cambridge, Maryland; y Danville, Virginia. Cuando a nuestra gente la muerden los perros, tiene derecho a matar a esos perros.

Debemos ser pacíficos y respetar la ley, pero ha llegado la hora de que el negro norteamericano luche en defensa propia siempre y donde quiera que sea atacado injusta e ilegalmente.

Si el gobierno considera que hago mal en decir esto, entonces tiene que empezar a desempeñar sus propias responsabilidades (Pathfinder, 1993: 47).

La claridad de las palabras de Malcolm no da margen para una interpretación que haga de su discurso una invitación a realizar actos violentos por mero placer. Sus palabras coinciden con la idea de usar la violencia para evitar un mal, una violencia mayor, que en este caso es la brutalidad de los ataques perpetuados por grupos racistas como el Ku Klux Klan, el Partido Nazi Norteamericano, entre otros, que con sus acciones estaban dispuestos a acabar con la vida y la propiedad de la población afronorteamericana. Es en este sentido que la violencia en Malcolm es un acto de autodefensa; es, como diría Dussel (2004), uno de los caminos legítimos a seguir –reformista o revolucionario– a la hora de emprender una praxis que pretenda liberar al *otro* de la pobreza, del hambre y de la opresión a las que se encuentra sometido por el sistema capitalista.

Ahora bien, si quisiéramos ser más *precisos* en la presentación de las diferencias entre ambos personajes, en primer lugar, podríamos decir que mientras que el doctor King era partidario de la no violencia como principio moral absoluto, Malcolm hablaba de autodefensa, de nunca ser violento a menos que uno se encuentre en una situación violenta.

En segundo lugar, un claro contraste entre el liderazgo político de King y el de Malcolm se puede establecer teniendo presente que mientras que el discurso del doctor King, en cuanto desobediente civil, muestra su voluntad de vida desde una postura que busca la

integración plena de la población afro a la nación, reformando en parte el marco institucional legal y confrontando el odio con el amor como lo indicó Cristo, en el discurso de Malcolm, en cuanto revolucionario, hay un abierto rechazo al marco de la autoridad establecida y a la legitimidad general del sistema de leyes. Hay un abierto rechazo a la democracia, que Malcolm tilda de hipócrita por permitir que se victimice al pueblo negro. Continuando en la misma línea de Du Bois y Garvey, en las palabras y acciones de Malcolm se evidencia un sentimiento de desasosiego que hace parte del existir afrodiaspórico, pues siente que no es norteamericano ni africano, pero está dispuesto a reexistir, a crear condiciones favorables para su existencia. Veamos cómo este planteamiento de rechazo al marco institucional se hace evidente en un pequeño fragmento de uno de sus discursos:

Esto significa que yo también creo que la mejor solución es la separación total, que nuestro pueblo regrese a casa, a nuestra propia patria africana [...]. Nuestra filosofía política será el nacionalismo negro. Nuestra filosofía económica y social será el nacionalismo negro. Nuestro énfasis cultural será el nacionalismo negro (Pathfinder, 1993: 45).

No soy político, ni siquiera soy estudioso de la política; en realidad no soy estudioso de nada. No soy demócrata, no soy republicano y ni siquiera me considero norteamericano. Si tú y yo fuéramos norteamericanos no habría problemas. Esos europeos que acaban de bajarse del barco ya son norteamericanos; los polacos ya son norteamericanos; los refugiados italianos ya son norteamericanos. Todo el que venga de Europa, todo el que tenga ojos azules, ya es norteamericano. Y con todo el tiempo que llevamos aquí, tú y yo no somos norteamericanos.

Bueno, yo no creo en eso de engañarse a sí mismo. No me voy a sentar a tu mesa con el plato vacío para verte comer y decir que soy un comensal. Si yo no pruebo lo que hay en ese plato, el sentarme a la mesa no me hace un comensal. El vivir en Estados Unidos no nos hace norteamericanos. El haber vivido aquí no nos hace norteamericanos. Porque si el nacimiento nos hiciera norteamericanos, no se necesitaría ninguna ley, no se necesitaría ninguna enmienda a la constitución, no habría que bregar con los intentos de obstruir los derechos civiles en Washington. Para que un polaco sea norteamericano no hace falta promulgar leyes de derechos civiles.

No, yo no soy norteamericano. Soy uno de los 22 millones de negros que son víctimas del norteamericanismo. Uno de los 22 millones de negros que son víctimas de la democracia, que no es más que hipocresía enmascarada. Así que no les hablo como norteamericano ni como patriota ni como uno de esos que saluda o que hace ondear la bandera, no, yo no, yo hablo como víctima de este sistema norteamericano y veo a Estados Unidos con los ojos de la víctima. No veo ningún sueño norteamericano; veo una pesadilla norteamericana (Pathfinder, 1993: 50-51).

Estas palabras evidencian claramente el contraste entre King y Malcolm; un Malcolm que, además de ser partidario del uso de violencia como legítima defensa, planteaba no un cambio o una reforma de integración o inclusión a la nación, sino el rechazo total al sistema norteamericano, siendo *el nacionalismo negro* la única salida, es decir: fundar comunidades afro política, social y económicamente independientes del hombre blanco, y siendo aun más radical, y como proyecto a largo plazo, fundar una nación afro (retorno a África) independiente de los Estados Unidos para poder vivir plenamente como seres humanos.

Más allá de lo ilusorio que pueda parecer la concreción de una nación afro sustentada en la idea de horizontalidad, de hermandad de todas las personas afrodescendientes, más aun con los resultados obtenidos en Liberia durante el siglo XIX, considero que la radicalidad de posturas como la de Garvey, la de Malcolm y la de diversos líderes africanos y antillanos fue proporcional a la radicalidad de la violencia a la que estaba siendo sometida la población afro en Norteamérica y en todo el mundo. En contextos en los que las propuestas de los teóricos del *deber ser*⁶¹ resultaban inapropiadas, ¿cómo pretender que las partes implicadas en un conflicto, en un problema, actúen dialógicamente, de manera concertada, si una de ellas de manera cínica cierra todas las posibilidades de vida a la otra, no reconociéndola como ser humano? ¿Con qué cara se les dice a quienes han sido deshumanizados que hay que renunciar al uso de la violencia, de la fuerza, cuando a diario se les aplica la violencia y la fuerza para mantenerles adormecidos?

61. Por teóricos del *deber ser* se entienden los planteamientos de filósofos cuyo sustento teórico reposa en la irrenunciable lucha por la búsqueda de consenso de la ética discursiva. Filósofos como Kant, Arendt, Habermas, Appel, etc.

Capítulo 10

Contexto de lucha por la independencia

El discurso que legitima la validez del término *afro* no solo se ha nutrido de la voz, la lucha y las reivindicaciones hechas por la diáspora africana, es decir, por la descendencia de las personas africanas secuestradas y traídas a América para ser esclavizadas, quienes en constante resistencia de su destino infame legan a las generaciones venideras todo un espíritu combativo, lleno de vida. En esta instancia, el discurso afro es afectado directamente por las consecuencias que la esclavitud dejó en las naciones que se independizaron de la colonización europea en el continente americano. Naciones en las que los y las afrodescendientes no fueron incluidos en el consenso fundacional, dando como resultado toda una política segregacionista, discriminatoria que hacía de ellos ciudadanos de segunda. De una u otra manera, el discurso de *afro* nace como una conciencia crítica que interpela a las diversas sociedades, exigiéndoles, o bien ser reconocidos y retribuidos como miembros plenos de la sociedad (integracionismo), o bien que se les permita formar una comunidad aparte del irrespeto y la inhumanidad blanco-mestiza.

El discurso afro también se ha nutrido de las experiencias y las reflexiones de esas mentes brillantes víctimas de la dominación colonial efectuada por las potencias europeas; mentes que desde sus particulares lugares de enunciación reflexionaron como seres humanos afectados por la colonización europea consolidada a finales del siglo XIX. Si bien las reivindicaciones y los actos interpelativos de las personas africanas en el continente americano y sus descendientes

tienen mucho en común con las luchas en favor de la descolonización de los pueblos africanos, en la medida en que en ambos casos se trata de luchas, de actos interpelativos de unos seres humanos oprimidos sobre los que pesa una visión negativa que hacía (y hace) de su color de piel la prueba fehaciente de su inferioridad, la diferencia estribará en que la lucha por la descolonización no estaba motivada principalmente por la disyuntiva de optar o por el afán de integrarse en pie de igualdad a la sociedad *mayoritaria* blanco-mestiza o por separarse de esta (nacionalismo), sino por la exigencia hacia la franca autodeterminación como pueblos, como naciones africanas, como naciones «negras»; por lo tanto, la voz de muchos de los líderes y lideresas nacionalistas, más que estar afectada por las secuelas de la esclavitud, estaría afectada por el colonialismo.

En 1885, en Berlín, las potencias europeas (Francia, Inglaterra, Portugal, España, Bélgica, Alemania, Holanda) de manera cínica deciden repartirse los territorios de África, legitimando y legalizando con ello la colonización del continente africano. ¿Bajo qué idea se justificó este hecho? Bajo la idea del progreso entendido en términos positivistas, es decir: creer que el desarrollo de la razón y la ciencia conducirían al dominio de la naturaleza, a la emancipación del ser humano de la superstición y al conocimiento de las leyes sociales que indican que la realidad social evoluciona inevitablemente de lo simple a lo complejo (en términos materiales); por lo tanto, las sociedades más complejas tendrían el deber de llevar al progreso a los pueblos *inferiores* sin importar el precio que por ello se deba pagar. En este orden de ideas, el colonialismo quedó justificado como un proceder que debía ser entendido en los términos de «lucha por la existencia» o «supervivencia del más apto», con lo cual todo *remilgo* moral quedaba en entredicho, puesto que las leyes sociales, la naturaleza es la que dicta, la que fundamenta la supervivencia del más apto.

Si bien desde tiempos inmemoriales el africano venía siendo definido como la encarnación del mal, como un ser que por naturaleza estaba llamado a servir como instrumento viviente, es decir, esclavo, con el colonialismo se consolida la idea de que la gente africana y su descendencia diaspórica carecen de capacidad para liderar y sostener un proyecto que garantice la vida y el manejo eficiente y eficaz de

los recursos naturales y humanos que hay en sus territorios. En fin, carecen de capacidad de autodeterminación.

Ante esta supuesta incapacidad, se levanta la voz de los africanos colonizados y la de los afrodescendientes, que en territorios como los de las Antillas lograron constituir grupos activos política e intelectualmente, para dejar en claro su voluntad de vida, su resistencia y reexistencia, su espíritu combativo. En esta lucha por la vida surge un discurso como el del martiniqués Aimé Césaire, un discurso díscolo que brindará pautas no solo para entender el devenir del mundo cultural de las personas africanas diaspóricas, sino también para analizar problemas como el colonialismo, el progreso, la *naturaleza* de la cultura y los universalismos. Césaire estudia todos estos problemas de forma crítica desde la óptica del dominado, del *negro*, para luego proponer una manera cómo desde la revalorización de los valores culturales, desde la identidad, desde la negritud el peso del pasado puede ser potencializado a favor de un mejor vivir; pero en este caso, un mejor vivir que solo será posible en el marco de la autodeterminación. Veamos a continuación cómo Césaire, un poeta, intelectual, político y dramaturgo, aborda los problemas ya mencionados. En su *Discurso sobre el colonialismo*, expresa:

Y digo que la distancia de la colonización a la civilización es infinita, que de todas las expediciones coloniales acumuladas, de todos los estatutos coloniales elaborados, de todas las circulares ministeriales expedidas, no se podría rescatar un solo valor humano (2006: 14).

La contundencia de estas palabras nos pone de entrada frente a un discurso que confronta la idea de progreso bajo el que se justifica la empresa colonizadora, de la cual, nos dice Césaire, «no se podría rescatar un solo valor humano». Es por ello que Césaire la define bajo la siguiente ecuación: «colonización = cosificación».

En lugar de ver algún valor humano en la empresa colonizadora, como equivocadamente se nos ha hecho creer diciéndonos que gracias a las colonizaciones europeas los africanos y los nativos de América se hicieron más *racionales* y conocieron y adoptaron el glamur, la sensibilidad, la belleza de las lenguas europeas, dando a entender

con ello que, o bien por sus motivaciones, o bien por sus resultados dichas empresas deben ser definidas en términos humanitarios, filantrópicos, Césaire ve cómo la barbarie desplegada en dichas empresas colonizadoras contradice cualquier valor humanitario por el mismo salvajismo, por la brutalidad propia que despliega el colonizador; brutalidad y barbarie que hacen parte de una actitud cultivada por Europa desde hacía siglos, y que vino a incomodarle únicamente cuando se dio la aparición del nazismo, que en últimas es la puesta en práctica del procedimiento colonialista en su propio territorio. De esta manera lo expresó Césaire:

Nos asombramos, nos indignamos. Decimos: ¡Qué curioso! Pero, ¡bah!, ¡es el nazismo, ya pasará!. Y esperamos, nos esperamos; y nos llamamos a nosotros mismos la verdad, que es una barbarie, pero la barbarie suprema, la que corona, la que resume la cotidianidad de las barbaries; que es el nazismo, sí, pero que antes de ser la víctima hemos sido su cómplice; que hemos apoyado este nazismo antes de padecerlo, lo hemos absuelto, hemos cerrado los ojos frente a él, lo hemos legitimado, porque hasta entonces solo se había aplicado a los pueblos no europeos; que este nazismo lo hemos cultivado, que somos responsable del mismo, y él brota, penetra, gotea, antes de engullir en sus aguas enrojecidas a la civilización occidental y cristiana por todas las fisuras de esta [...]. En el fondo lo que no le perdona a Hitler no es el crimen en sí, el crimen contra el hombre, no es la humillación del hombre en sí, sino el crimen contra el hombre blanco, es la humillación del hombre blanco, y por haber aplicado en Europa procedimientos colonialistas que hasta ahora solo concernían a los árabes de Argelia, a los coolies de la india y a los negros de África.

[...]

Y sin embargo, por la boca de los Sarraut y de los Barde, de los Muller y de los Renan, por la boca de todos aquellos que juzgaban y juzgan lícito aplicar a los pueblos no europeos, y en beneficio de las naciones más fuertes y mejor equipadas, «una especie de expropiación por razones de utilidad pública», ¡ya era Hitler quien hablaba! (2006: 15-17)

Más allá de la naturaleza y el origen del colonialismo, Césaire parece contestar a todo aquel que ha catalogado este fenómeno con el

término «contacto cultural», término encubridor de masacres, dulcificador de crudas realidades, bajo el cual de manera porfiada se sigue hablando de «progreso cultural». Al respecto, el contraargumento de Césaire es el siguiente:

Ningún contacto humano, solo relaciones de dominación y de sumisión que transformaron al hombre colonizador en vigilante, en suboficial, en cómitre, en fusta, y al hombre nativo en instrumento de producción. Me toca plantear una ecuación: colonización = cosificación.

Oigo la tempestad. Me hablan de progreso, de realizaciones, de enfermedades curadas, de niveles de vida por encima de ellos mismos. Yo hablo de sociedades vaciadas de ellas mismas, de culturas pisoteadas, de instituciones minadas, de tierras confiscadas, de religiones asesinadas, de magnificencias artísticas aniquiladas, de extraordinarias posibilidades suprimidas. Me refutan con hechos, estadísticas, kilómetros de carreteras, de canales de vías férreas.

Yo, yo hablo de millares de hombres sacrificados en la construcción de la línea férrea de Congo-Ocean. Hablo de aquellos que, en el momento que escribo, están cavando con sus manos el puerto de Abiyán.⁶² Hablo de millones de hombres desarraigados de sus dioses, de su tierra, de sus costumbres, de su vida, de la vida de la danza, de la sabiduría. (2006: 20).

De esta manera, Césaire muestra cómo desde el otro lado, desde la otra orilla, es decir, desde la perspectiva de hombres y mujeres africanas, y de sus descendientes diaspóricos, lo que para Europa era y es el progreso, para el africano y el afrodescendiente es muchas veces explotación, violencia enmascarada, miedo, servilismo, alienación. En este sentido, el vivir, el experimentar las consecuencias de lo que para Europa fue el gran desarrollo económico, político y cultural se convierte en un punto importante que permite comprender la voz y el dolor de los afrodescendientes, más aun cuando en la larga duración las consecuencias de este llamado progreso siguen haciendo de las suyas en África, en Latinoamérica, en la vida diaria de miles de afrodescendientes que luchan por vivir a pesar del racismo; un racis-

62. Capital administrativa de Costa de Marfil.

mo que para ser combatido eficazmente debe ser comprendido desde sus orígenes (¿acaso no fue Aristóteles quien dijo que para comprender las cosas hay que verlas desarrollarse?) sin importar que en dicho esfuerzo comprensivo se tengan que remover huesos muertos (que no están tan muertos), se tengan que «sacar las calaveras del armario».

Ver las cosas desde sus orígenes implica una franca toma de decisiones frente al pasado, para lo cual, o se hace *tabula rasa* de él, o se asume tal como fue. De esta forma, podemos interpretar que el pasado para los y las afrodescendientes tendrá un valor que va más allá de la denuncia anticolonialista, de la indignación frente a las pérdidas, frente a la sangre derramada. El pasado también tendrá un valor positivo-motivacional en la medida en que se convierte en el punto de apoyo para continuar viviendo, para continuar en la lucha diaria, para potencializar (impulsar) la rehabilitación de elementos culturales que en algún momento habían sido proscritos. Fue así como Césaire lo dejó entrever en su definición del concepto de *negritud* y de identidad:

Pero lo esencial es que con ella había comenzado una empresa de rehabilitación de sus valores por nosotros mismos [...], de reenraizamiento de nosotros mismos en una historia, en una geografía y en una cultura, traduciéndolo todo no por un arcaizante apego al pasado, sino por una reactivación del pasado para propiciar su propia superación. (Césaire, 2006:88).

Tomando como referente reflexivo las palabras de Césaire, me atrevería a decir que el pasado en el discurso afro se convierte en un elemento clave para potencializar, inspirar y motivar el hacer, el vivir. Mirar el pasado por sí mismos significa ver la magnificencia de los imperios africanos antes de la expoliación europea, ver cómo más allá de la existencia asfixiante que tuvieron que vivir los descendientes esclavizados, su lucha por la vida se expresó de diversas maneras, llenando de ánimo el *corazón* para seguir resistiendo, para cultivar la esperanza. Por ello, frente a refutaciones como «hay que olvidar el pasado», «¿por qué ustedes los *negros* recalcan tanto en el pasado doloroso?», habría que responder, siguiendo a Césaire, que el pasado no se supera cerrando los ojos, dejándose llevar por la amnesia colectiva,

sino reactivándolo para luego propiciar su superación; habría que recordarles también a los que refutan a través de estos argumentos que «el camino más corto hacia el futuro es aquel que pasa por el conocimiento más profundo del pasado» (Césaire: 2006: 48).

Ahora bien, para Césaire, una de las maneras de superar las consecuencias de ese pasado colonialista bajo el que se vendía la ilusión de progreso sería la autodeterminación como nación independiente y la crítica al universalismo. Partamos de la siguiente afirmación hecha por Césaire: «sabemos que en Europa es un lugar común la difamación de los movimientos nacionalistas de los países coloniales, presentados como fuerzas oscurantistas empeñadas en hacer renacer formas de vida y de pensamiento medieval» (2006: 50).

Bajo esta afirmación, de forma paternalista se perpetuaba la colonización, se interfería en el ordenamiento político y social de ciertos pueblos, reduciéndolos a la condición de minoría de edad en el sentido kantiano, negándoles su derecho a ser independientes (libres). Por consiguiente, se enterraba su cultura y, en su lugar, se superponía la cultura del colonizador.

En este sentido, la mejor manera de superar el pasado y dejar atrás las secuelas del colonialismo no es hacer apología a la amnesia colectiva, sino dejar que los pueblos que luchan por su autodeterminación desplieguen su capacidad para trazar sus metas, para resolver sus necesidades, puesto que en ellos mismos, en su cultura, existen los recursos adecuados para superarse, para que el desarrollo brote desde adentro y no desde afuera. Desde esta perspectiva no hay lugar para ilusiones, consideraba Césaire. No hay lugar para creer que con el enterramiento de la cultura nativa el colonizador reemplazará dicha pérdida por una cultura superior; el hambre, la pobreza y el analfabetismo contradicen ese supuesto, acaban con dicha ilusión. De igual manera, pero con distintas palabras, Sartre, en su libro *Colonialismo y neocolonialismo* (1968), se expresa contra los argumentos bajo los que los neocolonialistas se atreven a hablar de buenos y malos colonos, dando a entender que las nefastas consecuencias del colonialismo (en especial para el caso de Argelia) se resuelven a través de reformas de tipo económico (dar pan = mitigar el hambre), social (multiplicación

de los médicos y las escuelas) y psicológico (hacer que el colonizado abandone su complejo de inferioridad). Para Sartre, estos argumentos no son más que una mistificación, es decir, un engaño, puesto que:

el neocolonialista es un necio que cree aún que se puede arreglar el sistema colonial, o un maligno que propone reformas porque sabe que son ineficaces. Esas reformas vendrán a su tiempo: el que las hará será el pueblo argelino. (Sartre, 1968: 36).

Superar las consecuencias del pasado colonialista también implica, según Césaire, tener una postura crítica frente al universalismo; al respecto dice: «No me entiendo en un particularismo estrecho. Pero tampoco quiero perderme en un universalismo descarnado. Hay dos maneras de perderse: por segregación amurallada en lo particular o por disolución en lo universal» (2006: 84). Aunque estas palabras fueron expresadas por Césaire en el marco de unas profundas diferencias con el Partido Comunista Francés, que lo llevaron a presentar su carta de dimisión como miembro del mismo, el valor de su concepción de lo particular y lo universal desborda el marco de dicha polémica, brindando claves para confrontar hoy día, siglo XXI, aquellas voces⁶³ que bajo la proclama de «¡universalismo, universalismo!» le exigen al discurso afro ser de mente abierta, dejar a un lado los particularismos étnicos y, en vez de hablar de lo afro, hablar de la humanidad, puesto que todos somos seres humanos.

Césaire nos recuerda que en el entramado social existen grupos humanos que por sus experiencias históricas requieren recorrer caminos diferentes. Estos grupos humanos con historias singulares, a la hora de hablar de desarrollo, no pueden, bajo el pretexto de «¡universalismo, universalismo!», confundir alianza con subordinación, ya que dicha confusión significa el endoso de sus proyectos de vida,

63. Por «aquellas voces» me refiero –metafóricamente– a las posturas epistemológicas presentes en el racionalismo, el empirismo, el positivismo, etc., que han servido para legitimar el dominio de los estados hegemónicos o colonizadores, que desde los inicios de la modernidad han creado toda una serie de normas, prácticas y principios supuestamente neutros, objetivos, humanizadores y progresistas, bajo los cuales el *otro* ha sido sometido, esclavizado, aniquilado; normas, prácticas y principios legitimados por el conocimiento científico.

de sus metas, a las manos de un grupo o cultura dominante que supone que solo hay un camino a la evolución, al desarrollo. Detrás de la proclama «¡universalismo, universalismo!», Césaire nos recuerda, puede existir una voluntad de dominación por parte de una cultura que pretende subordinar y disolver las particularidades, es decir, los grupos con historias singulares. Dicha voluntad de dominación puede ser tanto de izquierda como de derecha, tal como Césaire logró constatar dentro del Partido Comunista Francés. A razón de ello expresó:

Esto no es voluntad de luchar solo ni desdén de toda alianza. Es voluntad de no confundir alianza y subordinación. Solidaridad y renuncia. Ahora bien, es precisamente ahí donde nos amenazan algunos de los defectos muy visibles que constatamos en los miembros del Partido Comunista Francés: su asimilacionismo inveterado; su chovinismo inconsciente, su convicción apenas primaria –que comparte con los burgueses europeos– de la superioridad omnilateral de Occidente; su creencia en que la evolución tal como se ha desarrollado en Europa es la única posible; la única deseable; aquella por la cual el mundo entero deberá pasar; para decirlo todo, su creencia raramente confesada pero real, en la Civilización con mayúscula; en el Progreso con mayúscula (como muestra su hostilidad frente a lo que llaman con desdén «el relativismo cultural», defectos todos ellos que, por supuesto, llegan hasta la comunidad literaria que dogmatiza en nombre del partido a propósito de todo y de nada) [...]. Queremos que nuestras sociedades alcancen un grado superior de desarrollo por ellas mismas, por crecimiento interno, por necesidad interior, por progreso orgánico, sin que nada externo venga a entorpecer este crecimiento, a alterarlo o a comprometerlo [...]. Mi concepción de lo universal es de un universal depositario de todo lo particular, depositario de todos los particulares, profundización y coexistencia de todos los particulares. (2006: 81-84).

De lo anterior podemos inferir que detrás del universalismo se puede esconder una voluntad particular que por su poder y su capacidad de dominación logra expandirse de manera sigilosa, tan sigilosa que confunde y disuelve las demás particularidades, e incluso llama a una unidad que, como diría el filósofo Hegel, «se afirma por la completa cancelación de lo opuesto» (1984: 239), por la cancelación de la voluntad de vida del otro.

De manera análoga al discurso de Césaire, pero esta vez reivindicando la autodeterminación de un pueblo africano, Senegal, se levanta la voz del poeta, filósofo y líder político Léopold Sédar Senghor, para quien el concepto de *negritud* estará vinculado con la toma de conciencia de su identidad cultural, de su historia; de una historia que alberga unos hechos que, además de haber sido vividos, tienen secuelas que se actualizan con pasión (tanto en el sentido de dolor como en el de inclinación o deseo vehemente) en el hacer del presente, lo cual resulta en el cultivo de una actitud frente a la vida cuyo sentido fue expresado a través del término *negritud*:

Mi negritud no es sueño de raza, sino sol del alma, mi negritud, vista y vida,

mi negritud es paleta en mano y lanza en puño,

[...]

mi trabajo consiste en despertar a mi pueblo a los futuros flamboyanes,

Mi alegría es crear imágenes para alimentarlo, ¡fulgores rítmicos de la palabra! (Senghor, 1990: 407).

Palabras profundas que expresan lo que para muchos intelectuales francoantillanos y francoafricanos era el fenómeno de la *negritud*. Si bien por un lado implicaba una lucha, una acción de rebeldía frente a Europa, frente a la falta de humanismo que los europeos han mostrado en su trato hacia los *negros*, por otro lado implica un acto de creación,⁶⁴ en donde la víctima, el *negro*, se autodefine y revaloriza

64. Esta actitud creativa fue resaltada por Luis María Ansón, para quien la *negritud* es la defensa de la personalidad africana desde su vertiente negra –no árabe–; vertiente que se constituye en la impronta de la literatura y la poesía africana condensada en el concepto de *negritud*. Resulta interesante la manera en que Ansón percibe las posibilidades de desenvolvimiento de la personalidad africana. Según él, este desenvolvimiento se puede dar de «buena» forma en la medida en que exista la independencia africana en términos tanto políticos como económicos. Alcanzada esta independencia, las posibilidades de realización total de la cultura africana serían factibles, no para establecer una comparación con la cultura europea o las otras en términos de superioridad o inferioridad; solamente para desarrollar su ser, su especificidad, tal como lo señala Ansón en las siguientes líneas: «la *negritud* tal vez no alcance nunca las formas de cultura sajonas o sónicas, pero es la cultu-

su cultura bajo el término *negritud*; por eso el poeta expresa claramente que «mi negritud es paleta en mano y lanza en puño»: un acto de defensa, de rebeldía, de lucha, como también un acto de creación semejante al realizado por un pintor. Un acto de creación que para los intelectuales como Césaire y Senghor, entre otros, se constituye en la condición previa de carácter cultural que posibilita todo cambio o transformación de orden político y social, puesto que: ¿cómo pretender ser ciudadano que vive bajo condiciones materiales dignas si no hay una afirmación de respeto por la diferencia?

Esta dualidad rebelión-creación presente en el término *negritud* también es percibida por Sartre, quien, en diálogo con estos⁶⁵ poetas e intelectuales francoantillanos y francoafricanos –en *Orfeo negro*, prefacio a *Antología a la nueva poesía negra malgache*–, considera que la negritud es más que un término de moda, es un fenómeno que surge como una reacción lógica al dominio europeo sobre el *negro*; es una reacción natural a aquella situación histórica grabada en la memoria ancestral con sangre y fuego. Pero además de dicha reacción, que no es más que un momento de negatividad antitética, es decir, rebelión por excelencia, Sartre destaca otro momento; un momento de definición en relación o con respecto a Europa, respecto a la representación caricaturesca, animalesca que la cultura europea ha hecho tradicionalmente del *negro*. De manera similar podríamos comprender el término afrodescendiente, con la diferencia de que este implicaría una radicalidad en el ejercicio de *creación*, de redefinición cultural, puesto que de entrada habría un giro lingüístico, en cuanto a que se buscaría la cancelación del término bajo el que inicialmente se definió al africano, es decir, el término *negro*, por considerar que se presta para confusiones, para encubrir posturas e intenciones racistas.

ra negra, real e inevitable» (Ansón, 1971). Sin embargo, aunque comparto la lectura que Ansón tiene de la negritud en el sentido ya señalado, para el objetivo de esta investigación resulta contradictoria e inapropiada su perspectiva de comprender las reivindicaciones de los pueblos africanos colonizados desde la idea de *deseo de desquite*; creo que este deseo no es lo que define ni lo africano ni lo afrodescendiente. Mi propuesta es comprender el discurso afro desde la idea de voluntad de vida.

65. Como fruto de este diálogo con intelectuales francoantillanos, Sartre llega a prologar libros como: *Retrato del colonizado*, escrito por Albert Memmi, y *Los condenados de la tierra*, por Frantz Fanon.

Ahora bien, al igual que en Cesaire y Senghor, la obra escrita y el proceder político-revolucionario del martiniqués Frantz Fanon también se constituyen en un referente clave para comprender la configuración del discurso afro. Desde el campo de la siquiatria, Fanon enseñó, con gran elocuencia, la importancia de la cultura en la sicopatología de la colonización; en su obra *Piel negra, máscaras blancas*, expresó:

Todo pueblo colonizado –es decir, todo pueblo en cuyo seno haya nacido un complejo de inferioridad a consecuencia del enterramiento de la originalidad cultural local– se sitúa siempre, se encara, en relación con la lengua de la nación civilizadora, es decir, de la cultura metropolitana. El colonizado escapará tanto más y mejor haga suyos los valores culturales de la metrópoli. Será tanto más blanco cuanto más rechace su negrura, su selva (Fanon, 1973: 15).

Es claro que para Fanon hablar una lengua es poseer el mundo implicado y expresado en ella. En este sentido, hablar una lengua significa poseer una cultura que, en el caso de las dinámicas configuradas a partir de la experiencia colonial, permite comprender el comportamiento de los seres humanos implicados en dicha experiencia y, a su vez, permite comprender las secuelas que la experiencia colonial deja en las generaciones venideras. Fanon, al encarar la experiencia colonial, muestra cómo esta va construyendo al *negro* y a la *negra* como seres *para-otro*, es decir, con una desviación existencial que les impide reconocerse a sí mismos. Propiciar un adecuado descubrimiento del sentido de su identidad es uno de los objetivos que Fanon consideraba clave para que los pueblos negros pudieran conquistar la soberanía frente a las metrópolis europeas; objetivo que, como ya se ha señalado en líneas anteriores, puede ser interpretado como un elemento constitutivo del discurso afro, pues hay una clara relación con la noción de re-existencia, que está en sintonía con la rehabilitación cultural como elemento clave para crear nuevas condiciones de existencia digna.

De igual forma, en el prefacio a *Los condenados de la tierra*, podríamos decir que Sartre advierte –sin ser este su propósito– de la presencia de la re-existencia y la voluntad de vida dentro de la obra de Fanon:

Vino otra generación que desplazó el problema. Sus escritores, sus poetas, con una increíble paciencia, trataron de explicarnos que nuestros valores no se ajustaban a la verdad de su vida, que no podían ni rechazarlos del todo ni asimilarlos. Eso quería decir, más o menos: ustedes nos han convertidos en monstruos, su humanismo pretende que seamos universales y sus prácticas racistas nos particularizan (Fanon, 2001: 8).

El explicar al otro la justeza de sus reivindicaciones es uno de los elementos características del discurso afro; explicar cómo la opresión vivida no es solo física, sino también cultural, en la medida en que se han impuesto unos principios que dicen ser universales y humanitarios, pero en la práctica son particulares e inhumanos, siendo su más claro ejemplo la terca pervivencia del racismo. Sin embargo, son las propias palabras de Fanon las que nos permiten identificarlo como una de las fuentes nutricias del discurso afro:

Cada generación, dentro de una relativa opacidad, tiene que descubrir su misión, cumplirla o traicionarla. En los países subdesarrollados, las generaciones anteriores han resistido la labor de erosión realizada por el colonialismo y, al mismo tiempo, han preparado el camino para la maduración de las luchas actuales (2001: 188).

Palabras profundas que explican el devenir generacional de los y las afrodescendientes. Paso a paso, grano a grano, generación tras generación, mediante acciones de digna resistencia, los y las afrodescendientes han ido creando una re-existencia, es decir, nuevas condiciones de vida digna que implican un compromiso para las nuevas generaciones. Fanon parecería decirnos que cada generación está llamada a luchar por condiciones de vida, de existencia, que superen las anteriores, pero, a su vez, invita a tener una postura estratégica y dignificante frente al pasado:

Dentro de los partidos políticos, casi siempre lateralmente a estos, aparecen hombres de cultura colonizados. Para estos hombres, la reivindicación de una cultura nacional, la afirmación de la existencia de esa cultura representa un campo de batalla privilegiado [...]. Inconscientemente quizás los intelectuales colonizados, ante la imposibilidad

de enamorarse de la historia presente de su pueblo oprimido, de maravillarse ante la historia de sus barbaries actuales han decidido ir más lejos, descender más y es, no lo dudemos, con excepcional alegría cómo han descubierto que el pasado no era de vergüenza sino de dignidad, de gloria y de solemnidad (Fanon, 2001: 192).

Esta postura frente al pasado, como ya se señaló, va a ser constitutiva del discurso afro, pues implica todo un esfuerzo por rehabilitar un ser aturcido por la miseria de la actualidad y el desprecio de sí mismo. Con Fanon, el papel de los y las intelectuales u hombres de la cultura –como él les llama– es situarse en la historia de manera estratégica para responder enérgicamente a la teoría colonialista, la cual, para justificar la práctica colonial, pretende presentar como barbarie el periodo anterior a la colonia. El llamado de Fanon frente a la historia se convierte en toda una apuesta político-académica que exige la valorización del pasado para develar la racialización del pensamiento, o para ser más preciso, del ejercicio de la escritura de la historia.⁶⁶

La escritura o reescritura de la historia en Fanon no es un acto provinciano, local, es un ejercicio de escala mayor; sus palabras así lo indican: «El Intelectual colonizado que ha partido de la cultura occidental y que decide proclamar la existencia de una cultura no lo hace jamás en nombre de Angola o de Dahomey. La cultura que se afirma es la cultura africana» (Fanon, 2001: 193). El pensar y actuar en escala mayor es el llamado que hace Fanon, el cual no es en solitario, pues reconoce que este mismo llamado está presente en el concepto de *negritud*:

La respuesta del colonizado será también, de entrada, continental. En África la literatura colonizada de los últimos veinte años no es una literatura nacional, sino una literatura de negros. El concepto de la «negritud», por ejemplo, era la antítesis afectiva si no lógica de ese insulto que el hombre blanco hacía a la humanidad. Esa negritud opuesta el desprecio del hombre blanco se ha revelado en ciertos sectores como la única capaz de suprimir prohibiciones y maldiciones. Como los intelectuales de Guinea o de Kenya se vieron confrontados

66. Un ejemplo de una obra escrita en este sentido es *La Invención de África* del filósofo africano

antes que nada con el ostracismo global, con el desprecio sin crédito del dominador, su reacción fue admirarse y elogiarse. Los cantores de la negritud opusieron la vieja Europa a la joven África, la razón fatigosa a la poesía, la lógica opresiva a la naturaleza piafante.

[...]

Los cantores de la negritud no vacilarán en trascender los límites del Continente. Desde América, voces negras van a repetir ese himno con una creciente amplitud. El «mundo negro» surgirá y Busia de Ghana, Birago Diop de Senegal, Hampaté Ba de Sudán, Saint-Clair Drake, de Chicago, no vacilarán en afirmar la existencia de lazos comunes, de líneas de fuerzas idénticas. (Fanon, 2001: 194).

Son estos lazos comunes captados por Fanon los configuradores del concepto de la *negritud*, uno de los elementos constitutivos del discurso afro; elemento que aglutina a aquellos seres dispersos por la trata negrera, de quienes surgieron nuevas generaciones que hoy día bajo el discurso afro trazan las líneas de fuerza idénticas que permiten hablar de historias, de experiencias comunes.

Capítulo 11

El discurso afro dentro del multiculturalismo

En la actualidad, el discurso afro viene siendo afectado por los debates en torno a las exigencias de reconocimiento jurídico-político hacia las *minorías* étnicas que tradicionalmente han sido maltratadas por la cultura *mayoritaria*. Veamos a continuación si desde el paradigma político multiculturalista, que se presume antidiscriminatorio, identitario y comunitarista, la voluntad de vida que caracteriza al discurso afro ha encontrado de manera efectiva las condiciones adecuadas que le permitan el digno desenvolvimiento de su existencia.

Tras la Segunda Guerra Mundial, una de las tantas preocupaciones que embargó a la tradición política y filosófica liberal de occidente fue la manera de abordar los derechos de las culturas *minoritarias*, pues con la invasión de Alemania a Polonia y Checoslovaquia quedó al descubierto la fragilidad de los tratados bilaterales como mecanismos utilizados por los países para proteger mínimamente a sus conciudadanos en suelo extranjero. La fragilidad de dichos tratados se hacía ver en el momento en que cualquiera de las partes podía justificar una acción de hecho, es decir: una agresión o invasión a otro país, argumentando el maltrato que sus conciudadanos habían sufrido en calidad de extranjeros; tal fue el argumento con el que Alemania invadió a Polonia y Checoslovaquia (Kymlicka, 1996).

Debido a problemas como estos, muchos pensadores, al igual que un sinnúmero de gobiernos, consideraron que la mejor manera de solucionar los conflictos entre culturas *mayoritarias* y *minoritarias* estaba en los Derechos Humanos, en la aceptación plena de unos de-

rechos universales de carácter individual como prenda de garantía para tramitar las diferencias culturales y evitar los abusos. De acuerdo con el filósofo Will Kymlicka:

Muchos liberales creían que el nuevo énfasis en los 'derechos humanos' resolvería los conflictos de las minorías. Dicho de otra manera, más que proteger directamente a los grupos vulnerables mediante derechos especiales para los miembros de grupos concretos y explicitados, las minorías culturales se protegerían indirectamente garantizando los derechos civiles y políticos básicos a todos los individuos, con independencia de su filiación o grupo de pertenencia. Los derechos humanos básicos –como la libertad de expresión, asociación y conciencia–, si bien se atribuyen a los individuos, se caracterizan por ejercerse en comunidad con otros individuos; de ahí que pueda afirmarse que protegen la vida del grupo. Los liberales dieron por supuesto que, allá donde se protegieran dichos derechos individuales, no era necesario atribuir derechos adicionales de minorías étnicas o específicas (1996: 15).

Sin embargo, el mismo Kymlicka manifiesta que con los conflictos en la Europa Oriental y en la Unión Soviética la necesidad de una teoría de los derechos de las minorías se hizo perentoria, en la medida en que dichos conflictos exigían colocar sobre el tapete problemáticas como: la disputa sobre la autonomía, el trazado de fronteras, los derechos lingüísticos y la política de nacionalización. Ante estas realidades, se hizo necesario «complementar los principios tradicionales de los Derechos Humanos con una teoría de los derechos de las minorías» (Kymlicka, 1996: 18).

Ahora bien, en parte podríamos decir que dicha complementariedad entre los derechos humanos y los derechos de las *minorías* es la que han seguido los estados⁶⁷ en occidente, que desde la segunda mitad

67. A manera de ejemplo podríamos citar casos, empezando por el de la Constitución de Guatemala de 1986, en los artículos 66 y 76. En el primero se reconoce, respeta y promueve la diversidad étnica; en el segundo, se reconoce la necesidad de una educación descentralizada y bilingüe en las zonas indígenas. También el de la Constitución de Canadá, la cual, a través de la ley de multiculturalismo de 1988 (*Act for the Preservation and Enhancement of Multiculturalism in Canada*), reconoce la importancia de preservar el patrimonio multicultural de los canadienses; reconoce los derechos de los aborígenes; reconoce y promueve la interacción de individuos

del siglo XX, siendo conscientes de su diversidad cultural, han decidido manejar dicha diversidad en el espacio público a través de unas políticas públicas que responden a cada una de sus especificidades y sus realidades internas, sin perder el común denominador de hacer justicia a aquellas *minorías* culturales que tradicionalmente han sido vulnerables al maltrato de la cultura *mayoritaria*.

En Colombia, la especificidad del debate multiculturalista se enmarcó inicialmente en la necesidad de reconocer quién o quiénes eran los otros, en calidad de *minorías* étnicas merecedoras de un reconocimiento jurídico-político que les permitiese tener una vida más digna; un punto clave a la hora de comprender el discurso afro, más aun –como bien lo plantea el historiador y experto en estudios culturales latinoamericanos Santiago Arboleda– cuando tras la retórica del multiculturalismo se puede comprender la historia reciente de las personas afrocolombianas, sus luchas y «sus esperanzas por dignificar su existencia, a partir de la exigencia del reconocimiento jurídico en el Estado multicultural que nace con la constitución de 1991» (Arboleda, 2007: 213).

En Colombia la fuente principal de diversidad cultural se encuentra en las comunidades indígenas y afrocolombianas asentadas a lo largo y ancho del país. Ambas (junto con la herencia europea) han aportado un importantísimo caudal genético y cultural sin el cual no habría sido posible la construcción de esta nación. Sin embargo, a la hora de hablar de justicia social, de reconocimiento social, en el sentido de un trato digno que permita el libre y buen desenvolvimien-

de diversos orígenes; y preserva y realza el uso de otras lenguas además del inglés y el francés, fortaleciendo al mismo tiempo el uso de los idiomas oficiales. En la Constitución de Brasil de 1988 la diversidad étnica fue reconocida por primera vez y el Estado dice asumir las diversas culturas como conformadoras de la identidad nacional; se emprenden políticas de acción afirmativa relacionadas con becas para el ingreso a las universidades, cuotas para el empleo en el sector público, etc.; el racismo pasa a ser considerado un delito no excarcelable; con el artículo transitorio 68 se abre el camino para que el Estado reconozca titulación a los quilombos –comunidades que fueron conformadas por esclavos fugitivos–. Finalmente, la Constitución de Ecuador de 1996-1998, en el artículo 1, reconoce que el Estado es soberano, democrático, pluricultural y multiétnico; igualmente, en los artículos 84 y 224, instaura la circunscripción indígena y reconoce a las autoridades indígenas para ejercer funciones de justicia.

to de la vida, las comunidades indígenas y afro no han recibido una retribución material y simbólica acorde con toda esa labor creativa que dio y sigue dando vida a las estructuras de la nación; o, para utilizar los términos de Edward Du Bois, no han recibido un trato digno a partir de lo que han sido: «colegas del reino de la cultura». No obstante, con la Constitución de 1991 y su consiguiente legislación especial hacia las minorías étnicas se hace evidente la diferencia en la manera como el Estado y la sociedad miran a estos dos grupos humanos, potencializando –mínimamente– o reteniendo el florecer de las respectivas voluntades de vida de cada uno de ellos.

Ahora bien, se me podría objetar que hablar de potencializar la voluntad de vida de uno de estos dos grupos humanos histórica y sistemáticamente maltratados es exagerado. Sin embargo, me atrevo a decir, de acuerdo con las investigaciones realizadas por algunos especialistas interesados en estas problemáticas, que hay elementos que, a la hora de establecer un balance en términos del reconocimiento que el Estado y la sociedad han hecho de ciertos derechos a estos dos grupos humanos a lo largo de la historia de Colombia, permitirían mostrar cómo la balanza se ha inclinado *ligeramente* a favor de los grupos indígenas. En este sentido, cabe recordar la denuncia de Fray Bartolomé de Las casas, citada en páginas anteriores, acerca de cómo la encomienda estaba matando a los y las indígenas, debido a que en ella estos eran tratados «como si fuesen africanos». Esta particular defensa de los y las indígenas en detrimento de la vida de los africanos, retratada por Nina Friedemann y Jaime Arocha en su libro *De sol a sol*, se convierte en una clara evidencia de esta *ligera inclinación* hacia el reconocimiento de ciertos derechos de los pueblos indígenas. De igual manera, el sociólogo Carlos Agudelo, en su libro *Retos del Multiculturalismo en Colombia, Política y población negra*, hace una apreciación similar en cuanto a la disposición del Estado y la sociedad de reconocer, antes de la Ley 70 de 1993, al *indio*, y no al *negro*, como representante de la alteridad:

A partir de estas disposiciones se desprenderían otras en materia de educación, territorios y participación dirigida a garantizar los derechos de esos «otros culturalmente diversos» que para la gran mayoría de los

constituyentes, y podemos decir que de la sociedad en general, eran los indígenas. Como veremos más adelante, a pesar del reconocimiento de las poblaciones negras como el otro representante de la alteridad cultural colombiana con derechos específicos, no lograban aun trascender de círculos restringidos de la sociedad (Agudelo, 2005: 175).

Siendo aun más crítico que los anteriores, Santiago Arboleda considera que en Colombia tanto el Estado como la sociedad en general:

Se niegan a reconocer y vivir la diferencia y la diversidad de concepciones de mundo que entraña el país y que insiste por variados cauces en encontrar su matriz mestiza, esto es blanquearse, en detrimento de sus otras vertientes genéticas y culturales y, cuando más reconoce hasta cierto punto a los indígenas sus derechos consuetudinarios, con cierto sentimiento de lastima y culpabilidad, mientras a los descendientes de africanos se les niega cualquier posibilidad, incluso de que sean considerados grupos étnicos (2007: 214).

Más allá de esta matización –que permite apreciar una de las tantas diferencias entre las históricas luchas por la reivindicación de los derechos de estos dos grupos étnicos sistemáticamente maltratados–, Arboleda aporta unos datos y un análisis de dichos datos desde donde, de forma contundente, se puede apreciar cómo –a pesar de que en 1993, como producto del discurso multiculturalista, se da toda una legislación (Ley 70) mediante la cual se reconoce a la población afrodescendiente como grupo étnico digno de ciertos derechos especiales (reconocimiento de la titulación de sus tierras ancestrales y creación de la cátedra de estudios afrocolombianos, entre otros)–, en términos reales, tanto el Estado, desde sus diferentes gobiernos de turno, como los actores armados pertenecientes al conflicto colombiano, sumados al racismo fuertemente arraigado en la sociedad, han conspirado para menguar la voluntad de vida de la población afrocolombiana.

Es en plena resonancia del discurso multiculturalista, de acuerdo con Arboleda, que se rearticulan nuevas formas de maltrato e invisibilización hacia la población afro de nuestro país, poniendo en entredicho la incidencia de las políticas multiculturalistas en la transformación concreta de la calidad de vida de los afrocolombianos.

El espíritu crítico con que este historiador analiza los datos sobre calidad de vida de la población afrocolombiana desde 1991 hasta 2006 nos revela «el daltonismo estadístico del Estado», que a través de sus particulares censos hace un mal conteo de la población afro, con el fin de disminuir el presupuesto correspondiente:

Según el censo de 1993, el 1,5 por ciento del total de la población nacional, es decir 502.343 personas, se autoreconocieron como pertenecientes a esta etnia, mientras que los líderes del movimiento social apoyados por las apreciaciones de algunos académicos señalaron [...] que por lo menos debía oscilar entre 20 y 25 por ciento, lo que corresponde a cerca de unos 10 millones de personas [...]. El censo del 2005 arroja una población total para el país de 41.468.384 habitantes, de ellos el 10,5 por ciento, es decir, 4.354.180.32 personas, se autoreconocieron como Raizales, palenqueros, negros, mulatos, afrocolombianos o afrodescendientes, frente a un 3,4 por ciento de la población indígena (Arboleda, 2007: 215).

A estos datos se suman los siguientes:

El Consejo Nacional de Política Económica y Social (CONPES) [...] 2909 de 1997, señala que en el contexto nacional se puede observar que la mayor parte de los núcleos de población a los que pertenecen las comunidades negras se encuentran con índices de necesidades básicas insatisfechas superiores al promedio nacional (Arboleda, 2007: 217).

Ante esta situación, el Estado ha creado unos planes de desarrollo de acuerdo con su mirada reducida acerca de la existencia de la población afro, cuando en realidad se estima que son el 10%⁶⁸ de la nación, de los cuales su mayoría se encuentran viviendo en la pobreza. De igual manera, se presenta la insensibilidad de los actores armados, que con acciones violentas colocan en el fuego cruzado a las *minorías* étnicas, ocasionando el destierro masivo en unos territorios donde la Ley 70 pretendió asegurarlas contra los abusos de la sociedad mayoritaria. La intención de los grupos armados de hacer

68. Este porcentaje es de acuerdo con el análisis estadístico realizado por el DANE, pero puede variar dependiendo de la fuente.

de las tierras del Pacífico colombiano un punto estratégico para sus actividades ilícitas (siembra de coca y tráfico de armas) ha corrido parejo con la ambigüedad estatal, que primero dice titular tierras para proteger esa herencia cultural afro constitutiva de la identidad nacional y luego, en una abierta e inhumana contradicción, decide impulsar la siembra de palma africana, beneficiando a los grandes empresarios de la industria agrícola, fumigar los cultivos de coca sin tener en cuenta el impacto en la salud de la población y dar rienda suelta a una concepción de desarrollo basada en la modernización infraestructural; es decir, la construcción de carreteras. Al respecto, Arboleda da varios ejemplos:

El canal seco Atrato-Truandó y sus conexiones carretables y ferroviarias, las transversales Medellín-Urao-Bahía Solano, Medellín-Buenaventura, conexión Pereira-Animas-Tribuga, carretera Urabá-Maracaibo [...], intercomunicación río Orinoco-Meta-Buenaventura, Transversal Santander-Antioquia-Buenaventura, intercomunicación río Plata-Amazonas-Napo-Putumayo-Tumaco (2007: 219).

En fin, toda una serie de elementos que en pleno momento de efervescencia del discurso multiculturalista tratan de minar la voluntad de vida de los y las afrodescendientes en Colombia, dejando al descubierto la ineficacia que en lo concreto ha tenido el marco legal multiculturalista bajo el que se creó la nueva Constitución colombiana; una constitución que en diversos artículos (7, 8 y 13) dice que es deber del Estado reconocer y proteger la diversidad étnica y cultural de la nación y «adoptar medidas a favor de los grupos discriminados o marginados». Sin embargo, con el destierro masivo al que viene siendo sometida la población del Pacífico, con el fenómeno deliberado de repoblación no afro que se viene presentando en ciudades como Buenaventura, al igual que en diversos territorios choceanos y caucanos y en zonas nariñenses como Barbacoas, Boca de Telembí y Roberto Payan, entre otras, y con las continuas masacres que se presentan en dichas zonas, me atrevería a decir que es un gran cinismo calificar el discurso afro cómo un discurso dogmático, como lloriqueo étnico, como una reacción vengativa de un grupo humano que lo único que busca es pagar con la misma moneda con que se le ha

pagado.⁶⁹ En este sentido, considero que todo discurso que califique el discurso afro bajo los argumentos ya señalados debe tener en cuenta la manera cómo a lo largo de la historia los y las afrodescendientes han mostrado su capacidad para reinventarse, para sobreponerse a las adversidades, en fin, para vivir, más allá de estar por fuera de las instancias de poder (de tipo económico, político, social y cultural) desde donde se toman las decisiones, desde donde estratégicamente se puede crear las condiciones para someter al otro.

69. Este argumento, que se fue configurando dentro del ambiente de las sociedades coloniales, tiene sus raíces en el miedo que sentía la población blanco-mestiza cuando deliberaba acerca de la abolición de la esclavitud; muchos creían que una vez libres negras y negros, se vengarían de los amos.

Capítulo 12

Un momento de gran significado

La III Conferencia Contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y Todas las Formas Conexas de Intolerancia, que se celebró en Durban entre el 31 de agosto y el 7 de septiembre del año 2001, fue sin duda alguna el momento clave para la articulación global de todos los esfuerzos que han respaldado el discurso afro desde décadas atrás en diversos contextos. Durban sirvió como indicativo a través del cual se puede apreciar la manera en que el discurso afro está en sintonía con las problemáticas actuales, puesto que en dicha conferencia los países miembros de la ONU tuvieron que dialogar y proponer medidas para combatir las formas actuales y complejas en que se presentan la discriminación y la exclusión en el mundo entero; esto evidenció que la herida producida por el colonialismo y la trata negrera continúa vertiendo sangre.

Ante la permanencia histórica de estos problemas, la Asamblea General de las Naciones Unidas convocó en 1998 a estados, organizaciones internacionales, organizaciones no gubernamentales y regionales para que en Durban dialogaran acerca de las diversas medidas convenientes para combatir el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia. Entre las medidas⁷⁰

70. Estas medidas y otras pueden ser cotejadas en: *Declaración y programa de acción de Durban*. Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia (Durban, 2002).

que surgieron está el reconocimiento de las acciones afirmativas⁷¹ como mecanismo para eliminar los niveles de injusticia social que padecen aquellos grupos históricamente maltratados.

Estas acciones afirmativas o especiales están destinadas:

a corregir las condiciones que menoscaban el disfrute de los derechos y a introducir medidas especiales para alentar la participación igual de todos los grupos raciales y culturales, lingüísticos y religiosos en todos los sectores de la sociedad y para situarlos en pie de igualdad (Durban, 2002: 34-35).

Aunque muchas de estas medidas ya venían siendo implementadas en diversos países (como es el caso de Colombia, a partir de la constitución del 1991 y la consiguiente Ley 70 de 1993, referente a la titulación de tierras), su funcionamiento no ha arrojado los resultados esperados en términos de mejoramiento real de las condiciones de vida de estos grupos en condición de vulnerabilidad. En todo caso, el reconocimiento de estas acciones afirmativas como mecanismo por implementar es un gran paso en el sentido de posibilitar la articulación de medidas aceptadas y respaldadas a escala planetaria que favorezcan la lucha contra la discriminación y la exclusión. Estas acciones afirmativas están en consonancia con las exigencias de reparaciones o afro-reparaciones,⁷² que si bien después de Durban se han actualizado con gran fuerza, hacen parte de la historia de

71. Por acciones afirmativas también pueden ser entendidas aquellas políticas públicas destinadas a «dar paso positivo para el incremento de la representación de minorías en las áreas de empleo, educación y negocios de las cuales han estado históricamente excluidos por diversas razones» (Fullinwider, 2005, citado por Almarío, 2007).

72. Ver el texto de Lao (2007), en el que se plantea cómo las afro-reparaciones se constituyen en un requisito ético-político para poder hablar de democracia racial, de justicia social. Las afro-reparaciones, dice Lao, conjugan –a la manera de la propuesta de Fraser y Honneth (2003)– redistribución y reconocimiento; se convierten en una serie de exigencias «sustentadas en una política de memoria de esclavitud, con sus consecuencias y con la relación que este pasado de opresión tiene con el presente de desigualdad y con posibles futuros de liberación». En el mismo compilado, Almarío (2007) introduce un debate interesante en cuanto a si se debe considerar o no las acciones afirmativas en Colombia como parte de las reparaciones.

las luchas que los diferentes movimientos afrodiáspóricos han emprendido en el continente americano. Recordemos las exigencias de líderes como Du Bois, Garvey y Malcolm, quienes hablaban de pago, de indemnización, de retribución a los afrodescendientes por todo lo que ellos habían hecho por estas tierras, y por las injusticias y el trabajo no remunerado.

Por otra parte, también se destaca el reconocimiento de la esclavitud y la colonización como crímenes de lesa humanidad (Durban, 2002); un justo reconocimiento que, en términos de derechos humanos, difunde la sana idea de que la comunidad afrodescendiente ha sido víctima de una serie de injusticias escalofrantes en la historia de la humanidad. Por lo tanto, la creación de un marco legal de escala mundial que permita la reparación a dicha comunidad es un deber, una necesidad urgente, si se quiere combatir las condiciones de pobreza y de discriminación que los y las afrodescendientes padecen en diversos contextos.

En relación con el sentido de este trabajo, podemos destacar el hecho de que fue en Durban donde por primera vez la ONU incorporó dentro de su lenguaje la categoría *afrodescendiente* como *elemento* que permite establecer un lenguaje común desde donde las personas de descendencia africana se identificarían política y culturalmente. En esta ocasión, no fue un «capricho» o la «tozudez» de unos movimientos que desde diferentes contextos validaban el uso de este término, sino que se trató de alrededor de 189 estados –cifra para nada despreciable–, miembros de la ONU en ese momento, que reconocieron la legitimidad del término, cuya creación se la reclaman tanto los movimientos afrouruguayos como los afrobrasileños.

Durban evidenció el giro lingüístico de *negro* a *afrodescendiente* como categoría identitaria para hablar de las personas que conforman la diáspora africana impulsada por la trata negrera. Esta *nueva*⁷³ forma

73. La cursiva se debe al hecho de que no se puede olvidar que el reconocimiento que hace la ONU es posterior al reconocimiento hecho por los movimientos y líderes afro en diferentes contextos.

de hablar, que en gran medida no dejaba de ser una «sugerencia»⁷⁴ lanzada desde una plataforma intercontinental de gran peso, en cuanto al significado que tiene la ONU, busca convertir a las personas afrodescendientes en ciudadanos plenos, en sujetos de derechos internacionales, portadores de unas historias y unas identidades dignas de ser difundidas, protegidas y reparadas. De ahí que el líder afrouruguayo Romero Rodríguez, manifestara que:

A ella [la III Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia] entramos negros y salimos afrodescendientes; con identidad [...]. Para mí, hombre viejo de la historia (de clases) de mi país, es el hecho más importante en la presencia del negro en la historia de América Latina (Romero, 2009).

74. El reconocimiento del valor del término *afrodescendiente* no deja de ser una «sugerencia» bien argumentada, que no pierde su valor científico por más que muchas personas prefirieran seguir utilizando el término *negro* como denominación y autodenominación. Sin embargo, el hecho de que las Naciones Unidas ponderen el valor de este término es de un significado especial, en el sentido en que sirve de indicativo para medir el nivel de aceptación que ha venido adquiriendo a nivel internacional la categoría de afrodescendiente. Una aceptación que no ha sido acompañada por los resultados esperados en cuanto a mejoramiento de la educación, ingreso salarial, necesidades básicas cubiertas, desaparición o disminución del destierro o desarraigo de los y las afrodescendientes de sus tierras, etc.; más aún cuando en esta misma conferencia un país como Estados Unidos se niega a hablar de indemnización hacia los que sufrieron el colonialismo.

Conclusiones

La reflexión alrededor del simbolismo cromático no es un argumento bajo el que se pretenda entronizar una postura determinista que permita excusar el racismo ni la visión negativa que se tenía y se tiene hacia el africano y sus descendientes diaspóricos. Mostrar cómo desde los cimientos de la cultura occidental existieron elementos de carácter simbólico que abonaron el camino para que en la modernidad se diera el desprecio hacia las personas africanas y afrodescendientes, expresado en la trata negrera, la esclavitud y las teorías raciológicas, no puede ser leído como un esfuerzo de malabarismo argumentativo que, queriendo construir una interpretación novedosa, paradójicamente termina construyendo una interpretación que no permite imputar cargos a todo aquel que justificó y practicó cualquier acto inhumano hacia las personas africanas, bajo el supuesto de estar determinado. La reflexión no tiene por qué llevar a este cauce, ya que el propósito es mostrar cómo el elemento cultural permite tener una mirada más amplia del momento de concepción y nacimiento del *negro*, en cuanto forma discursiva, dando razones de por qué es una invención *premoderna*⁷⁵ en la que el elemento cultural no es algo de poca monta, sino más bien un elemento que a la hora de hacer una

75. La cursiva tiene la intención de resaltar lo complejo que en ocasiones resultan los prefijos *pre* como referencia cronológica, puesto que es difícil trazar de dónde a dónde empieza y termina una época. Sin embargo, me he valido de este prefijo para indicar la época anterior a acontecimientos como el *Descubrimiento* de América, El Renacimiento, La Reforma y la Ilustración.

indagación genealógica tiene, junto con el análisis de las condiciones materiales, un gran valor epistemológico que permite tener una mirada mucho más compleja de la realidad; una mirada que le sale al paso al reduccionismo interpretativo.

Ahora bien, más allá del hecho de dejar en claro la importancia del factor cultural, en cuanto orden simbólico, en lo personal considero inapropiada la lectura del ser humano bajo la idea del determinismo; si bien hasta cierto punto los seres humanos estamos condicionados por nuestro entorno, este mismo entorno siempre deja unos márgenes para hacer, transgredir, conspirar, criticar, crear, inventar. El mejor ejemplo de ello es el fenómeno de la transvaloración: el reajuste o la mudanza de ciertos valores que los individuos van haciendo de acuerdo con sus necesidades. Por lo tanto, siempre existió y existe la posibilidad de asignarle otro valor moral a la cosa negra; siempre existió y existe la posibilidad de no proyectar en el africano y en el afrodescendiente las miserias, las fobias que circulan dentro de las sociedades; por ende, siempre existió y existe la posibilidad de no tener una visión negativa del otro.

Por otra parte, el Ministerio de Educación Nacional publicó en el 2001 una cartilla titulada *Serie lineamientos curriculares, Cátedra de Estudios Afrocolombianos*, en la que expresó: «el concepto afrocolombiano utilizado cotidianamente para identificarse, es paradójicamente polémico y poco debatido». Si tenemos presente que este reproche es derivado de uno de los tantos reparos con que a menudo se descalifica al concepto *afro* por considerársele ambiguo, demasiado general e impreciso,⁷⁶ he aquí un esfuerzo por contribuir con el debate

76. El sentido con el que habitualmente es utilizado el término *afrodescendiente* no es una referencia desde donde se pretenda dar cuenta de la historia y descendencia del género humano, tampoco es utilizado para referirse a otro tipo de africanos: blancos de países como Sudáfrica, Namibia o Zimbabue, o los magrebíes (berberes y árabes), sino que se constituye en un término que remite a un hecho histórico particular: la expoliación del continente africano por parte de Europa durante los años de crecimiento capitalista, en el que África nutrió con la sangre de sus individuos más jóvenes y vigorosos el comercio esclavista. En este sentido, cuando se utiliza el término *afrodescendiente* no se hace para incluir a todo el género humano, sino a aquellos seres humanos cuya procedencia es posible vincular como parte de la diáspora africana en cuanto tronco común que ayuda a entender no solo el porqué

y enfrentar lo paradójico e impreciso que dicen hay en el manejo de dicho concepto.

En este sentido, si hacemos un *ligero* análisis alrededor de las dinámicas sociales y culturales cotidianas, de los juegos representacionales, se observará que quien da validez al término afro o afrodescendiente, si bien en ocasiones se autoidentifique como *negro*, por lo general, es una persona que tiene o hace el esfuerzo por tener una postura digna, una postura de respeto frente a todos los elementos constitutivos de su mundo cultural; también una postura crítica frente a todo aquello que trata de ver sus rasgos físicos y su modo de vida como sinónimos de fealdad, brutalidad, tiranía o barbarie, tal como la demostraron líderes intelectuales como Candelario Obeso, W. E. B Du Bois, Marcus Garvey, Martin Luther King, Malcolm X,⁷⁷ Aimé Césaire, Leopold Sendar Senghor, entre otros. Líderes que apelando a la transvaloración de lo negro batallaron por el bienestar del grupo humano al que pertenecían. Es esta historia de lucha por la

de la diversidad cultural del continente americano, sino también las consecuencias negativas de la sociedad esclavista, que, en términos materiales y simbólicos, siguen pesando sobre la población negra de la actualidad.

77. Considero que uno de los intelectuales que más han proporcionado elementos para entender la diferenciación entre estos dos tipos de discurso –negro y afro– fue Malcolm X, quien desde su propuesta de *nacionalismo negro*, pronunciada el 10 de noviembre de 1963, planteó: «Había dos clases de esclavos: el negro doméstico y el negro del campo. Los negros domésticos vivían en la casa del amo, vestían bastante bien, comían bien porque comían de sus comidas: las sobras que él le dejaba [...]. Si el amo decía: 'Buena casa la nuestra', el negro doméstico decía: 'Si, buena casa la nuestra' [...]. Y si tú le decías al negro doméstico: 'Vamos a escaparnos, vamos a separarnos', el negro doméstico te miraba y te decía: 'Hombre, estás loco. ¿Qué es eso de separarnos? ¿Dónde hay mejor casa que esta? ¿Dónde voy a encontrar mejor ropa que esta? ¿Dónde puedo comer mejor comida que esta?' Ese era el negro doméstico [...]. En esa misma plantación estaba el negro que labraba los campos: ellos eran las masas [...]. El negro del campo vivía un infierno. Comía sobras [...]; era un come tripa. Al negro del campo lo apaleaban desde la mañana hasta la noche; vivía en una choza, en una casucha; usaba ropa vieja, desecho. Odiaba al amo. Digo que lo odiaba al amo. Era inteligente [...]. Cuando el amo se enfermaba, el negro del campo rogaba para que se muriera [...]. Si ibas con el negro del campo y le decías: 'Vamos a separarnos, vámonos de aquí', él no preguntaba: '¿adónde vamos?' Solo decía: 'cualquier lugar es mejor que este' [...]. Yo soy un negro del campo». (Pathfinder, 1993: 29-42).

dignificación de la existencia la que está condensada en el término *afro*, *afrodescendiente*.

Posiblemente, luego de haber leído esta investigación, el lector se hará la pregunta: «y en búsqueda de la *precisión* conceptual, ¿cuál es el término que debemos utilizar?» Ante esta pregunta solo puedo decir que no dejo de pensar en los niños, a los que después de escuchar reiteradamente frases como: «¡hoy es un día negro!», «la lista negra», «aguas negras», «la muerte y la maldad se visten de negro», «¡negra suerte la que me tocó!», se les dice: «¡hay que respetar a los *negros*!» Lo mismo aplica para los niños afro a los que, después de escuchar frases como las anteriores, se les pide: «¡síéntanse orgullosos de ser *negro*!»

Dada la existencia del simbolismo asociado a lo negro, considero que la pertinencia de un término diferente a este para denominar y autodenominarse no es una bagatela,⁷⁸ pues se constituye en una invitación no solo a dejar de usar un término, una palabra, sino también a asumir una actitud crítica frente a toda esa serie de teorías y prácticas prejuiciosas y racistas desde las que se ha descrito, dominado y controlado a las personas africanas y a sus descendientes. La pertinencia del término *afro*, entendido como forma discursiva, se hace mucho más notoria cuando se resalta su valor en cuanto forma narrativa identitaria. Si tenemos presente que toda forma narrativa identitaria se caracteriza por la no renuncia a su historia, al valor de sus experiencias, de sus tradiciones culturales, memorias, lenguajes, saberes perdidos y marginalizados, saltará a la luz la coherencia y validez del prefijo *afro* dentro de los esfuerzos por crear condiciones de vida más dignas y más respetuosas para el existir de todas las personas afroamericanas.

Así como hay formas discursivas que encubren realidades –por ejemplo, considerar los colonialismos como empresas filantrópicas, evangelización y contacto cultural–, hay otras que resultan ser más

78. Tampoco es un mero juego de palabras, puesto que el lenguaje (como bien lo han mostrado desde la filosofía del lenguaje autores como John Austin, en *Como hacer cosas con palabras*, y Pierre Bourdieu, en *¿Qué significa hablar?*, al igual que pensadores de otras áreas, como Humberto Maturana, en *El sentido de lo humano*) tiene la capacidad de crear la realidad, de herir, alagar, bendecir, maldecir, etc.

apropiadas para describir realidades o fenómenos. Cuando se habla de afro, afrodescendiente, se está utilizando un término que está en sintonía con el *renacer* de un hombre (y una mujer), de un grupo humano que ha decidido interpelar al *otro* por una postura de respeto, de reconocimiento frente a todos los elementos constitutivos de su ser, de su mundo cultural. Una postura que en ninguna de las versiones de sus personajes, de los intelectuales vistos a lo largo de este trabajo, puede ser identificada como revanchista, vengativa o de lloriqueo étnico; por el contrario, en cada uno de ellos siempre existió una voluntad de vida que podemos considerar como el resultado de dos momentos.

El primero es un momento de resistencia hacia cualquier condición existencial cosificadora, negadora de la libertad y de la vida. Este momento es de rechazo, de reacción, de oposición, de inminente lucha fatigosa. El segundo momento es de re-existencia, es decir, de esfuerzo por crear condiciones de vida radicalmente diferentes a las existentes, y en donde apelar al pasado no es una denuncia trillada, sino que se convierte en un punto de apoyo, en un elemento inspirador para continuar viviendo, para continuar en la lucha diaria, para potencializar (impulsar) la rehabilitación de elementos culturales proscritos. Es desde este segundo momento que podemos apreciar la capacidad creativa de un personaje como Candelario Obeso, quien a pesar de vivir en el contexto de la sociedad colombiana racista de la segunda mitad del siglo XIX, tuvo la suficiencia para apropiarse de los elementos más refinados de la cultura de élite, en especial la poesía, y desde allí expresar la particularidad de su pensamiento, que es lo que me permite considerarlo uno de los referentes iniciales de la invención del discurso afro. Esta capacidad creativa, de una u otra manera, la encontramos en todos los personajes afro abordados en este escrito. Entre los casos ya estudiados podemos retomar dos a manera de ejemplo que nos permita comprender la re-existencia o capacidad creativa: primero, el caso de Du Bois, quien a través de su metáfora del «velo y la doble conciencia» plantea como el *negro*, luego de fusionar sus antiguas identidades –norteamericana y africana– y de correr el velo que lo llevaba a mirarse a través de los ojos del *otro*, surge como *un nuevo ser* capaz de utilizar lo mejor de sus energías y de su genio, lo cual no es otra cosa que potencializar su capacidad

creadora para propiciar nuevas condiciones de existencia. Segundo, el caso de Malcolm, quien más allá del mero reconocimiento cultural hacia el valor de la tradición afronorteamericana, planteaba como fórmula de re-existencia *el nacionalismo negro* (Pathfinder, 1993: 69-78.), toda una filosofía que entre sus componentes tenía aspectos políticos, sociales, económicos, religiosos y culturales; aspectos que cambiarían radicalmente las condiciones de existencia de todas las personas afroamericanas.

Bibliografía

- Agudelo, C. (2005). *Retos del Multiculturalismo en Colombia: política, inclusión y exclusión de las poblaciones negras*. Colombia: La Carretera.
- Albán, A. (2008). ¿Interculturalidad sin decolonialidad?: colonialidades circulantes y prácticas de re-existencia. En Villa, A. y Grueso, B. (Comp.), *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad*. Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá y Universidad Pedagógica Nacional.
- Alianza. (Editores). (1992). *Obras completas. Fray Bartolomé de Las Casas*. Tomo VII. Madrid.
- Almario, G. (2007). Las Afroreparaciones: memoria de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales. En C. Mosquera & L. Barcelos (Eds), *Afro-reparaciones: Memorias de la Esclavitud y Justicia Reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*. Bogotá: Colecciones CES.
- Ansón, L. (1971). *La negritud*. Madrid: Ediciones de la revista de Occidente.
- Apel, K. y Dussel, E. (2004). *Ética del discurso y ética de liberación*. Madrid: Trotta.
- Aristoteles. (1995). *Física* (Guillermo R. de Echandía, Trad.). Madrid: Gredos.
- Aristoteles. (2000). *Ética nicomaquea*. Bogotá: Ediciones Universales.
- Arboleda, S. (2007). Los Afrocolombianos: entre la retórica del multiculturalismo y el juego cruzado del destierro. *Journal of Latin American Anthropology*. Recuperado de: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/revista?codigo=7816>
- Arendt, H. (1998). *Crisis de la República* (Guillermo Solana Alonso, trad.). Madrid: Taurus-Grupo Santillana.

- Arranz, Luis. (2000). *Cristóbal Colon Diario de a bordo*. Madrid: Dastin Historia.
- Arranz, Luis. (1994). *Los orígenes del totalitarismo, 2. Imperialismo*. Berlín: Alianza.
- Barrios, H. (2002). *Realidad y Representación de la Violencia*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Bastide, R. (1960). El simbolismo de los colores. En Rose, A., *El Origen de los Prejuicios* (pp. 87-98). Buenos Aires: Hvmantitas.
- Berlin, I. (2000). *Cuatro Ensayos Sobre la Libertad*. Madrid: Alianza.
- Bernal, M. (1993). *Atenea negra: las raíces afroasiáticas de la civilización clásica. La invención de la antigua Grecia, 1785-1985*. Barcelona: Crítica.
- Callinicos, A. (1996). *Racismo y clase*. Folleto publicado por En la lucha.
- Castro, G. & Grosfoguel, R. (2006). *El Giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica en el capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Castel, E. (1999). *Egipto: signos y símbolos de lo sagrado*. Madrid: Alderabán.
- Chávez, M. (2007). Color, Inferioridad y esclavización: la Invención de la diferencia en los discursos de la colonialidad temprana. En C. Mosquera & L. Barcelos (Eds), *Afro-reparaciones: Memorias de la Esclavitud y Justicia Reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Durban. (2002). *Declaración y Programa de Acción de Durban. Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia*. Bogotá: Editorial Oficina en Colombia del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos.
- De Certeau, M. (2004). La invención de lo cotidiano. *Cuadernos Pensar en Público*, Núm. 0, (pp. 241-260).
- Descartes, R. (2001). *Discurso del Método*. Madrid: Alianza.

- De Gobineau, C. (1882). *El renacimiento, escenas históricas*. Buenos Aires: Emecé.
- Dieter, H. (1990). *Hegel en su contexto*. Frankfurt: Monte Ávila.
- Du bois, E. (2001). *Las Almas del pueblo negro*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz.
- Dussel, E. (1994). *El Encubrimiento del otro*. México: Abya-yala.
- Eze, E. (2000). El color de la Razón: La idea de Raza en la Antropología de Kant. En Mignolo, W. (Comp.), *Capitalismo y Geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del signo.
- Fanon, F. (1973). *Piel Negra, máscaras Blancas*. Buenos Aires: Abraxas.
- Fanon, F. (2001). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica
- Foucault, M. (1991). *Saber y Verdad*. Madrid: La Piqueta.
- Freud, S. (1999). *El malestar de la cultura*. Bogotá: Esquilo.
- Friedemann, N. & Arocha, J. (1986). *De sol a sol: génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*. Bogotá: Planeta.
- Graves, R. (1999). *Los mitos griegos 1*. México: Alianza.
- Hall, S. (1999). Identidad cultural y diáspora. En Castro, S., Guardiola, O. & Millán, C. (Eds.), *Pensar (en) los intersticios: teoría y práctica de la crítica poscolonial*. México: Editorial Colección.
- Hall, S. (s.f.). *Representación, representaciones culturales y prácticas significativas* (Carmelo Arias Perez, trad.). [s.c.] [s.n.]
- Hegel. (1984). *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Herodoto. (1983). *Los nueve libros de la historia*. Bogotá: Oveja negra.
- Jaramillo, U. (2001). *El pensamiento colombiano del siglo XIX*. Colombia: Alfamega.
- Kant, I. (1991). *Antropología en el sentido pragmático*. Madrid: Alianza.

- Kant, I. (2003). *Prolegómenos a toda la metafísica del porvenir. Observaciones sobre el sentimiento de lo sublime y lo bello*. México: Porrúa.
- Kalulambe, M. (2002). Memoria de la esclavitud y polémica sobre las reparaciones. En Mosquera, C., Prado, M. & Hoffmann, O. (eds.), *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía Multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Buenos Aires: Paidós.
- Lao, A. (2007). Sin justicia ético-racial no hay paz: las afro-reparaciones en perspectiva histórico-mundial. En C. Mosquera & L. Barcelos (Eds.), *Afro-reparaciones: Memorias de la Esclavitud y Justicia Reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Landers, J. (2002). Conspiradores esclavizados en Cartagena en el siglo XVII. En Mosquera, C., Prado, M. & Hoffmann, O. (eds.), *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Bogotá: Editorial Universidad Nacional.
- Margot, J. (1999). *Modernidad, crisis de la modernidad y posmodernidad*. Cali: Universidad del Valle.
- Marquinez, A. (1978). *Discurso del método, lectura Latinoamericana*. Bogotá: Nueva América.
- Márquez, L. (Ed.) (2003). *Crónicas de América, Cristóbal Colón, Diario de a bordo*.
- Mina, W. (2006). *El Pensamiento Afro más allá de Oriente y Occidente*. Colombia: Artes gráficas del Valle.
- Mudimbe, V. Y. (1988). *La invención de África*. Bloomington: Indiana University Press.
- Nietzsche, F. (2000). *Genealogía de la moral*. Bogotá: Emfasar.
- Nietzsche, F. (2001). *Más allá del bien y del mal*. Medellín: Esquilo.

- Obregón, L. (2002). *Críticas tempranas a la esclavización de los africanos*. En Mosquera, C., Prado, M. & Hoffmann, O. (eds.), *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Ortiz, F. (1974). *La Música Afrocubana*. Madrid: Biblioteca Jucar.
- Pathfinder (ed.). (1993). *Habla Malcolm X: Discursos, entrevistas y declaraciones*. Nueva York: Martín Koppel.
- Polo, M. (2000). *Libro de las maravillas*. España: Edición de Ediciones.
- Platón, (1995). *El Banquete, Fedro*. Bogotá: Planeta DeAgostini.
- Prescott, L. (1985). *Candelario Obeso, la iniciación de la poesía negra en Colombia*. Bogotá: Biblioteca de Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo.
- Quijano, A. (1999). ¡Que tal raza! *Revista Ecuador Debate*, núm. 48, 141-152.
- Ricoeur, P. (2004). *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Trotta.
- Rodney, W. (1982). *De cómo Europa subdesarrolló a África*. México: Siglo Veintiuno.
- Said, E. (1996). *Cultura e Imperialismo*. Barcelona: Anagrama.
- Said, E. (1990). *Orientalismo*. España: Al Qibla ensayo IBN Jaldun libertarias.
- Sartre, J. P. (1968). *Colonialismo y neocolonialismo*. Buenos Aires: Losada, S. A.
- Senghor, L. (1990). *Obra poética*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Shuker, N. (1987). *Líderes del Mundo, Martin Luther King*. Bogotá: Editorial Cinco.
- Todorov, T. (1991). *La conquista de América, la cuestión del otro* (3.ª Edición). México: Siglo veintiuno.
- Triana, H. (1997). *Léxico documentado para la historia del negro en América (siglo XV-XIX)*. Santafé de Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, Biblioteca Ezequiel Uricoecha.

- Valencia Angulo, L. (2015). Ambigüedades en dos décadas de paradigma multiculturalista. Algunos elementos de la historia inmediata de los Afrocolombianos. *Revista CS*, (16), 17-37. <https://doi.org/10.18046/recs.116.1967>
- Wade, P. (1997). *Gente negra, nación mestiza*. Bogotá: Editorial Universidad de Antioquia.
- Weber, M. (1997). *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Fuentes electrónicas

- Asensi, P. *De Pirámides en la pantalla*. Recuperado de: www.sietepiramides.blogspot.com.
- Callinicos, A. (1996). *Racismo y clase*. Recuperado de: <http://enlucha.org/fullet/racismo-y-clase/#.Vk3qJXYrKU1>.
- Centro Pastoral Afroecuatoriano (2014). *Experiencias africanas de Dios: Pistas de reflexión para una litúrgica inculturada*. Recuperado el 23 de marzo de 2014, de: biblioteca.centroafroecuatoriano.org.ec/index.php/download_file/.../222/
- Lee, F. T. (1993). *Racismo*. Recuperado de: <http://www.franzlee.org.ve/racismo.html>.
- Rodríguez, R. (2009). Recuperado de: <http://www.focal.ca/pdf/Colombia%20post-durban%202009.pdf>.
- Strickland, D. (2010) *Los Monstruos y sus enemigos cristianos*. Opera Mundi. www.black-king.net/biblioteca/garvey.htm. ir a: Do you speak english? Black-king net also. Luego ir a: Hablas español? Black-king net también. (2010)

Índice temático

A

Afrodescendiente | 26-29, 87-88, 92, 97, 104, 106, 112-115, 133, 139, 149, 155-156, 158-161

C

Colonialismo | 36, 38, 81, 93, 102, 110-111, 117, 130-132, 135, 141, 153, 156

D

Diáspora | 29, 35, 112, 129, 155, 158

Discurso | 25, 29, 37, 61, 64, 66, 87-88, 91-97, 100-102, 109, 111-112, 115-116, 119-120, 126-127, 129, 131, 134, 136, 138-143, 145, 147, 149, 151-153, 159, 161

Discurso afro | 29, 87-88, 92, 94-95, 101, 109, 119, 129, 134, 136, 139-143, 145, 147, 151-153, 161

E

Esclavitud | 39, 58, 64, 68-69, 81, 89-91, 97, 99, 106, 112, 129-130, 152, 154-155, 157

F

Formas discursivas | 25, 27-28, 31, 160

I

Invención | 25, 27-29, 31-32, 36-38, 52-53, 55, 61-62, 70, 75, 81-82, 84, 157, 161

Invención del afro | 29

Invención del negro | 28, 36, 38, 52-53, 55, 61-62, 75, 81-82, 84

M

Método genealógico | 26

Modernidad | 28, 32, 39, 49-50,
55-56, 59, 61-62, 66, 84, 136, 157

N

Negro | 25, 27-28, 31-32, 35-38, 44,
51-53, 55, 61-62, 78, 156

R

Racismo | 25, 35-37, 62-63, 70, 82,
93-94, 101, 106, 113, 117, 120, 125, 133,
141, 147, 149, 153, 157

Razón | 29, 36, 42, 52, 58-59, 61-
62, 64-66, 70, 72, 78-79, 81, 95, 124,
130, 137, 143

Re-existencia | 28, 140-141, 161-
162

S

Simbolismo cromático | 32, 35-
37, 42-44, 49-50, 58, 157

V

Violencia simbólica | 50

Otros títulos en esta colección

- { 2017 } **El color del espejo: narrativas de mujeres negras en Bogotá**
Natalia Santiesteban Mosquera
- { 2016 } **Cuerpo, subjetividad y tecnociencia: un abordaje psicoanalítico**
Ximena Castro Sardi
- { 2015 } **Sociología y docencia reflexiva. Un estudio del caso colombiano**
Ana Lucía Paz Rueda
- Vida, trabajo y amor. Profesores en contextos inciertos**
Viviam Unás Camelo
- ¿Es el «Yo» una realidad o una ficción? La crítica de David Hume al sujeto cartesiano**
Yuliana Leal Granobles
- { 2011 } **Las prisiones de la locura. La construcción institucional del preso psiquiátrico**
Omar Alejandro Bravo



Este libro se terminó de imprimir y encuadernar en abril de 2019 en los talleres de Xpress Estudio Gráfico y Digital S.A.S. - Xpress Kimpres (Cotizaciones@xpress.com.co), en la ciudad de Bogotá D.C., Colombia. En su preparación, hecha en la Editorial Universidad Icesi, se utilizaron tipos Tisa Pro en 10/14 y 9,2/13. La edición, que consta de 150 ejemplares, estuvo al cuidado de Adolfo A. Abadía.



{ E X }

Los avatares de las formas discursivas aludidas serán abordados bajo unos interrogantes problematizadores que controvierten algunas de las formas como han sido planteadas temáticas como el prejuicio racial hacia los y las afrodescendientes y sus reivindicaciones políticas y culturales. En lo que se refiere a la invención del negro, esta será abordada desde dos interrogantes: 1) hablar de negro, en cuanto forma discursiva bajo la que se ha definido a un ser humano, ¿nace con la modernidad, con la dispersión forzada de los africanos que acompañó el descubrimiento de América y la colonización de este continente, o es anterior a estos hechos históricos? 2) ¿Qué significó el posicionamiento de la razón occidental para los seres humanos de la diáspora africana? En cuanto a la invención del afro, esta forma discursiva será abordada desde los siguientes interrogantes: 1) ¿Es la invención del afro una forma discursiva motivada por la voluntad de poder, de dominación sobre el otro? 2) ¿Es producto de una sed de venganza y envidia hacia la cultura dominante? 3) ¿Es la voz rencorosa, atávica y dogmática de la queja, del lloriqueo étnico? 4) ¿es la apelación trillada e innecesaria hacia un pasado remoto que al ser puesto en escena obstaculiza cualquier intento por sanar las heridas del pasado colonial discriminatorio, deshumanizante?

LUIS ERNESTO VALENCIA ANGULO

