

El negro en Colombia: posición social y relación con su ambiente socioeconómico en las
novelas *Chambacú corral de negro* y *Socavón*

By

Michelle Cabarcas Camargo

A Dissertation
submitted to the Department of Romance Languages
University of Missouri-Columbia
In partial fulfillment of the requirements
for the Degree of PhD Romance Languages
May 2022

For Mopo, who always cast the spell on me

LIST OF TABLES

Cambios morfológicos del castellano en la fabla negra Martán Góngora	256
--	-----

Abstract

Esta tesis doctoral explora el contexto histórico y literario dentro del cual surgen las novelas *Chambacú*, *Corral de negros* de Manuel Zapata Olivella y la novela *Socavón* de Helcias Martán Gónogora. Para ello, se brinda una aproximación crítica respecto a los dos autores desde la nueva novela hasta el postmodernismo. Se realizó un análisis de lo que ha sucedido con algunas de las representaciones folklóricas en la actualidad colombiana, dichas manifestaciones se encuentran plasmadas en las dos novelas a estudiar. Cabe señalar que la temática común a las dos novelas: recuperación y reconstrucción de la diáspora en la vida y cultura de comunidades afrocolombianas, vida, cultura, historia y problemática al igual que resistencia cultural y folklórica en microsociedades formadas por afrodescendientes.

Palabras claves: Diáspora, Afro-colombianos, Afrodescendientes, representaciones culturales.

The following doctoral thesis explores the historical and literary context in the novels *Chambacú*, *Black Slum*, Manuel Zapata Olivella and *Socavón*, Helcias Martan Gongora. The document is presented as an analysis of the novels based on historical events in Colombian History. The close up to the novels must be understood starting in the literary Boom in Latin America until the postmodern literature. That will give the reader the appropriate tools to interpret the different folklorik representations such as poems, songs and legends found in the two novels that are studied in the text. It is relevant to denote that both novels point to the reconstruction of the diaspora in the History and daily life of Afro-colombian societies.

Key words: Diaspora, Afro-Hispanic, cultural manifestations, postmodern literature.

El negro en Colombia: posición social y relación con su ambiente socioeconómico en las novelas *Chambacú corral de negro* y *Socavón*

INTRODUCCIÓN

Dentro de la literatura latinoamericana, las raíces africanas se asocian principalmente con el Caribe afrohispano, principalmente con Cuba, Puerto Rico y la República Dominicana y en el continente con Brasil. Dicha cartografía conceptual de las raíces africanas ha resultado en la marginalización de la población africana de más allá del Caribe y el Pacífico, dentro del continente, y como consecuencia en la marginalización de sus manifestaciones literarias y culturales. La escasa atención que las literaturas afro-hispanas más allá del Caribe han tenido se debe, en parte, a que los debates en torno a la identidad en los países hispanos giran en torno a la integración del indio. Sin embargo, la presencia africana ha estado presente en la literatura y la cultura en el continente americano desde el descubrimiento y la Conquista.

En el Caribe, a diferencia de la América continental de habla hispana, es la figura del negro la que ocupa un papel central en los debates en torno a la identidad. En el caso del Caribe y el Pacífico colombiano, la casi total desaparición de la población indígena en la zona del Caribe culminó con la sustitución de la mano de obra indígena por la de esclavos africanos. Por ello, no es sorprendente que a principios del siglo XX el panorama literario de Hispanoamérica se encuentre dominado por la historia del mestizo en el continente y por la figura del negro y del mulato en el Caribe. Con la llegada de las vanguardias entre las décadas de 1920 y 1940 se refuerza la asociación entre la cultura africana y la Caribe afrohispano; aunque con focos aislados en países como Paraguay y

Colombia, se empieza a denotar la relevancia de la inclusión de los aspectos afrohispanos tanto en novelas como en la cultura de Hispanoamérica.

El propósito de esta tesis doctoral tiene dos objetivos: primero, examinar el contexto histórico y literario dentro del cual surgen las novelas *Chambacú*, *Corral de negros* de Manuel Zapata Olivella y la novela *Socavón* de Helcias Martán Gónogora. Para ello, se brinda una aproximación crítica respecto a los dos autores desde la nueva novela hasta el postmodernismo.

El segundo objetivo es analizar, ya dentro de las novelas en sí, cómo éstas al rescatar la memoria literaria y la historia olvidada de personajes de la periferia se recupera la cultura y la identidad negra en el Caribe y en el Pacífico colombiano. Al igual que ofrecer un análisis y detallar, lo que ha sucedido con algunas de las representaciones folklóricas en la actualidad colombiana, dichas manifestaciones se encuentran plasmadas en las dos novelas a estudiar. Cabe señalar que la temática común a las dos novelas: recuperación y reconstrucción de la diáspora en la vida y cultura de comunidades afrocolombianas, vida, cultura, historia y problemática al igual que resistencia cultural y folklórica en microsociedades formadas por afrodescendientes.

En el primer capítulo de esta tesis situó la creciente importancia que la obra de Zapata Olivella y Martán Gónogora continúan despertando por parte de la crítica estadounidense e hispanoamericana. Es por esto, que este análisis incorpora una aproximación analítica como histórica donde se presenta una reseña de la crítica de las novelas a analizar. Dicha reseña está ordenada en forma cronológica y está constituida por tesis doctorales y artículos publicados tanto en Estados Unidos como América Latina durante finales del siglo XX y principios del siglo XXI. El propósito de esta revisión es

destacar el creciente reconocimiento otorgado a las novelas de Zapata Olivella y Martán Góngora por parte de la crítica especializada. La segunda presenta un de los conceptos de raza y etnicidad, seguido de un repaso de la situación de los pueblos negros en Colombia desde la Conquista, con el objetivo de mostrar y contrastar la posición social de los afrocolombianos en el orden social colonial y poscolonial

En el capítulo II se analiza la obra de Zapata Olivella *Chambacú, Corral de negros* desde una perspectiva postmoderna y postcolonial en base a las consideraciones teóricas postcoloniales. En este capítulo se ofrece un análisis textual de *Chambacú*, novela publicada en 1967. El análisis destaca cómo Zapata Olivella desarrolla el tema central del desplazamiento y marginalización de afrodescendientes en base a recursos estilísticos postmodernos. Desde un punto de vista temático se señalan los puntos principales y las relaciones entre los personajes y el Estado colombiano y de cómo este último maneja de forma inadecuada situaciones que obligan a ciertos ciudadanos a marginarse voluntariamente de la sociedad, a convertirse en un “Otro”, el de la periferia, y de esa manera intentar conseguir igualdad social. La segunda parte de este capítulo consiste en un acercamiento de tradición, oralidad y folklore a manifestaciones culturales que se han incorporado en la sociedad colombiana y que se encuentran en la novela o manifestaciones culturales que han suscitado a partir de la lectura de *Chambacú*.

En el tercer capítulo se indaga sobre la situación histórica en el litoral Pacífico colombiano en donde se mostrarán los cambios que se han dado en el imaginario de la nación mestiza y en las estructuras institucionales del Estado colombiano, se encuentran procesos genuinos de transformación de identidades negativas en identidades positivas. Los indígenas y los negros, las identidades de la colonialidad, que fueron construidos

como seres inferiores por los imaginarios cristianizador y civilizador, convertidos en actores sociales y mediante el uso estratégico de la etnicidad han subvertido las condiciones de dominación e invisibilidad a que fueron sometidos por el proyecto de construcción nacional. Este tercer capítulo se enfoca en el territorio del Pacífico colombiano el cual se han titulado como territorio indígena y como tierras de comunidades negras cerca de una cuarta parte del territorio nacional desde 1991. Pero ¿cuáles son las condiciones que hacen comprensible este proceso? ¿Se puede comprender el proceso de integración de las minorías sólo a partir de la afirmación del auge de los movimientos de indígenas y de negritudes sin indagar en las razones del proceso? Porque lo notorio es que la nueva Carta de Colombia y las de los otros países latinoamericanos definen de diferente modo Estados pluriétnicos y multiculturales donde antes sólo se contemplaba una nación y una cultura, y todo ello sin que nada haya cambiado sustancialmente en la composición “objetiva” de la población (ni grandes migraciones, ni incorporaciones de pueblos, ni otros “terremotos” poblacionales) (Cairo y Castillo, 2004).

Detrás de los cambios en el imaginario de la nación mestiza y en las estructuras institucionales del Estado colombiano, se encuentran genuinos procesos de transformación de identidades negativas en identidades positivas. Desde el siglo XIX la historiografía colombiana centró su interés en los procesos de independencia y muy poco sobre el periodo de transición entre las guerras independentistas y las reformas liberales. Para la década de los ochenta y noventa varios investigadores, tanto nacionales como extranjeros, han vuelto a revisar temas tales como los procesos de colonización y el surgimiento de los grupos étnicos, como agentes integradores de dicho proceso.

Precisamente, por el momento singular que experimenta la perspectiva histórica en la actualidad, es que se debe profundizar en el propósito crítico, inclusivo y totalizante de un nuevo relato de la historia nacional y sus regiones. En esa dirección, el conocimiento y uso sistemático de las fuentes coloniales y republicanas resulta decisivo para conducir a los investigadores hasta la totalidad posible, esto es, a observar y explicar desde las dimensiones más evidentes y estructurales de la sociedad y sus instituciones hasta los entramados más sutiles de la vida social y cotidiana en donde se refugian la identidad, la resistencia y la dignidad, pasando por todas las mediaciones e interacciones que se presentaron entre incluidos y excluidos, dominantes y dominados, ciudadanos y comunidades étnicas.

Se debe poner como manifiesto que una de las facetas de los nuevos movimientos sociales es que a menudo toman su identidad con una visión muy existencialista, dichos movimientos trazan sus raíces históricamente hacia atrás y que posee un núcleo interior que define su lugar en la sociedad. Sin embargo, como observadora y lectora he querido mostrar en esta tesis doctoral cómo la esencia de los grupos excluidos se ha hecho esencial para afirmar su unidad como grupo y como ciudadanos activos de Colombia. Es mi deseo plantear la relación política entre el observador y lo observado, aspecto del que me ocupé en los capítulos II y III.

Pero la relación entre el ascenso de las “nuevas etnicidades” y los cambios en el Estado unitario tiene en Colombia especificidades que se diferencian de lo acontecido en el resto de los países latinoamericanos. Con una de las poblaciones indígenas más pequeñas de América Latina, se ha producido una de las transformaciones más importantes en la territorialidad plana del Estado, al ser reconocidos extensos territorios de

indios. Con la segunda población afrodescendiente más numerosa de la región, después de Brasil y por encima de Cuba, han sido tituladas cerca de cinco millones de hectáreas como tierras colectivas de comunidades negras en la Costa Pacífica, una de las zonas de mayor biodiversidad del Planeta. Este constituye, tal vez, el logro más significativo, en términos territoriales, de los movimientos étnicos negros latinoamericanos.

En este tercer capítulo se analizan los cambios en el imaginario de la Nación, las transformaciones en el Estado unitario, desde el punto de vista de la novela *Socavón* y un grupo de poemas de Helcías Martán Góngora. En dichas obras se pondrá de manifiesto los procesos de resignificación de la identidad y el uso instrumental de la diferencia que han hecho los actores étnicos en la lucha política merecen ser indagados porque constituyen la irrupción de la identidad, una de las tendencias más significativas en la era del capitalismo global.

Cabe recalcar que en esta abundante literatura sobre la identidad es posible discernir dos perspectivas de pensamiento, las cuales se ampliarán más durante todo el trabajo de grado. De un lado, están los esencialistas para los que existe algún contenido intrínseco esencial en toda identidad. En la antropología y en los estudios sobre el nacionalismo son conocidos como primordiales. De otro lado, se ubican los constructivistas que niegan la existencia de identidades originarias e inmutables. Éstas se construyen socialmente, son contextuales y están sujetas a cambio y transformación y son construidas en el marco de relaciones de poder. De esta manera, la pertenencia a cualquier grupo humano es siempre un problema de contexto y definición social. Por lo tanto, según afirma Hall,

“porque las identidades se construyen dentro, y no fuera del discurso, tenemos que entender que están producidas a partir de estrategias enunciativas específicas, en ámbitos históricos institucionales específicos, en el seno de prácticas y formaciones discursivas específicas.

Más aún, surgen dentro del juego de modalidades concretas de poder, de forma que son más el producto que el señalamiento de la diferencia y la exclusión, que signos de una unidad idéntica naturalmente constituida” (Hall, 1996: pág. 1-17).

Detrás de los cambios en el imaginario de la nación mestiza y en las estructuras institucionales del Estado colombiano, se encuentran genuinos procesos de transformación de identidades negativas en identidades que se reconozcan como positivas y se incluyan dentro de la sociedad. Los negros y los indígenas, las identidades de la colonialidad, que fueron construidos como seres inferiores por los imaginarios cristianizador y civilizador, convertidos en actores sociales y mediante el uso estratégico de la etnicidad han subvertido las condiciones de dominación e invisibilidad a que fueron sometidos por el proyecto de construcción nacional.

En Colombia, por ejemplo, desde la Constitución de 1991, se han titulado como territorios indígenas y como tierras de comunidades negras cerca de una cuarta parte del territorio nacional. Sin embargo, ¿cuáles son las condiciones que hacen comprensible este proceso? ¿Se puede comprender el hecho sólo a partir de la afirmación del auge de los movimientos indígenas y de negritudes sin indagar en las razones de dichos movimientos? Porque lo notorio es que la nueva Carta de Colombia y las de los otros países latinoamericanos definen de diferente modo los Estados pluriétnicos y multiculturales donde antes sólo se contemplaba una nación y una cultura, y todo ello sin que nada haya cambiado sustancialmente en la composición “objetiva” de la población (ni grandes migraciones, ni incorporaciones de pueblos, ni otros “terremotos” poblacionales) (Cairo y Castillo, 2004). Pero la relación entre el ascenso de las “nuevas etnicidades” y los cambios en el Estado unitario tiene en Colombia especificidades que se diferencian de lo acontecido en el resto de los países latinoamericanos. Con una de las poblaciones

indígenas más pequeñas de América Latina, se ha producido una de las transformaciones más importantes en la territorialidad plana del Estado, al ser reconocidos extensos territorios de indios. Con la segunda población afrodescendiente más numerosa de la región, después de Brasil y por encima de Cuba, han sido tituladas cerca de cinco millones de hectáreas como tierras colectivas de comunidades negras en la Costa Pacífica, una de las zonas de mayor biodiversidad del Planeta. Este constituye, tal vez, el logro más significativo, en términos territoriales, de los movimientos étnicos negro-latinoamericanos.

Las “nuevas etnicidades” no han surgido de repente. Aunque estamos ante genuinos procesos de reinención de la tradición (Hobsbawm y Ranger, 1983) y fabricación de la identidad según las circunstancias (Barth, 1969), detrás de estos movimientos que instrumentalizan la etnicidad para conquistar derechos sociales y culturales hay una dilatada historia de rebeliones, levantamientos y luchas, algunas exitosas, otras frustradas, pero siempre controladas por el Estado colonial o republicano. El resurgir de los etnonacionalismos, de las rivalidades que se presentan entre grupos étnicos y de los nuevos movimientos sociales ha generado una abundante bibliografía que reflexiona sobre la identidad política, la etnicidad y la nación. Por esta razón, la categoría identidad, que ha tenido cierta tradición en las ciencias sociales, se ha convertido en un concepto cada vez más importante en sociología, antropología, ciencia política, geografía y psicología. Una amplia literatura comienza a valorar las expresiones locales del lenguaje, la defensa de la diferencia y la reivindicación de identidades históricamente subordinadas. Una muestra de ello son los estudios culturales y poscoloniales (Bhabha, 1994; Chambers y Curti, 1996; Hall, 1992, 1996^a, 1996^b; Mercer, 1992; Spivak, 1996, 1998), el pensamiento fronterizo

(Mignolo, 2003), la teoría de La colonialidad del poder (Quijano, 1991, 2000) y la etnografía de la modernidad (Escobar y Pedrosa, 1996; Escobar, 1997, 2001). Esta idea se desarrollará en el capítulo I.

Como he mencionado, el problema de investigación de esta tesis doctoral examina el proceso de reimaginación de la identidad étnica y territorial que ha producido el movimiento y reconocimiento de los movimientos negros en Colombia. El desafío que ha implicado para el sistema de representación construido por el proyecto de nación mestiza. Las obras que aquí se analizan dan cuenta del proceso de indígenas y afrocolombianos han hecho un uso instrumental de la etnicidad para demandar un conjunto de derechos conculcados por el Estado. Éste, imbuido de la misión civilizadora, subsidiaria del imaginario occidental civilizador que se impuso a partir del siglo XIX, uno de los imaginarios del sistema-mundo moderno/colonial (Mignolo, 2003), los consideró seres incivilizados, tradicionales, congelados en el tiempo, “material” no apto para la conformación de la Nación, especímenes por fuera de la modernidad a los que se les negó la “coetaneidad”.

Detrás de los cambios en el imaginario de la nación mestiza y en las estructuras institucionales del Estado colombiano, se encuentran genuinos procesos de transformación de identidades negativas en identidades positivas. Los indígenas y los negros, las identidades de la colonialidad, que fueron construidos como seres inferiores por los imaginarios cristianizador y civilizador, convertidos en actores sociales y mediante el uso estratégico de la etnicidad han subvertido las condiciones de dominación e invisibilidad a que fueron sometidos por el proyecto de construcción nacional. Sin embargo, la relación entre el ascenso de las “nuevas etnicidades” y los

cambios en el Estado unitario tiene en Colombia especificidades que se diferencian de lo acontecido en el resto de los países latinoamericanos. Con una de las poblaciones indígenas más pequeñas de América Latina, se ha producido una de las transformaciones más importantes en la territorialidad plana del Estado, al ser reconocidos extensos territorios de indios. Con la segunda población afrodescendiente más numerosa de la región, después de Brasil y por encima de Cuba, han sido tituladas cerca de cinco millones de hectáreas como tierra colectiva de comunidades negras en la Costa Pacífica, una de las zonas de mayor biodiversidad del Planeta.

Ahora bien, el imaginario político y teórico sobre la gente negra en Colombia fue profundamente impactado por lo que se puede caracterizar como la etnización y por el giro al multiculturalismo en los años noventa. La idea de que las poblaciones negras constituyen un grupo étnico con unas prácticas tradicionales de producción, un territorio, una cultura tradicional, una relación armónica con la naturaleza y una identidad fue el resultado de un arduo proceso de imaginación y negociación en ámbitos académicos y políticos en diferentes escalas (nacional, regional, local). Esta etnización de comunidades negras a principios de los noventa, se consolidó en esa década como la articulación dominante en el sentido que establecía los criterios constitutivos del campo político del movimiento negro y de políticas de estado. Los disensos, críticas y alternativas se constituían precisamente con respecto a esta articulación.

En Colombia, se han configurado dos inusitadas articulaciones de la *negritud*: la de la etnización y la de la racialización diaspórica. Estas nuevas articulaciones reconfiguran los lugares de la negritud en la formación nacional de la alteridad, sin

que supongan una disolución de los lugares y articulaciones previos. En las siguientes páginas se expondrán algunos de los rasgos y especificidades de estas dos nuevas articulaciones así como su relación con las políticas y las tecnologías de la diferencia que las constituyen. El propósito de explicar dichos conceptos es comprender mejor los procesos de configuración de nación estrechamente asociados a los procesos de formación de estado. Se debe tener en cuenta que dichos procesos van de la mano de ideas y proyectos de qué y quiénes constituyen la nación de manera adecuada y qué o quiénes son su afuera o sus desviaciones (Grimson, 2011). Una formación nacional de alteridad no sólo es una configuración de las alteridades de la nación (de las diferencias que operan en el marco del Estado-nación, de las diferencias de la nación y que, por tanto, en sus juegos de alteridades y mismidad la definen), sino que también tiene que ver con las jerarquías y las relaciones de poder que constituyen y reproducen tales configuraciones. No sólo diferencia, sino también relaciones de poder.

En Colombia, por ejemplo, el lugar de la indianidad en el imaginario teórico y político se ha transformado en la década de los noventa, y la Constitución política de 1991 es una expresión de ello. La idea de que Colombia es una nación pluriétnica y multicultural es diferente en varios aspectos sustantivos de la idea de que Colombia es una nación monocultural y monoétnica (el relato nacional de una misma religión, lengua y raza que imperó en la Constitución de 1886). Así, cómo se percibe y opera la diferencia indígena en relación con la construcción de colombianidad se transforma de una presencia marginalizada en el relato de la nación de poblaciones ignorantes que deben ser ‘civilizadas’ a una presencia que aparece en imágenes como las de figuras portadoras de sabidurías ancestrales referidas a la riqueza y diversidad cultural.

Obviamente, estos cambios de la percepción y experiencia de la indianidad en relación con la colombianidad no son homogéneos ni incluyen a todos los colombianos.

Tampoco se deben considerar estos cambios como si fuesen etapas, que una vez se llega a una nueva las otras desaparecen como por arte de magia. En cada formación nacional de alteridad se introduce una inflexión a estos procesos globales haciéndoles inscripciones y apropiaciones que se amoldan a las particulares configuraciones previas y a las específicas sedimentaciones de la alteridad. Y esto no es un asunto únicamente del presente. Para poner un ejemplo, las disímiles maneras en que el racismo científico se materializa en debates y medidas eugenésicas en Argentina o Colombia se comprenden en relación con el lugar de la diferencia en las dos formaciones nacionales.

En este sentido, para Claudia Briones las formaciones nacionales de alteridad:

[...] no sólo producen categorías y criterios de identificación/ clasificación y pertenencia, sino que –administrando jerarquizaciones socioculturales– regulan condiciones de existencia diferenciales para los distintos tipos de otros internos que se reconocen como formando parte histórica o reciente de la sociedad sobre la cual un determinado Estado-Nación extiende su soberanía (2008: 16).

En Colombia, la *negritud* ha sido, por lo menos desde el XIX, regionalizada. En el imaginario de la colombianidad se ha sedimentado toda una geografía de la *negritud*, donde unas “regiones” son más o menos negras mientras que otras son imaginadas sin mayor presencia negra (Wade, 1997). Las dos regiones costeras, la del Atlántico y la del Pacífico, junto con la de los valles interandinos, son marcadas como negras; mientras que la zona andina central es considerada mestiza o incluso blanca, aunque hacia el sur se la considera más indígena. Ahora bien, en esta regionalización de la negritud no todas las regiones son igualmente negras. Existe todo un gradiente de

negritud donde la región del Pacífico colombiano ha sido imaginada como paradigmáticamente negra, mientras que la costa Atlántica se concibe más mezclada, más mulata. Esta geografía de la negritud se ha articulado a un pensamiento racial, heredado de los imaginarios coloniales, que inferioriza al “negro”. Atribuyéndole a la biología supuestas incapacidades morales e intelectuales de la “raza negra”, se argumenta la marginalidad y pobreza de regiones como la del Pacífico precisamente por la predominancia racial del “negro”. Esto es lo que Peter Wade (1997) denominó la topografía moral racializada de la formación nacional en Colombia.

Con las movilizaciones asociadas a la Asamblea Nacional Constituyente que llevaron a la Constitución Política de 1991, las luchas articuladas regionalmente en el río Atrato confluyen con otras expresiones y expectativas de la gente negra. Dado la alianza política con un sector indígena que logró elegir un representante indígena a la Asamblea Nacional Constituyente, no sin sus debates y la resistencia de algunos Constituyentes, se logró aprobar un artículo transitorio que, en el marco del reconocimiento constitucional de la nación colombiana como pluriétnica y multicultural, se refería explícitamente al reconocimiento al derecho a las “comunidades negras” a la titulación colectiva de las tierras que venían ocupando en la región del Pacífico y en otras zonas del país con similares condiciones, así como el establecimiento de mecanismos para la protección de la identidad cultural y los derechos de estas comunidades. Como reglamentación de este artículo transitorio nace, dos años después, la Ley 70 de 1993.

La primera mitad de la década de los años noventa estuvo centrada en la operativización de la Ley 70 de 1993, que era la expresión en el plano jurídico del

proceso de etnización de “comunidades negras” anclado en el Pacífico colombiano. No obstante, cada vez se fueron escuchando voces que señalaban los límites de esta etnización y la legislación asociada ya que el grueso de la población afrocolombiana habitaba en ciudades o no se veía reflejada en las imágenes antropológicas construidas de las “comunidades negras” de las zonas rurales ribereñas de la región del Pacífico colombiano.

Por otro lado, la racialización diaspórica en el contexto de la creciente transnacionalización del movimiento organizativo, amplía el concepto del sujeto político y teórico de uno que estaba centrado en comunidades rurales ribereñas de la región del Pacífico hacia uno que, bajo las imágenes de la diáspora y de unas experiencias de marginalización y discriminación racial, busca interpelar a los afrodescendientes de los centros urbanos y de otras regiones del país. Para decirlo en otras palabras, estamos asistiendo a una racialización de las representaciones y estrategias del sujeto político, así como en sus abordajes académicos.

Ahora bien, lo que he denominado la racialización diaspórica se distingue de la racialización biologicista (por denominar de alguna forma) que, como ya lo indicamos, dominaba la articulación de la negritud y toda la “topografía moral”, en la geografía de la formación nacional de la alteridad, antes de la etnización. La racialización diaspórica supone una inflexión histórica y de subalternización que constituye un registro naturalizante de la inferioridad que apela a la gramática de la sangre o de los genes.

Obviamente, este sujeto político afrodescendiente no debe entenderse como una simple superación del de la etnización (del de las “comunidades negras”) ya que

ambos coexisten, a veces en tensión. Tampoco como una absoluta novedad, ya que algunas de las premisas sobre las que se articula habían sido adelantadas por organizaciones negras como el Movimiento Nacional Cimarrón que se remonta a principios de los años ochenta. Esto no significa que se niegue su singularidad y las transformaciones que supone esta articulación de la negritud que apela a la racialidad diaspórica.

En ese sentido, a veces el subalterno no “habla”: baila, pinta, se disfraza, rompe, construye, llora, se ríe o guiña un ojo. Las armas de los débiles son muchas, son complejas y habitualmente –si se disculpa la reiteración– son exactamente débiles. Pueden ser una salsa, un capoeira, una guitarra, una huelga, una ocupación, unos versos, una comida, un fuego, un viaje, un rezo, unos tragos, un programa de radio, otros versos, una asamblea, una piedra, un libro y muchas cosas más. Cuando Colón llegó a América dudó de si los habitantes eran seres humanos, ya que no hablaba ninguna lengua, además de estar desnudos. No estaban desnudos, usaban coberturas muy escasas, que es una buena forma de caminar por el Caribe. Y sí hablaban, sólo que no el genovés, ni el portugués ni el castellano. Que una o muchas personas no entiendan la lengua que hablan los subalternos no quiere decir que ellos no hablen. Que no se los entienda, poco y nada dice acerca de ellos. Por el contrario, dice algo acerca del observador.

Mi marco teórico se centra en esta relación entre cultura, política y poder, y en el potencial de las políticas culturales de los movimientos afros para promover el cambio social; para llevar políticas de lucha que no solamente ponen en debate los parámetros de la democracia (Escobar, Álvarez y Dagnino, 2001), sino también los

parámetros de las identidades étnicas colectivas y su ubicación estratégica en las relaciones entre cultura y territorio (Grueso, Rosero y Escobar, 2001). Lo que me interesa concretamente es cómo las políticas culturales de los movimientos afrocolombianos ponen en cuestión las estructuras, instituciones y relaciones de la modernidad y colonialidad tanto en el Caribe como en el Pacífico colombiano, desestabilizando los proyectos dominantes de la construcción de identidades nacionales. Para ello se estudian las novelas de *Chambacú*, *Socavón* y algunos poemas seleccionados.

Las identidades juegan un papel clave en los procesos de la política cultural de los movimientos sociales y por ende se aborda el tema en la segunda parte del primer capítulo. A propósito de la posición de Hall (1996) puedo argumentar: “la identidad es entendida como el punto de sutura entre, de un lado, los discursos y las prácticas que intentan interpelar, hablar por o sumir en una particular locación social a los sujetos y, del otro, los procesos que producen subjetividades, que constituyen a los sujetos que se identifican o no con esas locaciones (citado en Restrepo 2004, p. 57). En este sentido, mi interés, más que todo, es con las estrategias de identificación y la constitución de subjetividades dentro de los movimientos afrocolombianos, procesos que encuentran sus bases en lo que el peruano Aníbal Quijano (2000) llama la “colonialidad del poder”. Al establecer en la colonia patrones de poder basados en una jerarquía racial y en la formación y distribución de identidades sociales (blancos, mestizos, indios y negros), borrarón las diferencias históricas de los pueblos afros e indígenas, al subsumirlas en las identidades comunes y negativas de “indios” y “negros”. La colonialidad del poder instaló una diferencia que no es simplemente étnica y racial,

sino colonial; una diferencia que ha sido una constante en los países del área andina.

Desde temprano, en la historia de estas repúblicas, el establecimiento de mecanismos para que los indígenas pudieran legitimar sus identidades (por medio de héroes, leyes, etc.), dio a ellos un reconocimiento como personas (pero claro es, siempre dentro del esquema de dominación), que los afros como “cosas” u objetos del mercado, nunca tuvieron. Por eso, y como argumentó Nina de Friedemann, “la invisibilidad que como lastre el negro sufría en su dignidad humana e intelectual desde la colonia quedó así plasmado en el reclamo de un americanismo [y podemos añadir un “andinismo”, es decir, una región o área andina] sin negros” (De Friedemann, 1992, p. 138). Al frente de esta problemática, nuestra meta ha sido enfrentar la aparente escasez de información sobre los pueblos negros en los dos países y la difusión limitada de sus experiencias organizativas e identitarias.

Capítulo Uno - Manuel Zapata Olivella, Helcías Martán y la crítica literaria: Raza y etnicidad

Este primer capítulo es totalmente informativo. La importancia de la revisión literaria reside en mostrar el interés que suscita la obra tanto de Zapata Olivella como la de Helcías Martán ante la crítica. La revisión muestra los diversos enfoques y aproximaciones utilizados en el análisis e interpretación del discurso de dichos autores. Dentro de la narración se sitúa parte de la obra de los dos autores dentro de distintos contextos literarios, tales como la novela regional, la narrativa, la novela postmoderna, el análisis histórico.

En la segunda sección del capítulo se expone el significado de raza y etnicidad haciendo un recorrido desde el siglo XVIII hasta el siglo XX. La relevancia de esta aproximación es mostrar cómo los negros se constituían como un “problema” dentro de los procesos de construcción nacional, y también en este caso en países como Colombia, los afrocolombianos se consideraban dentro de la perspectiva general del futuro nacional y de su constitución racial, pero que sólo más adelante fuera un centro de atención para la inclusión y la igualdad social. El objetivo de la segunda parte del capítulo II es ofrecer un repaso histórico de los debates y significado de las identidades raciales y étnicas para saber cómo analizarlas. Para ello, haré un recorrido sobre diferentes perspectivas teóricas sobre la concepción de raza y etnicidad en América Latina.

En esta segunda parte se argumenta que, desde la formación de las naciones en América Latina, los nativos ocuparon la posición del Otro; mientras que los descendientes afroamericanos han tenido una posición mucho más ambigua, han pasado de ser integrados a la sociedad durante las naciones emergentes hasta ser sólo observadores de su propia condición socio-económica. El estatus de los nativos y los

afrodescendientes en los países latinoamericanos están ubicados en un orden social en un lugar “inferior” con referencia a los indígenas. De manera oficial, se debía proteger a los indígenas tanto como explotarlos; los africanos eran esclavos, y aunque tenían derechos consagrados en la legislación, la situación era desigual y el interés recaía en el control y la explotación, no en la protección.

Manuel Zapata Olivella y la crítica literaria

En 1983, Brenda Frazier Clemons publica el artículo “*Un extraño bajo mi piel*” *A study of Repression* en la revista Afro-Hispanic Review. Frazier argumenta que “Un extraño bajo mi piel” es una metáfora sobre la represión que busca demostrar la evolución del hombre negro hacia la individuación de este; con el objetivo de denotar el proceso que recorre el hombre negro para vivir en paz y complementar su ser. La autora del artículo propone que la gran visión de Manuel Zapata Olivella es ponerse él mismo como instrumento de cambio social a través del esfuerzo del afrodescendiente en su obra con el propósito de superar los obstáculos a lo largo de la historia negra.

Frazier basa su argumento en la teoría de represión de Freud, la cual se considera como la teoría más importante sobre el análisis de personalidad y psicoanálisis. Frazier argumenta que la esencia de represión consiste en alejar el objeto deseado lo suficiente de la persona que lo desea; con el propósito de controlar la ansiedad y proporcionar dolor, emociones y con ello, controlar las acciones de la persona que lo desea. En el artículo se explica los efectos de la represión los cuales son: 1. Inducir y motivar amnesia para controlar la personalidad y, 2. Convertir, reprimir ideas y emociones a través de las interpretaciones que el sujeto reprimido hasta que este asimila las ideas que se le imponen sin poner resistencia.

Para Frazier, Manuel Zapata Olivella, el inconsciente de Elder se activa desde el vientre de su madre, Mattie, en forma de dolor de cabeza, el cual sentirá a lo largo de su vida como recuerdo inconsciente de los golpes que ella recibió desde el momento que anuncia su embarazo de un hombre blanco: “mi abuela la abofeteó. El golpe fue tan rudo que me hizo bailotear contra el útero de mi madre. Me duele la cabeza” (p. 135). Según la autora el inconsciente de Elder recuerda y siente el placer y la esperanza de su madre cuando piensa que su hijo no será negro; también el inconsciente del protagonista puede sentir la desilusión y la tristeza de su abuela que, orgullosa de su identidad negra desea que el nieto sea adoptado por una mujer blanca. Frazier arguye que la dicotomía que presenta Elder denota la yuxtaposición de las ideas tanto de la madre como de la abuela; ya que, dichos personajes son la repetición de los conflictos familiares que todos llevamos por dentro.

En conclusión, Frazier sostiene que Zapata Olivella ha demostrado coraje al escribir este cuento; ya que explora y describe el inconsciente hasta tocar raíces psicológicas que describen el proceso de individualización en el sujeto híbrido. De acuerdo con Frazier, el autor colombiano concluye que en el momento que Elder conoce al extraño, se conoce a sí mismo, y en ese momento que el protagonista de *Un extraño bajo mi piel* encuentra su lugar en la vida, se aprecia así mismo y completa su identidad tanto negra como blanca.

En 1987, Thomas Kooreman señala en *Integración artística de la protesta social en las novelas de Manuel Zapata Olivella*, la integración y desarrollo de la protesta social en seis novelas de Zapata Olivella, una de ellas *Chambacú, corral de negros* objeto de estudio del segundo capítulo de esta tesis. El artículo señala que esta novela es parecida a

novelas como *Calle 10* (1963) y *En Chimá nace un Santo* (1963). Con la excepción que el autor introduce su ideología de la protesta social y el levantamiento de asas por medio de un personaje intelectual, Máximo. Estructural y temáticamente, *Chambacú* señala el regreso del autor a unas tendencias básicas de su obra. Pero también destaca el futuro de su novelística al ser su primera novela donde la condición de la raza negra es el punto de enfoque. Al centrarse en la gente de Chambacú, Zapata comunica no sólo el sufrimiento de los oprimidos en general, sino de los negros en particular. A través del trato de la policía y el reclutamiento forzado para la guerra de Corea se pone de relieve la discriminación y el prejuicio racial. En el artículo se pone de relieve la tendencia nueva que aparece en la novela con cierto fondo folklórico y primitivista basado en la herencia africana y el mestizaje entre lo africano y lo hispano.

El artículo destaca la figura de “La Cotena” en la obra; es a través de este personaje que se realiza la integración entre el medio ambiente vital y la ideología de protesta de su hijo Máximo. La Cotena en su lugar de matriarca mantiene los vínculos familiares entre todos sus hijos, frente a las adversidades se mantiene firme en su empeño de mantener la familia intacta. En el artículo también se destaca su fe religiosa con matices de brujería. Al tiempo se señala que la caracterización de “La Cotena” nos revela las costumbres, disgustos y frustraciones de la familia y de los otros personajes pobres de Chambacú. Kooreman sostiene que el conflicto y la tragedia surgen lógicamente como producto de las circunstancias y las tendencias innatas de cada uno de los hijos de “La Cotena”.

Zapata Olivella sostiene que los acontecimientos históricos que giran en torno a la novela *Chambacú* lo inspiraron para escribirla. El autor afirma que es la búsqueda de la

identidad y las raíces afro-americanas cuando se exaltan los valores de la cultura negra. Sostiene que no le interesaba destacar al negro como negro, o la historia del negro en sí misma, sino que le preocupaba el resultado de la lucha del negro en su búsqueda de la libertad.

El artículo concluye que a través de toda la novela se hace visible la protesta social de una raza oprimida y explotada durante siglos, así como su espíritu indomable. Kooreman remarca que en *Chambacú, corral de negros* no cambia el mensaje de protesta sino su presentación como un elemento constante de la realidad ilimitada creada por Zapata Olivella con su nueva técnica.

En el año 1987, Aida Heredia publica su artículo “Figuras arquetípicas y la armonía racial en Chambacú, corral de negros” en la revista *Afro-Hispanic Review*. Heredia argumenta que Zapata Olivella busca penetrar en la conciencia individual de sus personajes mediante el análisis de sus pensamientos, conducta y acción; esto lleva al autor colombiano al tratamiento de la identidad cultural de los negros y su presencia en el contexto histórico africano. Por lo que Heredia propone que *Chambacú, corral de negros* no se limita únicamente a la preocupación de carácter económico, como sugieren el hambre y la indigencia que consumen a la región norte colombiana, sino que apunta también a la psicología del individuo, al concepto que tiene de sí mismo, la relación con los de su clase y el modo de defenderse de las condiciones precarias de vida que lo rodean.

De acuerdo con Heredia, Zapata Olivella supone el complejo del negro, sintiéndose inferior, renuncia a las normas de su grupo para adoptar las de la población blanca, convirtiéndose en enemigo de su propia raza. Lo mismo sucedería con el mestizo que, al

considerarse más próximo a la raza blanca, desarrolla y mantiene sentimientos de desprecio hacia los negros. En el artículo se destaca que *Chambacú, corral de negros* muestra una sociedad que difícilmente está organizando una sociedad libre y unidad; es más, la ignorancia de los oprimidos hace más difícil el ascenso social. El autor propone que en Chambacú, por ejemplo, las fuerzas militares del gobierno reclutan forzosamente a sus hombres para ser enviados con el ejército estadounidense a la Guerra de Corea, hecho real en la historia de Colombia pero olvidado por muchos. El reclutamiento de negros para unirlos al ejército de los Estados Unidos que participaría en esa guerra, resultó ser parte del cumplimiento de un pacto entre el gobierno de Laureano Gómez y la Secretaría de Estado de los Estados Unidos. Como lo menciona José Luis Díaz Granados, el contingente se conocería como

Heredia concluye que *Chambacú* analiza temas recurrentes en la literatura afro-hispana como lo son la violencia, el hambre, la inmoralidad y la angustia. A su vez dichos temas son de carácter universal al iluminar las experiencias del ser humano y llevar el mensaje de libertad, hermandad y eliminación de los prejuicios raciales. Utilizando los arquetipos por medio de los cuales proyecta la preocupación económica, política y racial, Heredia explica al lector los arquetipos que revelan el lado perverso del hombre en la sociedad. El artículo finaliza al presentar la función detallada de los personajes que encarnan el arquetipo primordial en la novela, como son el de la gran madre, el idealista, el complejo de inferioridad.

En el año 1991, Mardella Harris destaca la presencia de la magia, la superstición y lo sobrenatural como algo fundamental en la obra de Zapata en “Entrevista con Manuel

Zapata Olivella”. El autor colombiano explica que su visión sobre el tema es múltiple y que en cada novela hay una aproximación diferente al fenómeno mágico del latinoamericano en el contexto del afro-americano. Zapata sostiene que en la cultura hispano-americana se descubre que detrás de los santos católicos está vivo el ancestro religioso africano. Cita como ejemplo la presencia de la Virgen de la Candelaria en *Chambacú* como una representación de Changó, pues la Virgen alude a la “candela” y Changó alude al “fuego”. La entrevista expone que en la novela *Chambacú, corral de negros* se resalta la búsqueda por la identidad Afro-Americana y en la misma se exaltan los valores de la cultura negra.

En 1993, John Barry aborda el concepto esencial del pensamiento de Zapata Olivella “el mestizaje” en su artículo “Abriendo el Canon para Manuel Zapata Olivella”. La novela de Zapata hace hincapié en que el Nuevo Mundo es culturalmente único, mezcla de tres tradiciones culturales: indígena, africana y europea. Barry menciona que en la novela se retrata la complejidad, vitalidad y efervescencia de la cultura mestiza aún dentro del contexto de la esclavitud, por lo que, la novela amerita una lectura cultural. El autor del artículo sostiene que la cuestión del mestizaje está relacionada, en muchos sentidos, al lenguaje. A manera de ejemplo, Barry cita que el español es el idioma principal de la novela, pese a la presencia de algunos términos africanos. Esto en el caso de *Changó*. Según el crítico, Zapata escribe en español porque es el idioma del mestizaje que fue transformado y enriquecido en el Nuevo Mundo. Aunque, el artículo destaca que el lenguaje de la novela da testimonio de cómo las culturas y lenguas africanas han enriquecido el español de América.

Barry (1993) remarca que la obra de Zapata Olivella tiene una perspectiva nueva y profunda sobre la historia colombiana; por lo que, reducirla a la categoría de literatura negra, africana o minoritaria, la empobrecería. El crítico menciona que a Zapata le molestaba que lo calificaran de escritor afro-colombiano o negro, en vez de “llamarlo escritor colombiano o latinoamericano” como a García Márquez. El artículo aborda el concepto de mestizaje; Barry propone que dicho concepto es esencial para entender la obra de Zapata Olivella. El autor menciona que en *Changó, el gran Putas* se retrata la complejidad, vitalidad y efervescencia de la cultura mestiza aún dentro del contexto de la esclavitud, por lo que la novela amerita una lectura cultural. Barry argumenta que la cuestión del mestizaje está relacionada, en muchos sentidos, al lenguaje.

Finalmente, el artículo cita ejemplos de escritores famosos a los cuales nadie refiere como escritor blanco o europeo-americano. Para Barry, Zapata es un escritor colombiano y latinoamericano quien ha creado una obra que merece ser incluida en el Cánón de textos fundamentales del s. XX.

En 1998, Haakayoo Zoggyie Nobui analiza entre otras novelas *Chambacú, corral de negros* y *Changó, el gran putas de Zapata Olivella*, en su tesis doctoral “The Poetics O Disalienation in the Novelistic Work of Manuel Zapata Olivella and Carlos Guillermo Wilson”. El objetivo de la disertación es resaltar los recursos artísticos utilizados por los autores para representar a los personajes negros. Haakayoo destaca que desde la Edad Media hasta la aparición del movimiento afro-criollo en el Caribe la literatura hispana describía a los negros como una raza cultural e intelectualmente inferior.

El análisis presenta la tendencia de los estudios realizados sobre estas obras ha sido en base a grandes temas como: la injusticia social, la identidad racial o los

sobrevivientes africanos en el Nuevo Mundo. Haakayoo establece que los anteriores son parte del gran tema de la desalienación, aunque aún no se haya reconocido. la disertación se propone demostrar que las denuncias sobre injusticia, las referencias a la historia y a los eventos africanos, así como los incidentes de conciencia racial ayudan a crear un ambiente desalienado para los personajes negros, un ambiente que los ayuda a dejar de sentir la presencia asfixiante de la sociedad dominante.

Hakaayoo destaca los puntos teóricos de Hommi Bhabha y Molefi Asante que son también presentados en el análisis para destacar tanto las obras de Zapata Olivella como las de Wilson. También, se destaca que en las obras del escritor colombiano hay una fuerte relación entre la identidad lingüística y la histórica o cultural. Por eso, hace un análisis del uso del lenguaje en las novelas como forma de reconstruir la identidad negada. Reconoce que el lenguaje juega un papel activo en la trama y que a través de su manipulación los autores logran destacar la individualidad de la audiencia que representan.

Por último, Haakayoo sostiene que el mensaje sobre la identidad racial es similar en Zapata Olivella. Apunta que el autor colombiano habla de solidaridad racial a través del mestizaje con una revolución social. Sobre la fuente de inspiración es la identidad cultural que incluye el legado triétnico latinoamericano: indígena, africano y europeo. A lo largo de la disertación Haakayoo señala que el lineamiento teórico de Frantz Fanon es mayormente orientado hacia los valores tradicionales africanos; el lineamiento se debe tener en cuenta para comprender la originalidad de la disertación y así, identificar las formas desalienantes presentes en las novelas que se allí se estudian.

En el año 2000, Ivonne Captain-Hidalgo dedica un capítulo de su libro *Literatura y Cultura: Narrativa colombiana del Siglo XX*, al análisis de la imagen de la mujer desarrollada por Zapata Olivella en su obra. Captain-Hidalgo sostiene que la imagen de la mujer siempre queda circunscrita al dualismo tradicional maniqueísta de las malas y las buenas o las santas y las prostitutas. La escritora argumenta que: en un total de ocho novelas, dos colecciones de cuentos, un drama, tres relatos de viaje y seis libros de ensayos, que sintetizan la obra del autor escrita hasta ese momento, el personaje femenino o se destaca tan sólo en dos novelas: *Changó, el gran Putas* y *Hemingway, cazador de la muerte*. Captain-Hidalgo propone que solamente los personajes “Agnes Brown” y “Renata” pertenecientes a las novelas mencionadas, son los únicos que desarrollan cierto carácter en las novelas. Captain-Hidalgo reafirma los postulados feministas de Virginia Woolf respecto a la necesidad de una habitación propia para que la mujer se desarrolle como individuo, y crítica la ausencia de dicho espacio en la obra de Zapata Olivella.

Para el año 2000, Antonio Tillis presenta su disertación titulada *Manuel Zapata Olivella: From Regionalism to Postcolonialism* en esta, se presenta el análisis de varias novelas de Zapata Olivella dentro del contexto de la novela regionalista, la nueva narrativa, el Boom y la novela postmoderna latinoamericana. La investigación de Tillis se inicia estableciendo la carrera literaria de Zapata Olivella entre los años 1947 a 1993, donde el autor cuenta con una docena de novelas publicadas, ensayos y cuentos. Pese a esta vasta obra literaria Tillis, al igual que lo hizo Edison, destaca que Zapata permaneció siendo un desconocido para la mayoría de los académicos hasta los años 1990. Durante la época del Boom literario latinoamericano. Es a partir de *Black Writers in Latin America*

(1979) de Richard Jackson donde el trabajo de Zapata comienza a recibir atención de la crítica, siendo los críticos afro-norteamericanos los contribuyentes principales.

La investigación de Tillis destaca que la obra de Zapata trasciende lo negro y lo colombiano abordando los asuntos concernientes a la población indígena, los pobres, los mestizos, los blancos y los mulatos de las Américas. Los textos de Zapata Olivella son abordados por Tillis bajo la óptica de metaficción historiográfica elaborada por Linda Hutcheon y de la teoría postcolonial.

El propósito de la investigación de Tillis es presentar el desarrollo literario de Zapata a la luz de la nueva narrativa latinoamericana y del Boom. Respecto a esta época, la disertación examina los datos mencionados por José Donoso en su *Historia personal del Boom* que muestra la estética literaria, la política y la amistad compartida entre el grupo selecto de autores que constituyeron el Boom. El segundo capítulo de la disertación enfatiza en el análisis literario de las novelas *Chambacú*, *corral de negros* y *En Chimá nace un santo* destacando la presencia de elementos característicos de la literatura del Boom. Tillis señala que el autor colombiano incorpora en su ficción, drama y cuentos cortos el estilo novelístico del Boom con su propia variación temática.

En la disertación, Tillis analiza la presencia del realismo mágico en *Chambacú*, *corral de negros* argumentando que tal y como Juan Rulfo y Gabriel García Márquez, Zapata también recurre a dicha técnica para desglosar la verdad relacionada a la vida de personajes ficticios en Latinoamérica. Tillis sostiene que la temática racial afrocentrista no permitió que la obra de Zapata Olivella se hiciera reconocida a nivel nacional. Otro factor de exclusión según Tillis fue la ausencia de ensayos críticos y disertaciones de los académicos norteamericanos durante la época del Boom. A lo largo de la disertación,

Tillis exalta la calidad literaria del escritor colombiano y el uso que hace del estilo como la metaficción historiográfica en el uso de la estética novelística; Tillis propone que el olvido por parte de los académicos latinoamericanos no se debe a la ausencia de talento artístico sino al compromiso del autor con la presentación literaria de la realidad afrocolombiana. Por lo que, Tillis afirma que la exclusión de Zapata del Boom se debe a su doble conciencia respecto a lo étnico personal y a la temática afrocolombiana abordada en su obra.

A mi parecer y en concordancia con el crítico Marvin Lewis, en el campo de la literatura colombiana a pesar de haberse asimilado la cultura negra en el folclore y en las costumbres, la relación entre los escritores afrocolombianos y la cultura oficial ha sido básicamente de alienación, marginalidad y extrañamiento. La crítica colombiana no ha dado reconocimiento a las contribuciones de escritores negros ni ha enfocado su atención en temas relacionados con etnicidad y raza. El canon, hasta hace unos pocos años, seguía siendo bastante hegemónico y las raíces de la cultura representada son, por lo general, europeas. Existen varios críticos, en su mayoría extranjeros, como Yvonne Captain-Hidalgo, Lawrence Prescott, Marvin Lewis y Richard Jackson quienes se han encargado de dar a conocer por medio de libros y ensayos a los escritores colombianos que han enfocado su obra o parte de esta a la experiencia del negro en dicho país. A pesar del poco interés que se ha prestado a las manifestaciones culturales negras, varios investigadores han aportado en el desarrollo del estudio de la danza, la comida y las costumbres. Ejemplos son: Delia Zapata, Nina de Friedemann y Jaime Arocha. Al igual que, Peter Wade quien se cita en esta tesis; Para 1993 publica un amplio estudio que se concentra en la historia del negro y su condición social, política y económica, además de

sus aportes culturales en la región del Chocó, la costa atlántica y la zona occidental de Colombia. Al igual que estos investigadores, Antonio Tillis presenta para el año 2000 un conjunto de análisis e investigaciones sobre la obra de Zapata Olivella.

Como se ha mencionado, Tillis toma el concepto de metaficción historiográfica como centro de análisis de *Chango*. Se señala que el ejercicio de escribir una ficción que esté enlazada con información histórica se convierte en uno de los mayores postulados de la literatura postmoderna. En la investigación se presenta un resumen de la novela y resaltando las implicaciones extra-textuales bíblicas, el concepto de mestizaje evidenciado desde el principio título de esta y la manipulación del tiempo, y en base a las ideas de John Mbiti y Marvin Lewis, Tillis agrega que el cambio de un tiempo sincrónico hacia otro diacrónico es una técnica narrativa que responde a la idea de la no-convencionalidad postmoderna con el propósito de establecer el contexto novelístico. Tillis destaca que Zapata Olivella recrea en *Changó, Las claves mágicas de América* y *Levántate mulato*, Zapata Olivella el paradigma dominante invirtiendo su posición y creando un enfoque androcéntrico donde Europa permanece en el margen. Durante la década de 1980 a 1990 aparecen temas dominantes en la obra de Zapata asuntos relacionados a la raza, etnicidad, explotación, opresión, racismo, lucha social y resistencia. Tillis argumenta que la preocupación por dichos temas coincide con una búsqueda personal del autor, el descubrimiento de su propio ser racial y la afirmación de su herencia triétnica.

En conclusión, Tillis contrapone dos puntos de vista respecto al surgimiento de un individuo multirracial en Latinoamérica: el de Zapata Olivella y el de José Vasconcelos. Se propone que la construcción de la identidad postcolonial es una constante literaria en

la obra de Zapata, mientras que su estética afro-diaspórica es lo que lo distingue de sus contemporáneos. Tillis concluye su análisis estableciendo que las representaciones nacionalistas en la literatura tienden a ocultar la visión de los sujetos “no blancos” mientras que Zapata ha construido una antítesis al cual llama *Literary blackening*. A lo largo de la disertación se muestra la trayectoria novelística de Zapata como representante de textos regionalistas, modernistas y postmodernistas. Tillis considera que el estilo versátil y la constante centralización en la experiencia afro-hispana lo cual confiere a la obra del colombiano calidad de única e innovadora que lo distingue del resto de los escritores.

En el año 2001, Antonio Tillis hace un análisis comparativo entre las novelas *La creación de una cultura nacional negra en Nochebuena negra* de Juan Pablo Sojo y en *Chambacú, Corral de negros* de Manuel Zapata Olivella. Tillis usa postulados de la teoría poscolonial con el propósito de investigar la creación de una cultura negra en ambas novelas. El ensayo hace referencia a varios temas postcoloniales como: la resistencia hegemónica, el lugar, el cimarronaje cultural, el exilio y el desplazamiento. Los tres factores postcoloniales discutidos en su ensayo son: el impacto del exilio, el lugar y el cimarronaje cultural en las obras.

El propósito del ensayo es mostrar cómo la hacienda Pozo Frío y la isla Chambacú se convierten en espacios geográficos simbólicos para la creación de una cultura nacional negra. Tillis se basa en el concepto de cultura nacional definido por Frantz Fanon, el concepto de exilio de Homi Bhabha, el concepto de cimarronaje cultural de Paulette Ramsey y el concepto de lugar definido por los autores Ashcroft, Griffiths y Tiffin. Antonio Tillis identifica en ambas novelas pasajes con referencias religiosas

africanas, aspectos de resistencia y tradición oral del folklore africano. Dichos ejemplos son comparados a los conceptos de cimarronaje cultural y búsqueda del lugar con los cuales Tillis explica el inicio de una cultura nacional afro-venezolana y afrocolombiana. Tillis también destaca que ambos autores intentan auto-definir y justificar una existencia exiliada con el propósito de mantener una cultura nacional negra en ambos países.

En el año 2001, Alejandra Rengifo muestra cómo las ideologías de Marx, Garvey y Gaitán están presentes en la novela *Chambacú, corral de negros*, en su ensayo Palimpsesto ideológico en *Chambacú, corral de negros*. El artículo define la palabra “palimpsesto” como un manuscrito antiguo que conserva huellas de una escritura anterior borrada de forma artificial. Según Rengifo tanto Marx, Garvey como Gaitán se convierten dentro del universo de la novela en un palimpsesto que explora desde la perspectiva de la negritud al marxismo y al Black Renaissance. Rengifo hace un informe general sobre la novela destacando el interés por denunciar o criticar al gobierno colombiano, además de incluir elementos africanos e históricos. La guerra de Corea y la creación del Batallón Colombia constituyen la base histórica de la novela. El artículo enfatiza que Zapata hace uso de estos acontecimientos para sentar un precedente histórico y literario sobre los abusos de la dirección de un país y para ridiculizar sutilmente la falta de carácter de los gobernantes. Rengifo señala que las premisas de Carlos Marx están representadas a través del discurso y adoctrinamiento de Máximo pues el marxismo brinda las bases para el cambio social necesario en Chambacú. El artículo también ofrece un resumen histórico del desarrollo del socialismo con Colombia desde 1920.

Rengifo recalca a Inge como un elemento externo a Chambacú y la asimila a las ideas marxistas, dado que ambos elementos son ajenos a la comunidad. De acuerdo con

Rengifo, Inge es la primera muestra del palimpsesto en la novela, ella es ese manuscrito antiguo que conserva huellas de una escritura anterior, la de su cultura. Rengifo sostiene que Zapata se basa en un personaje extranjero para expresar enseñanzas inherentes a los negros, su pasado libre en África y su esclavitud en América.

El artículo destaca que en Máximo confluyen las ideas de Marx y los preceptos negristas de Garvey y lo convierten en un caudillo político como lo fue Jorge Eliécer Gaitán. La movilización de las masas lograda por Máximo es similar a la realizada por Gaitán en 1947. Rengifo subraya que a través de Máximo se transmite la inconformidad contra el sistema que marca a la obra de Zapata. El artículo finaliza que Zapata logra fundir tres ideologías, un hombre, una raza y un mismo pueblo, lo cual convierte a *Chambacú, corral de negros* en un texto único en su género.

En el año 2001, el escritor colombiano Germán Espinosa en Zapata Olivella, *El aventurero*. Prólogo: *Pasión vagabunda*. Dicho prólogo no se refiere a la novela en sí, sino a hechos y anécdotas sobre la vida de Zapata Olivella. Decidí incluirlo en esta investigación para entender la importancia de la historiografía colombiana en la vida y obra de Zapata Olivella. El prólogo a *Pasión Vagabunda* (1949) destaca las diferencias existentes entre Zapata Olivella y el autor de dicho prólogo. Ambos son escritores que poseen distintos temperamentos y estilo narrativo. Espinosa señala que Zapata rechaza la pesquisa estética en favor del contenido social y de denuncia, mientras que él se interesa en practicar un arte sin compromiso eludiendo el discurso político o sociológico.

Espinosa hace un recuento de pasajes de la vida de Zapata Olivella: por ejemplo, cuenta sobre el temor a contraer paludismo que frustró la intención de Zapata de llegar a Brasil. Argumenta que Zapata llevaba en su valija de viaje una obra de Panait Istrati y

que tal vez dicho autor haya influido en su decisión de viajar por América Central, México y los Estados Unidos. El artículo señala el carácter impetuoso de Zapata, quien se presentó a Diego Rivera y al poco tiempo terminó siendo incluido en su famoso mural en el palacio de gobierno de la ciudad de México. El artículo de Espinosa habla sobre la familia de Zapata, su padre, abuelo y bisabuelo, estableciendo así el origen mestizo del autor, lo cual para el mismo Espinosa equivale a ser “un americano perfecto”. Finalmente, se presenta una reseña de ambos escritores dirigiendo la revista *Letras Nacionales* que fue plataforma de lanzamiento de una generación de escritores colombianos.

En el año 2001, Dina De Luca analiza la técnica autobiográfica de Manuel Zapata Olivella en “La práctica autobiográfica de Manuel Zapata Olivella en ¡Levántate mulato! Por mi raza hablará el espíritu”. El artículo se fundamenta en los siguientes conceptos fundamentales: la metáfora del viaje y la creación de un sujeto nómada. La autora argumenta que a través de dichos conceptos el autor reconstruye la historia oficial de América Latina y sus experiencias personales con el propósito de cuestionar de manera ontológica y epistemológica a los latinoamericanos. El artículo pregona sobre el momento en que el mulato latinoamericano debe afrontar su papel dentro del nuevo orden de la Historia universal.

El artículo se apoya en los patrones constantes a toda autobiografía enunciados en *Patterns of Experience in Autobiography* (1984) de Susanna Egan, los cuales varían de acuerdo con las distintas etapas cronológicas del individuo. Según los enunciados, la búsqueda de la identidad se construye en la etapa de la juventud; Egan argumenta que la metáfora del viaje es frecuente en las autobiografías hispanoamericanas de los últimos

veinte años, y que es necesaria una figura dinámica, transgresora y en constante movimiento; por lo tanto, un sujeto nómada.

A su vez, Egan adopta el concepto de sujeto nómada expuesto por Rosi Braidotti en *Nomadic Subjects* (1995). Algunas características que posee el sujeto nómada son 1. Conciencia crítica, resiste establecerse dentro de las convenciones sociales, 2. Es libre, no un desplazamiento social, 3. Posee una estructura cohesiva, tiene opción y libertad de regresar al punto de partida, 4. Posee una conciencia nómada que resiste la asimilación dentro de las formas dominantes de representación del yo. El artículo apoya las ideas de Marvin Lewis el cual señala que las autobiografías de escritores negros poseen las convenciones literarias mencionadas por Egan, pero difieren en cuanto a la subordinación de la forma sobre el contenido. Según la autora del artículo en “Levántate mulato” las experiencias de Zapata Olivella son la base del discurso autobiográfico y son las que contribuyen a su proceso de concientización racial y cultural.

Egan arguye que el sentimiento de aprecio hacia la africanidad que muestra Zapata Olivella es otra constante en la obra del autor, de aquí surge la necesidad de crear conciencia previniendo la existencia de otra forma de esclavitud: la completa aculturación y asimilación racial e intelectual. De acuerdo con Egan, para Zapata Olivella tener una identidad propia equivale a tener una historia propia, es por ello, que Zapata se fundamenta en la memoria colectiva de las mujeres para incorporar los cuentos, mitos y leyendas africanas a la autobiografía y crear un trasfondo cultural. La autora del artículo destaca que temas como la figura paterna, la tradición africana, la cultura y la historia latinoamericana son formas de preservar la fuerza, continuidad y discontinuidad en la

formación de la identidad tanto del autor como el mito pasado vivo para las generaciones futuras.

El artículo de Egan hace un recuento de la juventud del narrador lo cual equivale al período de autoconciencia. En ello, se explica que el narrador no sólo quiere dar testimonio de la denigración sufrida sino también reflexionar sobre el impacto que las experiencias tuvieron en la formación de su identidad; la etapa de juventud también se refiere a la vida del narrador mientras iba a la Universidad de Medicina, este momento se presenta como una “fortaleza desculturalizado”. Es en la Universidad donde se produce el etnocidio cultural, donde el indio y el negro quieren blanquearse.

El artículo concluye explicando que el discurso autobiográfico de Zapata Olivella es un recordatorio de la hibridez del Latinoamericano y de quien todos somos “nuevos hombres” con una identidad que varía con las circunstancias sociales e históricas de nuestro tiempo. Egan destaca la importancia que Zapata le da al carnaval como símbolo de perfecta armonía inter-racial donde confluyen los símbolos y la coreografía de las comparsas de tradición indígena, el folklore medieval español y la voz predominante del tambor africano. A lo que se une el sexo abierto que alimenta el mestizaje triétnico del carnaval.

Para el año 2001, Laurence E. Prescott publicó “Afro-Norteamérica en los escritos de viaje de Manuel Zapata Olivella: Hacia los orígenes de *He visto la noche*”. El artículo es prólogo de la edición de 1953 de la novela *He visto la noche*. El propósito del artículo es el de discutir los siguientes artículos de Zapata Olivella: “Yo fui adorador del Father Divine” (1947), “La raza negra y el arte” (1948) y “Miserias de New York: Harlem olvidado” (1948).

El objetivo de analizar dichos artículos es para demostrar la atención que el escritor puso en aspectos de la realidad afro-estadounidense, en el artículo se analizan aspectos como la religión, el arte y las condiciones socio-económicas, y para explicar cómo la lucha de los afro-estadounidenses llegó a ser un elemento influyente en la concientización social y la creatividad literaria de Zapata Olivella. Prescott argumenta que a partir de 1947 aparecen textos relacionados con la obra *He visto la noche*. Prescott asegura que algunos de estos textos son, aunque desconocidos para la mayoría de los investigadores, fundamentales para conocer la carrera profesional de Zapata, su pensamiento socio-racial y su proceso creativo.

Prescott hace un recuento de la importancia que han tenido algunos textos extranjeros en los Estados Unidos, dichos textos abordan la situación extranjera; Prescott remarca el reconocimiento que el libro *La democracia en América* ha recibido; el cual analiza el sistema democrático en relación con las instituciones y costumbres políticas estadounidenses. En el artículo de Prescott se hace un breve resumen del contenido de *He visto la noche* distinguiéndose por la identidad negra de su autor y su enfoque de la población afro-norteamericana. Prescott argumenta que el libro de Zapata Olivella comunica una visión íntima de la vida social, económica y cultural de los afroestadounidenses en el período posterior a la Segunda Guerra Mundial. Prescott destaca que el texto sobre Robeson presenta una perspectiva objetiva sobre su vida, mientras que el texto del Father Divine presenta una perspectiva subjetiva sobre el religioso. El texto sobre Robeson no fue incluido en *He visto la noche*; los otros dos textos sí fueron influidos con modificaciones donde se suprimieron detalles superfluos y se simplificaron oraciones.

Finalmente, Prescott apunta que a través de los textos anteriores Zapata Olivella informa a los colombianos sobre la realidad histórica y contemporánea de los afro-norteamericanos, haciéndolo una perspectiva de un hispano consciente y orgulloso de sus raíces africanas, a la vez que comprometido con la lucha de sus hermanos de raza.

En el año 2002, William Mina escribió los ensayos *Creación, novela y mestizaje y Africanidad, multiculturalidad y mestizaje*. Los ensayos examinan la obra de Zapata Olivella. Mina hace un resumen biográfico del autor destacando la coincidencia de su nacimiento en 1920 con la proclama pan-africanista de Marcus Garvey en New York y el inicio del Harlem Renaissance. El artículo relata los múltiples viajes realizados por Zapata Olivella así como las influencias recibidas de personalidades del mundo artístico y político de los Estados Unidos y América Latina. Por ejemplo, comenta que Zapata Olivella posee el espíritu de anti-servidumbre de Nat Turner, Frederick Douglas y Dubois; el espíritu de rebeldía de Malcolm X; la pasión por la escritura de Langston Hughes; el americanismo de José Martí; el optimismo en la juventud de José Rodó; y el conocimiento de las condiciones socio-históricas de los subyugados del continente latinoamericano.

Mina destaca cómo la antropología, la medicina y la novela le han servido a Zapata Olivella para conocer la multiculturalidad y diversidad étnica de los pueblos, así como para denunciar los estereotipos de alienación presentes en la psiquis del oprimido y crear un estilo original y un lenguaje propio. El artículo remarca a Frantz Fanon como el intelectual que sirvió de modelo al autor para descolonizar la mente de sus compatriotas. De acuerdo con Mina, la mayoría de los personajes en la narrativa de Zapata Olivella son afros que luchan por no olvidar su identidad, historia y cultura. Mina considera que en

todo el quehacer literario se encuentra un mensaje hacia el espíritu guerrero y creador de los hijos del Muntú. En los ensayos también se señala que en la obra de Zapata se evidencia una responsabilidad literaria, filosófica y temática para desalienar y descolonizar un lenguaje cargado de términos despectivos para referirse al africano y sus descendientes. Mina llama “realismo mítico” al arte de Zapata de combinar el animismo de las tradiciones africanas con el realismo histórico de los hechos y personajes de la vida real sin desconocer la presencia de una estructura de alienación social y efectiva. También se aclara que dicho “realismo mítico” no es una forma de falsear la realidad, sino que Zapata Olivella crea un mundo simbólico e imaginario desde donde se fabrican, expresan y explican los contenidos de la realidad.

Mina enfatiza que Zapata se identifica con los humanistas y los demócratas y que aborrece la mirada piadosa hacia los afroamericanos que brinda la obra de Rómulo Gallegos. Considera que el hecho de que el continente africano sea la semilla primigenia de la humanidad debería animarnos a crear barreras entre los hombres. Sugiere que Zapata debería ser llamado “el Guardián de los ancestros” pues en su obra expresa la multiculturalidad del hombre en su amalgama genética y cultural no como un imperativo categórico sino como una obligación ancestral; según Mina la obra de Zapata Olivella protege la memoria ancestral y legendaria africana.

En el ensayo *Africanidad, multiculturalidad y mestizaje* se enfoca en la idea del mestizaje y en el comentario de pasajes de la novela *La Rebelión de los genes*. Mina define al mestizaje como el aporte bio-cultural afro-amerindio a la sociedad americana. El artículo destaca que el tema de la identidad no es nuevo, sino que comenzó al otro día de la independencia de los países americanos. En cuanto al mestizaje explica que la

actitud de Zapata se contrapone a la de José Vasconcelos y Domingo Sarmiento. Mina argumenta que Vasconcelos y Sarmiento denigran de la creatividad del grupo indígena. Mientras que Zapata Olivella reconoce el aporte genético y socio cultural amerindio y afro en la constitución del mestizaje; además, reconoce el aporte genético-cultural del afro en las Américas. A diferencia de lo que sucede con los otros escritores antes mencionados, quienes no incluyen dicha creatividad y aporte para la cultura americana.

El artículo de Mina explora los conceptos de hispanidad, americanidad y africanidad presentes en la *Rebelión de los genes*. Respecto al primer concepto de hispanidad se le reconoce como el tercer elemento constituyente de la triétnicidad americana. El ensayo explica la crítica de Zapata a los fenómenos enajenantes que han distorsionado la identidad triétnica americana señalando la estratificación de castas y el blanqueamiento como legados alienantes de la época colonial. Acerca del segundo concepto americanidad, Mina arguye que es la amalgama triétnica plural reinventada por Zapata; para el autor colombiano África se des-africaniza, España se americaniza y la indianidad se reafirma. Sobre el concepto de africanidad, Mina argumenta que el término es usado en el mismo sentido que el de negritud para Leopold Senghor, y que el tema de la africanidad empezó cuando el esclavo se rebela contra el colonialista europeo y prefirió suicidarse en las naos negreras a vivir esclavizado. Mina explica que la filosofía del Muntú se ve reflejada en la idea de diáspora de la poesía negra y la creación humana.

En el año 2002, Thomas Edison escribe la disertación *The afro-Caribbean novels of resistance of Alejo Carpentier, Quince Duncan, Carlos Guillermo Wilson and Manuel Zapata Olivella*. En su disertación analiza determinadas obras de los autores mencionados a las cuales Edison agrupa bajo el término de “novelas de resistencia”. La

investigación se basa en la definición de resistencia acuñada por Selwyn Reginald Cudjoe, la cual refiere a todo acto y acciones destinadas a liberar al pueblo de sus opresores, siendo estos amos o corporaciones multinacionales. Edison aclara que en la disertación el término “literatura de resistencia” alude a las producciones literarias que buscan apreciar y dar poder a las comunidades oprimidas. El objetivo de la investigación es explorar las estrategias narrativas de las novelas en su intento de reflejar la comunidad afro-caribeña y de promover la unidad cultural dentro de las novelas. Las novelas seleccionadas que se analizan son: *La paz del pueblo* de Quince Duncan, *Los nietos de Felicidad Dolores* de Carlos Guillermo Wilson, y *Changó, el gran putas* de Manuel Zapata Olivella. En esta reseña en particular, me ocuparé de la obra de Zapata Olivella que se analiza en el quinto y último capítulo de dicha disertación.

El marco teórico de la investigación se basa en los conceptos desarrollados por los teóricos Frantz Fanon y Paulo Freire. El concepto de Fanon que se usa en dicha disertación es el de “fighting literature”. El cual se refiere a las fases de asimilación, de angustia y de luto. El otro fundamento teórico pertenece a Paulo Freire, el cual considera que a través de educación y auto-reflexión la población minoritaria brasileña podrá lograr poder para sí misma y así romper las cadenas sociales, psicológicas e históricas que la oprimen. Edison enfatiza que, si bien el análisis de Freire se refería a la situación de los iletrados y empobrecidos del Brasil, el mismo puede aplicarse a la situación contemporánea de las comunidades afro-caribeñas. Edison combina las ideas de Fanon y Freire como base teórica de su análisis destacando el poder que la literatura de la resistencia tiene en el avance del humano, independientemente de su raza.

Edison desarrolla en su investigación la idea del Caribe como unidad geográfica donde las distintas naciones comparten similares historias de esclavitud, dominación colonial y desarrollo transcultural entre europeos, africanos e indígenas. Edison señala catorce características que componen la cosmovisión africana dentro de las obras. Las características se toman de los estudios de John Mbiti, Janheinz Jahn y Shirley Jackson. Dichas características son: 1. Combative visión toward African-American existence, 2. Syncretism between African and Christian religion and holistic view of reality, 3. Presentation of the marvelous real, 4. Union of the spiritual and political, 5. Integration of heteroglossia and polyphony, 6. Influence of African oral tradition, 7. Presence of non-western medicine, 8. Use of divination and ritual, 9. Focus on the power of the nommo, 10. Cyclic vision and theme of repletion, 11. Combined presentation of music and dance, 12. Focus on the importance of the drum, 13. Presence of the trickster figure, 14. Focus on aspects of the natural environment.

La investigación remarca algunos aspectos en común de las obras ya mencionadas. Un elemento es la inclusión de referencias históricas, eventos y personajes míticos. Edison destaca que los escritores realizaron investigaciones sobre la historia, cultura y los valores afro-americanos cuyos datos fueron incorporados en la producción novelística. Se señalan algunas similitudes estructurales entre las obras. Edison explica que los autores de las obras continúan regenerándose a sí mismo reconociendo y escribiendo sobre la literatura de las poblaciones no representadas anteriormente y de este modo podrá ser más representativo de la sociedad moderna.

En la investigación Edison argumenta que la fragmentación y ausencia de linealidad son características de la cosmovisión africana. Dado el pasado histórico de la

afrodiáspora, el punto de vista caribeño ofrece una estructura narrativa que no es cronológica y a menudo mezcla varios modos temporales y estructurales. Edison arguye que en la novela de resistencia afro-caribeña, esta estructura no lineal reproduce la realidad histórica y cultural de los individuos de ancestralidad africana en las Américas.

En el año 2003, James J. Davis publica *A personal Perspective on the Humanism of Manuel Zapata Olivella*, el cual apareció en la edición especial de la revista *Afro-Hispanic Review* dedicada al escritor colombiano. En dicho artículo Davis relata su viaje de cinco horas en auto con Zapata donde tuvo la oportunidad de conocer una nueva faceta del autor, el humanismo de Zapata, cuenta Davis. El artículo destaca que Zapata Olivella desea una mejor Colombia, así como un mejor mundo y una humanidad mejor. Davis concluye que la experiencia del viaje fue simbólica por la mente de uno de los pensadores y humanistas más grandes del mundo.

En el año 2005, Michael Janis presenta su artículo “Negritude, Mestizaje, Africana Philosophy: Zapata Olivella and Multiculturalism Pan-africanism”. Janis destaca el uso de diversidad en la cultura colombiana en su obra; así como el uso de textos literarios para escribir la novela *Chambacú, corral de negros*; desde la perspectiva del mestizaje y la negritud tanto en el Caribe como en toda América Latina.

Janis arguye que la obra de Zapata no puede ser entendida sino se hace una lectura metódica de las teorías postcoloniales, basándose en los momentos trágicos a lo largo de la Historia desde los Reinos Africanos hasta tiempos actuales. Janis destaca que en la novela *El árbol brujo de la libertad* donde el mismo Zapata argumenta que “afortunadamente, el mestizaje daba movilidad a las capas sociales y a las ideas libertarias”. Por ende, la etnicidad y la cultura de las Américas y el Caribe no pueden

entenderse sin la lucha anti-colonial. De acuerdo con Janis la resistencia contra el colonialismo español, a través del cimarronaje y de los palenques se inician con la semilla de resistencia en África central y occidental. Janis plantea que la obra etnográfica y de ficción de Zapata evoca los poderes ancestrales africanos y que estos lazos se extienden a todos los humanos con las culturales Carabalí y/o Abakuá. Janis concluye que la visión poética de Zapata entre mestizaje y la herencia africana se manifiesta desde el punto de vista del realismo social en la novela *Chambacú, corral de negros*.

En el año 2019, Arnoldo Nery publica su artículo: *Un acercamiento a la modernidad heterogénea en Changó, el gran Putas, de Manuel Zapata Olivella*. Nery analiza las negociaciones lingüísticas de los personajes Pupo Moncholo y Domingo Falupo, en la segunda parte de la novela “El muntu americano”. A partir del análisis lingüístico Nery argumenta que la colectividad afro-diaspórica en *Changó* asume su agencia liberadora a través de las grietas del lenguaje colonizador y a su vez, expone un proyecto de modernidad heterogéneo, con nociones alternativas de tradición y cultura. Nery destaca que desde los inicios de Zapata Olivella, el escritor colombiano procura las estrategias lingüísticas para apoyar el peso de una civilización que estaba en formación; en el artículo se explica que la problemática que abarca “los fenómenos diaspóricos de orden global” tienen reacción en la obra y en el pensamiento de Zapata Olivella.

Por ejemplo, la noción de los filólogos José María Vergara y Vergara y Miguel Antonio Caro con respecto a la construcción o consolidación de una cultura nacional, de una tradición con pureza de sangre, engendrada desde la Colonial, se contrapone al argumento de Zapata Olivella de colombianos tri-étnicos. Por lo que, Nery propone que

para Zapata Olivella un resurgimiento y análisis entre lo biológico a lo cultural que va de lo cultural a lo cultural debe ser entendido como propuesta de *Changó, el gran Putas*.

Nery concluye que *Changó* es entonces la puesta en escena del proceso de abstracción del lenguaje en un espacio en el que el sentido hegemónico de lo común reside en la exclusión. Nery sostiene que el texto acciona un proceso de traducción, lógico y de inconmensurable valor cuya mirada muntuna, a través de un lenguaje desborda las formas hegemónicas de sentido y que actualiza discusiones contemporáneas. Nery destaca que la lógica mimética del lenguaje que incluye al hijo de Potenciana Biohó en las narraciones de domingo Falupo y Pupo mocholo, relocaliza a Dominguito en una constelación de formas que desencadena el signo de su relación interior o consciencia simbólica. De acuerdo con Nery dicha operación determina un sentido colectivo del signo; desde ese punto de vista la coronación de Benkos, expone la dimensión meramente abstracta e instrumental del mundo, expresa la imposibilidad de subsumir lo colectivo y lo comunitario. De esta forma Zapata Olivella plantea la condición de “posibilidad de pensar” en una conciencia revolucionaria como forma activa y creativa de mimesis.

Hablar de Manuel Zapata Olivella como escritor de ascendencia africana resulta debatible, ya que él mismo se identifica no como “afro-colombiano” sino como colombiano afro-indio-europeo debido a que reconoce en él, a millones de ciudadanos de su país como mestizos, lo cual ha sido resultado de la sincretización étnica producida por la fusión racial desde la llegada de los españoles al Nuevo Mundo. A continuación voy a trazar los estudios que se concentran en la obra del segundo autor que se analiza en esta tesis. Se debe poner de manifiesto que ambos escritores nos invitan a compartir la memoria de su pasado, de su infancia, de los años como estudiantes y quienes se

detuvieron a plasmar en sus escritos las preocupaciones sobre el presente y el futuro de muchos seres humanos.

Helcias Martán Góngora: Poeta del mar

Los lectores entusiastas de la poesía de Helcias Martán Góngora se inquietaron de pronto por el lugar que merecía su obra dentro de la tradición literaria y poética colombiana. Desde que su poesía fue aclamada, se le nombró como el “poeta del mar” por antonomasia de su lugar de origen el litoral Pacífico; poco después autores colombianos se referían a él como poeta negrista del Pacífico colombiano. Por su calidad estilística y su propuesta poética revela que ha venido a ocupar un espacio en la tradición poética en la literatura colombiana. La admiración inicial y también la que cautivó mi atención ha sido el tema marino. El escritor Luis Vidales escribió en 1946 que la compilación poética de Martán Góngora inaugura en Colombia, la creación de poemas tocados auténticamente de agua salada y surcados por el hálito del mar: “Martán Góngora ha traído un fresco aire marino y un gran acento de mar que antes de él no se conocía (...) Colombia dio el frito de agua, y este fue Helcias Martán Góngora” (prólogo de *Evangelios*, 1993, pág. 17).

El panorama poético colombiano, cuya construcción ha correspondido, tradicionalmente, a los poetas académicos del centro del país, había mostrado una posición centralista y reacia a la consideración de la gran diversidad cultural que le da forma a la nación colombiana. La promoción de Martán Góngora como el gran poeta del mar de su tiempo, representa un paso al reconocimiento de escritores que no fueran centralistas, suscitado por él, en la apertura de la crítica hacia la poesía de otras regiones del país diferentes a la dominante región central andina. Para hacer evidente ese paso,

resulta útil leer la admiración que escribe Eduardo Carranza sobre El *Océano* de Martán Góngora:

Ha trepado usted, para siempre, el trinquete del laúd de la belleza, escribió Juan Ramón Jiménez a Rafael Alverti en 1925, tras la primera lectura asombrada de *Marinero en tierra*. Algo similar podría decirse sobre Helcías Martán Góngora, subido como un joven marinero en su poético mástil de colores (...) el nuevo gran poeta del sudoeste caucano y colombiano (...) cuánta impensable elegancia, qué lánguido garbo, qué fino populismo, qué feliz alianza de instinto y conciencia en estas aladas canciones! Hasta la orilla de estos versos llega la espuma y se deshace como una rosa que cantara (2004, págs. 20-21)

Es un gran elogio y puerta al advenimiento que tendría Martán Góngora cuando el grupo de escritores conocidos como los *pedracielistas* lo reclaman como uno de los suyos, que en palabras de su vocero el ya mencionado Eduardo Carranza, rindieran admiración hacia el nuevo poeta del mar quien aparecía desde la costa del Pacífico ya con un segundo libro publicado, ahora en verso. Martán Góngora fue recibido con las siguientes palabras elogiosas tanto por los escritores centralistas como autores de la costa norte colombiana:

Ola magnífica de poesía, tu océano. Y cómo sube, de las hermosas páginas, olor a mar y a sal, y cómo en el perfume apaga ardores la sed de claridad que llevamos los nacidos frente al milagro cotidiano del azul, que se dobla en cielo y agua, como un espejo. Es un libro bien logrado este que ahora enriquece mis manos y mi emoción; se va por él como por una ruta de viajes, donde encontramos islas para detenernos largamente. (2004, pág. 21).

El mismo Pablo Neruda le dirigió una opinión elogiosa, según se puede leer en la introducción a la Biblioteca de la Literatura Afrocolombiana, editada en 2010 por el célebre Roberto Burgos Cantor escritor colombiano quien escribió un volumen con dos poemarios de Martán Góngora. Según se puede leer el nobel dijo haber encontrado en el guapireño “Los más bellos versos del mar que jamás haya leído” (citado en Moreno Zapata, 2010).

Las formas tradicionales de la copla y el romance junto a la búsqueda de la sencillez y fluidez en la expresión hicieron que esos lectores le reconocieran un carácter

popular a su creación poética. El poeta y estudioso Rogelio Echevarría, en su *Quién es quién en la poesía colombiana*, dejó escrito:

Helcias Martán Góngora es uno de los más fecundos y en realidad el más popular de los poetas de su generación, cuyo registro, amplio como su personalidad jocunda y tórrida, abarcaba lo marino, lo afrocubano, lo religioso, lo amoroso, lo social (...) Rafael Maya lo consideró “intérprete del sentimiento popular, cronista lírico del campesino, poeta de la raza y las memorias épicas” (Echevarría, 1998).

Este elogio se lo mereció dado el acercamiento a lo popular que pretende su poesía negrista, sus poemas aquí antologados explorarán posibilidades de las formas tradicionales de la copla y el romance. Estas formas populares son reconocibles en la mayoría de dichos y poemas, donde la rima se hace notar al igual que los versos impares, incluso hacerlo de manera consonante en las coplas que se intercalan dentro de los poemas. Además, que el poeta del mar imita el ritmo de la interjección popular con las frases iniciales de cada estrofa, en alguno de sus poemas como es el caso de *Orrí Orrá*. Con la característica que recurre de manera notoria predominante a las rimas agudas en casi todos sus poemas negristas. Todo ello para crear una cierta variedad rítmica, que, sin embargo, le agradó a los poetas tradicionales y centralistas del país. Aunque, de forma popular, escritores reconocidos de Colombia reconocen el estilo poético y la sutileza de las imágenes que menciona en su obra.

Eduardo Carranza, el vocero del *piedracielismo*, hizo un balance de la poesía colombiana en su ensayo *Visión estelar de la poesía colombiana*, (1960) incluyó a Martán Góngora, por las cualidades de su estilo poético, entre la lista de “otros poetas de varios signos” que “crean su obra en el mismo ámbito temporal y estético de Piedra y Cielo”, y definió al guapiereño como un poeta de “Garbo solar y marinero y ‘dolorido sentir’ amoroso”. Carranza quiere precisar así que, aunque no formó parte de los poetas

publicados por los *Cuadernos de Piedra y Cielo*, (Nombre generacional que se dio a la colección conformada por autores centralistas colombianos) Martán Góngora es cercano a ellos en la concepción de la poesía.

La generación de Piedra y Cielo tenía una propuesta reaccionaria que buscaba, bajo el influjo de la Generación del 27, restablecer la sutileza de la imagen y la versificación tradicional castellana frente a las posturas que simplifican las vanguardias. Eduardo Carranza explicó los rasgos distintivos del *pedracielismo* de la siguiente forma:

La generación de 1940 se congrega en torno al lema juanramoniano “Piedra y Cielo”, que es, además, su razón editorial. En su poesía se cruzan signos clásicos y románticos y son muy visibles el regreso a los influjos hispánicos y la indagación en el hombre colombiano, su circunstancia y su contorno (Carranza, 1986, pág. 21).

La orientación pedracielista incorpora una compleja toma de posición poética con la que busca superar al modernismo, según su manifiesto. Se puede decir que la búsqueda poética de estos autores era la superación del modernismo que incorpora “estéticas revolucionarias”, sobre todo en cuanto a la imagen poética, pero sin sacrificar la reflexión humanística tradicional de la poesía colombiana ni la recurrencia a una imagen natural. Piedad Bonnett profesora y poeta colombiana comenta sobre las características del pedracielismo:

La imagen se apoya en la presencia de la naturaleza, una naturaleza vigorosa y armónica que sirve de vehículo de expresión del sentimiento amoroso; hay en ella algo que podría denominarse levedad, un cierto giro que libera el sentido de la carga realista y lo contagia de magia, de irracionalidad; un diestro manejo de la forma clásica (...) que en numerosas ocasiones resulta magnífico (Bonnett Vélez, 1992, pág. 216).

Los pedracielistas colombianos se proponían una orientación poética similar a los poetas españoles de la llamada *Generación del 27*, Estos poetas exploraron las enseñanzas del surrealismo y la poesía vanguardista sin darle la espalda a una poesía tradicional. No

obstante, se puede recordar que el motivo que los unió en primer lugar fue un homenaje al poeta del siglo de Oro Luis de Góngora y Argote en el tricentenario de su muerte en 1927. Además, ellos no se alejaron de las formas tradicionales de versificación castellana, e incluso se acercaron a las coplas y romances populares tradicionales, como es el caso de García Lorca y Alberti. En resumen, la propuesta de la Generación del 27, abogaba por la renovación de la imagen y tradición de la sonoridad, de una manera similar a la que buscaban los piedracielistas. De ellos hablaba Eduardo Carranza cuando hablaba de un “regreso a los influjos hispánicos”.

Martán Góngora se movió dentro de ese clasicismo promulgado por los piedracielistas. Aunque él nunca promovió su afiliación a una escuela o movimiento poético determinado, conservó una confianza generosa en los medios expresivos tradicionales de la poesía. Para él, la poesía debía llegar a la mayor cantidad de personas posibles, a través, de la expresión delicada y llena de matices con la que sugiere el misterio del mundo. La obra del poeta del mar, están llenos de una especie de serenidad, sin afanes ni ruidos del mundo contemporáneo, a lo cual Guido Enríquez Ruíz comentaba en su libro de 1976, *La magia del agua y el rito del silencio en la poesía de Martán*

Góngora:

Leído atentamente revela una serenidad de corte clásico. Mejor será colocarlo entre aquellos creadores independientes que siguen su propio estro y se complacen en su propia vocación siempre en contacto con un mundo estético que no consulta los carriles acondicionadores de una escuela; aunque quizá tengan que ver con muchas. Martán desea ante todo captar la realidad del universo y transmitirla a los demás, y para ello se vale del agua como un elemento mágico y la rodea de silencio para engrandecerla en la pompa de un rito que el hombre contemporáneo casi ha echado a perder pero que en el fondo reclama insistentemente. (Enríquez Ruíz, 1976, págs. 41-42)

El profesor payanés, poeta y promotor de la cultura colombiano y profesor de la Universidad del Cauca, José Ignacio Bustamante, describe la serenidad clásica de la obra

de Martán Góngora en su libro *La poesía en Popayán* (1954) con este siguiente comentario elogia la poesía del poeta del mar: “En Martán Góngora la elegía misma es a la manera de un biselado espejo que refleja en su (sic) limpialuna el paisaje de todas las ausencias, pero con la tranquilidad mansedumbre del agua clara que copia un nítido paisaje de otoño, sin espejismos inquietantes, ni deslumbradas lejanías” (Bustamante, 1954, pág. 120).

La capacidad de transmitir la presencia de la naturaleza en su poesía causó admiración en los jurados de los Juegos Florales en Medellín, cuando tenía 20 años y se le fue otorgado ganador. El poeta Antonio J. Cano, quien también fuera concursante, sentenció sobre la obra de Martán Góngora: “Al leerla queda la impresión de que esta composición no es de un estudiante, sino de un poeta ya avanzado. Su sencillez, su emotividad, y su textura, son de un verdadero poeta. Para llegar a este sencillo y dulce decir, se requiere mucho estudio y muy buen gusto. (discurso de Antonio J. Cano).

Un juicio similar promulgó el escritor Fernando González al leer un par de poemas de Martán Góngora: “Me ha causado admiración la profundidad emotiva y la sencilla elegancia del idioma, sobre todo me admira su buen gusto, su dominio del idioma, su control de la inspiración, cualidades muy raras en hombres de su edad”. Este discurso también se dio para el año cuando ganó el premio de los Juegos Florales.

El poeta, crítico literario, ensayista y biógrafo ecuatoriano, Galo René Pérez ha analizado la escritura de Helcías Martán de la siguiente forma:

Helcías Martán Góngora está dentro de los que vigilan afanosamente el estilo. Pero su larga experiencia literaria y su dilatada cultura le han comunicado la disciplina necesaria para no sucumbir ni desorientarse ante los espejismos de la palabra, o los abalorios del preciosismo. Ha

buscado profundidad en el mismo grado que desenvoltura y gracia en la exposición. (citado en Martán Góngora, 1980, pág. 73).

El narrador Fernando Soto Aparicio hizo en el Espectador Dominical el 19 de septiembre en 1965, una reseña que deja ver los valores de la narrativa de Martán Góngora, justo después de conocer el libro *Casa de caracol*:

Cada nuevo libro de Helcías Martán Góngora constituye un grato hallazgo para quienes amamos la poesía. La verdadera, la perdura; la que, para renovarse, no prescinde de sus propios atributos (...) los libros poéticos tienen asomos autobiográficos, no ya del hombre físico, sino del hombre espiritual que tenemos encerrado en esta cárcel de músculos y piel. (El Espectador Dominical, 1965).

Para los años 60s los críticos literarios y de poesía reconocían la sutileza y tenían la formación para deleitarse con la versificación de la obra de Helcías Martán. Rafael Maya, encargado de redactar el prólogo de la suma poética de Martán Góngora, escribe sobre su admiración por la variedad de ritmos en la literatura de Martán; Por lo que, escribe al respecto:

Hay autenticidad en sus poemas, es decir, existe en ellos la presencia de un espíritu que sabe darse por entero a sus lectores, en una plenitud de emoción que infunde gozo y respeto, al mismo tiempo (...). La emoción lleva consigo un deleite egoísta que se transforma en beneficio social cuando encarna el ritmo. Entre los poetas modernos de Colombia es usted uno de los más ajenos al monocordismo. Su instrumento posee infinitas cuerdas que usted pone al unísono con las secretas vibraciones del universo (Citado del prólogo: Suma poética, 1980, págs. 82-83).

Las características innovadoras, llenas de finura y variedad reflejan la temática presente en la obra negrista de Helcías Martán Góngora. Además, se debe sumar la recurrencia del uso de la copla y el romance. Sobre dicha diversidad de temas comenta el poeta argentino Luis Ricardo Furlán: “variedad temática, asombro reiterado, decoro expresivo, lisura estilística son dones que resaltan en esta antología bienvenida y mejor editada” (pág. 229). Por otra parte, la escritora venezolana Jean Aristegüieta en el diario El País de Cali, el 11 de diciembre de 1996, comenta sobre la obra *Casa de caracol*:

Su temática está pronunciada con un acento sosegado y limpio. Considera sus visiones y atisbos desde una posición ceñida y a la vez melódica, esto imparte ductilidad al contenido del volumen. (...) *Casa de Caracol* es una realización que contiene seres recordados, evocados, sedimentados en el hondón de la conciencia de Helcías Martán Góngora. Por su arte pasan tabernas de puertos, canciones de cuna, cancioneros anónimos y retratos en la arena (*El País*, 1996).

El reconocimiento de Helcías Martán Góngora se inicia a principios de los años setenta, cuando la atención se desplaza a su obra con características negrista, las singularidades como las condiciones de vida y mentalidad de la comunidad afrodescendiente del litoral pacífico embrujaría a escritores y académicos hasta el punto de reclamar el lugar del “poeta del mar” en el folclor colombiano y el reconocimiento internacional. De la siguiente manera lo anota el escritor Alfredo Vanín:

Quizás su fidelidad al litoral Pacífico, al mar negro en general-del que hace parte el Caribe- lo alejó de cierta crítica. Si bien fue elogiado y cantado por escritores y poetas que ya mencionamos, ellos jamás se refirieron a sus poemas “negros”: siempre elogiaron su refinado lirismo, sus metáforas del crepúsculo, del río y del amor emparentadas con el mar (Vanín, 2010, pág. 20).

El profesor de estudios afroamericanos de la Universidad de Texas, Alain Lawo-Sukan puntualizaba para el año 2008: “Aunque las obras poéticas de Martán Góngora enriquecen el panorama literario colombiano, se le sigue excluyendo de las antologías y enciclopedias canonizantes, editadas por figuras de renombre nacional e internacional como Juan Gustavo Cobo Borda” (Lawo-Sukan, 2008, pág. 23).

En mi opinión, en cuanto al simple y llano desconocimiento de la obra y figura de Martán Góngora por parte de los interesados en la poesía colombiana, siempre hay que contar con esta posibilidad, ya que las publicaciones originales del guapireño se restringieron en el número de ejemplares a lo que permitía la financiación del mismo autor, y para conseguirlas hoy, es necesario desplazarse a bibliotecas públicas y universitarias de las ciudades de Cali y Popayán. Incluso la mayor biblioteca colombiana, la Luis Ángel Arango en Bogotá, cuenta solamente con una compilación, en dos tomos de

apretada edición, de sus poemas hasta 1972, dejando de lado sus últimos 10 años de poesía y ensayos. En este siglo veintiuno, se debe al esfuerzo de la familia por la difusión de su legado la publicación de algunas antologías de su obra preparadas por su sobrino Alfonso Martán Bonilla y financiadas por su viuda Adelaida de Martán. La posibilidad de conseguir uno de esos escasos ejemplares sigue requiriendo un desplazamiento hacia la ciudad de Cali y un poco de suerte. Muy recientemente, en el año 2010, el Ministerio de Cultura ha publicado dos de sus libros fundamentales, *Evangelios del hombre y del paisaje* y *Humano litoral*, en un único volumen, como tomo 11 de la biblioteca de literatura afrocolombiana.

La otra problema que me lleva a pensar el desconocimiento de la obra de Martán Góngora es la mirada reduccionista a la producción poética negrista en Colombia queda caracterizada en las siguientes líneas de Cobo Borda, quien la considera panfletaria (de valor estético subordinado a la reivindicación social), simplista y meramente imitativa del modelo de Nicolás Guillén:

La preocupación ya sea por el indígena o por el negro alimentaban una producción literaria que subordina la validez estética a la reivindicación social, en tantos casos apenas esquemática: indios y blancos, patronos y obreros. Las referencias canónicas son (...) en la poesía: *Motivos del son* (1930), *Sóngoro cosongo* (1931) y *West Indies Ltd.* (1934) de Nicolás Guillén. Es apenas natural, en consecuencia que escritores colombianos como Antonio García, en *Pasado y presente del indio* (1938), o Jorge Artel, en *Tambores en la noche* (1940) se adscriban, con carácter derivativo, a estas líneas mayores. (Cobo Borda, 2003, págs. 161-162)

Según esta mirada, el estudioso quedaría disculpado, en defensa de un refinado esteticismo y de la búsqueda de la originalidad poética, de la investigación de los poetas negristas colombianos. Ahora bien, esta mirada desconoce el impacto estético que las poesías negristas produjeron en otras latitudes, el cual no se limitó a su temática de denuncia social, sino que abrió nuevas posibilidades a movimientos poéticos como el

surrealismo (según dijo el pensador Jean Paul Sartre de la poesía de Aimé Césaire), o al neopopularismo de una de las líneas más celebradas de la española Generación del 27 (García Lorca, Alberti, Diego), cuyas formas poéticas tradicionales utilizó, pero enriquecidas con los recursos rítmicos de la sonoridad negrista, como se comentará en el capítulo 3 de este trabajo. De modo que el trabajo estético de los poetas negristas no es tan desdeñable como su temática de denuncia podría hacer pensar.

La antología crítica *Poesía negra del caribe y otras áreas* (1972) de Hortensia Ruíz del Vizo, pone a Martán Góngora dentro de la selección colombiana de poetas que pertenecen al negrismo latinoamericano junto a Candelario Obeso, Jorge Artel, Juan Zapata Olivella, Hugo Salazar Valdés, Marco Fidel Chávez, Luis Helí Rubio Sandoval e Irene Zapata Arias. Desde esta mención en la antología poética se ha hecho un llamado de reconocimiento por la obra del “poeta del mar”. Por ejemplo, el Dr. Laurence Prescott, profesor de Literatura Afro-Latina hizo mención de la siguiente forma:

El mar domina la obra poética de Martán Góngora. Sin embargo, en su poesía la humanidad y su relación con Dios y la tierra también se destacan como asunto esencial, y dentro de esta amplia temática, sobresalen los negros. Aunque la presencia negra predomina solamente en cuatro de los poemarios de Martán Góngora – *Humano Litoral* (1954), *Mester de negrería* (1969), *Música de percusión* (1973) y *Brevario negro* (1978) – desde los comienzos de su producción se encuentra en casi toda su obra (Ortiz, 2007, pág. 136)

Sobre *Mester de negrería*, libro incorporado por Martán Góngora a una colección publicada en un solo volumen con el título *Suma poética*, y la importancia del tema negrista en la obra del “poeta del mar”, el escritor negrista colombiano Arnoldo Palacios comentó con elegancia:

En la SUMA continúa Martán Góngora aferrado a su naturaleza marina y a su mestizaje o mulataje, pues el elemento negro lo mantiene hechizado, atormentado (...) En cuanto al aspecto relacionado con la identidad puramente humana, entonces también se encuentra presente el tradicional Helcias Martán Góngora, en la parte de la SUMA POÉTICA titulada “Mester de negrería” Léase por ejemplo, “Barajo”, “Agustina”, “Pejca” “Manué Crú”, “Cantar de Segundo”.

Y ante todo “Cristo negro” y “preludio para Leonor González Mina” (...) Su terreno está en “Mester de negrería”. Allí está su orgullo y su anatema (...).

La obra negrista de Martán Góngora, al igual que la literatura de influencia negrista estuvo desatendida debido a los prejuicios estéticos que dominaban la lectura y producción de la poesía en Colombia durante el siglo XX, en los cuales no se reconocían esa condición social y cultural de las comunidades colombianas, y la falta de visibilizar la tradición oral, cultural y artística de las poblaciones minoritarias que eran silenciadas y negadas ante la cultura predominante colombiana. Las prosas poéticas Evangelios del hombre y del paisaje (1944) recibió reconocimiento de los afroantillanos de los años treinta, como Nicolás Guillén, Emilio Ballagas y Luis Palés Matos, entre otros un amplio reconocimiento y análisis por parte de la crítica literaria de esos países, está todavía en Colombia por ser apreciado como un hito de la literatura negrista de ese país en el s. XX.

Para los años cuarenta la creatividad poética de Martán Góngora, sorprendía a sus coterráneos y asombraba con la composición de sus sonetos, al igual que con la paciencia que había tenido hasta entonces para ser celebrado. Saúl Pineda deja enmarcado en el periódico regional de Popayán El Liberal (1947) lo siguiente:

Mientras los diputados hacían castillos mágicos con los nombres que se medían la casaca de la contraloría, el poeta marino realizaba siluetas líricas de sus compañeros o inundaba el recinto mediterráneo con su pregón salobre: pescado, cangrejo, camarones (...) por ello, quienes tuvimos el privilegio de escuchar a control remoto, el recital poético de Martán Góngora, salimos bien librados del bochinche de la contraloría. No se eligió esta noche contralor, pero se escuchó un poema cuya hermosura aún nos está quemando el corazón. Y eso es mucho decir (...) (El Liberal, 1947).

Los compañeros de tertulia de Helcias Martán Góngora al igual que quienes lo escuchaban o leían quedaban admirados por la dimensión humana de sus escritos. El poeta Daniel Collazos Rojas, escribe en su columna un homenaje póstumo quien describe al “poeta del mar” como:

Hombre eximio ejemplar de cultura, de universal humanismo, de excelencias admirables y admiradas, príncipe de la simpatía, de la humildad, generoso hidalgo, dueño y señor de grandes connotaciones humanas (...) Él era la claridad meridiana en la piel bañada por el sol de las olas

crepitantes. Navegante con su mástil ávido de islas y de puertos. Sembrador cultural. Difusor de esperanza. Comunicador innumerable. Mano con el fruto. Pecho como un pacto entre la lluvia y el desierto. Amigo como el faro o la estrella en la soledad de la ruta. (Collazos Rojas, 2000, pág. 20-21).

El melodioso manejo de las formas tradicionales de versificación por parte del guapiereño muestran la destreza que tiene de métrica virtuosa en sus diferentes poemas, cabe recordar lo dicho por él mismo sobre el trabajo de su soneto:

El soneto, como la flor, tiene vigencia intemporal. La renovada rosa métrica, no en su estructura formal sino en su contenido poético, cuando supera el lugar común y la servidumbre de los temas prefabricados, mantienen intacta su virtud de ofrecer, en clara síntesis, lo mejor de la palabra escrita. Muchos de los “antisonetistas” lo son por falta de capacidad estilística. El soneto mantiene aún su monarquía absoluta. Prueba de fuego, en fin, para juglares y altísimos poetas...

El escritor y periodista Medardo Arias Satizábal escribió una reseña elogiando al “poeta del mar” y dice de la siguiente manera:

Helcías era un purista del lenguaje, en comunicación permanente con poetas de la península. Me parece verlo, hace 35 años, en la velada poética que se llevó a cabo en Aguasabrosa, la finca de Oscar Echeverry Mejía, donde no sólo leyó algunos de sus poemas, sino que disertó acerca de las hagiografías de Sor Juana Inés de la Cruz. Cervantes, Góngora, Quevedo, Benavente, Fernando de Rojas, no le eran ajenos, pues parte de su vida la consagró a desvelar los entresijos de *La Celestina*, a hurgar en los giros más castizos del Siglo de Oro, a fraternizar con Alberti, Lorca, Cernuda, Altolaguirre. El único antecedente literario que se tuvo durante muchísimos años de la existencia del Pacífico colombiano, fueron los brevísimos ensayos del político Sofonías Yacup, en su libro *Litoral recóndito* (1934), sólo precedido por los escritos de Gaspar Theodore Mollien, quien publicó en París, en 1824, su libro *Voyage dans la République de Colombie* y las memorias del viajero francés Jean Baptiste Boussingault, entre 1822 y 1832. Pionero de la literatura del litoral Pacífico, publicó en 1944 su libro de poemas *Evangelios del Hombre y el paisaje*. Claras son las verdades que la noche me enseña en su idioma de agua, a la orilla del sueño en cuyo limo crecen palmeras consteladas, cuando en la rada miro los luceros bogar, remar, como piraguas, dijo en su poema *Mar en la noche*, como preludio de un destino que entre nosotros, al igual que en España con Rafael Alberti, permitiría nombrarlo” Poeta del mar” (El País, 2015).

En el año 1989, Alfonso Martán Bonilla publica el artículo “El negro en la poesía de Helcías Martán Góngora”. Bonilla argumenta que la poesía de Helcías Martán siente y reconoce su ascendencia negra, para alabar y mostrar lo ancestral escribe el poema *Concierto*. Bonilla sostiene que el hombre Muntú, al igual que la filosofía de África Austral están presentes en el universo sincrético, en el espacio y relación a los objetos que rodean al poeta colombiano. Bonilla hace un recuento de las críticas que ha recibido el poema y concluye que *Concierto* es un poema musical-lírico, como toda la poesía de

Helcías Góngora, pero es también la voz de los ancestros negros que afloran desde lo profundo del alma humana en la nueva raza de América.

Raza, etnicidad e identidad

En esta segunda parte del capítulo, quiero examinar los conceptos de raza y etnicidad en sus contextos históricos durante el siglo XX. Ya que, las obras que analizo en los capítulos I y II son escritas durante esta época por escritores que vivieron la primera parte de este período. El contexto social de principios de siglo era diverso: el imperialismo se introducía rápidamente, la segregación racial legal se implantaba sólidamente en los Estados Unidos y la misma ideología ganaba territorio en Sudáfrica, y el auge de los movimientos femenino y de la clase trabajadora tanto en Norte América como en Sudamérica causó temores de generación social ante las ideas conservadoras que aumentaron la reforma social. Frente a dicho miedo, había pocas razones para eliminar la ideología de racismo científico. Aunque, la ideología del régimen Nazi, el movimiento por los derechos civiles de los negros de Estados Unidos llevaba a una campaña casi política por el desmantelamiento del racismo científico. La idea de una “raza” en donde los humanos son fundamentalmente iguales y que las diferencias de apariencia no indican diferencias en el intelecto se hicieron fuertes debido a la declaración que hizo la UNESCO durante la posguerra.

Para esta época, psicólogos, biólogos, genetistas y antropólogos llegaban a la conclusión que, biológicamente las razas no existen. Existe la variación genética, pero es muy difícil tomar un gen dado o un conjunto de genes y marcar una línea alrededor de su distribución espacial para definir una “raza”. Muchos psicólogos ya concordaban en que, en promedio, los humanos son iguales en cuanto a sus capacidades cognitivas; con esto

no estoy diciendo que la variación individual no existe, por supuesto que existe, pero no hay variaciones que correspondan a categorías por color de piel. (Lieberman y Reynolds, 1966). Por lo que, muchos científicos sociales concuerdan que las razas son construcciones sociales. La noción de que las razas existen con características superiores unas a otras es el resultado de procesos históricos que puedo argumentar, tienen sus raíces en la colonización y la Colonia.

El concepto de raza se relaciona con la historia de la Colonia de pensar sobre la diferencia, en lugar de ser un concepto que describa una realidad objetiva independientemente del contexto social. De hecho, sólo ciertas variaciones fenotípicas constituyen categorías raciales, y las que reconocemos han surgido a través de la historia. Con esto quiero decir que las razas, las categorías y las ideologías raciales no son sólo las que elaboran construcciones sociales en base a una variación fenotípica, sino las que lo hacen mediante los aspectos particulares de la variación fenotípica convertidos en significadores vitales de diferencia durante los enfrentamientos coloniales de los europeos con otros pueblos (Wade, 1993b). El estudio de la raza es parte de la historia de la Colonia. La variación fenotípica puede cambiar con el tiempo y en última instancia está indefinido. Es decir, el estudio de la raza no debe circunscribirse a alguna definición objetiva sobre la variación fenotípica.

La importancia de categorías como raza y etnicidad reside en que a través de la historia y hasta nuestros días, rasgos físicos y biológicos como el color de piel, el grupo de sangre o, por otra parte, la cultura de pertenencia desigualdad, discriminación y dominación de un grupo social sobre otro, debido a una supuesta superioridad o con mejores y más legítimos derechos que aquellos a los que se desvaloriza y excluye

(Oommen, 1994). Junto con género y clase, raza y etnicidad sustentan variados sistemas y mecanismos culturales, económicos y sociales de dominación a través de los cuales se impide el acceso equitativo de grandes grupos humanos al disfrute de bienes simbólicos y de consumo.

En síntesis, mientras la raza se asocia a distinciones biológicas vinculadas a atribuciones relativas a genotipos y fenotipos, especialmente con relación al color de la piel, la etnicidad se vincula a factores de orden cultural y a la identidad étnica. Aunque, en muchas ocasiones ambas categorías son difícilmente separables. Etnicidad es un concepto post-racial que está fuertemente influenciado por el constructivismo y el relativismo cultural donde se concibe que tanto la raza como factores étnicos son construcciones sociales y culturales.

El concepto de raza se construye también a partir de la exclusión gradual de aquellas culturas y sociedades que están fuera del ecúmene Cristiano (la Cristiandad) mediante la construcción de relaciones de alteridad. Las anteriores ideas fueron elaboradas durante el período de formación del capitalismo mercantil y se reafirma por los descubrimientos, conquista y posterior colonización de las “nuevas tierras”. En efecto, el colonialismo va a ser una fuente primordial para el surgimiento de ideas sobre las diferencias raciales entre los europeos y los pueblos nativos del Nuevo Mundo. La noción de superioridad racial europea contrastada con la supuesta inferioridad y salvajismo de la periferia. Serán partes de procesos históricos a través de las cuales se construirán imágenes culturales de conquistadores y conquistados.

La construcción del Estado-nacional significó no sólo el sometimiento de los pueblos indígenas que hasta ese momento y por varios siglos habían quedado fuera del

alcance de los poderes luso e hispano-criollos. También significó la construcción y legitimación de una nacionalidad homogénea, que excluía y negaba lo indígena y lo negro como forma de reconocimiento de la pluralidad cultural existente en el seno de los países americanos. En efecto, los nuevos Estados republicanos nacidos del orden colonial, se empeñarán en el proyecto moderno de constituir y dar forma a la nacionalidad acudiendo a un conjunto de argumentos prácticos y simbólicos, donde el objetivo principal era alcanzar, a través de la identificación entre esas dos entidades, una sola y homogénea “identidad nacional”.

¿Qué clase de construcción social es la idea de raza? Los científicos sociales argumentan que las razas son construcciones sociales elaboradas sobre la variación fenotípica; esto es, disparidades de la apariencia física. Entonces, la diferencia en la apariencia física sí existe y la gente ha utilizado este hecho para crear categorías sociales jerárquicas que se utilizan para incluir y excluir, y que supuestamente muestran diferencias innatas y naturales transmitidas a través de las generaciones. La noción de que la raza sea una construcción social no significa que carece de importancia. Las razas existen como categorías sociales de gran poder; la gente discrimina en base a sus ideas raciales, se trata de una realidad social de enorme importancia. Por ejemplo, un latinoamericano que en su país no se define o clasifica como negro, puede encontrarse de pronto con que se le identifica así al trasladarse a los Estados Unidos. Las razones de este contraste son complejas, pero son de naturaleza fundamentalmente histórica y se relacionan con el tipo de empresa y conjuntos de relaciones sociales que se establecieron en cada región durante la época de la Colonia. El punto de este ejemplo es que el término “negro” varía según el contexto.

Raza y etnicidad son dos conceptos que a través del tiempo han respondido a distintos significados y contextos y que no se pueden comprender sólo a la luz de sus usos actuales, puesto que detrás de ellos existe una historia, un proceso a través del cual se transforman en construcciones y categorías sociales que se desdoblán en diversos significados y atributos según las distintas épocas, culturas y sociedades. Las explicaciones de los significados sociales y culturales de raza y etnia se encuentran en el largo desarrollo de la historia de las ideas y pueden ser interpretadas a partir de los diversos contextos sociales, culturales y políticos en que se desarrollan. Al respecto, Peter Wade propone la existencia de tres momentos históricos y contextos sociales de construcción del significado de “raza”. Un primer momento, que el autor denomina la etapa de “naturalización de las diferencias”; un segundo momento que denomina la “era del racismo científico”, por último, la etapa que el autor señala como de “construcción social de la raza” (Wade, 1997). Por lo que puedo argumentar que el estudio de raza es parte de la historia, la variación y la concepción fenotípica puede cambiar con el tiempo.

La construcción social de las categorías raciales puede ilustrarse mediante el famoso contraste trazado entre Norteamérica y Latinoamérica. En la primera de estas dos regiones, la categoría de negro incluye a cualquier persona con una conocida “gota de sangre negra”; así, a alguien que se sepa que haya tenido una abuela negra se le asignará una identidad negra. Mientras que, en América Latina, se identificará como negra a la gente cuya apariencia es africana; las personas de una ascendencia más mezclada se clasificará con una variedad de términos que denotan una posición entre negra y blanca. En el contexto de la formación de los Estados modernos, la construcción del racismo europeo tendría para Benedict Anderson (1983), su origen y expresión en la ideología de

clase más que en la conformación de naciones y nacionalismos. La demostración de esto está en que la mayor parte de las manifestaciones de racismo en los Estados modernos se han dado dentro de las fronteras nacionales. El racismo como acción política justifica, según el autor, más los procesos de dominación internos que las intenciones de dominación extranjera de tipo colonial, si pensamos desde esta perspectiva la situación

La palabra *etnicidad* comenzó a usarse en el discurso académico y data de la Segunda Guerra Mundial. El término ‘étnico’ es más antiguo. Deriva de la palabra griega *ethnos*, que significa pueblo o ‘nación’ y en inglés se usa para referirse a los bárbaros o paganos, hasta el siglo XIX, cuando se empieza a introducir el vocabulario como sinónimo de racial, con el apogeo de las tipologías raciales científicas. Para el año 1936, el desmantelamiento del racismo científico se empezó a utilizar la expresión ‘grupo étnico’, para referirse a grupos que todavía se consideraban agrupaciones biológicas, sin ser razas biológicas. (Lyons, 1996:12). De allí en adelante, la palabra se ha empleado para referirse a grupos de gente considerados como minorías dentro de sus naciones estado, por ejemplo, los argelinos en Francia, los polacos en Brasil. El uso de los términos ‘etnicidad’ y ‘grupo étnico’, ha proliferado tanto en el discurso académico como popular, en parte se debe a los cambios sociales que han creado nuevas naciones poscoloniales e inmigraciones masivas; ya que, el término ‘tribu’ se consideraron inapropiados, degradantes o anticuados. Sin embargo, el término ‘etnicidad’ se ha utilizado con frecuencia como sinónimo de ‘raza’, probablemente porque el uso de uno u otro se siente como propagador del racismo por implicación.

Es paradójico que, hacia mediados del siglo XIX, el racismo científico alcanza su máximo apogeo con la difusión de las teorías de la evolución de las especies de Darwin,

paralelamente a este desarrollo teórico e intelectual que reafirma las ideas de razas inferiores y superiores o con distintos grados de evolución, comienza el declive de la esclavitud. Pero el abolicionismo surge por imperativos del capitalismo industrial, cada vez más dependiente de la mano de obra asalariada, y no por una evolución en las ideas sobre igualdad racial. Por el contrario, el fin de la esclavitud y el desarrollo paralelo del darwinismo social permitirá que la idea de inferioridad racial siga presente sin que ello signifique una dominación tan fuerte como lo había sido hasta ese momento.

El siglo XX, es contradictorio en lo relativo a la construcción de la raza. Por una parte, durante la primera mitad del siglo se produce la convergencia entre el racismo científico y la política social del Estado. En segundo término, el desarrollo de las llamadas ciencias de la cultura como la antropología y la etnología comienzan a cuestionar las teorías vigentes hasta entonces. La institucionalización política de la exclusión y opresión de las personas negras se expresa claramente en la situación de regímenes segregacionistas como el de los Estados Unidos hasta los años sesenta y en aquellas sociedades que después del abolicionismo transitan de una esclavitud formal a un sistema de dominación o “esclavitud informal” aún más complejo que el anterior, tal es el caso de Brasil y algunos Estados afrocaribeños. Sin embargo, el episodio de mayor trascendencia en la historia contemporánea de las relaciones raciales e interétnicas es el de la instauración del régimen nazi en Alemania y su conocida política xenofóbica y de exterminio de judíos, gitanos y otros pueblos. Esta terrible experiencia, sin precedentes en la historia de la humanidad, señaló el punto de partida para la necesaria ampliación de los derechos humanos respecto del “origen racial”. En este proceso las Naciones Unidas ocuparon un papel fundamental que, desde la difusión de la Carta de la Declaración

Universal de los Derechos Humanos, orientó la discusión en torno a la idea de no discriminación racial y, en consecuencia, su rechazo a las desigualdades sociales o negación de derechos civiles, políticos y culturales para determinados grupos de personas, sociedades o culturas basado en tales criterios.

¿Qué quiere decir el término etnicidad? He reunido una serie de comentarios y definiciones de antropólogos para llegar a la conclusión que es “una colección de afirmaciones más bien simplistas y obvias sobre las fronteras, la otredad, las metas y los logros, el ser y la identidad, y la descendencia y la clasificación que han construido tanto el antropólogo como el sujeto”. La etnicidad entonces es una construcción social para las identificaciones de la diferencia y la igualdad, pero lo mismo podría decirse de la raza, el género y la clase; por tanto, entiendo la etnicidad se refiere a las diferencias culturales, mientras que la raza se refiere a las diferencias fenotípicas, como se analiza en párrafos anteriores. Empero, algunos autores no establecen ninguna distinción real entre la raza y la etnicidad. En el siguiente párrafo presentaré los enfoques en los que me centré para llegar a un mejor entendimiento de etnicidad:

El concepto de etnicidad tiene directa relación con el de identidad, ambos gozan de una gran movilidad en función de los contextos de uso, de las percepciones y atribuciones valóricas. No obstante, detrás de esta aparente inestabilidad conceptual, la etnicidad tiene la capacidad de reflejar los cambios culturales y movilidad geográfica de las personas en el mundo moderno (Wade, 1997: 19). De este modo raza y etnicidad se acercan y se alejan porque ambos conceptos son el reflejo de construcciones sociales (y culturales) que los sujetos elaboran y manipulan en función de diversos contextos. La diferencia, como ya se ha hecho mención, reside en que uno se construye sobre todo a

partir de características fenotípicas mientras que el otro se vincula a la identidad étnica, nacionalidad, cultura. Es preciso señalar que la idea de construcción social de las categorías y su movilidad no significa que las identidades sean inestables o precarias, estas poseen un dinamismo y un cierto “nomadismo” sobre todo frente a las fugas, temporales y espaciales, que imponen los procesos modernidad y modernización. La permanencia de las identidades, su gran fuerza para explicar procesos de construcción de sentidos de pertenencia o de noción de un “nosotros” de una alteridad como oposición o negación del Otro, demuestra claramente su eficacia simbólica y su poder de acción en el espacio social.

Asimismo, el concepto de identidad étnica tiene una mayor profundidad y estabilidad que la “identidad racial”, pues se sustenta no sólo en las características fenotípicas y sus significaciones sino que, además, se relaciona con un conjunto de “atributos” que una sociedad o comunidad étnica comparte de manera colectiva y de una generación a otra. Anthony Smith (1997) señala entre otros atributos: un gentilicio, un mito de origen común, uno o varios elementos de cultura colectiva de carácter diferenciador, una asociación con una “patria” específica y un sentido de solidaridad hacia sectores significativos de la población. Smith (1997) señala que existirían al menos tres corrientes de pensamiento sobre el significado de etnicidad. Por una parte, la opinión de que es una cualidad primordial, esto es “que existe de forma natural, desde siempre, que es una de las cualidades dadas de la existencia humana”. De manera opuesta a esta visión esencialista, se considera que la etnicidad es situacional, ya que según señala el autor “la pertenencia a un grupo étnico es una cuestión de actitudes, percepciones y sentimientos en que se encuentre el sujeto: a medida que va cambiando la situación del

individuo, también cambia la identificación del grupo, o, por lo menos, la importancia de las identidades y discursos a las que se adhiere el individuo irá variando conforme pase el tiempo y las situaciones cambien” (Smith, 1997: 18).

Un tercer enfoque, es el que, según el autor, destaca los atributos históricos y simbólico- culturales de la identidad étnica. Según esta definición un grupo étnico es un tipo de colectividad cultural que hace hincapié en el papel de los mitos de linaje y de los recuerdos históricos, y que es conocida por uno o varios rasgos culturales diferenciadores, como la religión, las costumbres, la lengua o las instituciones (ibíd., pág.18).

La opinión de Anthony Giddens (1991), reafirma el enfoque de Smith desarrollando una definición en que los rasgos y aspectos culturales son hitos definatorios de la etnicidad. No hay, por tanto, un vínculo explícito entre cultura y naturaleza cuando señala que etnicidad son “... Etnicidad son las prácticas culturales y perspectivas que distinguen a una comunidad dada de personas. Los miembros de los grupos étnicos se ven a sí mismos como culturalmente diferentes de otros agrupamientos en una sociedad, y son percibidos por los demás de igual manera. Hay diversas características que pueden servir para distinguir unos grupos étnicos de otros, pero las más habituales son la lengua, la historia o la ascendencia (real o imaginada), la religión y las formas de vestirse y adornarse” (Giddens, 1991).

Mi propia perspectiva es que la etnicidad trata sin duda de la diferenciación cultural pero que se enfoca en el lugar de origen del grupo que se define. La diferencia cultural se extiende por el espacio geográfico debido al hecho de que las relaciones sociales se vuelven concretas mediante una forma especializada que se enfoca en

geografía cultural o una topografía moral. Así la gente utiliza la localización (de la gente de ciertos lugares) para hablar sobre diferencia y similitud. Aunque, la gente de un mismo país puede tener múltiples identidades. Por ejemplo, los norteños y los sureños pueden diferenciarse entre sí, pero aún se identifican como de una misma nacionalidad.

Las ciencias sociales entienden el concepto de raza y la aceptación general de este como una construcción social, por ejemplo, las identidades raciales se consideran ahora de alguna manera igual que las identidades étnicas. Dicha perspectiva viene de ver a las razas como construcciones sociales, que deben depender por su naturaleza de relaciones sociales cambiantes. Las teorías posmodernistas en gran parte han suscitado dichas ideas. Es decir, las teorías posmodernistas han suscitado la crítica del concepto de identidad con una entidad esencial. Lo anterior no significa que las historias étnicas no pueden ser largas y conflictivas.

Pero las identificaciones raciales y étnicas sí se superponen. Aunque, si lo vemos desde otra perspectiva, tanto la raza como la etnicidad contienen un discurso sobre los orígenes y sobre la transmisión de las esencias a través de las generaciones. Las identificaciones raciales utilizan aspectos fenotípicos como una clave para la categorización, pero se cree que se transmiten dentro de las generaciones; es importante el origen ancestral. Al igual que la etnicidad trata de origen en una geografía cultural en la cual una persona absorbe la cultura de un lugar de las generaciones anteriores. Entonces, la etnicidad se refiere a la localización en una geografía cultural, pudiera darse el caso de que los rasgos fenotípicos que utiliza el discurso racial se distribuyen a lo largo de esa geografía; por ejemplo, en Colombia, los afrodescendientes se localizan en ciertas

partes del país. Así que una persona puede tener tanto una identidad racial como una étnica.

Algo que debo mencionar es el debate de la relación entre raza, etnicidad y clase. Un enfoque marxista clásico de la raza sostiene que el factor determinante subyacente a las sociedades capitalistas es la oposición entre los dueños del capital (burguesía) y los no-dueños (el proletariado); esta división determina en buena parte lo que ocurre en todos los niveles de la sociedad. Por lo que, las categorías raciales han de estar asociadas con esta división y, si existen, es porque la burguesía las ha creado para a) dominar mejor una fracción específica de la fuerza de trabajo, que se categoriza como sin duda inferior o buena solamente para el trabajo manual, y) dividir a los trabajadores en categorías raciales antagónicas con el fin de gobernarlos de manera más efectiva. Según este argumento y de la manera que lo he comprendido los orígenes del racismo se encuentran en las relaciones de clases del colonialismo y las funciones básicas del racismo permanecen esencialmente iguales con el tiempo. En mi opinión, considero que las categorías raciales pueden afectar los factores económicos: el hecho de que los africanos se convirtieran en esclavos mientras que los indígenas americanos estaban excluidos de esta categoría se debía, entre otras cosas, a las ideas que tenían los europeos sobre los unos y los otros. Aunque esta teoría presenta dificultad para explicar la diversidad de clases dentro de la categoría racial oprimida, por ejemplo, la posición de los negros de clase media.

Los argumentos que expreso arriba son importantes para examinar la raza y la etnicidad en Latinoamérica. Las diferencias y similitudes entre categorías ‘negro’ e ‘indígena’, por ejemplo, no pueden entenderse sin una clara idea de lo que implican las

identificaciones raciales y étnicas. A menudo se argumenta que ‘negro’ es una identificación racial, mientras que ‘indígena’ es una identificación étnica. La diferencia no es tan clara de comprender y por qué la diferencia en el tratamiento de un grupo social u otro. En las siguientes páginas mostraré el panorama de los negros, el cual es el tema de análisis de los capítulos II y III de esta tesis para examinar las raíces de la segregación se remontan al periodo colonial.

En el capítulo II y III se analizan obras donde argumento que las raíces de segregación y relaciones raciales se remontan al siglo XV y el periodo colonial, hasta llegar a la formación de las naciones latinoamericanas que incluye el mundo académico y político del siglo XX. Si leemos sobre la historiografía colonial. Cuando los españoles y los portugueses llegaron al nuevo mundo, ya se conocía bien a los africanos; tanto las historias de viajeros como el contacto directo con África occidental hacia el sur, emprendidos desde 1430 y que habían ocasionado la entrada de esclavos africanos en Lisboa a partir de 1440. Para el año 1552, el diez por ciento de la población de Lisboa eran esclavos. Además, la experiencia que los ibéricos tenían de los africanos era con los Moros, tanto durante las Cruzadas a Tierra Santa como por efecto de la ocupación mora de la Península Ibérica, de la que fueron expulsados en 1492. Por el contrario, los nativos americanos eran un enigma. Había incertidumbres sobre su estatus, por un lado, si eran humanos reales, o salvajes brutos o, por el otro lado, porque representaban alguna versión de la existencia humana con uso de razón.

El discurso colonial con respecto a los africanos era diferente a la presentada hacia los indígenas, se presentaba una imagen dual del salvaje noble e innoble que además florecería en el siglo XVIII. En el tema de la esclavitud se hace obvia algo de esa

ambivalencia y la diferencia entre los africanos y los nativos americanos. Si bien, la esclavitud era una categoría ‘normal’ y generalmente temporal; dicha concepción de la esclavitud se justificaba en el resultado de una ‘guerra justa’ (tal como la que se libraba contra los infieles). Durante la Colonia, los indígenas se consideraron como ‘esclavos naturales’ en cambio, para los africanos y sus descendientes había poco que cuestionar con respecto a la legitimidad de la esclavización. Existía una provisión legal para la manumisión, se lograba si un esclavizado podía ahorrar lo suficiente para pagar por su libertad. Pero no fue sino hasta que la esclavitud fue cuestionada como institución y desmantelada a principios del siglo XIX que se empezó a liberar a los negros en las Américas.

El lugar de los indígenas y de los negros en esta nueva etapa, iniciada a mediados del siglo XIX, se encuentra profundamente ligado al proyecto moderno de constitución y formación del Estado-nacional, al cual estos pueblos quedan simbólicamente integrados pero excluidos en la práctica. La integración simbólica se consuma a partir de diversos mecanismos de institucionalización que operan en el nivel simbólico, tales como el mito del aporte racial a la nacionalidad. Mientras se escribe e inscribe este cuerpo discursivo e ideológico “en el corazón de la nacionalidad”, los indígenas y negros “reales” son negados, excluidos y, en muchos casos, exterminados físicamente. Las imágenes de indios y negros son traspasadas al imaginario colectivo a través del dispositivo de la “participación sanguínea y genética” en la construcción de la nación, a través de la fusión de sangres (europeas e indígenas), quedando sus imágenes inscritas en el proyecto nacional como el símil de un pálido retrato guardado u ocultado en el desván de la historia.

Recordemos que, Los africanos eran esclavos, y aunque tenían derechos ya que se elaboró un código para el año 1789, el interés estaba en el control de los negros como propiedad, y no en la protección de estos. Se puede argumentar que la brecha entre españoles, indígenas y africanos se fue debilitando por el mestizaje; la mezcla sexual y cultural, cuyo resultado son las formas culturales nuevas y mezcladas. Los españoles. Los criollos, los indígenas, los negros libres y los esclavos se cruzaron entre sí: españoles con mujeres negras, princesas indígenas con españoles, esclavos fugitivos con mujeres indígenas, amos españoles con mujeres esclavas, negros libres con criollas; y su descendencia fue reconocida como gente con mezcla racial de varias clases.

El sistema de estratificación para la Nueva Granada, en esta sociedad los blancos están arriba, los indígenas y los negros abajo y las posiciones intermedias se definían por diversos criterios de estatus, entre el color y la descendencia. Aunque, para la clasificación 'racial' de un censo la posición del cónyuge podía influir para la ocupación en la clasificación. En resumen, dentro del sistema colonial los indígenas tenían una posición relativamente institucionalizada, mientras que no pasaba lo mismo con los negros: algunos de estos estaban en la categoría de esclavos, otros en la vaga categoría media de castas, pardos o libres. De alguna manera los indígenas se consideraban superiores a los negros. Con respecto a la posición social de indígena. Ello era obvio en las regulaciones matrimoniales, que permitían a los blancos casarse con mujeres indígenas mientras que restringían las uniones de negros y mulatos; por ejemplo, en 1778, las autoridades expidieron regulaciones que obligaban a los blancos menores de 25 años a buscar las uniones consideradas no apropiadas. Sin embargo, el matrimonio con los

indígenas no tenía restricciones, pues ‘su origen no era considerado tan vi como el de otras castas’ (Mörner, 1976:39).

En las nuevas repúblicas, las ideas sobre la raza eran elementos cruciales en los debates sobre la identidad nacional en un mundo donde ya los nacionalismos europeos y norteamericanos dominaban la escena. Las élites latinoamericanas querían emular la modernidad y el progreso de esas naciones y aceptaban en general los principios del liberalismo que consideraban la ciencia, la tecnología, la razón, la educación y la libertad del individuo como las fuerzas subyacentes de progreso. Estas naciones progresistas mantenían sus poblaciones negras segregadas (como en el caso de Estados Unidos). En cambio, muchos países Latinoamericanos tenían gran cantidad de mestizos, negros e indígenas. Y peor aún, a fines del siglo XIX, las teorías de la biología humanan que aceptaba el racismo científico occidental relegaban a los negros y a los indígenas a un estatus inferior permanentemente y condenaban a los mestizos como sujetos degenerados. En naciones como Colombia y México, la mezcla se convirtió en un símbolo de identidad latinoamericana, libre de la emulación servil de los amos europeos o norteamericanos. Esto es sólo porque el tipo de mezcla al que se hacía referencia a menudo estaba sesgada hacia lo blanco: la inmigración europea se estimulaba con frecuencia, y hasta tenía el auspicio estatal; en general, el proceso de mezcla se podía considerar como un blanqueamiento progresivo de la población. De cierta manera se buscaba una sociedad mezclada cerca al extremo más distintivo blanco del espectro. Las políticas migratorias que trataban de restringir la entrada negros y abrían las puertas a ciudadanos blancos se dio en países como Brasil, Venezuela, Cuba, Argentina y Colombia.

En Colombia, según la historiadora Freidemann (1984), a los negros se les ha hecho ‘invisibles’ en la nación: han sido sistemáticamente ignorados, marginados y minimizados. En mi opinión, se ha reconocido la existencia de los negros, pero es cierto que a menudo ha sido para menospreciarlos o caricaturizarlos de algún modo. En realidad, políticamente se les ha visto como ciudadanos comunes, pero en la práctica sufren discriminación racial. En la reforma constitucional de 1991 por ejemplo, los grupos negros les fue mucho peor con respecto a la obtención de concesiones sobre derechos de tierras y reconocimiento cultural, aunque sí se planteó una constitución conceptual hacia la cultura y la política.

Para los años 60s, los estudios sobre los negros continuaron enfocándose en Brasil, aunque también empezaron a aparecer otras regiones de interés, la influencia del marxismo, de la economía política. Pero en contraste con los estudios sobre los indígenas, se reconsideraba menos la naturaleza de las identificaciones raciales y continuamente se tendía a dar por sentadas categorías tales como ‘negro’ o ‘mulato’. Si analizamos el carácter de las diferentes relaciones se enmascara la manera de aprender el racismo, donde las personas incluso prefieren identificarse como mestizos o mulatos que negros. Para este mismo periodo de tiempo, en Ecuador y Colombia, las principales identificaciones étnicas y sociales se referían a los negros locales y a los mestizos como mano de obra local. Mayoritariamente en el pacífico. Algunos negros en especial los de color más claro, actuaban como intermediarios en esa situación. Aunque los mestizos a menudo despreciaban a los negros, también tenían que adaptarse a la escena local y, si bien los blancos y los mestizos estaban en la cima de la estructura de clases, había una

significativa clase media negra que sólo era posible cuando se tomaba ventaja de las crecientes oportunidades.

Para 1974, los académicos Whitten y Nina de Friedemann, desarrollaron en conjunto un trabajo que se ocupa de los aspectos de la cultura negra en la región de la costa pacífica colombiana. El estudio se enfoca principalmente en la 'invisibilidad' de los negros en la historia colombiana, en la antropología y sociología, y en las representaciones de Colombia como país. El punto principal es dar a conocer el racismo que se vive Colombia y reestablecer a los negros su herencia africana como parte legítima de la nación y de su estudio académico.

Los trabajos de los antropólogos mencionados anteriormente han traído a la luz el tema de la cultura negra, gravemente descuidada en los estudios sobre raza y clase en Colombia. Sin duda la atención que se ha dado a la cultura indígena había sido por largo tiempo objeto de atención, porque los indígenas se han considerado otro legítimo para la antropología. A diferencia de los negros que se ha asumido como ciudadanos comunes, aunque de segunda clase, económica y políticamente. Cabe recordar que en Colombia y otros países con excepción de Brasil y Cuba, a los negros raramente se les ha visto como cultura *sui generis*.

En general, el estudio sobre los negros se institucionalizó al igual que el estudio sobre la raza, mientras que el estudio de los indígenas consistía en el de la etnicidad. Asimismo, es en parte la razón por la cual los afrocolombianos se han estudiado en relación con los otros. Sin embargo, es claro que las características culturales también eran importantes al constituir diferencias percibidas como raciales: comúnmente los estereotipos de los negros en toda Latinoamérica incluyen ideas sobre su supuesta pereza,

actitudes despreocupadas, vida familiar distorsionada, gusto por la música y la danza entre otros. Aún cuando algunos de estos supuestos atributos (sexualidad, musicalidad) se consideran naturales, resulta claro que las imágenes de los negros involucran toda una forma de vida, no sólo un conjunto de rasgos fenotípicos. Por ello, se debe incluir el estudio de la cultura afrodescendiente para salir de estos estereotipos inculcados.

La cultura afrodescendiente ha sido estudiada desde hace mucho tiempo, por ejemplo, Fernando Ortiz y Nina Rodríguez, pero sin referencia a sus identidades étnicas o raciales. Para los años 30, Melville Herskovits empezó estudios sobre la cultura negra donde su principal interés consistía en localizar supervivencias africanas en el Nuevo Mundo. Un punto de partida útil para dicho estudio es el adaptado por Mintz y Price (1976), quienes argumentan que los africanos llevados al Nuevo Mundo probablemente compartían algunas orientaciones o principios culturales básicos bajo la gran variedad de lenguas y culturas de las que provenían. Así, la importancia de la música y la danza en la actividad ritual eran rasgos comunes para una variedad de africanos que deberían haber afectado la forma de construir nuevas prácticas culturales en un régimen de esclavos.

Mi argumento es que la cultura negra se ha convertido en una cuestión indecisa, aunque importante para la creciente politización de las identidades raciales latinoamericanas. En algunas regiones, la cultura negra parecía ser algo de campesinos o de clase trabajadora; en otras, resultaba claramente particular. Se ha cuestionado los arraigos de esta y se ha indagado si la cultura negra sólo es una amalgama de culturas europeas y quizá amerindias o si realmente es algo que ha surgido en el Nuevo Mundo a partir de cero o si realmente tiene raíces africanas significativas para dar a los negros su propia identidad cultural. Por ejemplo, en Bahía, Brasil las prácticas religiosas *candomblé*

tienen claro origen africano, sobre este punto no existen respuestas sencillas a un nivel más general, en parte se ha argumentado carga emocional y política; por otra parte, la evidencia histórica no parece tomarse como suficiente para considerarse completamente africano.

En las primeras décadas del siglo XX se analizó la cultura afrodescendiente como desde una perspectiva dependentista (enfoque Marxista) aunque fueron vitales para tener una amplia visión de las desigualdades económicas y políticas también proporcionaron la posibilidad de identificar al sociólogo y antropólogo social como un agente político. Los antropólogos abocaron a veces defender la cultura negra contra los ataques sociales y comentarios como cultura ‘salvaje’ ‘irracional’ y ‘atrasada’. La perspectiva de orientación marxista fundamentó esta defensa con una poderosa crítica al capitalismo invasor y a la desigualdad política.

El posmodernismo ha jugado un papel clave para entender la raza y la etnicidad ya que se encarga de analizar formaciones sociales que se vinculan a través de formas complejas. Cuanto más sistemática se vuelve esta búsqueda, más revela la certidumbre en sí misma es imposible de alcanzar. En el ámbito filosófico, los deconstruccionistas como Jacques Derrida defienden que cualquier identidad se construye en relación con la diferencia. No hay un centro sólido o una presencia simple dados con anterioridad; estos existen sólo en relación, a algo más; por tanto, el cierre o terminación de la identificación se difiere permanentemente por medio de la diferenciación. La deconstrucción da a entender que no existe la lectura final de un texto; entonces la lectura consiste así en como ciertas lecturas y acercamientos dependen de identificaciones ocultas o categorías que, al ser vistas de nuevo, no pueden darse por entendidas.

Michel Foucault argumentó que los ‘discursos’ construyen realidades sociales. Las formaciones discursivas constituyen las formas que tienen los pueblos de concebir el mundo, a ellos mismos y a otros a su alrededor. Las formaciones son maneras de cierta manera coherentes de representación de un ámbito dado de actividad y experiencia. Por lo que, un discurso define ciertas formas posibles de analizar y entender un concepto. No se trata de una cuestión de ideología externa y posiblemente falsa que influye en el pensamiento y comportamiento de las personas; estas reproducen el discurso como una verdad mediante su propio pensamiento y comportamiento. En mi opinión Foucault argumenta que, si bien es posible salirse de las formaciones discursivas concretas, pero hace falta un esfuerzo crítico para salirse del discurso mismo. Cabe recalcar que tanto como Derrida forman parte de un llamado giro lingüístico en la teoría social que involucra el centrarse en la lengua, y más en general, en la representación y el simbolismo.

El racismo y la discriminación étnica, son por tanto, formas específicas y extremas de discriminación y segregación que se expresan de distintas maneras entre sujetos y grupos sociales, a través de mecanismos simbólicos y acciones concretas o como políticas sistemáticas y oficiales de Estados o Gobierno, como en el caso de los regímenes segregacionistas en los que se han aplicado métodos de apartheid.

La discriminación racial y étnica opera a través de un conjunto de mecanismos sociales y culturales, uno de ellos es el prejuicio. Según Giddens (1991), el prejuicio “se refiere a las opiniones o a las actitudes mantenidas por los miembros de un grupo respecto a los de otros, mientras que la discriminación alude a la conducta real hacia ellos. El prejuicio implica sostener puntos de vista preconcebidos sobre un individuo o un

grupo, basados con frecuencia en habladurías más que sobre pruebas directas, perspectivas que son reacias al cambio incluso frente a nuevas informaciones”. La forma en que opera el prejuicio, es mediante lo que Giddens denomina “pensamiento estereotípico”, un sistema de categorías con las cuales las personas clasifican sus experiencias. El modo en que se ordenan dichas clasificaciones es mediante la estructuración de un conjunto de valoraciones y atribuciones que son transferidas socialmente a partir de ciertas características como inferioridad, negatividad o pasividad, en oposición a la superioridad (racial), positividad y actividad. Estas atribuciones tienen como referencia al grupo social que elabora los estereotipos a manera de un sistema de oposiciones binarias. Tal como las atribuciones de género y clase, el prejuicio y la discriminación étnica y racial, son móviles y manipulables, y dependen de las diversas circunstancias históricas y procesos sociales por los que atraviesan las sociedades.

En lo que queda de este capítulo, examinaré los intentos teóricos de situar las culturas negras en la Nación Estado; al igual que describiré los movimientos sociales que han crecido en torno a la raza y la etnicidad.

El interés hacia el blanqueamiento de los años 20 de cierta manera integraba en la nación modernizadora lo que se veía como poblaciones negras, aunque se considerasen exóticas y problemáticas. En mi opinión las consideraciones de raza y etnia en las naciones emergentes también será acerca de la integración de los negros en una sociedad de clases; sin embargo, que las poblaciones negras estaban en lo más bajo de la escala social se daba por sentado. Benedict Anderson presenta una perspectiva acertada sobre la nación y las comunidades imaginadas (1983). El argumento centra la atención sobre las dimensiones culturales simbólicas de la nación, los negros y los indígenas como

categorías sociales imaginadas por distintos conjuntos de personas. Este tipo de perspectiva no estuvo presente en las primeras décadas de la formación de las nuevas naciones, el conflicto cultural se hizo evidente y las políticas culturales no fueron de mayor interés donde los negros y los indígenas participaran en dicho proceso de formación.

La gente etiquetada como negra es más visible en las áreas periféricas donde se localizan los recursos naturales que el Estado y las naciones extranjeras desean; así se podrá leer en el capítulo III tanto en *Socavón* como en la selección de poemas de Helcías Martán. Situaciones donde los ciudadanos colombianos, ecuatorianos, brasileños mezclados, que se ven a sí mismos como verdaderos naciones, consideran que el progreso consiste en transformar las periferias de la nación mediante el desarrollo que cambia tanto la tierra como su gente en situaciones laborales que favorecen a la ideología y los proyectos del crecimiento industrial norteamericano y europeo, pero no se confía en los locales generalmente negros como he mencionado para administrar de la ecología y del bosque tropical.

Por otro lado, hay considerables poblaciones de negros en la remota y subdesarrollada región costera del Pacífico en ciudades como Quibdó, Tumaco y Buenaventura en condiciones de pobreza, pero también negros en ciudades como Cartagena quienes viven del turismo hasta la actualidad, también en condiciones de extrema pobreza. Al inicio de las independencias se consideraron estas poblaciones como “no nacionales” y se desplazaban a barrios como Chambacú y regiones extremas en Chocó (Pacífico). En mi opinión, la localización de los negros y los indígenas en el espacio cultural de la nación estado necesita más análisis, y revisión histórica para

considerara la identidad negra e indígena como ciudadanos y no como sujetos de ‘segundo rango’. Las comunidades afrocolombianas sufren de exclusión y han sufrido de exclusión; hasta el punto de que, los blancos y los mestizos los definen y los segregan más allá de los límites de una legítima nacionalidad, como no nacionales, distantes de los valores básicos, que implica ser blancos o mestizos (de color claro), urbanos, civilizados y con educación formal. Con expresiones como “los negros son todos unos animales”; “el mono vestido de seda, mono se queda” define en la nación un espacio particular para los negros, donde aparecen y desaparecen, pero que no se crean una política que los cubra.

El blanqueamiento racial ha sido una práctica social mediante la cual se recrea el orden social jerarquizado en países como Colombia. En espacios etnográficos funciona al integrarse las ideologías y prácticas de segregación étnicas. Por ejemplo, al observar las poblaciones en Colombia, se hace evidente que el ascenso socioracial; incluso los negros que triunfan de alguna manera terminan por ser o dependientes de los no negros o en otro caso están en asociación con los no negros. Los no negros siguen controlando muchas oportunidades económicas y los negros tienen menos éxito y es situación de marginalización. Las comunidades afrodescendientes dependen fuertemente de las redes familiares, y conforma núcleos culturales y físicos entre la misma cultura para sobrevivir, una vez se analizan por parte del resto del país, confirman las jerarquías socioeconómicas; además el resto el país lo asocia con pobreza, clase obrera y/o la cultura negra. Por ejemplo, cuando un puñado de afrodescendientes es exitoso, las relaciones sociales tratan de acercarse a lo no negro; en suma, hay un equilibrio que evidencia entre la exclusión y la inclusión negras, que se empareja con el equilibrio entre la nucleación y la dispersión negras. Lo cual se relaciona con la idea de ‘adaptación’, y es

vital para entender a nivel del espacio cultural de la nación, no sólo de las relaciones sociales de una sociedad de clases. Las oportunidades económicas en la región del Pacífico son pocas, los negros deben emigrar tanto para estudiar como para conseguir empleo para sobrevivir, los vínculos de lo blanco con el éxito y de lo negro con la pobreza sigue recreándose porque las oportunidades de regiones como el Pacífico son precarias y el gobierno no crea políticas para crear oportunidades.

Quiero aclarar que no estoy proponiendo una unidad cultural que mediante apropiaciones devalúen o que nieguen la fuente de su contribución para que la cultura negra e indígena se adapten a Colombia mediante la apropiación o resignificación de las prácticas de ciertos pueblos. Pero sí que los grupos de bajo estatus mantienen su reclamo de ciertas contribuciones culturales en la amalgama de la cultura nacional, estas por el contrario se devaluarán y se verían aún más como miembros no verdaderos de la nación. Los sujetos que crean las leyes y en general los no negros, tienen el poder ideológico de redefinir el significado de los elementos que se apropian de los grupos marginados.

En Colombia, aunque es verdad que en ciertos círculos planificadores y académicos, los negros de la costa Pacífica pueden ser contrastados con la sociedad nacional; como me mencionado antes, la identidad negra nunca se ha institucionalizado como la identidad indígena, y los negros se han considerado mucho más como ciudadanos (de segundo rango), se les ha estudiado típicamente en relación con los no negros de una sociedad de clases y a menudo se ha argumentado que no existe una 'cultura' negra. Es en ese sentido que se les ve como nacionales. Por otra parte, también sufren de exclusión cuando los blancos y mestizos los definen como más allá de los límites de una legitimidad nacional, como no nacionales, distantes de los valores básicos

que implican al ser blancos o mestizo (color claro), urbanos, civilizados y con una educación formal. El paso sutil entre que los negros los incluyan define en la nación un espacio particular para los negros, donde aparecen y desaparecen.

En Latinoamérica, el racismo se considera superficial, subordinado a la clase y basado exclusivamente en el fenotipo, por ello su profundidad es epidérmica. Creo que esto intenta legitimar el contraste en términos de una biología errónea; después de todo, tanto el genotipo como el fenotipo son igualmente biológicos. La metáfora superficie/profundidad es engañosa, tanto para la biología como para la sociedad. Claro que hay diferencias entre el análisis del racismo/clasismo de Estados Unidos y Latinoamérica, pero son históricas y culturales, no biológicas; tampoco pueden comprenderse cómodamente como superficies versus profundas.

Las imágenes entrelazadas que se le atribuyen a los negros en Latinoamérica (y de otras partes), son poderes de sanadores y brujos; en lo cual hay una larga historia de la atribución del poder mágico (peligroso, maligno y seductor) a los africanos y a sus descendientes. Otras actividades que se le asignan son el poder sexual, musical y de la danza, un elemento subyacente en las tendencias literarias desde la década de los 20. La música y el sexo a menudo van juntos. Por ejemplo, en Colombia, las definiciones de la música nacional de las primeras décadas de este siglo se centran en estilos guitarrísticos asociados con el interior andino blanco/mestizo. Para fines de los 40, los estilos ‘tropicales’ asociados con la región caribeña del país y con el Caribe mismo hacían furor, pese a las malhumoradas protestas de algunos conservadores de que la música extranjera incluyendo la africana ahogada a la música colombiana auténtica. las razones del auge de esa música fueron complejas, pero uno de los factores era la sexualidad liberada y

moderna que, se suponía ‘natural’ en ellos. En Colombia, se considera los estilos musicales asociados con los negros, o danzados por ellos, como sexualmente muy liberales y/o excitantes.

El argumento anterior no es novedoso; El tema es que, dentro del espacio cultural nacional, las imágenes de los poderes racializados son símbolos que compiten por su espacio y su legitimidad, al definir lo que la nación y es puede llegar a ser. La música puede ser importante para comprender la identidad negra en escenarios específicos, pero ello igualmente ocurre dentro de un contexto musical y, de hecho, hay toda una diáspora negra del Atlántico de músicos que se identifican como más o menos negros para evitar la discriminación. Al integrar la visión afrodescendiente al igual que la indígena crean una identidad racial y étnica que integra a todos los ciudadanos de la nación estado. Es claro que la lucha por los recursos económicos y el poder político, pero hay asimismo dimensiones culturales, simbólicas y morales que se debe integrar. Desde esta perspectiva, es aún más necesario ver a los indígenas y negros en la nación como categorías culturales mutuamente constituyentes.

El tratamiento de la raza/etnicidad y la clase prosigue entonces de una manera muy cotidiana en todas esas regiones, conforme se superponen y entrelazan los intereses por la tierra y la identidad. Los académicos que analizan el proceso difieren, y algunos mantienen un enfoque básicamente marxista contra lo que considera un abandono de la economía política por parte de los posmodernistas, pero incluso otorgan a las dimensiones culturales una buena porción de autonomía. Aunque, generalmente, el debate sobre lo primordial de la raza/ etnicidad versus la clase es menor, y es mayor con respecto a las mutuas interacciones.

En Colombia, la presencia del Estado ha sido débil a lo largo de la historia, especialmente en las áreas periféricas del país. Sin embargo, un aspecto interesante del caso colombiano, que incluye la participación de líderes indígenas y negros en la política electoral formal. En diciembre de 1992, la reforma constitucional resultó en la elección para el Senado de tres delegados indígenas mediante circunscripción indígena especial. Otros dirigentes indígenas también han formado partidos políticos por ejemplo la Alianza Social Indígena. Las comunidades negras sólo pudieron elegir a la Cámara de representantes. Sin embargo, el posible surgimiento de los negros y los indígenas como fuerzas electorales reales, que la política tradicional de los partidos no canaliza fácilmente, pudiera tener efectos de largo plazo más radicales si el electorado las viera ampliamente como las representantes de una alternativa real de cambio. Por lo que, es necesario examinar larga y arduamente la adopción de la multiculturalidad oficial, pues puede ser una maniobra táctica para hacer frente a la propuesta. Las identidades raciales y étnicas deben considerarse ahora en un contexto nacional y global, como construcciones cambiantes, descentradas y relacionales, sujetas a una política de identidad, cultura y diferencia que abarca el género, la sexualidad, la religión y otras expresiones culturales. La primera tiene que ver con la resistencia, y la continuidad cultural.

Los estudios funcionalistas han considerado la vida social como un todo integrado, a saber: la religión se considera tan importante como la economía para la constitución de la identidad de las personas en concreto; pero estos estudios asumen que cada sociedad era un todo nítido y no lograron preguntar cómo se construían las comunidades y las diferentes identidades, sólo se hacía una proyección hacia la modernidad de manera imaginada. Los estudios de la UNESCO sobre la raza en Brasil. Y

sobre la posterior dependencia, y los estudios de orientación marxista de los años 70 recurrieron en gran medida a la economía y la política de la desigualdad. El capitalismo era un enfoque central, poco a poco se instaló de forma histórica y global para enfatizar la desigualdad. Los estudios sobre raza, etnicidad y clase son subordinados y poco desarrollados. La raza y la etnicidad se ha igualado con la cultura y la clase y la economía como si la raza, la etnicidad y la clase no se vivieran a través de la cultura. Se trata de mantener visibles los intereses básicos con los que se involucran las identidades raciales y étnicas; los recursos, el poder, el sustento, la autonomía y la interdependencia, el conocimiento de uno mismo y de otros y un sentido del pasado y del futuro, para ver cómo se constituyen culturalmente los intereses en un proceso histórico y en relación con las diferencias del poder.

En Colombia, la cultura negra se vuelve sujeta a una constante reinención y negociación y se pierden de vista las continuidades históricas. La meta de los estudios etnográficos entonces sería ver que la construcción discursiva de lo negro se recrea constantemente en las prácticas sociales de la colonización y la migración urbana, de los planes de desarrollo y los procesos políticos tales como la reforma constitucional, del sexo y el matrimonio, de la música y el deporte; ver lo negro, lo blanco y lo mestizo (indígena) son valores en sí mismos que conforman objetivos y entran en las interacciones sociales de la gente, que se relacionan, no sólo derivan, con los temas de la economía y la política; parafraseando a Sahlins (1993) ver que la continuidad histórica se constituye a través de un cambio constante, tal y como se rehacen las mismas clases de relaciones y expresiones con los recursos culturales siempre cambiantes.

No estoy argumentando que se deba volver a las perspectivas pre-modernistas, sino abarcar las percepciones útiles de las perspectivas postmodernistas mientras se evita una precipitada acometida en las armas de un relativismo total, en las esferas interminablemente cambiantes de un construccionismo cultural que deshace la continuidad histórica, o en los ámbitos donde el discurso cesa de ser una práctica social compromete a la gente de todos los estratos sociales.

Por ejemplo, es fundamental estudiar cómo se operaba la economía colonial y la escala social que ocupaban los negros en ella, para comprender cómo hoy en día los negros son mano de obra en las ciudades y el campo, y cómo las regiones que habitan actúan como colonias internas; esto nos permite aprehender cómo se localizan en la distribución del poder y los recursos a corto y largo plazo. Pero ello sólo constituye una parte del asunto, pues considera lo negro como algo en suspenso o derivado de la historia del país que, una historia que no se cuenta o que se oculta. Lo negro se ha construido a través del discurso y de formas cambiantes y distintas; y cómo el discurso involucra relaciones de poder. Espero yo no caer en el discurso y las representaciones; sin embargo, como he mencionado, Colombia tiene población indígena y afrodescendiente que a diario son discriminados, segregados e ignorados: la mayoría de la población indígena vive en resguardos, y los pocos que viven en las ciudades no se tienen en cuenta para presentar una estadística tan alta como para presentar un caso de segregación o discriminación notable. Con excepción de la población Wayuu, la cual vive en su mayoría en áreas urbanas. Aun así, a nivel nacional tanto las poblaciones indígenas como las poblaciones afrodescendientes han sido segregados a sectores que generalmente tienen educación y condiciones de vida precaria.

La discriminación y la exclusión por etnia y raza es parte de un proceso histórico de la región que, con variantes locales y regionales, tiene una alta influencia en los procesos socioculturales, económicos y políticos actuales de América Latina y El Caribe. En este sentido, la “dialéctica de la negación del otro” (Calderón, Hopenhayn y Ottone 1993; Hopenhayn 1998) forma parte de un proceso que ha sido largamente construido a través de la historia, la cultura y la sociedad. Es, por tanto, un proceso dinámico que puede ser reorientado por el Estado y las políticas públicas en un rumbo que permita alcanzar las condiciones básicas de equidad para las poblaciones involucradas. Por lo demás todo planteamiento de este tipo debería estar inspirado en la dinámica propia de los pueblos indígenas y afrolatinos, en sus posibilidades y potenciales de autodesarrollo, en su lógica y en su conocimiento, visibles bajo el fenómeno social y cultural de las poblaciones vulnerables. La identidad es entonces, una marca puesta por los llamados actores emergentes para contrarrestar la corriente contraria, la de la asimilación y la discriminación. Es una forma no sólo de consolidar o rearticular vínculos sociales sino que un modo cultural, y sobre todo político, de reafirmar la diferencia y el derecho a vivir en ella. En el siguiente párrafo lo menciona Manuel Castells:

En América Latina y el Caribe, para entender las inequidades que afectan a los pueblos indígenas y afrolatinos, es necesario hablar de identidad, multiculturalismo y diversidad e indagar en los orígenes históricos y culturales. La emergencia de las identidades y la persistencia de las inequidades y desigualdades por razones de raza y etnicidad es, tal vez, una de las manifestaciones más claras de los desafíos futuros de la democracia y la ciudadanía en nuestro continente. Y esto es así no sólo porque las identidades sean el principio básico de la organización social, sino porque a través de su visibilización y demandas —que surgen a través de su realización, expansión y sentido de acción— se evidencian, de manera descarnada y dramática, las desigualdades e inequidades sociales y económicas de millones de personas de la región (Castells, 1999).

El desmantelamiento del concepto biológico de raza y su aceptación general como una construcción social ha acabado en el reconocimiento de la mutabilidad de la raza. Las

identidades raciales se consideran ahora de alguna manera igual que las identidades étnicas: son contextuales y situacionales. Es decir, las teorías sobre raza y etnicidad han suscitado la crítica del concepto de identidad como una entidad esencial, basado en la versión de la Ilustración sobre el sujeto como actor nacional, autónomo y soberano. Tanto las teorías freudianas del subconsciente como las teorías marxistas de la determinación de la conciencia humana mediante las estructuras económicas, y también las teorías estructuralistas francesas de la existencia de estructuras innatas de la conciencia humana subyacente a las diversas expresiones culturales, han minado la perspectiva de la Ilustración sobre el sujeto, y han llevado a considerar actualmente al sujeto como fragmentado, múltiple, inestable y descentrado (citar Hall, 1992).

Discriminación y segregación son dos formas concretas de expresar racismo y aluden a la idea de separar, distinguir o diferenciar una cosa de otra. Socioculturalmente, ambos conceptos se relacionan con el trato de inferioridad que se da a una persona o colectividad por motivos raciales, religiosos o políticos. Ambos conceptos se distinguen en que, por un lado, la segregación “mantiene al grupo racializado a distancia y le reserva espacios propios, que únicamente pueden abandonar en determinadas condiciones, más o menos restrictivas”; en cambio la discriminación “le impone un trato diferenciado en diversos ámbitos de la vida social, en la que el participa de una manera que puede llegar a humillarlo”.

La forma en que opera el prejuicio, es mediante lo que Giddens denomina “pensamiento estereotípico”, un sistema de categorías con las cuales las personas clasifican sus experiencias. El modo en que se ordenan dichas clasificaciones es mediante la estructuración de un conjunto de valoraciones y atribuciones que son transferidas

socialmente a partir de ciertas características como inferioridad, negatividad o pasividad, en oposición a la superioridad (racial), positividad y actividad. Estas atribuciones tienen como referencia al grupo social que elabora los estereotipos a manera de un sistema de oposiciones binarias. Tal como las atribuciones de género y clase, el prejuicio y la discriminación étnica y racial, son móviles y manipulables, y dependen de las diversas circunstancias históricas y procesos sociales por los que atraviesan las sociedades.

Hablar de raza, género y multiculturalismo se puede argumentar que la opresión vivida por la mujer negra en una sociedad racista y sexista no puede ser pensada como si fuera una sumatoria de cargas por tratarse de una carga distinta. En las mujeres negras, raza y género vienen inevitablemente juntos. Son experiencias distintas que se dan conjuntamente en un mismo cuerpo pero que, sin embargo, son irreductibles. Cada una de ellas tiene su lógica propia y vive en constante tensión y transformación (Pierucci, 1999).

De acuerdo con Antonio Pierucci, la separación de género y raza fue una práctica común en los estudios de género. Por décadas el movimiento feminista estuvo compuesto de mujeres blancas de las elites y de las capas medias que veían en las negras solo la raza (genderless) mientras que cuando miraban a sí mismas solo veían el género (raceless). La ceguera de las blancas al género de las negras, acompañada de la ceguera a su propia condición racial de las blancas, predominó hasta la década de los 80. A partir de esta época, intelectuales negras norteamericanas percibiendo el feminismo hegemónico como una política de blancas (sin lugar para las negras), marcadamente etnocéntrica y excluyente se harán la pregunta "¿Yo no soy una mujer?". En resumen, a los ojos de las feministas negras el movimiento feminista aparecía como racista (Pierucci, 1999).

Este autor presenta tres fases en donde la experiencia feminista excluye la experiencia de la mujer afro; a saber:

En la primera (uni-racial), el movimiento feminista creía en la existencia de una experiencia femenina universal, definida por contraste al hombre, no prestando mucha atención al factor raza. Con el objetivo de evidenciar la diferencia entre el pasado masculino y femenino, el único pasado que la historia de las mujeres explotó fue el de las mujeres blancas de clase media.

Así, la primera fase de la historia de las mujeres fue dominada por un racismo de tipo asimilacionista, o sea, ciego para el color de la piel. Las mujeres blancas aparecían como si no tuvieran raza, eran retratadas desde el punto de vista de sus 'experiencias históricas' como si fueran determinadas únicamente por el género. En los años 80, escritoras negras van a denunciar estos sesgos y mostrarán que cuando se buscaba retratar la vida de las mujeres negras, sus 'experiencias históricas' eran acreditadas únicamente a la raza y no al género. Este modelo uni-racial no era capaz de incluir raza y género en uno solo enfoque. Los medios académicos, alertados por las mujeres negras, se dan cuenta de que el paradigma feminista uni-racial había cometido el mismo equívoco teórico del universalismo abstracto al cambiar el hombre universal por una mujer blanca universal (Pierucci, 1999).

La segunda fase (bi-racial), instituye la complejidad teórica como destino inescapable del feminismo. El nuevo enfoque —basado en experiencias de opresión y exclusión originadas en la diferencia por raza— divide artificialmente el mundo femenino en blancas y negras; termina con la visión centrada exclusivamente en el género; desplaza, de un modo hasta entonces inimaginable, la centralidad de la diferencia

de género; pone en la mesa el tema de la inequidad racial; por último, derriba la idea de una "cultura femenina" unitaria, coherente y solidaria y reconoce la existencia de tensión y conflicto en el seno igualitario de aquel idílico imaginario de las mujeres del mundo. Se pasa de la consideración exclusiva del género al reconocimiento del binomio género/raza, ambos postulados como diferencias colectivas que exigen ser equitativamente consideradas y de modo articulado en los estudios y en las luchas (Pierucci, 1999).

Por último la fase multicultural, fruto del encuentro entre la política cultural de género y la política cultural negra. Como hemos visto anteriormente, el enfoque bi-racial echó por tierra la idea de una experiencia femenina universal, sin embargo, la polarización binaria simple, no hacía más que mantener la invisibilidad de siempre a la gran diversidad de experiencias de vida de mujeres no- blancas de diferentes etnias. En lugar de "multirracial", este nuevo modelo ha sido llamado de "multicultural" ya que se trata de enfocar la interacción y las interconexiones de muchas etnicidades y culturas (Pierucci, 1999).

En conclusión, este primer capítulo hemos presentado un resumen de la crítica literaria publicada desde la década de los sesentas sobre la obra de Zapata Olivella y Helcías Martán Góngora. De las múltiples tesis doctorales, ensayos y artículos revisados sobresalen algunos elementos comunes entre ellos. Con respecto a Manuel Zapata Olivella, los temas en común que sobresalen tratan la identidad, el afrocentrismo, los aspectos postcoloniales en varias de las obras de Zapata Olivella. De la revisión crítica se puede argumentar que las obras y los personajes han despertado interés entre los críticos estadounidenses sobresaliendo la novela *Changó, el gran Putas*. En la narrativa analizada en este capítulo se puede destacar la heterogeneidad de las investigaciones; algunas son de corte académico y discursivas mientras que otras son casi un resumen de las obras. La revisión de la crítica sugiere que hay un sin número considerable de análisis centrados en este autor y que además resta mucho por hacer en cuanto a la obra de Zapata Olivella. Una observación a manera personal es que la obra de Zapata Olivella hace parte del patrimonio literario colombiano y Latinoamericano.

El resumen crítico que se expone documenta el aval académico que se le concede a este autor en base a la calidad literaria de su obra. Sin embargo, surge la necesidad y el interés de continuar leyendo e investigando su narrativa porque aún quedan aspectos y espacios literarios por explorar. La calidad literaria de Zapata Olivella se mantiene en aumento, así como su estudio desde la perspectiva crítica y la Academia Americana. La expresión estética del escritor se sitúa en el contexto literario latinoamericano contemporáneo; concretamente, en el postmodernismo, el cual, según Donald Shaw, se

nutre de elementos y técnicas heredadas de la nueva novela, el Boom, y el Postboom Latinoamericano.

La discriminación étnico-racial actual, heredera del colonialismo luso e hispano-criollos, es la expresión con que se manifiestan formas renovadas de exclusión y dominación constituyendo verdaderos “colonialismos internos” que contradicen el mito de una integración real. Al contrario, la integración de los pueblos indígenas y afrolatinos ha tenido, más bien, un carácter simbólico en el discurso y negados en la práctica. Lo mismo ocurre con la población afrolatina tal vez con mayor fuerza que en el caso indígena puesto que, a diferencia de éstos, las poblaciones afrolatinas y afrocaribeñas, en general, no poseían derechos sobre grandes extensiones territoriales. De algún modo la vida y la cultura afrolatina está construida en relación estrecha con el espacio urbano donde, sin embargo, viven segregados y marginados y en no pocos países en la extrema pobreza. De esta manera, el espacio urbano se ha transformado en el nuevo escenario para el despliegue de la diversidad cultural latinoamericana. Este fenómeno es complejo si se tiene en cuenta que la migración, en muchos casos, no es sinónimo de desarraigo cultural o de pérdida de identidad, más bien muestra lo dinámica que puede ser la noción de pertenencia a una comunidad y de adaptación a los cambios de la modernidad.

Indígenas y afrolatinos han sido excluidos no sólo del acceso a los bienes materiales y simbólicos, a los cuales el conjunto de la sociedad debiera tener iguales oportunidades de acceso, sino que también de los procesos de adquisición o reconocimiento de sus derechos específicos. El derecho a una identidad propia, a una lengua y una cultura forman parte del repertorio de demandas que se agregan a las de tipo económico y social y que se enlazan con la adquisición de derechos políticos como marco regulatorio y

legitimador. La emergencia de estas “otras demandas” ha creado escenarios políticos nuevos que, al no ser acogidos por los Estados, al ser negados, ponen en duda las posibilidades reales de cohesión social, equidad y gobernabilidad de algunos países de la región.

De esta manera, parece necesario orientar la mirada hacia las diferencias visualizando las identidades no como un peligro de separatismos o “balcanización” de la región sino como una manera renovada de entender los derechos humanos, los procesos socioculturales y la superación de la pobreza y marginalidad. La identidad étnica y el “desafío de la diversidad”, pueden ser mirados como una forma singular de capital social y cultural, con amplias posibilidades no sólo para los pueblos indígenas y minorías afrolatinas, sino que para el conjunto social de la región desde el cual enfrentar, incluso, cuestiones como la competitividad y los objetivos de crecimiento económico.

Capítulo Dos - Identidad, diversidad y alteridad en Chambacú, *Corral de Negros*

Después de la abolición de la esclavitud (1852), muchos afrocolombianos se movilizaron por el país en busca de trabajo y se establecieron en las riberas de los ríos de la costa del Pacífico, en las riberas del río Magdalena y en las cercanías de ciudades como Santa Marta y Cartagena de Indias. Chambacú, una de las comunidades creadas por africanos libres, estaba localizada al lado de las murallas que rodean Cartagena de Indias. Durante la época colonial, este sector fue un importante escenario de las luchas de los africanos por su liberación de la esclavitud, gesta encabezada por Benkos Biojo, figura lendaria de la resistencia afrohispana (Durango 2004: 1). De acuerdo con Elisabeth Cunin (2003), Chambacú se creó en medio de manglares entre la tierra y el mar, y poco a poco se fue volviendo tierra firme por los rellenos de arena, cáscara de arroz y basura. A principios del siglo XX, debido al trabajo creado por la construcción del tranvía y más tarde por la construcción de una carretera, Chambacú se convirtió en el más grande de los barrios aledaños de las murallas. Al finalizar esas obras, chambaculeros y chambaculeras se desempeñan como obreros de construcción, lavanderas, y cocineras en las casas de los sectores más pudientes de la región. Como es el caso de muchos barrios pobres cercanos a las ciudades, las autoridades nunca se preocuparon por el bienestar de Chambacú y sus habitantes no conocieron los servicios básicos de electricidad, acueductos e higiene. Pronto el barrio llegó a definirse como “el más grande y antiguo tugurio del país” (Cunin 2003: 135). Aunque, a finales del siglo XVII, dada la pequeña dimensión de espacio disponible, los habitantes de la ciudad fueran ricos o pobres, “blancos” o “negros” debían convivir prácticamente cerca los unos de los otros dentro del perímetro de los barrios principales de la ciudad. Para esta época, muchos esclavos, fueran o no libres, seguían

habitando la casa de sus amos o antiguos amos, en los barrios más ricos, algunas veces los esclavos libres alquilaban habitaciones en las plantas bajas.

Según Hermes Tovar Pinzón, (historiador colombiano) a finales del siglo XVIII, la división espacial no coincidía exactamente con una división social racial cuando explica que: “Había blancos viviendo en solares, negros esclavos viviendo en casas altas y mulatos viviendo en casas altas, y mulatos viviendo con sus familias en casas bajas. (...). En otras palabras, no había patrones uniformes en la ocupación de las habitaciones. La jerarquía y la posición del individuo no quedaban marcadas automáticamente por el espacio residencial que se ocupaba” (Tovar Pinzón, 1998: 57-58). La anterior afirmación hace parte de un estudio sobre Historiografía de la ciudad de Cartagena en el siglo XVIII, donde se demuestra que la expansión hacia afuera de las murallas produce un distanciamiento geográfico que sólo permite hablar de una “segregación urbana”. Sin embargo, se crea una paradoja entre la alteridad racial y la diferenciación espacial que se reorganiza por raza a partir de 1851. Fue a principios del siglo XIX, con la llegada del tranvía, que el barrio comenzó a poblarse, dicho desarrollo urbano ilumina los procesos de racialización del otro y del espacio.

En el caso específico de Chambacú, este encarna el desarrollo desigual de la ciudad; dentro de la historia del barrio la relación entre identificación, territorialización, y la asignación del carácter racial y/o étnico han sido objeto objeto de respuestas cambiantes y ambiguas. Chambacú informa sobre las orientaciones de la política urbanas y revela el aumento de las tensiones sociales por el territorio entre clases sociales y étnicas dentro de la ciudad de Cartagena. La historia del barrio, tanto la emergencia durante el cambio de siglo y su desaparición a comienzos de los años setenta demuestra

las ansiedades étnicas que producían tensiones sociales a finales del siglo XX. Chambacú no era propiamente un terreno apto para la construcción sino más bien una maraña de manglares en medio de porciones de tierra y mar que, a fuerza de rellenos de arena, cáscara de arroz y basura, permitió a sus habitantes acceder poco a poco a algunos metros de tierra firme. Antes de la llegada del tranvía, ya existían algunas cabañas de madera, algunas pertenecientes a los habitantes del interior de las murallas y otras destinadas a albergar a los visitantes que no llegaban a tiempo para cruzar las puertas de la ciudad, siempre cerradas durante la noche. Aunque, no se había concebido el territorio como un barrio. Los primeros trabajos para la construcción del tranvía trajeron consigo la llegada de mano de obra proveniente de pueblos cercanos que se instalaron entre la ciudad, su lugar de origen y también alrededor del punto de partida de la vía férrea. En los años 1939-1940, Chambacú atrajo a nuevos habitantes debido a la construcción de la avenida Santander frente al mar, a lo largo de las murallas, la mayoría de estos trabajadores y nuevos habitantes de Chambacú eran los mismos que habían fundado los primeros barrios externos a las murallas: Pekín, Pueblo Nuevo y el Boquetillo, los cuales eran verdaderos tugurios y barrios sumidos en la miseria. De acuerdo con una entrevista hecha al director del Archivo Histórico en Cartagena existían tres barrios: Pekín, Pueblo Nuevo y El Boquetillo, los cuales eran barrios de invasión que más tarde se mudaron a Chambacú cuando las poblaciones fueron desalojadas.

En palabras del historiador Augusto de Pombo Pareja “Hacia el año de 1939 algunas familias desalojadas de los barrios Boquetillo, Pekín y Pueblo Nuevo, se fueron a vivir a la península de Chambacú (...). Más tarde, este asentamiento se fue poblando cada vez más con familias procedentes de otros sectores de la ciudad, de poblaciones del

departamento Bolívar y de otras regiones del país expulsadas por la violencia política, que hoy todavía existe. Este asentamiento tugurial fue erradicado por la Oficina de Tugurios de Cartagena en la presidencia del doctor Carlos Lleras Restrepo” (Pombo Pareja, 1999: 199).

Cuando a principios de los años setenta Cartagena de Indias comenzó a emerger como ciudad turística importante, Chambacú representaba un obstáculo para la imagen de la ciudad; debido a esto empezaron los proyectos de desalojo del barrio. Se recuerda Chambacú como un barrio sumido en la extrema pobreza y subdesarrollo; por lo que, para mediados de esta década y con el inicio del ciclo de prosperidad, en el que el turismo es la fuente principal de la economía para la ciudad, la imagen de una población subdesarrollada no coincidía con la imagen de ciudad ordenada y moderna que se quería proyectar. Debido a esta nueva proyección turística que políticos, arquitectos e inversionistas consideran que Chambacú debía ser desalojado y reubicado.

En los primeros años de los setenta, los habitantes del barrio quedaron al azar viviendo en otras comunidades cercanas. Según Cunin después del desalojo “quedó un inmenso terreno abandonado que separaba al centro del resto de la ciudad, doloroso testimonio de las ambiciones políticas de expansión y los absurdos de la política urbana iniciada en los sesenta” (Cunin 2003:136). Si bien, el barrio se acabó físicamente, el problema de los barrios habitados por afrocolombianos en que vivían ciudadanos afrocolombianos no se había resuelto, a lo largo del siglo XX, no han mejorado las condiciones de pobreza en que viven los habitantes de las comunidades negras de la costa atlántica. Apunta Cunin que las condiciones de otros barrios alrededor de Cartagena siguen siendo las mismas. La diferencia entre dichas poblaciones y Chambacú es que no

están cerca de las murallas y están distanciadas de la zona turística y otros ciudadanos que encontraron la presencia de afrocolombianos y barrios habitados por ellos “incomoda” lo que Elisabeth Cunin señala es que la presencia de los barrios cerca de la zona turística le restaría atractivo a la ciudad.

Aunque ni la prensa ni los funcionarios públicos explicaron la desaparición de Chambacú como un acontecimiento de carácter racial, el barrio Chmabacú sobresale como el barrio cerca a la ciudad turística de “negros”, siendo esta característica el único pensado que obstruye el turismo. Sin embargo, este ejemplo demuestra la ausencia de identificación racial característica de Cartagena y según los funcionarios públicos la identificación racial no importó a la hora del desalojo sino el deseo de reubicar a ciudadanos de bajos recursos que además tenían sus viviendas cerca a la zona turística. No obstante, los barrios marginales de la Ciénaga, barrios como El Pozón, Olaya y Nelson Mandela que están al sur y al este de la ciudad turística, aislados y cubiertos de la mirada discreta del resto de los habitantes y de los visitantes, estos no causan molestias y por ende no han sido reubicados como supuesta ayuda social. La directora del INURBE menciona “es lo mismo que los marginales de la Ciénaga, hoy. Lo que pasa es que Chambacú estaba en el centro de la ciudad. Con eso de la Ciénaga, nadie se da cuenta porque no van a ver hasta allá”. El Instituto de Vivienda de Interés Social también argumenta que Chambacú “era un tugurio, sin servicios públicos (...) la descomposición social representaba un enorme riesgo y era prácticamente imposible pasar por ahí”. De acuerdo con entrevistas como estas, la relocalización de los habitantes de Chambacú debe interpretarse, ante todo, a favor de un mayor acceso a la ciudadanía y no necesariamente por ser un “asentamiento de negros”.

En una interpretación completamente distinta, se puede considerar que la competencia por territorios al desplazamiento hacia la periferia, o de una situación de extrema pobreza y de acceso a la ciudad, es considerado como una forma de matizar el conflicto racial, y una manera de ocultar la situación socio-económica de la población afrodescendiente en Cartagena. Ejemplo de ellos es un artículo publicado en *El Espectador* que se refiere al barrio como antiguo “asentamiento de negros”. Además, se puede considerar que los proyectos nacionales e internacionales de desarrollo, al acceso a los atractivos de la urbanidad están mediados por el blanqueamiento; una especie de evolución desde lo negro hacia lo blanco. Por lo que, la calificación racial evoluciona con el tipo de anclaje espacial. Es como si la piel más clara tuviera derecho a mejor espacio territorial y a mejores condiciones de vida y lo “negro” fuera el resultado de lo que incomoda y por ello, se debe relegar a una identificación territorial con menos derechos de vida, comodidades y visibilización social.

Es momento de decir que la abolición de la esclavitud en Colombia se establece como ley en 1851 pero es hasta el 1 de enero del año 1852 que dicha ley entrara vigencia. A pesar de ellos, no significó la abolición de las categorías raciales ni dentro de las autoridades administrativas, ni tampoco dentro de las clasificaciones dentro de la población. Según Elisabeth Cunin, se hicieron dos evaluaciones cuantitativas de la población cartagenera, en vísperas de la abolición del sistema de castas (censo de 1778-1780) y el siguiente durante la introducción del multiculturalismo (censo de 1993). En ambos censos, el interés fue categorizar racialmente a la población y así, determinar al “otro”. Apunta Cunin que los censos permiten constatar, de un lado, la importancia del fenómeno del mestizaje en la ciudad de Cartagena, y la ambivalencia de la categoría

“mestizo”, del otro (Cunin: 142). La investigación de Cunin comprueba que, tanto en la época colonial como en la modernidad, la clasificación pretendía implementar dividir y categorizar de manera racial; por lo que, el mestizaje se convirtió en una forma de perversión del orden -en la época colonial-. Entre tanto, a partir de 1991, se emplea la palabra etnicidad para determinar a ese “otro” que representa la alteridad y que se pretendía controlar.

El historiador colombiano Idelfonso Gutiérrez Azopardo asegura que “la cuantificación de la población se elabora a partir de fuentes administrativas y religiosas que, más allá de las cifras, suponen que la atribución de un estatus racial es útil en el registro bautismal, como freno a las mezclas raciales y prevención contra el cimarronaje: constituye un elemento de control social” (Gutiérrez Azopardo, 1983). Lo que demuestra que el miedo al mestizaje se daba desde épocas de la independencia y además que la atribución de un estatus social no surge con la abolición oficial de las clasificaciones administrativas. Sino que, tanto en la época colonial como en tiempos más modernos, la clasificación racial pretendía implementar un principio de adecuación de criterios sociales a partir de la raza; por ello, el mestizaje y el temor a este se convirtió en una forma de perversión del orden; se debía controlar para evitar más ciudadanos mezclados y el aumento de mestizos o ciudadanos de piel oscura. Según Gutierrez Azopardo, “... el hecho de ser Cartagena y sus alrededores un núcleo de profundo mestizaje hacía que la meticulosidad de la estratificación fuera más grande, precisamente por ser más difícil la diferencia al estar unos tan cerca de los otros” (Gutierrez Azopardo, 1983: 126). Historiadores como Azopardo y el mismo Manuel Zapata Olivella aseguran que en Colombia, se trazaron las normas de desamparo donde actualmente aún se encuentran los

hijos de los antiguos esclavos. La marginación costanera, la carencia de infraestructura de salud, la exclusión de la educación básica, son muestras de la desigualdad que se presenta para ciudadanos de negros y de escasos recursos; aunque, la ley promulgó la igualdad de oportunidades para todos los ciudadanos todavía hasta la fecha, la mayoría de los trabajos de servidumbre están en las manos de poblaciones “negras”.

Se hace imprescindible explicar la división de la población a partir de las categorías socio-raciales para finales del siglo XVIII (blancos – mestizos – indios y esclavos). Para esta época el “indio” está definido en términos étnico-culturales, y dentro del sistema era la representación del otro. Mientras que la categoría de “esclavo” señala un estatus jurídico que refleja una posición socioeconómica en la base de la organización jerárquica, los esclavos no pertenecían a la categoría racial sino económica. De acuerdo con el estudio de Jaime Jaramillo Uribe -historiador colombiano- para el siglo XVIII, por un lado, el “mestizo” representaba una suerte de amenaza para el orden racial colonial y para la jerarquía de castas. Por el otro, el esclavo “libre” invocó la emergencia de una nueva identidad y, con ella, la construcción de un nuevo modelo de sociedad. En otras palabras, el mestizaje y las poblaciones negras amenazaban el orden socio-económico colonial heredado antes de la independencia. La estructura socio-racial heredada desde la Colonia tuvo consecuencias duraderas en las estructuras sociales de la ciudad. Aline Helg considera que las raíces de la famosa “invisibilidad” del “negro” en Colombia deben buscarse en esta difícil época de construcción de una identidad nacional. Helg propone que “por qué en el Caribe colombiano, a diferencia de lo ocurrido en varias sociedades americanas, la raza no se volvió una categoría organizacional a pesar de haber sido fundamental a la hora de moldear la vida de la gente durante el periodo colonial” (Helg,

2000: 221). Consecuentemente, la búsqueda de la igualdad se refiere a “progresar” en el sistema de castas y tener que parecerse a lo “blanco”; por tanto, la consigna era igualdad respecto a lo “blanco” si se defendía la ciudad mientras se conseguía la independencia y además se consolidaba la identidad nacional emergente.

El movimiento de Independencia de la ciudad y el establecimiento de una República moderna, lejos de ser un cuestionamiento de un sistema de castas heredado de la época colonial, y se presentaba como una oportunidad para organizar una nación sin el sistema de castas heredado de la época colonial; pero que en realidad se puede traducir como la nueva forma de clasificar las razas de la nación emergente. Al respecto argumenta Helg “sin embargo, dado que el discurso sobre el tema de la igualdad exigió guardar silencio sobre la cuestión de la raza, optaron por ganar la igualdad en razón de sus méritos personales y de sus servicios a la sociedad y no de su raza” (Helg, 2000: 242). Indudablemente, la etiqueta racial de la Costa Caribe frente a la de los Andes y frente a las categorizaciones desde la colonia hace referencia a un acercamiento a lo “blanco” y un distanciamiento de lo “negro”. En síntesis, la referencia a la raza no evoca una pertenencia colectiva con objetivos nacionales comunes sino que propone una identidad nacional mutilada donde la idea principal es parecerse a lo “blanco” ya que, la raza se constituyó en un principio legitimador del orden social y se empezaba desde la Independencia a organizar una jerarquía racial.

Una vez consolidadas las independencias y la abolición de la esclavitud, se inaugura en Hispanoamérica una etapa caracterizada por la búsqueda de identidad ligada al proyecto político de la nación. Así como surgen debates sobre el lugar de las culturas negras en el panorama nacional en la ciudad letrada, también surgen en las nuevas

naciones en formación: movimientos literarios como el Romanticismo, Indianismo, Abolicionismo y más tarde el Criollismo presentan temas como Civilización y Barbarie de donde emanan temas sobre el Otro. Obras como *Cecilia Valdés*, *La Vorágine*, *María* son ejemplos de historias nacionales que emanan del cuestionamiento sobre el lugar que las culturas indígenas y negras ocupan en el panorama nacional. En las palabras de Antonio Benítez- Rojo, en su artículo “Nineteenth Century Spanish American Novel”, en el siglo XIX

One of the most practical ways to consolidate the unstable and divided societies emerging from the wars of liberation was to connect them, by means of the written word, to a common nature, a common land, the pre-Columbian land which had always been there. In this way the National Territory, recently surveyed and described with pride in republican cartography, would seem to be legitimized by a story that flowed towards an immemorial past (Benitez-Rojo: 1991, 418).

De modo que, los primeros discursos oficiales en torno a sujetos subalternos estarán sujetos al proyecto político de la nación. Lo cual, no significa que estos sujetos subalternos carecieran de cultura e ideología propia; sino que, su cultura se desarrolló en la periferia, en las márgenes de la sombra pero en relación con el discurso de la ciudad letrada. Como se ha mencionado, tanto en el Caribe como en la América continental de habla española la figura del indígena adquiere la representación del Otro. Durante el *Modernismo*, el cual fue un movimiento polifacético de debate sobre el futuro de Hispanoamérica en ensayos de corte político e intelectual, se dio el espacio para cuestionar y reconocer la realidad americana y el proceso del Otro.

Hasta el momento, se ha mostrado cómo la ideología nacional que apunta a una segregación racial que se ha ocultado bajo los ojos de la pobreza generalizada. En el caso de Chambacú, cuando a principios de los setenta Cartagena de Indias comenzó a emerger como ciudad turística importante para la economía del país, el barrio representaba un

obstáculo para la imagen de la ciudad. Fue así como comenzaron los proyectos de desalojo del barrio. Inversionistas, arquitectos y políticos llegaron prometiendo grandes proyectos urbanos para justificar el desalojo de sus habitantes, pero ninguno se llevó a cabo. Como se ha mencionado, a principios de esta década, el barrio fue erradicado y sus habitantes quedaron al azar viviendo en otras comunidades cercanas. Apunta Cunin que en lo que era Chambacú “quedó un inmenso terreno abandonado que separaba al centro del resto de la ciudad, doloroso testimonio de las ambiciones y los absurdos de la política urbana iniciada en los setenta” (2003: 136). El problema de los barrios habitados por afrocolombianos no se ha resuelto, como no han mejorado las condiciones paupérrimas en que viven las comunidades negras de la costa Atlántica y Pacífica del país. Según Cunin y otros investigadores colombianos, las condiciones de otros barrios alrededor de Cartagena siguen siendo las mismas. Como se ha dicho anteriormente, lo que diferencia a estas poblaciones de las que moraban en Chambacú es que no están cerca de las murallas y por ende, lejos de la mirada del turista y otros para quienes la presencia de estas comunidades negras “incomodaría”.

Se puede notar que antes del censo de 1991 las poblaciones “negras” eran poblaciones de invisibilidad; historiadores como Nina de Friedmann y Peter Wade entre otros, llegan a la conclusión que las poblaciones negras se han mantenido en el olvido político y cultural además de la discriminación y de mestizaje que da lugar a un orden socio-racial inseparable de los principios fundamentales de la nación colombiana. Estos dos historiadores están de acuerdo en el estatus, o mejor, el *no*-estatus del “negro” en Colombia. Empero, el orden racial colombiano, el cual tiende a incluir a individuos “negros” como ciudadanos comunes, se contradice al estigmatizar lo “negro” como

obstáculo para el progreso, un arcaísmo y herencia de la organización colonial. Lo cual conlleva a pensar que, los ciudadanos “negros” se consideran como “comunes”, sin derecho a reclamar un estatus especial. Al mismo tiempo, es posible excluirlos por el sólo hecho de ser “negros” y, es así que se van convirtiendo en los “otros”. Al respecto argumenta Cunin que por un lado, se trata de reafirmar que el corazón de la identidad latinoamericana reside precisamente en el carácter mestizo de su población; por otro, el futuro de las naciones latinoamericanas, entendido como sinónimo de progreso, no puede más que pasar por el blanqueamiento de su población y a más largo plazo por la desaparición de los “negros” y de los indígenas (Cunin: 41).

Argumenta Friedemann “en el escenario político nacional la situación no es diferente. Los movimientos de negrismo, negritud y otras manifestaciones han provocado críticas que señalan tales esfuerzos como “embelecocos reaccionarios”. Asimismo, en otros sectores es anatema establecer comparaciones entre los movimientos de indigenismo e indianidad con los de negrismo y negritud. En el caso específico de Colombia, (Friedemann: 1985).

Dentro de Colombia, se manifiesta una actitud de ocultamiento de la etnia. Dada la organización política, basada en el centralismo de la capital, donde la mayoría de los gobernantes son de piel clara, los departamentos y territorios nacionales son regidos con criterios geopolíticos y no culturales. Es decir, durante el proceso de organización identitaria nacional, la “identidad caribeña” surgió como negativa, la raza fue usada como factor explicativo del “retraso” de los habitantes de la costa que, fueron agrupados como un conjunto heterogéneo, cuyo rasgo en común era no ser “blancos” como los de la capital o tan claros como los de otras regiones del país. Favoreciendo entonces, a una

identidad nacional mutilada y el desequilibrio de fuerzas de las Costas Caribe y Pacífica; al tiempo que, los habitantes de las Costas no han presentado ningún tipo de reacción a dicho tratamiento. Quizá porque argumentar algo diferente equivaldría a reconocerse a sí mismo dentro de las categorías raciales “inferiores” y, por tanto, renunciar a la posibilidad de ascenso social a través del blanqueamiento social que silenciosamente se va estableciendo en la ideología nacional.

El barrio Chambacú permanece como un recuerdo en la historia del país como un tugurio de negros y a la vez se recuerda como un escándalo de corrupción entre tantos, para muchos el caso “Chambacú” se puede rescatar como un territorio con trayectoria histórica, social, política y cultural que representa el camino de las comunidades afrocolombianas para buscar camino hacia la participación ciudadana igualitaria. Escritores como Manuel Zapta Olivella, y artistas como Totó la Momposina, conocida representante del folclor afrocolombiano, rinden homenaje al barrio tanto la obra *Chambacú*, *Corral de negros*, como en las canciones de la cantautora colombiana. A partir del trabajo de estos autores colombianos que surge la inquietud de estudiar *Chambacú*, la novela desde los distintos niveles – Cultural, histórico, político, económico, social y étnico – que contribuyen a que el nombre del barrio de Chambacú se recuerde como símbolo de visibilización de la resistencia de las poblaciones afrocolombianas en la memoria colectiva. A continuación, se presenta el contexto histórico en el que se publica la novela *Chambacú corral de negros*, con el objetivo de mostrar los patrones del realismo social en las que se escribieron y se publicaron obras designadas como “novela de Violencia”.

Chambacú se publica dentro de un contexto que se conoce como “la Violencia” un periodo de más de diez años de guerra entre liberales y conservadores que dejó una suma de más de 300.000 muertos. El inicio de la guerra fue marcado por el asesinato del líder liberal populista Jorge Eliéer Gaitán. En la obra se puede entrever los conflictos que afligen a una comunidad de afrocolombianos desde una perspectiva que, si bien se acerca al realismo social, a su vez incorpora la temática racial y la conciencia cultural afrocolombiana como elementos fundamentales. En la novela de Zapata Olivella, se dan todos los elementos que componen el conflicto entre opresor y oprimidos; elementos que acuden a la ideología de los partidos Conservador y Liberal. Desde el punto de vista conservador, los liberales carecían de la orientación católica en sus acciones políticas y, por lo tanto, para los autoproclamados defensores de la religión católica, el actuar político de los liberales era moralmente menos válido. Para los políticos conservadores, los liberales “tienen de la moral política el más extraño concepto”. Dicha idea sobre la ideología liberal se había manifestado en la reforma al sistema educativo que se hizo público, en la introducción de la boda civil y del divorcio; debido a la ideología moderna de los liberales, se veían acusados de preparar con su programa político la infiltración comunista de la sociedad colombiana de manera intencional. Mientras tanto, los dirigentes liberales no sólo se limitaban a rechazar las acusaciones en su contra, sino que contribuían de manera activa a la polarización del campo político. Divulgaban la tesis de que el adversario político era, en realidad, una agrupación fascista-totalitaria, refiriéndose al hecho de que en los años treinta del siglo XX jóvenes conservadores habían intentado iniciar movimientos fascistas en Colombia, tal como sucedía al mismo tiempo en Europa. Según Astrid Windus “ el campo político de Colombia se polarizaba a

mediados del siglo XX a través de la contraposición (percibida subjetivamente) de fascismo y comunismo. Pero la dicotomización del mundo social no se limitaba a la diferenciación a través de oposiciones políticas” (Windus: 31, 2005). Más allá de las diferencias políticas, los representantes de los partidos tradicionales recurrían a una oposición culturizada. Por lo que, las diferencias políticas acudían también a la oposición culturizada; la cual, se había venido desarrollando desde el siglo XVI y XVII, a partir de la Colonia: la diferenciación entre barbarie y civilización.

El pensamiento político colombiano de la época que se analiza en este ensayo estaba fuertemente influenciado por teorías y percepciones evolucionistas que en el tardío que en el tardío siglo XIX y el temprano siglo XX surtían efecto sobre casi todas las ciencias, es decir, también sobre las ciencias políticas. Los políticos, tanto liberales como conservadores, interpretaban la creciente ola de violencia de la época como manifestación de una recaída en tiempos bárbaros, desde el punto de vista evolucionista, los instintos y los afectos regían el comportamiento de las personas, y no la racionalidad humana, como en las sociedades modernas desarrolladas. Debido a esto, culpaban al adversario político del aumento de la violencia y el atraso, mientras se definían a sí mismos como portadores de la solución con miras a la civilización. Como ha notado Alejandra Rengifo, en *Chambacú* se dan todos los elementos que componen el conflicto entre opresores (El Estado, el ejército, representantes políticos) y oprimidos (los habitantes de bajos recursos como los de Chambacú). En la obra se puede ver el personaje Máximo; líder revolucionario con una agenda política donde se aplican los elementos del marxismo y el leninismo que al pasar de la obra despierta a los subalternos para dar paso a la revolución

y a su liberación. Este tema se ampliará en páginas siguientes con un análisis apropiado del personaje.

Para ampliar un poco el tema de la política nacional, se puede consultar el enfoque teórico de Max Weber para hablar del papel del poder en ese complejo periodo de la historia colombiana e internacional. Este autor habla de un poder netamente estructurado que se da en las relaciones de las “comunidades políticas” y que es reflejo de una lucha de clases que buscan posiciones. Por medio de la metodología estructuralista de Weber, se puede entender un poder en dos vías, primero como el eje del desarrollo de una lucha al interior del mundo de la política y segundo, como el in único de los personajes que hacen parte de esa estructura que se basa en lo social, pero que tiene intereses personales en su trasfondo (Weber: 2004, 8).

En la novela *Chambacú, Corral de negros*, Zapata comunica no sólo el sufrimiento de los oprimidos en general, sino de los negros en particular. A través del trato de la policía y el reclutamiento forzado para la guerra de Corea se pone de relieve la discriminación y el prejuicio racial. En esta novela, aparece cierto fondo folklórico y primitivista basado en la herencia africana y el mestizaje entre lo africano, lo hispano y lo indígena. El propósito de este ensayo es analizar el tratamiento de la marginalidad, otredad y alteridad en la novela de Manuel Zapata Olivella y demostrar cómo pone de relieve la manera por la cual, el Estado colombiano maneja de forma inadecuada situaciones que obligan a poblaciones vulnerables a marginarse voluntariamente de la sociedad, a convertirse en un “otro”, el de la periferia, y de esa manera intentar conseguir igualdad social. Para ello, el ensayo se centrará en la gente de *Chambacú*, porque es a través de ellos que Zapata exterioriza la integración entre el medio ambiente vital, la

situación socio-económica del país y la ideología social de protesta o apoyo al Estado. Antes de empezar con el análisis de los personajes y demostrar cómo estos comunican la ideología de la protesta y la búsqueda de la integración étnica, es apropiado contextualizar en la participación de Colombia en la guerra de Corea, ya que se pone de relieve la discriminación y el prejuicio racial. La decisión de ir a Corea por parte del gobierno colombiano causó gran polémica ya que, el país estaba pasando por la época de la Violencia.

Como se ha mencionado antes, El inicio de la década de los cincuenta puede entenderse como un momento trascendental en lo social, político, diplomático e incluso militar, esto por dos reconocidos acontecimientos que hacen parte de esa historia nacional: primero, la sorpresiva y polémica participación del Batallón Colombia en la Guerra de Corea; segundo, el incremento de la violencia partidista tras el estallido de los hechos de abril del 48. Para el caso del contexto político colombiano de 1950 a 1953 se puede hablar de un pensamiento generalizado a escala internacional, que permeó el ámbito local y que fue la base para la organización de gobierno de los líderes locales que aprovecharon las circunstancias para arremeter contra sus rivales políticos, congraciarse con diferentes sectores y satanizar lo que desde el norte se veía como una posible amenaza. La situación se hace más evidente cuando el presidente Laureano Gómez en su discurso de posesión en agosto de 1950 enfatiza en el papel fundamental de Estados Unidos en la lucha contra el comunismo y en la importancia de respaldar esa causa. Poco tiempo después, el presidente hace el ofrecimiento específico de un batallón completo y creado para el conflicto en Asia y de una embarcación que prestaría apoyo logístico y de vigilancia en las costas surcoreanas. Para lograr dicho batallón se requerían soldados

voluntarios o para el caso de los habitantes de Chambacú y poblaciones con características similares quienes fueron convencidos para ir a luchar la guerra contra Corea. Los cuales, sin tener mayor opción, debían defender las banderas de un conjunto de naciones que luchaban contra algo más que un simple ejército agresor, sin pensar en las motivaciones y en la utilidad real de esta participación en una guerra de magnitudes globales.

En este contexto nacional cabe preguntarse: ¿Puede el mestizaje y la identificación de un grupo social como mestizo, negro afectar la convivencia entre distintas razas en un país o es la diversidad y la alteridad una categoría negadora de para dicha convivencia dentro de la novela *Chambacú, Corral de negros*?

Para desarrollar el planteamiento anterior, en primer lugar, se debe examinar el punto de vista teórico de Zapata Olivella acerca de mestizaje, alteridad y diversidad. Según el autor, el mestizaje no excluye ni anula la diversidad y la alteridad, sino que, él concibe la idiosincrasia como el producto de la mezcla biológica, étnica y cultural entre africanos, amerindios y europeos; Zapata Olivella no describe la mezcla como síntesis superior. Más bien deja entrever que la idiosincrasia ha sido velada o malinterpretada por la alienación producto del colonialismo. En consecuencia, antes de aceptar al Otro se debe pasar por proceso de descolonización con el objetivo de liberarse de la ideología colonialista que aún permea la realidad social colombiana. De esta manera se podrá comprender la vivencia de los personajes en la novela que se analiza en este capítulo. Para ello, se analizará *Chambacú, Corral de negros* desde la teoría de Zapata Olivella, el cual tiene como eje articulador las concepciones de colonialismo, alienación y la categoría de idiosincrasia.

Zapata Olivella piensa en el concepto de la identidad a partir del lugar de enunciación afroestiza, en Colombia, a fines del siglo XX. Sin embargo, el problema principal que articula su intervención es el del colonialismo, que en su lectura implica sobre todo un proceso de alienación. El autor parte la diferencia entre idiosincrasia e identidad; en su perspectiva, la identidad es una categoría que designa una abstracción del ser, por lo tanto, la identidad varía. La idiosincrasia, es una categoría ontológica, determinante de la naturaleza del ser. El resultado de una imposición de una identidad ajena a la idiosincrasia de un sujeto resulta en alienación. El autor denomina “trietnicidad mestiza” al proceso de mestizaje biológico y cultural que ha tenido lugar en América: El intercambio de valores entre amerindios, europeos y africanos fue tan intenso y permanente, que hoy es imposible conocer la dirección de los préstamos. El mismo Zapata Olivella explica estos conceptos en *La Rebelión de los Genes*:

La idiosincrasia es inalienable (etimológicamente significa “temperamento propio” —por tanto inalienable—), hereda y determina la naturaleza del ser. La identidad es un concepto abstracto del ser, que puede cuestionarse, hipotecarse, venderse y negociarse [...] En cambio, la idiosincrasia jamás podrá enajenarse: ‘genio y figura hasta la sepultura’. La génesis de toda alienación es el hecho por el cual una fuerza extraña al sujeto lo impulsa a asumir una conducta ajena a su propia idiosincrasia para comportarse con una identidad que lo niega. Los individuos y pueblos sometidos a largos procesos de aculturación, a manera defensiva, suelen introyectar en su subconsciente la angustia existencial, asumiendo como actos autónomos los mandatos del opresor. Tales fenómenos se acumulan en el reservorio de la memoria ancestral y se manifiestan en aptitudes y actitudes que disfrazan la autenticidad. Constituyen el esqueleto o el fantasma de los prejuicios y las alienaciones. (Zapata, 1997, p. 13)

Zapata Olivella presenta la trietnicidad mestiza como atributo que nos permite a ser auténticos; sin embargo, el colonialismo, la servidumbre y la esclavización han permeado el reconocimiento y, por ende, han traído el enmascaramiento para no asumirla, y a su vez, han traído desigualdades persistentes y la ideología de condenar al Otro por no parecer europeo. Zapata Olivella lo explicó de la siguiente manera:

En el ocultamiento de los orígenes se asientan todas las formas de ‘machismo’ —sexual, cultural, social—, pues se menosprecia el preponderante designio de las mujeres indígena y africana como receptoras de la vida y transmisoras de la cultura. Al ocultar o desconocer nuestra herencia, se destruyen los basamentos históricos de la originalidad de la cultura americana —su mestizaje—, reduciéndose a una sombra desteñida al reflejo de Europa y de otros continentes. También se perpetúan las diferencias étnicas y culturales, aunque no se expresen en actitudes y conceptos. Vergonzante discriminación que niega la propia idiosincrasia para eludir la responsabilidad de la autodefensa. (Zapata, 1997, p. 242)

¿Cómo se entiende el planteamiento anterior en la obra *Chambacú, Corral de negros*? El barrio de Chambacú y sus pobladores – la mayoría afrodescendientes – han sido aisladas y supeditadas al silencio y a la marginalidad por parte del Estado, y de la sociedad hegemónica, la cual distancia la mirada para evitar ver la realidad socio-económica de las poblaciones que se dejan en la periferia.

La novela presenta situaciones donde se hace evidente la marginación y la marginalidad donde se muestra las carencias como el poco acceso a bienes y servicios básicos, representados en tres dimensiones: educación, vivienda e ingresos que tiene que enfrentar esta localidad de afrodescendientes. Mientras que la marginalidad es un concepto más amplio, ya que incluye la marginación, dicha marginación se trabaja desde la idea de la modernización de las ciudades. Este concepto tiene que ver de manera directa con los individuos, es decir, en una marginalidad puede haber personas que no se consideren parte de una marginación, toda vez que la primera se sitúe en una periferia, y los segundos posean acceso a servicios básicos, un nivel bajo de hacinamiento y un sueldo que sirva de sustento para la calidad de vida.

En la obra, se presenta tanto marginalidad como marginación, ya que sus habitantes no cuentan con calidad de vida. Por medio del narrador se describe así las bajas condiciones de los hijos de La Cotena, y la conformación de los ranchos y del

mangle en tierra firme: “Los cuatro hermanos recogían los desperdicios en la ciudad y afianzaban las raíces. Levantaron las paredes con retazos de fique, tablas y lonas envejecidas. El techo de ramazones, palma de coco y oxidadas hojas de zinc. Durmieron apilonados, generosa su sangre a los zancudos” (Zapata, 1990. p 52).

Cartagena representa para este caso el centro, Chambacú, el margen. Los hermanos van a conseguir las formas de subsistencia en el centro. Ahí consiguen el material paupérrimo para construir sus hogares. Asimismo, es en el centro donde consiguen trabajo para no morir de hambre. Sin embargo, el centro no mira con buenos ojos a las personas de raza negra pertenecientes a la periferia. Esta es vista como generadora de violencia y pobreza. El chambaculero sabe que es rechazado por su condición de marginal. Esto se constata cuando Máximo afirma “Para mí no hay sino Chambacú. Ni siquiera Cartagena. Con lo mal que nos miran” (Zapata, 1990. p 72).

Para Zapata, existe una parte de la población que ha sido velada como consecuencia de los procesos de aculturación que ha conllevado la colonización. A esta idiosincrasia la denomina “trietnicidad mestiza”, para hacer referencia al proceso de mestizaje biológico y cultural que ha tenido lugar en América:

El trueque de valores entre amerindios, europeos y africanos fue tan intenso y permanente, que hoy es imposible conocer la dirección de los préstamos. Indudablemente sus frutos hubieran sido mucho más enriquecedores de reconocer la riqueza espiritual de las culturas avasalladas. Pero se subestimaron sus lenguas, cultos, religiosos, filosofía, moral y artes, considerándose herejías y barbaries. Por fortuna, adversa a los prejuicios, la empatía de los sexos forjó el mestizaje triétnico que respondería a las necesidades de la vida y la naturaleza. (Zapata, 1997, p. 239)

El autor deja entrever que las poblaciones con más características y legado africano son más propensas a quedar relegadas en una especie de “repartición” de derechos, tierras y

calidad de vida. En este sentido, El corral de negros al que se refiere Zapata Olivella se puede entender desde el concepto de cronotopo de Mijail Bajtín (1989), el cual definió como: “La conexión esencial de relaciones temporales y espaciales asimiladas artísticamente en la literatura” (237). El anterior pasaje ejemplifica la importancia de la idea de un “corral”. Para los pobladores del barrio, es su lugar de residencia, que lleva consigo el estigma de escasez, enfermedad, hambre y también herencia africana que los define. Es un cronotopo colectivo a fuerza de no pertenecer a la sociedad hegemónica. Dicha sociedad los ve como un espacio periférico y sin relevancia, los grupos sociales de afrodescendientes, de origen humilde se han desechado y se han relegado a un territorio desgastado, al margen de la modernidad; sin embargo, los límites hasta donde llega el tempo de un siglo que acelera, desbocado, hacia la industrialización y la masificación del turismo lo hace visible ante la sociedad “relevante” de la ciudad de Cartagena. Bajtin plantea que la unión de tiempo y espacio son los constituyentes esenciales del cronotopo en la novela, con el propósito de dialogar y revelar una época a través del lenguaje en la literatura. Cada obra literaria tendrá cronotopos que interactúan, aunque hay uno siempre que prevalece.

Principalmente, el cronotopo del corral hace referencia a esas conexiones que quedan al margen de la modernidad: por una parte, un territorio que no se ha desarrollado; por otra, los límites de la ciudad que va a la par de la industrialización y la masificación del turismo. En este cronotopo, Cartagena representa el centro, Chambacú, la periferia. Los habitantes de este barrio marginal van a conseguir las formas de subsistencia en el centro. Ahí consiguen el material paupérrimo que equivalen a los desechos de los ciudadanos del centro para construir sus hogares. Asimismo, es en el

centro donde consiguen trabajo para no morir de hambre. Dicha parte de la población no mira con buenos ojos a las personas de raza negra pertenecientes a la periferia. El cronotopo del corral no es propicio para la vida, o por lo menos para la vida sana. El corral está predispuesto para la muerte, de ahí no puede salir nada viril, que se mantenga en pie; hasta los gallos se “encalambran”. Así lo sentencia Crispulo, dedicado al juego de los gallos: “Esta tierra no es buena para nada. ¡Para enterrar vivos!” (Zapata, 1990. p 123). Aunque, Máximo afirma “para mí no hay sino Chambacú. Ni siquiera Cartagena. Con lo mal que nos miran” (Zapata, 1990. p 72). Se podría pensar que es una forma más optimista de ver las relaciones del corral; sin embargo, el mismo Máximo ha leído y comprendido ideología foránea como las ideas de igualdad que pregona porque ha podido salir del cronotopo colectivo y encerrado que el corral representa. Por lo que, al salir al centro, el cronotopo del corral se expande y permite ver otro tipo de relaciones sociales, de algún modo se nutre de relaciones foráneas de ver el mundo. El cronotopo se complementa cuando se mira desde fuera del mismo corral.

En cuanto a la representación del cronotopo de camino, aparece para demostrar como es en el camino donde se combinan, de una manera original las series espaciales y temporales de los destinos y vidas humanas. Volvamos al caso de Máximo, porque es justamente este personaje quien representa la parte social que puede ver la diferencia que existe entre el margen y el centro, quien puede darse cuenta de que al traspasar el límite del puente no solo se traslada en el espacio sino también en el tiempo. Máximo aprende e interpreta de las lecturas para poner en marcha una especie de “rebelión” o como mínimo se da cuenta que hay una sociedad por fuera del corral en el que le tocó habitar. El camino de Máximo parece construido para ser una guía de otros personajes; este

personaje lleva a cabo sus lecturas e intenta ayudar en la casa, al tiempo que “esparce” la voz e intenta establecer el cambio social en el barrio; ejemplo de ello, es el comportamiento del personaje durante la obra, este busca la una “isla” libre, la libertad de toda Chambacú. Desde los ojos de Máximo, se debe buscar una revolución, se deben romper las ataduras ideológicas impuestas desde la colonia, afirma que:

“Nuestra cultura ancestral también está abogada. Se expresa en fórmulas mágicas. Supersticiones. Desde hace cuatrocientos años se nos ha prohibido decir “esto es mío”. Nos expresamos en un idioma ajeno. Nuestros sentimientos no encuentran todavía las palabras exactas para afirmarse. Cuando me oyes hablar de revolución me refiero a algo más que romper las ataduras. Reclamo el derecho simple de ser lo que somos” (p. 188)

En este sentido en *Chambacú, corral de negros* el cronotopo de las relaciones sociales, el colonialismo, la alienación y la diferenciación de razas que se pueden interpretar como las consecuencias del mismo colonialismo. Dicho colonialismo trae consigo alienación la cual no terminó con la Independencia. Por lo que, la Independencia no implicó la ruptura del dominio de la casta “blanca”. Aunque, se reivindicaran los principios románticos de libertad, igualdad y fraternidad y los derechos del hombre, se mantuvieron la servidumbre indígena y la esclavitud africana. “Doscientos años después de nuestra independencia, todavía debemos hablar de descolonización económica y cultural” (Zapata, 1997, p. 340). “La independencia política y económica no trajo cambios radicales. La noche de la colonización persiste en oponerse al sincretismo de las sangres. ‘Libertad’, ‘igualdad’, ‘fraternidad’, son conceptos que no han traspasado el umbral de la utopía” (Zapata, 1997, p. 281).

En la obra se presenta una situación de marginalidad patente desde el mismo título. El corral simboliza un margen, una frontera que reduce a cierto perímetro a una población, al tiempo que la excluye del resto de la sociedad. El tema de la marginalidad,

por tanto, pertenece al plano del contenido y se convierte en el eje ético-estético de la obra. Esta idea de marginalidad y encierro físico como en las posibilidades se puede relacionar al cronotopo de lugar y de relaciones sociales y cómo los ciudadanos de Chambacú se ven representados en una situación donde se hace difícil el ascenso social, incluso la posibilidad de tener una vida donde se suplen las necesidades básicas. En este sentido, el cronotopo de lugar puede analizar como Chambacú es una isla muda que se formó de la baba del mar. De los rezagos. No sólo por estar construida con desperdicios, sino porque sus habitantes, descendientes de aquellos que construyeron la muralla, son parias que tuvieron que resguardarse en el mangle para poder vivir. Zapata pone de manifiesto en la obra la crítica sobre la situación marginal cuando dice: “Bien saben que bajo este basamento de cáscaras de arroz y aserrín solo hay sudor de negros. No hemos venido acá por nuestra propia voluntad. Nos han echado de todas partes y ahora quieren arrebatarnos la fosa que hemos construido para mal morir” (p. 184). Visto así, Chambacú es el cronotopo de lugar que es la antítesis de la ciudad letrada. A unos cuantos metros de esta población se encuentra una ciudad que se perfila como distrito turístico, y tan solo los separa un puente de madera, rústico. Sin embargo, es el puente que comunica una sociedad marginada y olvidada en el pasado con construcciones modernas. Así lo describiría el narrador: “La abandonada por los siglos en el corral olvidado. El puente sería un camino para llegar a los portalones de los que se decían adorar a Pedro Claver” (Zapata, 1990. p 227). En el puente no sólo confluyen las tensiones más elevadas de la narración, sino que es la ruta espacio-temporal de acceso a una sociedad no marginada.

La ciudad letrada de Ángel Rama en Chambacú

La anterior idea me lleva a cuestionarme ¿cómo se ve reflejada *La ciudad letrada* (1984) de Ángel Rama en *Chambacú, corral de negros* de Zapata Olivella?

La idea central en *La ciudad letrada* de Ángel Rama se puede sintetizar en los conceptos de territorio, letrado, escritura y hegemonía. Es precisamente dichos conceptos que también resumen la obra de Zapata Olivella. La relevancia de ambas reside en situar un territorio (ciudad), postular un sujeto (el letrado) y unas prácticas (la lectura y sobre todo la escritura) y finalmente proponer una política: la voluntad hegemónica de las élites letradas. La élite letrada, desde la Colonia hasta el presente, está cerca del poder y posee además el poder de la escritura como se ha demostrado en el recuento histórico del inicio. Esto llevó a las élites a la sacralización de la escritura y a convertir esta práctica en el escenario de las disputas hegemónicas en Latinoamérica. Cualquier intento de rebelión contra la ciudad letrada, afirma Rama, tendrá que pasar por la escritura. En el caso de los habitantes de Chambacú, el personaje de Máximo aunque se encuentra del sector de los iletrados, trata de mejorar su condición y revolucionar por medio de la lectura. Máximo y su visión de ciudad representa la revolución, el cambio y la perseverancia:

Dicen que nos darán otras tierras. ¡Mentiras! Siempre prometen. Conocen nuestra generosidad y la explotan al máximo. Saben de nuestra capacidad de sufrimiento y quieren matarnos de hambre. Confunden nuestra paciencia con resignación. Basta. Resistiremos. Cada rancho será una trinchera. Cada palo un arma. Cada hijo es una razón de lucha. Iremos más allá de la lucha. Exigiremos justicia. Reclamaremos cuanto nos han quitado. Pretenden arrojarnos de estas casuchas que llamamos hogar en vez de darnos lo que nos niegan: trabajo, pan, educación, salud. ¡Organizaremos una marcha sobre la ciudad para reclamar nuestros derechos! (CCN. p. 185)

Máximo, personaje que encarna los tipos sociales Literarios y el Romántico, se diferencia por ser un personaje que asume las letras y la literatura. Zapata Olivella

menciona los actos de Máximo: “Esa mala compañía de Máximo te costará la vida. ¿Qué ganas con estar pintando letreros en las paredes? Más hubiera valido que no te mandara nunca a la escuela de la señorita Domitila. Te llevarán a la cárcel como a él. ¡Defensor de los pobres, mientras yo muero de hambre!” (CCN p.8). El papel de este personaje además de ser activista por los derechos de los marginados, también es el de preservar el legado africano tanto histórico como cultural en el panorama colombiano. Para ello, hace referencias ancestrales y a lo largo de la novela se puede visualizar la brecha económica entre los ancestros africanos y sus descendientes en Chambacú. Este personaje mantiene clara la historia de ser relegado en silencio en el barrio Chambacú, Homi Bhabha se ha referido a este tipo de exilio como “gathered” para referirse al rechazo étnico, social y económico que han sufrido algunas etnias en específico. Máximo se refiere a este tipo de exilio cuando enuncia:

No es ocasional que Chambacú, corral de negros, haya nacido al pie de las murallas. Nuestros antepasados fueron traídos aquí para construir las. Los barcos negreros llegaban atestados de esclavos provenientes de toda África. Mandingas, yolofo, minas, carabalíes, biafaras, yoruba, más que cuarenta tribus. (*Chambacú*, 189)

Por lo que, la afrenta de Máximo era exigir y reclamar unos derechos que se merecían por el simple hecho de ser seres humanos porque no le importaba la clasificación que la sociedad había construido de “blancos” y “negros”. A fin de comprender mejor el parangón entre La ciudad letrada y la situación en la obra de Zapata Olivella, se presentará un breve compendio de los argumentos en la obra de Rama en comparación con la obra de Zapata Olivella con el objetivo de analizar mejor la *Chambacú, corral de negros* desde una perspectiva poscolonial.

En La ciudad letrada se desarrollan dos componentes teóricos centrales: la espacialización del análisis cultural que pone a la ciudad como “base material” de la actividad simbólica (Remedi: 97) y un modelo teórico cuyo núcleo central es el letrado y sus relaciones con el poder. Las ciudades latinoamericanas, con su organización aplicada a todas las ciudades españolas, fueron producto de la racionalidad y del deseo europeo de orden que no se tenía en el propio continente. De esa forma el territorio del nuevo mundo era una página en blanco en la que se proyecta un diseño racional, creado en las metrópolis y adaptado por los fundadores dadas las características de los territorios en los que las ciudades se construían (21). El diseño de la ciudad proporciona la réplica y organización española y la cosa representada es un diseño y la ideología con independencia de la realidad pero que aún sigue sujeta a la representación del colono. En consecuencia, para Rama esto provocó que las ciudades americanas tuvieran una doble vida: la de la ciudad material, con sus “vaivenes de construcción y de destrucción”; y, “por encima de ella”, la vida de los signos que “actúan en el nivel simbólico, desde antes de cualquier realización, y también durante y después, pues disponen de una inalterabilidad a la que pocos conciernen los avatares materiales (23).

Como lectura personal, propongo que Rama no contempla cambios entre la ciudad letrada colonial y la “fragmentación de la república de las letras” a partir de fines del siglo XIX, período en el que se registra una especialización de los intelectuales y la emergencia de un campo literario que no siempre estuvo al servicio del poder; que la ciudad letrada terminó de imponer su proyecto una vez consolidados los Estados- nación hacia fines del siglo XIX, imponiendo la alfabetización como condición de posibilidad para la existencia del ciudadano; por lo que, al mantener a los ciudadanos de Chambacú

encerrados en el corral, en un palenque urbano, también se mantienen las condiciones políticas y sociales que la sociedad hegemónica ha establecido desde las Independencias y que son legado desde la Colonia. Ejemplo de ello, es la representación del corral como un lugar donde la gente nace, permanece, camina y muere. Sólo unos cuantos salen y sólo unos pocos entran. Sin embargo, en el caso de Inge, una extranjera que llega a Chambacú, el ambiente del corral se deja notar inmediatamente en el estado de salud de Inge, en su percepción de lo que estaba ocurriendo:

Oía, olfateaba, miraba. Intentaba sobreponerse al marasmo. Lanzarse a la conquista del trópico, caminar bajo el sol por las calles y avenidas que veía más allá de la isla. Saltaba del lecho, pero una vez fuera de él la acorralaban las dificultades. [...] Regresó al cuarto. Gritar. La ropa mojada por el sudor, pegada al cuerpo como otra piel extraña. Zapata, 1990. p 138).

Rama plantea la habilidad de la escritura desde una perspectiva cognitiva con propósitos instrumentales con el fin de reforzar su idea de la relación de los letrados y la escritura con el poder hegemónico. En tal sentido, el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez propone: “trabajar con un concepto representacional de la escritura que incluya, además de la reflexividad cognitiva, también una reflexividad hermenéutica y una reflexividad estética”. Según esta idea, la escritura y el poder hegemónico dan a la ciudad letrada la capacidad de “generar espacios de transgresión” y se pregunta Castro-Gómez ¿por qué no entender esta ciudad como una institución reflexiva, capaz no solo de “vigilar y castigar” sino también de domesticar y transformar sus propias reglas” (129). En el caso de Máximo, se encuentra en un espacio de transgresión pero que nadie más comprende. El Máximo del principio es ignorado por todos los chambaculeros, incluso por La Cotena, su madre; ella pertenece a los resignados en la periferia, no ha asumido el cambio y se nota en el discurso con el que describe a su hijo “Defensor de pobres”, le

llama “mientras yo me muero de hambre”. Así pensaba después de las repetidas reuniones en la puerta de su rancho, en que apartada, rumiando el hilo de su tabaco, oía y escupía (Zapata, 1990. p 35). Es evidente que los chambaculeros saben de su condición paupérrima pero es Máximo quien está dispuesto al cambio. Él sabe que la forma de alcanzarlo es con la lectura.

En el transcurso de la obra, la voz de Máximo se escucha, no se comprende “Él pretendía explicarle la dialéctica de la miseria. La madre no lo entendía”. Zapata, 1990. p 174). Las palabras de Máximo transcurren livianas a los oídos de los chambaculeros, no encuentran un asidero. Todo el barrio parece sumido en un silencio que no se cura con palabras. Los personajes de Chambacú están destinados a vivir en el silencio, a amar en silencio, a procrear en silencio, a nacer en silencio, a morir en el silencio. El cambio viene con Máximo cuando pronuncia:

A los pobres nos es imposible mantenernos unidos. Es demasiado difícil aspirar a tener una familia. Si apenas nos miran como gente. Ya sabe que somos descendientes de esclavos. Yo soy el primero en toda mi generación [dice Máximo] que ha aprendido a leer. Solo nos dejan el derecho de tener hijos como las bestias, pero nada más. Ni casa, ni escuela, ni trabajo. [...] Esta tierra que pisamos no es nuestra. Mañana nos echarán de aquí aunque todos sepan que la hemos calzado con sudor y mangle. (Zapata, 1990. p 157)

Para Zapata Olivella, el colonialismo con sus consecuencias de alienación no terminó con la Independencia. La Independencia no implicó la ruptura del dominio de la casta “blanca”. Aunque se reivindicaran los principios románticos de libertad, igualdad y fraternidad y los derechos del hombre, se mantuvieron la servidumbre indígena y la esclavitud africana. “Doscientos años después de nuestra independencia, todavía debemos hablar de descolonización económica y cultural” (Zapata, 1997, p. 340). Además, en la perspectiva de Zapata aún no ha habido “descubrimiento”, pues eso

implicaría reconocernos como lo que somos, ser conscientes de nuestra idiosincrasia triétnica y, por lo tanto, desalienarnos. “La independencia política y económica no trajo cambios radicales. La noche de la colonización persiste en oponerse al sincretismo de las sangres. ‘Libertad’, ‘igualdad’, ‘fraternidad’, son conceptos que no han traspasado el umbral de la utopía” (Zapata, 1997, p. 281).

El análisis de un grupo social concreto -los letrados, los intelectuales- es otro aspecto heredado de La ciudad letrada aunque no desde la perspectiva de un grupo homogéneo internamente. Cada ciudad letrada implica un entramado de poder en un grupo social, una serie de relaciones entre sujetos, en las que se tejen afinidades e intereses (individuales y colectivos) así como distintos tipos de conflictos y debates. Desde *La ciudad letrada* de Rama se presenta una forma de percibir las relaciones de los personajes con su entorno, su manera de ser y su forma de vida, su comportamiento en un espacio y en un tiempo ya que se suponen ya vienen determinados de acuerdo a su posición social, el lugar donde nacen y el acceso que tengan a la educación. En el caso de *Chambacú*, Zapata Olivella muestra costumbres y comportamientos de los habitantes de la ciudad de Cartagena para ofrecer un contraste con las costumbres y comportamientos de los habitantes de barrios marginales como es Chambacú. La intención que el autor presenta es la única conducta que está determinada por el medio social en el que crece como persona. Dicha conducta se puede explicar a través de lo esperado por la comunidad en la que el sujeto se desarrolla.

Si bien es cierto, el concepto de ciudad letrada restringe su campo de interpretación a un grupo social homogéneo -como si se tratara de una “identidad letrada”- que, como parte del poder, contribuir siempre y en todas las épocas con la

dominación y la hegemonía en la sociedad. Deja entrever que, los ciudadanos que están por fuera, los de la periferia constituyen su propia cultura, su propio modo de ver la vida a diferencia de los letrados quienes repiten modelos coloniales de vida. Los letrados latinoamericanos, afirma Rama, evangelizaron primero, por su contacto directo con la conquista y colonización, y educaron después, por su contribución a los sistemas educativos de sus respectivos Estados-nación. Utilizar la noción de configuración cultural, y particularmente de una cultura letrada, no supone abandonar la pretensión de la ciudad letrada de analizar la relación entre escritura y poder -particularmente en la primera mitad del siglo XIX este aspecto es capital para comprender a los letrados- sino abrir el análisis a sujetos, textos y prácticas discursivas (no necesariamente escritas) que estaban fuera del horizonte teórico, ideológico y material de Rama, como lo son los personajes en *Chambacú*. El objetivo por el cual se analizan los siguientes personajes permitirá distinguir entre aquellos aspectos que los letrados tienen en común y cómo los personajes de la periferia se separan o se unen a estos hasta conseguir un cambio.

Empezamos el análisis con dos personajes femeninos que presiden el cambio a través del deseo de la educación y de letras a los pobladores de Chambacú. La señorita Domitila quien era hija de los primeros fundadores de la “isla”, quien después de quedarse huérfana decidió organizar y fundar una escuela en su casa para todos los niños y niñas de Chambacú. De cierta manera presenta un cambio en el estilo de vida de la “isla” ya que, fomenta la educación y promueve valores como la igualdad y la idea del ascenso social a través de la educación. Aunque la señorita Domitila se interesa por ayudar y mejorar la “isla” y, además luchaba para que ésta fuera una comuna con todos los requerimientos básicos para vivir dignamente, durante la novela no se ve el deseo de

salir de la periferia; se podría comprender que el deseo de superación era tan arraigado en su ser que para ella era difícil ya que nació en la “isla” y sus padres fueron los primeros fundadores de esta; la otra interpretación podría ser que ella se sienta atemorizada de salir y cree que aunque se tenga derecho a bienes básicos, su lugar es allí en Chambacú, junto a otra gente de su condición. Por lo que, se puede interpretar que la señorita Domitila pertenece a la cultura letrada, y cada equívoco, mala interpretación o error que ella pueda cometer de la cultura letrada podría ser señalada por los otros letrados si dejara su isla. En todo caso lo que muestra la situación de la profesora de Chambacú es que, aún con las destrezas necesarias, el acceso a la cultura letrada, a la sociabilidad que ese mundo implica, de modo que las relaciones étnico-raciales sitúa a los sujetos en diferentes posiciones dentro de las “comunidades textuales”. No estoy argumentando que la profesora Domitila sea completamente letrada, por ejemplo, cuando conoce a Inge de origen sueco, comete errores al referirse a ella y al lugar de su origen, dentro del mundo espacial de la profesora, estos errores son parte del nivel de educación que tiene. Así se lee en el siguiente pasaje:

“-Cuénteme de su país. ¿Ha visto usted las auroras boreales? Siempre quise observar una. ¿Es cierto que ustedes tienen noches de seis meses? Nunca creí que pudiera conocer a un esquimal de verdad. ¿Ha vivido usted en el polo, arropada con pieles de oso?

La historia de la maestra del barrio, Domitila, también sirve como testimonio de las condiciones en que muchas personas habían llegado a Chambacú. Su padre había sido constructor de chalupas y había llegado a la región en busca de mangle grueso para las embarcaciones, y su madre hacía hornos de carbón. Domitila sobrevivió a sus padres, y arruinada, abrió las puertas de su casa a los niños de Chambacú. Su actitud con los niños refleja también la esperanza en el futuro, a pesar de que estudian en las siguientes

condiciones: “Llevaban sus propios bancos. En una pizarra les enseñaba los números. Una misma cartilla servía para el aprendizaje común” (94). Y así la maestra le explica a otro personaje que “no todo son letras y números. Los pobrecitos a veces no tienen ni qué comer” (94). Mayores estos niños no tienen en su mente seguir estudiando ni educarse, excepto por unos pocos, sino que tratan de buscar una salida más rápida a la pobreza en el boxeo, los gallos, la prostitución y la guerra. Varias de las mujeres son empleadas domésticas que lavan la ropa de los ricos de la ciudad. Como ha dicho Marvin Lewis, Chambacú es un lugar “donde la lucha humana por la supervivencia es lo más importante” (The Darkening p.103). En Chambacú hasta “las ratas pasan hambre” y sus niños engañan los estómagos al ingerir las almejas muertas de los charcos.

Dentro de mi propuesta de la *Ciudad letrada*, el personaje de Máximo afirma que el cambio se daría al ser visibilizados por el gobierno de Cartagena. Entonces, la afrenta de Máximo era exigir y reclamar unos derechos que se merecían por el simple hecho de ser seres humanos porque no le importaba la clasificación que la sociedad había construido de “blancos” y “negros”, él estaba seguro de que si lograba que el gobierno de Cartagena cumpliera con Chambacú, se acabarían dichos imaginarios de exclusión y racismo que tanto habían marcado a su “isla”, derribar todos los muros que los dividían y echar abajo ese temor que se infundió en Chambacú era su propósito:

La isla crece. Mañana seremos quince mil familias. El “Cáncer negro”, como nos llaman. Quieren destruirnos. Temen que un día crucemos el puente y la ola de tugurios inunde la ciudad. Por eso para nosotros no hay calles, alcantarillados, escuelas ni higiene. Pretenden ahogarnos en la miseria. Se engañan. Lucharemos por nuestra dignidad de ser humanos. No nos dejaremos expulsar de Chambacú. Jamás cambiarán el rostro negro de Cartagena. Su grandeza y su gloria descansan sobre los huesos de nuestros antepasados. (CCN. p. 101)

Por una parte, Máximo exigía igualdad de condiciones sociales; sin embargo, este personaje al igual que la señorita Domitila saben que su “isla” no será un buen lugar para ser feliz, es decir, lamentablemente no era un lugar para vivir en paz. Para él, salir de su tierra podría llevarlo a un estado profundo de humillación y se reprimía por los maltratos y el señalamiento que le dan a su comuna y a sus pobladores tan solo por ser “negros”. Por lo que, ambos personajes aunque letrados, sienten que no tienen cabida en la parte hegemónica donde están los ciudadanos letrados.

En el caso de La Cotena, mujer autoritaria que tiene con convicción de que no habrá un mejor lugar para sus hijos que Chambacú, aunque Cartagena los excluya, ellos siempre tendrán su “islita” aún así, sabe que vivir en ese lugar es una condena para los habitantes incluyendo sus hijos y su nieto:

–Lárgate por la cocina, mijo; que te prenden esos bandidos. Se amarró el pantalón. <<Mauretania>>, ladrando en el patio, ya le advertía el peligro. La puerta no resistió el empujón de los policías. Por la ventana se asomarán los cañones de dos fusiles. Clotilde se abrazó al hijo.

– ¡No disparen! ¡Mi Pobre Dominguito!

No se dejó intimidar y con la tranca en alto, la Cotena arremetió contra el Capitán que esgrimía su pistola.

– ¡Mamá, qué vas hacer?
De un salto, Máximo desvió el golpe

– ¡De aquí no te sacan!
Seis brazos la sujetaron. Sus dientes mordían afanosos los puños que la comprimían. <<Mauretania>> desgarraba los uniformes. (CCN. p. 13-14)

Con las acciones de la Cotena, reafirmamos algunas características de su fortaleza y resistencia para cuidar a los suyos; características como la autoridad, el mando, la valentía y decisión firme, son cualidades exclusivas de este personaje. Ver a su familia

crecer pero también ver cómo uno a uno de sus hijos y su nieto están destinados a vivir allí, a continuar con sus vidas dentro del mismo círculo de hambre y desdicha, sin ninguna oportunidad de progreso, así que no quedaba otra opción que continuar con las labores de siempre: galleros, boxeadores, pescadores, lavanderas, cocineras y amas de casas.

La Cotena, como algunas de las mujeres solas, ejerce el punto extremo de la maternidad que maneja con gran lucidez frente a su situación en la “isla”, pero también acepta los aspectos negativos frente a la crianza de los hijos: “aquí en Chambacú se aprenden malas costumbres aunque no se quiera. Tanta gente apretada. Dice Máximo que no somos más de diez mil familias en la islita” (CCN. p. 102).

En el fragmento anterior se evidencia cómo Cotena maneja la maternidad. Tras enviudar prefiere la compañía de jóvenes, en este caso, la Cotena siempre ligada a la compañía de su hija Clotilde. Dedicar su tiempo a educar a los hijos para que sean hombres y mujeres de bien es lo único que le interesa a la Cotena: “La Cotena, aunque tuvo cinco hijos, no ha podido mejorar su situación. Se preocupó mucho por educarlos. Por aquí pasaron todos y a excepción del mayor, que mucho se afanó por aprender, los demás prefirieron los gallos, el boxeo y el vicio (CCN. p. 75)”. A diferencia de sus hermanos, Máximo quiere y exige la igualdad entre las poblaciones del centro y la periferia. En este sentido, el personaje de Máximo conoce el patrón aristocrático de la élite intelectual, la comprende y trata de usarla a favor de los chambaculeros. Empero, es la “ciudad letrada” la que conserva férreamente la conducción intelectual y artística, la que instrumenta el sistema educativo, la que establece los parámetros de comportamiento

de acuerdo con sus valores culturales. A su vez Rama indica que esta ciudad letrada o escrituraria ha tenido la capacidad de mantener su función homogeneizadora, de flexibilizarse ante los embates de los sectores medios -mesomúsica, es decir, -representaciones culturales-, las culturas populares -teatro criollo- o las revoluciones -novelas de la revolución 83 mexicana- “manteniendo sus normas” (76). Con respecto a este pasaje de Rama, se puede argumentar que, si bien, Cartagena ha permitido que los habitantes de Chambacú se desarrollen como una micro-sociedad y tengan que sobrevivir de algún modo, este estilo de vida sólo es válido dentro en la periferia y dentro del cronotopo del corral. Ejemplo de ello, es la situación de la señorita Domitila y de Máximo que como se ha mencionado podrían pertenecer a la sociedad de Cartagena, serán vistos por esta como los “Otros”.

En el marco de una sociedad colonial que pone en el más alto grado al hombre blanco europeo, que detesta las mezclas de sangre y construye meticulosas clasificaciones raciales, los africanos y sus descendientes no tienen otro destino que ser blancos (Fanon: 44). Por esta razón la mimesis aparece como una estrategia que los sujetos no-europeos desarrollaron en el contexto de la cultura colonial con más frecuencia que otras. Pero no hay necesariamente en esa estrategia una mera actitud pasiva que acompaña el proceso de aculturación al que son sometidos los colonizados no europeos, la mimesis colonial termina provocando la mirada extrañada del colonizador y hasta el temor de que la copia pueda convertirse en una amenaza (Bhabha). Estos conceptos me llevan a entender *La ciudad letrada* como más que un escenario o un contexto histórico, es una red de conceptos teóricos que hacen referencia al pensamiento sobre la cultura letrada y el

proceso de América Latina referente a la organización social y económica en el continente.

Para Rama, la formación y construcción de las ciudades latinoamericanas son símbolo de una doble vida; en palabras de Rama: la de la ciudad material, con sus “vaivenes de construcción y destrucción”; y, “por encima de ella”, la ciudad de los signos que “actúan en el nivel simbólico, desde antes de cualquier realización y también durante y después, pues disponen de una inalterabilidad a la que pocos conciernen los avatares materiales (Rama, 23). Rama llevará esta doble vida a la relación conflictiva entre ciudad real y ciudad letrada. Rama asevera la idea de cómo los planes diseñados en la metrópolis debían ser luego “adaptados” a lo real, dando lugar a una realidad latinoamericana que transformaba los planes. Pero esas ciudades tenían una misión que cumplir en el nuevo mundo:

Aunque aisladas dentro de la inmensidad espacial y cultural, ajena y hostil, a las ciudades competían dominar y civilizar su contorno, lo que se llamó primero «evangelizar» y después «educar». Aunque el primer verbo fue conjugado por el espíritu religioso y el segundo por el laico y agnóstico, se trataba del mismo esfuerzo de transculturación a partir de la lección europea (27)

El anterior análisis sobre la “ciudad letrada” cómo se ve reflejado en *Chambacú*, pues bien, la parte hegemónica del Cartagena quienes tienen el poder económico, político y a cierto grado social controlan tanto su espacio físico como el de barrios menos favorecidos y de allí también se controla la parte ideológica de sus ciudadanos. Es decir, en el centro de la ciudad “los letrados” cumplen con una tarea transculturada donde este grupo controla la vida de la ciudad. Es así que, el barrio Chambacú y sus pobladores estarían condenados a la vida y muerte en este barrio sin acceso a educación y por ende, se les niega el ascenso social. Para Rama, en el centro de toda ciudad, según diversos grados que alcanza su plenitud en las capitales virreinales, hubo una “ciudad letrada” que

componía el poder y organizaba el orden: “una pléyade de religiosos, administradores, educadores, profesionales, escritores y múltiples servidores intelectuales, todos esos que manejaban la pluma, estaban estrechamente asociados a las funciones del poder y componían lo que Georg Friederici ha visto como un país modelo” (Rama, 32.)

Las ciudades latinoamericanas, en nuestro caso Cartagena con su damero aplicado universalmente en todas las ciudades españolas, fueron producto de la racionalidad y del deseo europeo de hacer una réplica de sus propias ciudades. De esa forma el territorio del nuevo mundo era una página en blanco en la que se proyecta un diseño racional, creado en las metrópolis y adaptado por los fundadores dadas las características de los territorios en los que las ciudades se construían siendo el barrio Chambacú uno de los espacios marginados y gobernados por los letrados. Según Rama, es el grupo que desde la ciudad intenta hegemonizar sus proyectos culturales. A este grupo le corresponde “enmarcar y dirigir las sociedades coloniales” (34) desde distintas posiciones: el púlpito, la cátedra, la administración, el teatro, el ensayo. Su rasgo definitorio es “el ejercicio de la letra, dentro del cual cabía tanto una escritura de compra-venta como una oda religiosa o patriótica” (35). En el caso específico de la obra que se analiza en este ensayo, el centro de la ciudad de Cartagena y la periferia como es el barrio Chambacú.

Los ciudadanos de Chambacú son tratados como una minoría quienes importan muy poco en la población general de la “ciudad letrada”, de allí que se encuentren relegados y agrupados en un corral del cual es difícil salir; a menos que, el Estado-nación los necesite y es allí donde los persiguen y los envían a la guerra de Corea. Aún así, ellos son tratados como sujetos de la periferia y su uso es para trabajos subordinados incluso si tienen algo de educación como es el caso de Máximo. La educación, aunque no formal,

se ve reflejado cuando máximo se preocupa por sus conocimientos de la sociedad, su cultura adquirida en los estudios es uno de los elementos claves que cambian el aspecto de la historia. No obstante, la “ciudad letrada” no permite que ciudadanos como Máximo entren al centro como participantes activos para la formación de la sociedad. La lectura que ofrezco a este suceso es que los gobernantes, los que poseen el poder no permiten que los sujetos subalternos salgan de la invisibilización y así evitar que ocupen un lugar en la sociedad hegemónica. Argumenta Rama que “A través del orden de los signos, cuya propiedad es organizarse estableciendo leyes clasificaciones, distribuciones jerárquicas, la *ciudad letrada* articuló su relación con el Poder, al que sirvió mediante leyes, reglamentos, propaganda y mediante la ideologización destinada a sustentarlo y justificarlo” (23). En el caso de *Chambacú*, la élite intelectual repite los procesos controladores desde la Colonia hasta los días de Chambacú y que persiste hasta “nuestros días”.

Es la *ciudad letrada* la que conserva la conducción intelectual y artística, la que organiza el sistema educativo, y establece valores culturales de acuerdo con sus propias concepciones culturales. A su vez, Rama indica que esta ciudad letrada o escrituraria ha tenido la capacidad de mantener su función homogeneizadora, de flexibilizarse ante los embates de los sectores medios -mesomúsica, es decir, tangos y boleros-, las culturas populares -teatro criollo- o las revoluciones -novelas de la revolución; sin embargo, la élite homogeneizadora no ha sido tan flexible como para incluir barrios de escasos recursos con características afroestizas. No obstante, al momento de necesitar la mano de obra y en caso de la guerra de Corea, hombres que representarán a Colombia, se buscan ciudadanos sin importar su etnia.

En el caso específico de Chambacú, José Raquel, hermano de Máximo, representa al hombre con complejo de inferioridad por ser negro, presenta un conflicto consigo mismo, lo cual, lo encamina a enlistarse como voluntario a la Guerra de Corea porque dicha participación puede representar un beneficio para él. Así lo comenta el mismo José Raquel “para mí la guerra no fue la guerra, sino un buen negocio, que además de la moto me trajo una buena hembra” (CCN, 108). De hecho, regresa a Chambacú con una mujer blanca, sueca – Inge – a quien exhibe por el barrio, igual que a su nueva moto como trofeos o botín de guerra. José Raquel simboliza la crisis moral y social y se demuestra en él, el nivel de agresión al que pueden llegar los habitantes de la isla con tal de sobrevivir. Este personaje reniega de su raza, se avergüenza y busca características físicas y posesiones – incluida su mujer – que lo asemeja a los blancos. Desea ser parte de la *ciudad letrada* y asimilarse a esta renegando de su raza y de su condición, obteniendo posesiones y ostentando lo que ha obtenido de manera fraudulenta durante la guerra. Con orgullo relata a los miembros de la comunidad y a su familia cómo obtuvo regalos y dinero por medio de engaños y robos a los moribundos de la guerra, el negocio resultó muy sencillo. En el hospital uno debía arrebatarse los documentos de identificación a los moribundos antes de que murieran. (...) yo y otros enfermeros, éramos los que menos ganábamos pese a que corríamos más riesgos” (107). Además, como muestra de su poco interés por los demás sino por el dinero agrega José Raquel “Bien sea lo que fuese, a mí eso me importaba, un blede” (107).

Por medio de José Raquel, entramos al mundo de la crisis moral y social donde se muestra la evolución regresiva; ya que, reniega de su raza y busca una identidad que lo asemeja a los ciudadanos de piel clara a través de crear una identidad poderosa con

posiciones materiales y una mujer blanca como lo he expresado anteriormente. Desde la perspectiva de José Raquel, se puede argumentar que este personaje representa el complejo de inferioridad que nos presentará Fanon cuando cita a Mannoni ““In practice, therefore, an inferiority complex connected with the color of the skin is found only among those who form a minority within a group of another colour” (Black Skin, White Masks, 92). Antes de analizar su parte emocional se debe exponer que como resultado de argumentos culturalistas que borran el proceso histórico de exclusión y marginalidad, se puede afirmar que en Cartagena de Indias se ha reconfigurado el racismo con la sustitución de la idea de raza por etnia, la sustitución de la idea de pureza racial por la identidad cultural y el encubrimiento de la idea de desigualdad por la diferencia social. Por lo que, la pobreza es percibida como un resultado de la naturaleza “étnica”. como aun se dice de manera coloquial “quien es negro es pobre”. De esta manera, la clasificación étnica que se menciona al principio, la cual pretendía superar el racismo, lo arraiga, lo pone en evidencia y permite de cierta manera que se amplíe.

José Raquel desea lo que una línea civilizatoria ha afirmado y establecido como el objeto del deseo, no obstante, ese deseo siempre le recuerda su posición de subalterno, parafraseando a Fanon, especialmente en *Piel Negra, Máscaras Blancas* es, precisamente, una especie de economía del deseo. Este personaje reproduce sin cuestionarse las razones de la diferencia. José Raquel ve como único destino poseer lo que tiene la élite de piel clara cartagenera. La bien conocida afirmación fanoniana, “para el Negro, no hay más que un destino: Y es Blanco” (Fanon 1974b: 16). Esta frase, demuestra el sarcasmo sobre las maneras en que el deseo colonial se disemina. Las posibilidades de crear una sociedad independiente del proceso del colonialismo y más

igualitaria no existen en la medida que no se reconozcan los traumas que él mismo ha creado en los sujetos subalternos. Al mismo tiempo Máximo se da cuenta de la opresión y empieza su enfrentamiento ideológico para acabar con la alienación que en su contexto racial y socioeconómico es una forma de impedir la subjetividad subalterna. Richard Jackson subraya, “José Raquel is devoid of principle, a slave to pretension, and an example of bad judgement, which he exhibits by returning to the illegal activities he had perceived during wartime.” (Darkening of the Latin American Literature)

Regresando al caso de José Raquel, tiene que el deseo de poseer una mujer blanca, una motocicleta, y una vida que lo acerque a ser blanco; este personaje, a diferencia de su hermano quien busca procesos de resistencia, va en dirección de aquello que aliena. No se pretende decir que este personaje debe mantenerse en sumisión y no buscar una mejor forma de vida, sino que al percibirse como cuerpo carente buscará la manera de suplir esa necesidad con posesiones relacionadas a la etnia de piel clara. Por lo que, José Raquel sin saberlo desea lo que una línea civilizatoria ha afirmado que es lo apropiado. Sin embargo, esa posesión le recuerda su experiencia subalterna cada vez más. No es en vano que la persona se sienta decaída y se enferme en sus nuevas condiciones de vida. La Cotena duda de la reputación digna de la extranjera, piensa que puede ser una prostituta porque según la Cotena, no hay otra razón por la cual estaría con su hijo “una gringa?.”

Recapacité. “Qué humos se han metido en la cabeza de ese imbécil para traer una gringa a Chambacú? ¿Será una puta? ¡Sabe Dios en qué burdel la recogió!” (Chambacú, 92). El análisis de La Cotena sobre la pareja de su hijo muestra un distanciamiento entre lo que los habitantes de Chambacú creen que se merecen y lo que pueden adquirir durante su tiempo de vida. La especulación de que la extranjera pueda adaptarse a las condiciones

antihigiénicas de la población, siendo ella una mujer blanca, implica que debe estar acostumbrada a lugares de los estratos bajos. Según la madre de José Raquel que Inge haya aceptado visitar y estar con su hijo en condiciones de marginalización es la prueba de sus especulaciones. En cambio, José Raquel muestra el distanciamiento entre él y la gente de Chambacú al traer a su pareja blanca, nórdica (superior) además de una motocicleta con la que recorre Chambacú con el propósito de mostrar que ha alcanzado el ascenso social.

La paradoja dentro de este personaje resulta de pensar que la pobreza no es el resultado de la exclusión social y económica. Sino que es concebida como una consecuencia de la pertenencia étnica, incluso, como resultado de las prácticas culturales propias. Es decir, por ser negro está condenado a ser pobre. Evidentemente la práctica de organizar comunidades donde se tienen costumbres similares, prácticas propias, asociaciones económicas, gastronomía, etc... Se da en otros grupos sociales donde las particularidades antes mencionadas a cada uno no se traducen en una delimitación étnica. Es el caso, por ejemplo, de los blancos en la ciudad de Cartagena, bien sean de origen árabe, antioqueño, español. De lo anterior, se deduce que la idea de etnia en realidad está ligada directamente a la marginalidad económica y social. Al respecto, Elizabeeth Cunin (2003) señala que en Cartagena una persona reduce el tratamiento racista que pueda recibir si mejora su posición económica en la sociedad. En este sentido, para acabar con el racismo es necesario acabar con las desigualdades económicas. En este camino, se hace necesario o desetnizar el discurso de las diferencias culturales, para hablar abiertamente de exclusión y marginalidad económica.

El personaje de Máximo se acerca más a este tipo de análisis que su hermano José Raquel por lo que le cuesta la vida al primero. Máximo busca la decolonialidad del ser, es decir, la ruptura de los ciclos de auto-desvalorización, auto-negación y autosostenimiento, que se han construido a partir de siglos de exclusión social y marginalidad económica permanente y continuada. El personaje de Máximo desea promulgar los derechos de la equidad social, a diferencia de su hermano José Raquel quien no muestra deseo alguno de buscar dicha equidad, se enfoca en sí mismo y sus necesidades personales. En “los reclutos,” se entiende que mientras los jóvenes negros provenientes de Chambacú intentan escapar de ser reclutados para el batallón Colombia, en la guerra de Corea, José Raquel se hace voluntario. A pesar de que su hermano y madre se oponen a su decisión. Esto con el propósito de sacar provecho como lo veremos más adelante, dicha acción demuestra que la idea de participar en una disputa social en búsqueda de la igualdad es para el personaje una situación innecesaria. Al respecto comenta Tillis “unlike Máximo, José Raquel has no desire to fight for the rights of the people. His main concern is himself, as his decisions bear out. While the majority of the black males of Chambacú are trying to escape being rounded up for the Colombian Battalion to Korea, José Raquel volunteers. (...) he prefers to fight in a war abroad rather than participate in a social war that directly affects him and the people of Colombia (Tillis, 65. *The darkening of Latin American literature.*)

De hecho, la unión de José Raquel e Inge favorece más la idea del primero de mejorar su condición social, ha centrado su mente en el “blanqueamiento” de esta manera mejorar su lugar en la sociedad dominante; a través, del proceso de acoplarse a la sociedad dominante de Cartagena pierde el interés en participar en cualquier tipo de

protesta social en contra del poder del cual quiere ser parte. Mientras otros miembros de la comunidad terminan en la cárcel, como su propio hermano, José no muestra interés por tratar de sacar a la gente de Chambacú de la segregación social en la que viven. La mentalidad de escapar de la realidad en la que ha crecido y que no le ha ofrecido forma alguna de progresar hace que le dé la espalda y sea indolente frente a la condición de Chambacú y de su propia familia. Al tener la oportunidad de irse piensa en él y en Inge:

Inge, te necesito. Vengo por ti. Quiero sacarte de esta porquería. Nos iremos a vivir a Manga donde nunca sepamos nada de Chambacú. Ahora soy Sargento. Sé que no es mucho sueldo, pero en secreto te digo que me han prometido muchos dólares. Viviremos decentemente. Te compraré vestidos, radio y... podía ser que hasta un automóvil. Entra y saca tus maletas. No necesitas despedirte. (*Chambacú*, 215-16)

Al hacerse sargento, este personaje se va lejos de lo que considera poca cosa, ya he establecido el deseo de este personaje por poner distancia entre él y el barrio de Chambacú como de la gente, para vivir una “vida decente”, por esto, se refiere a vivir en un barrio de ciudadanos de piel blanca, en un barrio de estrato social medio o alto. Una vez más, no hay nada de malo en buscar el ascenso social y trabajar por ello, sino que José Raquel prefiere hacer negocios turbios, con tal de mejorar su situación personal. Tanto así que trabaja de la mano con el capitán Quirós, representante de las fuerzas policíacas y tez clara, para manipular los cuerpos de paz con propósitos económicos. Estos dos personajes se unen para sacar provecho financiero, de manera que ponen la pobreza de Chambacú como excusa ante la ayuda norteamericana, ambos se encargan de mostrar la vulnerabilidad y la pobreza del barrio; sin embargo, el deseo de estos dos personajes se mueve por la ambición personal, dejando de lado la concepción de la ayuda y el progreso social. A diferencia de José Raquel, Máximo es la voz de la protesta social e intenta inspirar a los chambaculeros a levantarse y exigir que se les mejore su barrio y puedan permanecer en este con dichas mejoras. En *Chambacú*, las verdaderas intenciones

del Gobierno cartagenero incluyen usar la ayuda internacional de las Fuerzas de Paz norteamericanas para desalojar a los residentes del barrio y construir un complejo turístico para europeos y americanos. El gobierno buscaba desalojarlos haciendo creer al resto de la sociedad cartagenera que al terminar con este “tugurio” se empieza un nuevo futuro para el progreso social.

Como he mencionado antes, José Raquel representa el proceso de de interiorización que despliega el colonialismo y la organización del deseo colonial, da lugar, poco a poco, a un deseo de posesión, desde el lugar del colono, hasta su mujer, dirá Fanon en una nota que le ha valido diversas lecturas:

La mirada que el colonizado lanza sobre la ciudad del colono es una mirada de lujuria, una mirada de deseo. Sueños de posesión. Todos los modos de posesión: sentarse a la mesa del colono, acostarse en la cama del colono, si es posible con su mujer. El colonizado es envidioso. El colono no lo ignora cuando, sorprendiendo su mirada a la deriva, comprueba amargamente, pero siempre alerta: “Quieren ocupar nuestro lugar”. Es verdad, no hay colonizado que no sueñe cuando menos una vez al día en instalarse en el lugar del colono (Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra* 1994: 34)

José Raquel es la imagen del colonizado, que cada vez es más compleja, más incierta, en tanto que puede estar destinada esa tensión al cuerpo y las posesiones de su igual. Leamos unos párrafos:

Esa agresividad sedimentada en sus músculos, va a manifestar el colonizado primero contra los suyos. Es el periodo en que los negros se pelean entre sí y los policías, los jueces de instrucción no saben qué hacer frente a la sorprendente criminalidad. Más adelante veremos lo que debe pensarse de este fenómeno. Frente a la situación colonial, el colonizado se encuentra en un estado de tensión permanente. El mundo del colono es un mundo hostil, que rechaza, pero al mismo tiempo es un mundo que suscita envidia. (...)

Pero, en lo más profundo de sí mismo, el colonizado no reconoce ninguna instancia. Está dominado pero no domesticado. Está inferiorizado, pero no convencido de su inferioridad. Espera pacientemente que el colono descuide su vigilancia para echárselo encima. En sus músculos, el colonizado siempre está en actitud expectante. No puede decirse que esté inquieto, que esté aterrorizado. En realidad, siempre está presto a abandonar su papel de presa y asumir el de cazador. El colonizado es un perseguido que sueña permanente con transformarse en perseguidor (Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra* 1994: 46-47)

El personaje de Máximo defiende el ideal del colonizado que no se siente derrotado y que busca sentido al orden social a través de la justicia. Mientras que su hermano José Raquel conspira contra este sentido, donde todo parece que la envidia que siente lo acarrea a la violencia contra su propia gente.

¿Cómo se vive la crisis mimética y paroxismo de la violencia en Chambacú, corral de Negros?

José Raquel y su hermano Máximo son la antítesis del otro, no puede haber mejor final para esta amplificar esta relación que la muerte de Máximo a manos de su hermano. Máximo representa la igualdad y su muerte representa la esperanza de los marginados con el propósito de mostrar que es posible continuar con la lucha por la igualdad. A esto alude Marvin Lewis cuando menciona:

Máximo's death is not in vain because the seeds of rebellion have been sown and Chambacú inhabitants are prepared to fight against the soldiers and their corrupt officials... Máximo's speeches do have the ring of Black Power to them, and he is the catalyst for social action... Máximo. Is willing to take risks in order to improve the plight of these people. (Lewis, *Treading the Ebony Path*, 107)

Mimetic Crisis, Mimetic Rivalry en Chambacú

La muerte de Máximo representa las inequidades sociales de las que son víctimas los afro-colombianos, así es como se demuestra y trasciende la ideología de Zapata Olivella por la defensa del legado afro-colombiano. Desde la perspectiva de René Girard, propongo analizar la rivalidad de estos dos personajes teniendo en cuenta “mimetic crisis”, “mimetic rivalry”. A continuación mostraré la manera en que Máximo y su hermano José Raquel caben en el esquema de “mimetic rivalry”. En correspondencia con lo que analiza Girard, se necesita un modelo y un imitador los cuales se verán afectados por la influencia de un objeto (ideal, deseo, proyecto) que ambos quieren obtener. Tanto

el modelo como el imitador se vuelven espejo el uno del otro. A medida que este proceso sigue su curso, el camino de ambos se entrelazan hasta convertirse en un obstáculo más para lograr lo deseado. Es así como se inicia la violencia. De la siguiente manera lo explica Girard:

The model is likely to be mimetically affected by the desire of his imitator. He becomes the imitator of his own imitator, just as the latter becomes the model of his own model. As this feedback process keeps reinforcing itself, each constitutes in the other's path a more and more irritating obstacle and each tries to remove this obstacle more and more forcefully. Violence is thus generated. Violence is not originary; it is a by-product of mimetic rivalry. Violence is mimetic rivalry itself becoming violent as the antagonists who desire the same object keep thwarting each other and desiring the object all the more. Violence is supremely mimetic (Girard: *Mimetic Rivalry*, 12)

En el caso de los hermanos en *Chambacú* el objeto del deseo es la intención de superación que ambos tienen. La manera de llegar a esa superación que los hace rivales. Como se ha mencionado antes, Máximo representa la educación y la búsqueda de la igualdad social mientras José Raquel busca la superación por medio de tácticas inescrupulosas. Los antagonistas que desean el mismo objeto o persiguen una ideología, se ven envueltos en la frustración de su propia dualidad y obstáculo por superarse así mismo y a su rival. Entre más luchan por diferenciarse del otro más se fascinan y obsesionan con su rival; al llegar el punto que el objeto del deseo se convierte en algo secundario, en algunas ocasiones irrelevante. En el caso de *Chambacú*, José Raquel ve en su hermano el problema para que la comunidad analice la situación económica tal como él lo hace. Por lo tanto, considera que el camino de Máximo quien cree en la educación y el progreso social está equivocado.

Como iré mostrando todo el proceso de la novela estaría protagonizado de principio a fin por la mimesis. El origen de la relación entre estos hermanos se ve permeado por el deseo mimético o la interferencia mimética, como fuente de divisiones,

conflictos ideológicos que da lugar a la rivalidad mimética. Es decir, tienen que ver con el nacimiento y la muerte; la vida sexual, la escasez de bienes y hambrunas, así como otras calamidades y factores que, con razón o no, inquietan a los pueblos y las comunidades. Aunque Girard se refiere a pueblos arcaicos, las mismas necesidades y preocupaciones agobian al pueblo de Chambacú. Se debe aclarar que, ya sea en el origen de un conflicto de rivalidad o en una fase posterior de una crisis provocada por otros factores, Girard encuentra las mismas características miméticas que nos indican que hay violencia dentro de la comunidad. A su juicio, por regla general, una comunidad que se activa para buscar y encontrar chivos expiatorios es “una comunidad perturbada” por dimensiones o por algún desastre real o imaginario. De acuerdo con la teoría de Girard, la comunidad establece un falso vínculo de causa-efecto entre el chivo expiatorio que se ha elegido y el origen real o imaginario del problema al cual se enfrenta, sea cual sea. Lo esencial, en el caso de mi análisis es comprender el carácter contagioso del deseo y del conflicto mimético, que también se refuerza por lo imitadores de deseo (los dos hermanos), a su vez actúan como modelos del mismo objeto de deseo para quien actuó primero como modelo en un proceso de retroalimentación. En otras palabras, Girard parte de la idea de conflicto y la rivalidad mimética como fenómenos humanos normales.

Para continuar, ¿Cómo puede renacer el orden social de la fuerza del desorden que se crea a partir de la rivalidad que José Raquel siente por su hermano Máximo? La existencia misma de la sociedad humana se hace problemática. [...] Si las crisis de rivalidad mimética son más o menos normales en ciertos tipos de sociedad humana, tiene que haber algún mecanismo igualmente “normal” para interrumpir y revertir los efectos disociadores de aquella”. Este mecanismo sería el mecanismo del chivo expiatorio, “un

embalamiento mimético de toda la comunidad que se desencadena espontáneamente contra una víctima cualquiera por razones insignificantes, a menudo accidentales”. Es allí donde Máximo se ve como el culpable no sólo de su propia desgracia sino también el culpable de que la policía ataque el barrio y persiga jóvenes por la ideología que ha empezado. Este mecanismo sería el mecanismo del chivo expiatorio, “un embalamiento mimético de toda la comunidad que se desencadena de manera espontánea contra una víctima cualquiera por razones insignificantes, a menudo accidentales en el caso de la *Chambacú*, el deseo de conocimiento junto con el de superación de Máximo lo llevan a convertirse en la víctima propicia por parte de su hermano quien lo culpa de subversivo por un lado y de enamorar a su esposa por otro lado. Aunque, El chivo expiatorio girardiano “designa la ilusión unánime de una víctima culpable, producida por un contagio mimético, por la influencia espontánea que los miembros de una misma comunidad ejercen los unos sobre los otros”; “la resolución de la violencia por sustitución” donde la víctima inocente, es decir el precio por el apaciguamiento general.

En el último capítulo de *Chambacú* nos encontramos que han pasado dos años desde la llegada de José Raquel, la situación socio-económica es precaria pero se ha llegado a una convivencia pacífica entre la familia. A pesar de ello, la comunidad se ve afectada por el resentimiento de José Raquel, la ambición del capitán Quirós y la confusión de la comunidad en general; a partir de esta situación se desencadena de manera espontánea a partir de una crisis intragrupal que, provocada por distintas posibles causas, sume a la comunidad chambaculera en el caos y la violencia, poniendo en riesgo su propia supervivencia. El mecanismo del chivo expiatorio (también llamado mecanismo victimario, emisario o crimen o asesinato fundador, aunque esta sea una de

sus fases) sería un producto biológico y cultural que vendría a suplir la carencia, la falta de los *dominance patterns* a los que hemos aludido varias veces, que hasta entonces habrían frenado la violencia y los conflictos intestinos de las comunidades de homínidos. Sería fruto también de la especial aptitud humana para la imitación y, como veremos, el mimetismo sería la grasa fundamental de su engranaje. Es importante hacer hincapié en ello ya que, dada la configuración del presente trabajo, vamos a profundizar antes sobre la noción de chivo expiatorio que sobre la de deseo mimético. Este “mecanismo autorregulador” de la “persecución unánime”, capaz de estabilizar a las comunidades humanas proporcionándoles el sacrificio ritual y, por ende, según Girard, también un modelo de elaboración de toda la cultura humana no podría explicarse sin el deseo mimético, que sirve de base a su concepción de los conflictos humanos y del crimen unánime: “mi tesis no tiene verdaderamente sentido más que si todos los aspectos son simultáneamente tenidos en cuenta”; “no es la violencia la que juega el rol primordial en mi perspectiva; solo la *mimesis* tiene este rol. [...] Porque ella es de naturaleza mimética, la violencia es una interacción simétrica y recíproca”. Mostraré cómo el mimetismo también sigue jugando un papel indispensable en la aparición de los ritos y los mitos, vinculados en su origen, según Girard, al mecanismo victimario: El chivo expiatorio no se nos da como un objeto localizable en los textos mitológicos, sino que es un término de un análisis - de esa manera se deberá entender en mi argumento-. por lo tanto, el mecanismo victimario no aparece representado expresamente en los diferentes mitos, *Chambacú corral de negros* no es la excepción, pero precisamente por su ocultamiento dicho mecanismo resulte eficaz y cumple su papel en la mitificación

El argumento anterior, me lleva a presentar el mecanismo del chivo expiatorio como parte de la comunidad para creer en “curanderos” mitos y leyendas. Esto se desarrollará más adelante.

En el siguiente cuadro se enumeran las fases que se analizan en la crisis mimética, seguido del análisis textual en Chambacú Corral de Negros:

- a) Crisis mimética, indiferenciación y paroxismo de la violencia.
- b) Mímesis antagonista, polarización hostil contra una víctima y principio de transferencia.
- c) Linchamiento colectivo unánime o expulsión de la víctima y catarsis.
- d) Estado de perplejidad y sacralización ambivalente.
- e) Ritos y mitos.
- f) El desconocimiento y el “borrado de huellas” del proceso.

En la primera fase, el proceso estaría protagonizado de principio a fin por la misma mímesis, aunque los resultados difieran en función de cada fase del ciclo. En el origen tenemos el deseo mimético o la interferencia mimética, como fuente de divisiones y conflictos y que da lugar a la rivalidad mimética. No obstante, la rivalidad entre estos hermanos va más allá de los conflictos que se presentan en la parte II y III de la novela; los problemas consisten principalmente en la propagación de la rivalidad mimética. Como he mencionado, las crisis colectivas ponen en cuestión el statu quo establecido, en el caso de Chambacú, la situación precaria, la pobreza y la falta de ayuda por parte del gobierno crean las crisis colectivas y con ellas diseminando la indiferenciación y la rivalidad en las relaciones entre los individuos. Los individuos de esta comunidad no cesan de imitarse y de ser imitados recíprocamente en su comportamiento violento. Se generaría así cada vez más simetría, intensificándose la reciprocidad violenta y el conflicto. Es lo que Girard denomina “la relación de los dobles”. En nuestro caso, José Raquel y Máximo son los representantes de ambos lados del conflicto. En el último

capítulo de la novela, los diferentes ciudadanos de la comunidad van tomando lados de acuerdo con su ideología. Por ejemplo, mientras Máximo organizaba a un grupo de la comunidad para defenderse contra la policía al momento de ser desalojados, José Raquel tenía su plan con el capitán Quirós.

-“ Es mejor que hablemos claro y pronto. Estoy esperando a unos norteamericanos”. (...) tus servicios nos serán útiles. Te reincorporamos a la policía con el grado de sargento.”

- nadie como tú para poner orden allí. Ante todo, retiraré a los policías que impiden la construcción de más ranchos en las orillas. (...) No te hagas el zoquete. Los gringos tienen millonadas de dólares para Colombia.

- los saltones. Entendía. Nadie como él para mostrar la miseria de Chambacú. La sonrisa en sus labios era una aceptación rotunda. *Además de dólares también podría acabar con la vida de su hermano usando como excusa su ideología contraria* (énfasis mío) (Chambacú, P.206)

Conforme con Girard, la única obsesión de los rivales es vencer al adversario más que poseer los objetos en disputa, que sólo servirán para exasperar la violencia. La crisis mimética, está ligada a la desaparición de los objetos y a la aparición de rivales cuyos roles se desvanecen para devenir dobles idénticos, se expande de manera contagiosa. En el último capítulo de *Chambacú*, se puede apreciar que se ha llegado a este punto. La crisis tiene la capacidad de exasperar a todos los miembros del grupo hasta convertirlos en “gemelos de la violencia”, en *dobles*, los unos de los otros: “En la literatura romántica, en la teoría animista de la religiosidad primitiva y en la psiquiatría moderna, el término de *doble* siempre designa un fenómeno esencialmente imaginario e irreal. En este caso la violencia se percibe entre los miembros de la comunidad. Aunque la relación de los *dobles* suponga unos aspectos alucinatorios de los que trataremos más adelante, no tiene nada de imaginaria; La universalización de los dobles, la completa desaparición de las diferencias que exaspera los odios, pero, a la vez, los hace completamente

intercambiables, constituye la condición necesaria y suficiente de la unanimidad violenta. Para que el orden pueda renacer, es preciso que el desorden llegue a su punto álgido. Las Rudesindas toman el bando de José Raquel y del Capitán Quirós. Chambacú se hace un Palenque urbano para defenderse de tanto de la policía como de los individuos que tienen aspiraciones de salir adelante incluso atacando a los compañeros de comunidad:

“Las Rudesindas también habían cumplido con las instrucciones del Sargento. (...) Chambacú tenía una máscara: sonreía. Hasta el viento arrastraba otro olor”(208). Mientras que Máximo propaga su ideología cuando explica “Cuando me oyes hablar de revolución me refiero a algo más que romper ataduras. Reclamo el derecho simple de ser lo que somos” (188). (...) Hasta el punto que los seguidores de Máximo entre los manglares: “los negros armaban la horqueta y volvían a tirar el nudo. Los varonazos crecían. El agua a la cintura con los botes silenciosos, cargados de tierra y afrecho. Las mujeres ayudaban a clavar las estacas. Los dientes apretados de los niños para no llorar de hambre mientras los policías, agrupados en mitad de la plazoleta, alzaban la espina de los fusiles” (186).

Vamos a ver cómo de las crisis miméticas, en su propia exasperación, emergería su propio remedio, debido al desencadenamiento del mecanismo del chivo expiatorio. El caos y la destrucción asolan el seno de una comunidad humana. Los flujos miméticos están disparados e inmersos en una reciprocidad indiferenciada entre todos los individuos. No importa ya lo que pudo originar el conflicto: “más allá de cierto umbral, el odio carece de causa (...). Ahí está la terrible paradoja de los deseos de los hombres. Jamás pueden llegar a ponerse de acuerdo para la preservación de su objeto, pero siempre lo consiguen respecto a su destrucción; sólo llegan a entenderse a expensas de una víctima”. La agudización de la rivalidad suele producir un desplazamiento de la atención mimética que, si al principio está focalizada en objetos que se disputan, después pasa a los rivales mismos y a la obsesión de unos por otros. En dicha separación el Sargento “Sardinilla” y las prostitutas del pueblo ayudan al Capitán Quirós para culpar a Máximo de instigador social:

“Sardinilla” dibujó su última letra. Los trazos le habían salido temblorosos. (...)

-¿Ya terminaste?

-Arrojó el tabaco y los pringos salpicaron la estera que cubría la cama de la prostituta. (...) nunca en mi vida pensé que a mí me tocaría pintar?? consignas como las que hace Máximo. (CCN p. 207)

En la última fase de la novela, la comunidad se encuentra en un estado de lucha de todos contra todos, de violencia mimética incontrolable que, paradójicamente, llegado su extremo apogeo supondrá el punto de inicio de su resolución: “cuando la violencia mimética impregna todo un grupo y alcanza el paroxismo de su intensidad, engendra una forma de persecución colectiva que tiende hacia la unanimidad precisamente en razón del hecho de que la susceptibilidad mimética de los participantes está elevada. La violencia caótica e indiferenciada llega a un punto de no retorno y, si no sigue su curso poniendo en riesgo la propia supervivencia del grupo, cosa que habría pasado en muchos casos a juicio de Girard, supondría el inicio de un cambio de sentido en los flujos miméticos. La persecución colectiva empezaría a gestarse también gracias a la especial capacidad mimética humana, en este caso, a la progresiva focalización de la hostilidad sobre determinados individuos (Máximo), gracias a que determinados modelos son imitados en su violencia contra otros, lo cual hace que tras el caos total emerja una cierta organización. En el paroxismo de las crisis “la violencia es a la vez el instrumento el objeto y el sujeto universal de todos los deseos. Esta es la razón de la imposibilidad de cualquier vida social si no existe una víctima propiciatoria, si, más allá de un cierto paroxismo, la violencia no se resolviera en orden cultural. El círculo vicioso de la violencia recíproca, totalmente destructora, es sustituido entonces por el círculo vicioso de la violencia ritual, creadora y protectora. Es decir, se empieza la persecución contra Máximo de parte de la policía con ayuda de José Raquel y de algunos individuos de la

comunidad que sienten que la ideología “idealista” de Máximo es la causante de los problemas en la comunidad.

En este punto de la crisis mimética Girardiana, la polarización hostil contra una víctima y el principio de transferencia se hace mas claro; así, tras la dislocación e indiferenciación extrema de los vínculos sociales, la imitación deviene más intensa que nunca, aunque opera de manera diferente. El grupo se ha convertido en masa y gracias a la imitación tiende ahora a reunificarse. La violencia va polarizándose sobre antagonistas cada vez menos numerosos. La energía mimética que estaba tras el desorden cada vez mayor ahora va reuniendo a toda la comunidad hasta que todos tienen al mismo individuo como objeto de odio. Todos los miembros de la multitud se influyen o se imitan entre ellos en la elección de la víctima. De la atomización de las hostilidades del caos general se pasa a la polarización de la masa contra un objetivo único, a la atención colectiva que tiende a concentrarse miméticamente sobre él. La misma mimesis, conflictiva y divisiva, cuando se concentra en objetos de apropiación, se hace unitiva cuando la intensificación de la violencia sustituye los muchos objetos disputados por una sola víctima propiciatoria. Si todas las condiciones son favorables, más allá de un cierto umbral de intensidad la polarización hostil contra una víctima debería desembarazar al grupo de toda hostilidad interna y unificarlo estrechamente. Girard explica esta progresiva unificación contra una sola víctima por un efecto de “bola de nieve”: “cuando dos o más antagonistas se unen contra uno, la atracción mimética de su blanco común debe aumentar con el número de individuos así polarizados. Cuando el efecto bola de nieve de esta mimesis de los antagonistas llega a todos los individuos, se alcanza una reconciliación de facto a expensas de una sola víctima propiciatoria”. Y esta tiene lugar

mediante el asesinato o la expulsión de la víctima, cuya eficacia tiene que ver con la operatividad del principio de transferencia.

El linchamiento unánime o expulsión de la víctima en CCN se aprecia durante todo el recorrido de la novela, aunque hay episodios cortos donde se concentra el rechazo por los ideales que Máximo representa. Por ejemplo, en lugar de culpar el asesinato de Atilio a manos de la policía, se culpa a Máximo por poner ideales de igualdad y por el convencer a Atilio de combatir contra el gobierno mientras sucede el desalojo. La madre de Máximo reza para que las maldiciones de todo el pueblo no lleguen contra ella -“Virgencita de la Candelaria, me castigas por las maldiciones que me arrojó la madre de Atilio” “Siempre se oyó a la difunta lamentarse de que Máximo había sido el culpable de la muerte de su hijo” (CCN p.218, 229). Mientras que los seguidores de José Raquel, esparcen el rumor del bienestar y la ayuda que se ha de recibir con la colaboración de este personaje. - “Veinte años tenía Máximo de estar predicando que acabaría con la miseria de Chambacú sin conseguirlo. Pero en un solo día, José Raquel sacó la plata a los gringos para construirnos casas metálicas” (218). Para la mitad de la población, José Raquel ha logrado ayuda nacional e internacional para mejorar las condiciones sociales en el barrio; mientras que la parte de la población que sigue a Máximo, entiende que los están desplazando de territorio bajo las mismas condiciones.

Aunque Girard habla de mecanismo no se refiere a una ley de inexorable cumplimiento. De hecho, este proceso puede o no desencadenarse y el autor considera que muchas de las primeras comunidades de homínidos perecieron al no haber “encontrado” aún una forma de control de la violencia extrema. No obstante, llegado el

punto álgido de la discordia social, la fase intensamente conflictiva de la crisis puede repentinamente devenir en la progresiva agrupación, de la que hemos hablado, en torno a unos cuantos modelos que suscitan el compartimiento de antagonistas comunes, hasta que todos sin excepción adoptan al mismo enemigo gracias al efecto “bola de nieve” de la imitación ya apuntado. La unanimidad colectiva contra una víctima derivaría en el igualmente colectivo y unánime crimen contra ella que pondrá fin a la crisis. Poco importan las causas de la crisis, ya que la sed de violencia las reemplazaría por un objetivo conveniente a todo el mundo: “todos los participantes pueden entonces saciar su sed de violencia a expensas de la víctima sobre la cual su *mimesis* se ha polarizado. Y es así que, a pesar de sus aspectos aleatorios e imprevisibles, y del hecho de que se consumó por la colectividad unánime, la expulsión o el asesinato de la víctima designada puede poner un término a este desorden de manera absolutamente regular y normal”. En el caso de Chambacú, la culpabilidad se desplaza hacia Máximo y las consecuencias son su linchamiento por parte de su hermano.

Los ritos de cada cultura toman como ejemplo estos linchamientos, viendo en el sacrificio el modo de calmar la angustia colectiva: “Para empezar los sacrificios no son otra cosa que la resolución espontánea, mediante la violencia unánime, de crisis que se presentan de manera inopinada en la existencia colectiva”(Satan F p.125) Girard describe unos crímenes que son fenómenos aleatorios y anónimos que se dan entre dobles indiferenciados. Se trata de “un fenómeno productor de significado, pero que no lo exige”. (126) La eficacia del mecanismo victimario radicaría en el éxito de la “transferencia” unánime de todos los odios suscitados por las rivalidades sobre la víctima que será asesinada o expulsada, desembarazándose así la comunidad de sus obsesiones

gracias a un efecto catártico. Obviamente un fenómeno de chivo expiatorio no puede tener incidencia más que sobre la realidad del clima social, al que procura serenidad: “poco importa que la causa real de la perturbación sea o no exterior a la sociedad, poco importa que se trate de una verdadera epidemia de peste o de una simple discordia interna.

En CCN, el efecto sería tan potente que la comunidad quedaría sumida en un estado de perplejidad. Este frenazo de la violencia, que ha cesado de repente, deja a los hombres estupefactos, no encontrando otra explicación más que atribuir a la víctima un poder que ha ejercido con su muerte. Si antes fue la responsable del mal, ahora lo es del bien comunitario. Esta atribución de un doble poder benéfico y maléfico significaría la invención de lo sagrado arcaico. El mecanismo del chivo expiatorio aseguraría según Girard, cuando funciona a pleno rendimiento, la génesis de lo religioso arcaico. El papel de los fenómenos de multitudes y de hipermimetismo colectivo sería pues esencial en el surgimiento de lo sagrado. En este caso también funcionaría el principio de transferencia o la transfiguración, sólo que ahora no se trata de una transferencia que demoniza a la víctima, sino de “divinización mitológica” que se sobrepone a la anterior, permitiendo la reconciliación casi milagrosa del grupo en crisis.

La arbitrariedad de la elección de la víctima objeto del asesinato colectivo nunca es percibida. Al contrario, se ve como malhechora y como tal es ejecutada o expulsada y sólo después de su persecución y muerte deviene como bienhechora. Si la polarización de la crisis en una sola víctima determina la curación del mal social, se confirma su culpabilidad, pero, al mismo tiempo, también su papel salvador. Los perseguidores se

perciben a sí mismos como las víctimas pasivas de su propia víctima, a la que ven capaz de destruirles, dando la impresión de ser mucho más poderosa de lo que es. Las consecuencias últimas del linchamiento unánime son tan benéficas y reconciliadoras que la unanimidad hostil contra el chivo expiatorio se torna en reconocimiento unánime de un salvador misterioso de quien se piensa que ha debido organizar todo el proceso. El cambio del estado de la comunidad, del pánico a la serenidad, Girard cree que debe ser tan rápido y radical que nadie lo toma por “natural”, sino por “sobrenatural”, y se atribuye al chivo expiatorio, el gran, único y todopoderoso manipulador. A la víctima le son atribuidas todas las formas de causalidad, tanto de lo mejor como de lo peor, del orden y del desorden social. Esta es la extraña paradoja de la mitología, que tiene tanta fe en el chivo expiatorio que incluso suplanta el poder de la muerte.

La toma de conciencia, la interrogación y la interpretación acerca del proceso acaecido en el seno de la comunidad llevaría posteriormente a la progresiva creación de rituales y relatos míticos, que no reflejarían la verdad de lo sucedido sino la visión deformada de la realidad por una perspectiva, antes que interesada, ciega e inconsciente y que, sin embargo, servirá para elaborar un saber técnico y religioso para prevenir y luchar contra la violencia social. Muchos mitos y rituales obedecen al esquema según el cual antes de la inmolación se percibe a las víctimas como malintencionadas y peligrosas y por ello se les insulta y sólo después, tras ser inmoladas, se convierten en dignas de respeto. Este cambio de actitud se explicaría por la eficacia del mecanismo del chivo expiatorio que, como decimos, todos los rituales pretenderían alcanzar mediante la piedad religiosa, sin pensar que estén intentando poner en marcha un mecanismo de manipulación intersubjetiva. Sin embargo, otros ritos y mitos no siguen el esquema: “la

evolución incesante de las religiones explica este fenómeno: al cabo de un cierto tiempo, la malevolencia del chivo expiatorio es recubierta por la benevolencia del dios que se amplía retroactivamente al periodo pre-sacrificial. Durante largo tiempo, de todas formas, permanecen numerosos trazos del mecanismo victimario” Prueba del restablecimiento social en CCN, es la reconciliación de la comunidad contra el abuso del gobierno colombiano y el deseo de continuar con la ideología de Máximo. Así se lee en el pasaje final de la novela:

-“Camilo y los demás muchachos nos esperan en la escuela de la señorita Domitila. Ya llevo las semillas de aguacate.

La dobladora de tabaco podía cerrar los ojos a Máximo con cuatro puntadas de hilo, pues muchos ya los tenían abiertos (CCN p. 234).

La huella abierta por el deseo colonial es, entre otras cosas, un acto político que puede, poco a poco, inscribir una figura diferente y posible para el sujeto colonial. Es decir, la posibilidad de ser otros en la historia del colonialismo. Un ser otros que no requiere de la autenticación histórica. Aunque sea esa autenticación que José Raquel busca; a diferencia de Máximo que transforma toda la experiencia emancipatoria, al menos que sea ejemplo de la deseada emancipación

Cabría pensar que, con el restablecimiento de la estabilidad social, producida gracias a la catarsis colectiva, que ha liberado su violencia contra una víctima, se pondría fin al mecanismo. Sin embargo, como también cabe pensar, sus efectos no serían imperecederos y una nueva crisis puede estar ya gestándose, de nuevo al hilo de cualquier disensión interna en la comunidad, con ocasión de fenómenos meteorológicos adversos o cualquier otro motivo que disemine el malestar, el conflicto o la rivalidad mimética haciendo crecer la violencia exponencialmente y suscitando de nuevo el proceso. Aunque

esto ya no lo vemos durante la novela que se estudia en este capítulo. Pero aún queda por describir otra fase fundamental en la que Girard sitúa la génesis de lo sagrado, de la religión y de la cultura humana. De nuevo, insisto, no estoy argumentando de estadios de necesario cumplimiento, sino que estoy especulando sobre la crisis mimética que entiendo a partir de la lectura de la novela. Girard no habla de algo prescriptivo sino más bien de una hipótesis descriptiva según la cual, en un determinado momento, tras el crimen colectivo la comunidad comenzó a interrogarse acerca de lo sucedido, a preguntarse qué había pasado para que el grupo hubiese experimentado tal caos y, de repente, hubiese recuperado la tranquilidad. De acuerdo con Girard y lo que puedo entender del análisis de la novela, son numerosos los indicios que sugieren la impresión formidable producida por el linchamiento: se apaga el apetito de violencia (por un tiempo), se calman provisionalmente las rivalidades miméticas y se fortalece el vínculo social. En síntesis un efecto de moderación, la purificación o *catarsis* griega que para Girard es el efecto religioso por excelencia y que el teatro griego intentaba obtener solamente mediante la palabra.

El destino de estos hermanos está ligado a la magia y la superstición que se maneja en Chambacú. Máximo quien representa la justicia y la igualdad social a través de la lógica y la educación también es defensor del legado africano que ha dejado la diáspora y así también cree a su manera en los mitos que son legados por tradición oral. Algunas de las situaciones que representan tanto el realismo mágico como las creencias africanas, las encontramos en la búsqueda del destino de los hijos de La Cotena por parte de su tía Petronilla. Desesperada por saber lo sucedido con su sobrino José Raquel, decide consultar con las cartas para indagar por su sobrino. El siguiente pasaje indicará la

presencia tanto del realismo mágico como de la prevalencia de la cultura africana en

Chambacú:

el juego de los naipes le parecían otros, desconocidos. acurrucada, alargado el cuello y los labios temblorosos, tomaban una vida palpable que jamás exhibía en su existencia diaria. La superstición y la magia le comunicaban vitalidad. Belcebú. El Anima Sola. Los clavos de Cristo. La Oración para alejar a Lucifer. Las costillas de murciélago. Los bigotes de gato negro, recortados en noche de celo. La sangre fresca de chivato. Poderes sobrenaturales que venían Cabagando la mente de los negros de foso lejano de la esclavitud. Sabía que Bonifacio recibió sus misterios una noche en cerro de la Popa, de las mismas manos del diablo. También neutraliza el mal con la ayuda de San Judas Tadeo. Allí alumbrado, a su espalda. El santo y el demonio. Las cartas conocían el bien y el mal. Nada se les ocultaba. Estiro el dedo y sintió el peso de las fuerzas ocultas que lo guiaban. Titubeo sobre ellas, la una temblorosa. Cayó sobre una. Bonifacio estiró los labios. Su único incisivo, con piorrea, se asomo amarillento. Su mano oscura tomó la carta y la mostró a Petronilla. Sin ver su policromía leyó el oculto mensaje:

- Sota a caballo. Tu sobrino emprenderá un largo viaje... quizá sin retorno. Lo persiguen... tiene escondidas muchas cosas. Debe entregarlas. Reza por él cuando puedas y deja de buscarlo. (CCN, 52-53)

La inclusión de los mitos y las leyendas latinoamericanas se hacen presentes en *Chambacú*, los elementos mágicos percibidos por los personajes como parte de la "normalidad". La presencia de lo sensorial como parte de la percepción de la realidad. La transformación de lo común y cotidiano en una vivencia que incluye experiencias "sobrenaturales" o "fantásticas". Los escenarios americanos urbanos que no dejan de mostrar el mundo de la pobreza y de la marginalidad que nos lleva a analizar el pensamiento de los "chambaculeros" como parte del pensamiento utópico latinoamericano, primordialmente para explicar el orden social y político que los excluye y los mantiene subyugados a condiciones infrahumanas.

El realismo mágico y los mitos en Chambacú

El realismo mágico y el mito son temas prominentes en *Chambacú*, Bonifacio y Petronilla representan las supersticiones y realidades mágicas en las que se cree en

Chambacú. “el mito se concibe comúnmente como una construcción fantástica, una fábula y bajo ese velo participa de la existencia humana con toda su dramática vitalidad, está saturado de religiosidad: de asombro y admiración ante el misterio” (Sabsay, 2001, p. 10). Entonces, la función principal del mito es revelar los modelos ejemplares de todos los ritos y actividades humanas significativas: tanto la alimentación o el matrimonio como el trabajo, la educación, el arte o la sabiduría. Mientras que el realismo mágico representa la realidad del texto, necesariamente, debe ser verosímil a la realidad social del autor. Para continuar, cabe aclarar que por magia se entiende, según su acepción más simple, todo saber que, aplicado, pretende producir efectos, dentro del plano de lo sobrenatural. Es así, como Bonifacio y Petronilla leen las cartas para su sobrino José Raquel y estas le revelan el devenir del personaje.

Fernando L. Sabsay explica que toda expresión de cultura, para ser completa, debe partir de una comprensión esencial de mitología; ésta recorta una determinada zona de la vida y la dota de una alta significación para proyectarla a la esfera de lo durable. Ciertos hechos son sustraídos de lo cotidiano, convertidos en imágenes y fijados en el espacio como un modelo para emular o para resolver una contradicción (Sabsay, 2001). El mito unifica irracionalmente lo distinto, permitiendo que las creaciones de la imaginación convivan con las del pensamiento racional (Sabsay, 2001, p. 12). Por lo que, las sociedades explican lo desconocido-el mito- por la vía de lo simbólico. El símbolo se toma como medio de expresión en el mito: trata de comunicar a través de una historia, un significado. Aunque el mito se representa alejado de la realidad cotidiana, el símbolo dota de profundidad a su significado (Sabsay, 2001, p. 12). Entonces, para los pobladores de Chambacú el mito es la cura al desaliento y la desesperanza que surge porque El Estado

los ha consolidado como pueblos oprimidos y sometidos por países extranjeros o en el caso de Chambacú; un pueblo olvidado por el mismo Estado colombiano.

El realismo mágico nace a partir de la interpretación moderna de un texto, sobre las acciones de los personajes tradicionales cuyo pensamiento es sagrado. Sin embargo, en un lector latinoamericano moderno la concepción tradicional del universo se mantiene viva, asumiendo sin necesidad de explicaciones científicas su realidad mágica. Y puesto que el latinoamericano se encuentra entre un contraste de la conciencia moderna con las manifestaciones inconscientes colectivas de la conciencia tradicional, es capaz de comprender e interpretar tanto los rasgos meramente “realistas” como los elementos mágicos presentes en una realidad literaria.

Otra característica del realismo mágico inherente a los personajes es la existencia de prácticas de brujería o vudú como intermediarias en la relación de las fuerzas cósmicas, aceptada en la conciencia de los personajes. “Estas fuerzas rigen por encima de la voluntad de los hombres y por encima de las leyes perceptibles a su conciencia”. (Hurtado, 2000, p. 155).

Este tipo de elementos presentes en las novelas mágico-realistas son lo que, en muchos casos, atribuyen lo mágico a la obra literaria, y es la manifestación de concepciones míticas o arquetipos sobre la relación cosmos- naturaleza-hombre, lo cual es visto no solo con naturalidad por parte de los personajes sino también es considerado sagrado por ellos. “...hay un respeto por las leyes que rigen el cosmos. Su transgresión supone en la conciencia de los transgresores un temor al castigo, que se traduce en lo que ellos consideran “mala suerte” (Hurtado, 2000, p. 157). El fin alcanzado por las prácticas

y poderes mágicos involucra la presencia de la fe tanto individual, generalmente presente en los personajes mágico- realistas, como de la colectividad.

Rasgos característicos que se pueden encontrar en las novelas del realismo mágico son: un espacio particular, mínimo, donde se desarrollan todas las acciones en una atmósfera de intimidad en la que se desenvuelven las figuras que le dan vida a la historia; poseen una temática con características realistas pero también con elementos irreales que tienen que ver con el inconsciente colectivo latinoamericano, la búsqueda de la identidad y la sensibilidad; personajes excéntricos, con una visión casi onírica de la vida y que planifican y realizan viajes de tiempo y espacio sin moverse del lugar, tienen estados de trance que les permiten vivir intensos acontecimientos y resolver conflictos que cargan desde la infancia; son seres que casi siempre se encuentran a la vanguardia de los acontecimientos políticos y sociales de su época. El tiempo se percibe en este marco como cíclico o aparece distorsionado, para que pueda repetirse el presente o resulte similar al pasado.

En términos de espacio, la mayoría se ubica en los niveles más duros y crudos de la pobreza y marginalidad social, los escenarios suelen estar relacionados con la realidad latinoamericana, espacios donde la concepción mágico-mítica se hace presente. En resumen, para Hurtado el realismo mágico es entonces “un tipo de literatura que expresa una concepción mágica del universo a través de mitos, costumbres, tradiciones, etc”(Hurtado, 2000, p. 65). Tal definición no dista mucho de la concepción que plantea sobre el mismo tópico Márquez, cuando enuncia:

El realismo mágico es esa misma magia, inventada o creada por el artista a partir de una realidad concreta, a la cual se deforma intencionalmente con fines estéticos. Desde luego que si esa realidad concreta es de por sí maravillosa o insólita, facilita su tratamiento adecuado, su deformación intencional, es decir, su conversión en mágica (Márquez, 1992, pp.77- 78). Lo que habrá que puntualizar entonces es su incursión necesaria como una creación en el plano de lo literario para su existencia, a diferencia de lo real maravilloso, que existe y puede ser percibido previamente a la creación literaria. También la relación que, según esclarece la cita de Márquez, guarda el realismo mágico con lo real maravilloso en una obra literaria es cuando el realismo mágico parte –no es imprescindible– de una realidad concretamente maravillosa, y el artista con mucha frecuencia no se limita a reproducir esa realidad maravillosa, sino que la lleva a extremos creativos, sacándola de su entidad real natural, para convertirla en magia, para sobrenaturalizarla, para aparentar que escapa a las leyes naturales. Entonces, aclara Márquez, no se debe confundir “la realidad maravillosa que subyace, o puede subyacer, en la base de la creación del realismo mágico, con la realidad mágica, criatura humana, que le sirve como de superestructura” (Márquez, 1992, p. 78). De modo que un acontecimiento, hecho u objeto que sea en sí mismo real maravilloso, puede dar origen a una creación del realismo mágico. En todo caso, el realismo mágico puede ser una técnica y parte de ese estilo que implica la capacidad expresiva del autor-creador que tuvo la capacidad perceptiva de lo real maravilloso de la que se trató unas líneas arriba. Podría decirse que lo real maravilloso al formar parte de la obra de arte, plantea su problema estético desde el plano de la percepción y luego de la expresión, es decir, del artista. En cambio, el realismo mágico, plantea su problemática estética y de clasificación

a nivel personajes, pero principalmente a nivel lector-receptor, como ya lo había señalado Hurtado Heras.

La novela *Chambacú* se destaca por dos elementos esenciales dentro del marco del realismo mágico como son la presencia de lo maravilloso y la fe. En CCN la idea clave de los personajes para salir adelante es la fe. Esa idea de “lo maravilloso” la espera de un milagro, de repente y llega a la vida de los habitantes de este barrio ese milagro que favorece las inadvertidas riquezas de la realidad, o percibidas con particular intensidad en virtud de una exaltación del espíritu que conduce a la mente a la sensación de lo maravilloso que además presupone una fe.

Según la idea carpentieriana, el milagro es la inesperada alteración de la realidad, por lo tanto, un suceso mágico, la fe es el constituyente básico para el milagro y, para el caso, todos deben de tener fe: desde los personajes hasta el lector. La fe incluye la aceptación de acontecimientos extraordinarios como algo normal en la realidad objetiva; la posibilidad de acceder a la fe resulta lo real maravilloso, que es, a su vez, el milagro-crónica? que cuentan los mágico-realistas.

CCN está lleno de fe, de crédulos en mitologías antiguas que se combinan con creencias de su actualidad, producen maravilla del milagro. En el caso de Dominguito que está muy grave y ya tiene gangrena, declarada por los médicos tradicionales y con alta probabilidad de perder su pierna, no sólo se recupera, sino que también el curandero/brujo del pueblo logra salvarlo sin necesidad de cortar la pierna. La abuela del niño con su fe y creencia en el yerbatero, le ruega para que salve a su nieto y le sane la pierna. Bonifacio contesta -“¿Y qué es lo que le pasa?” (CCN, p.177) Al enterarse que es gangrena arguye -“Que gangrena ni qué pan caliente. ¡Veneno! Esa espuela estaba

emponzoñada. Bajo los ojos de Máximo, él aunque cree en el legado africano que incluye remedios naturales, esta vez comprende que el curandero preparaba un rito “bárbaro” para curar a Dominguito.

Desde la perspectiva del tiempo mágico y la fe, la visión de la realidad hace que el tiempo, enfrentado con lo imaginario, se diluya y no fluya lineal ni cronológicamente sino según el sentir y actuar de los protagonistas. El tiempo llega a ser un elemento más de la imaginación para crear el milagro. Al niño lo llevaron justo a tiempo donde Bonifacio para que el rito de curación diera beneficios. Lo más importante en este pasaje es rezarle a la virgen -“Y no dejes de rezarle a la Virgen” le sugiere Bonifacio a la abuela de Dominguito. Como agradecimiento ella promete llevarle una pierna de oro el de la procesión de la Virgen.

El pasaje de curación demuestra otro elemento del realismo mágico, a saber, la tensión entre dos realidades: la creada y la inventada. El mundo inventado es el producto de la manipulación de la realidad material y está limitado por ella. Lo creado contiene una doble realidad en la cual coexisten lo real y lo irreal y da origen a una realidad mágica. De acuerdo con Bonifacio y los creyentes en las curaciones mágicas que él proporciona a la comunidad, las hierbas y las oraciones son más poderosas que la medicina ordinaria. Al confrontar el realismo mágico nos damos cuenta de que sus bases son bastantes abstractas y complejas. Ya se observó que el narrador, para materializar y expresar el realismo mágico, se vale de técnicas surrealistas y utiliza figuras retóricas como la hipérbole, la ironía, la metáfora, la elipsis, la alegoría entre otras. Pero nada de esto se haría posible sin que los personajes y el lector tengan un acto de fe, aceptar la realidad mágica que se presenta en el texto. Esta fe se demuestra cuando el curandero es

capaz de salvar a Dominguito de la infección que lo agobia además de salvar la pierna sin amputarla a pensar de la gangrena. De la siguiente manera se lee en el pasaje:

El curandero amarró con majaguas varias hojas de malva sobre la herida.
 -Voy a rezarlo para estar más seguro
 -Se recogió en sí mismo. Alzó la cara al cielo y musitó palabras ininteligibles.
 Después de breves instantes en que sólo se oyó la respiración del muchacho, trazó la señal de la cruz y dio por terminada la curación.

El realismo mágico surgió como una reacción contra el positivismo y el racionalismo. Los escritores cansados de las narraciones tan “organizadas”, prefirieron romper las normas establecidas y sondear nuevos caminos. Utilizaron temas como los sueños, el subconsciente, lo mítico y sobrenatural para explotar y ahondar en los misterios de la realidad. Es mi parecer que el escritor recrea e intenta por medio de estos temas, verbalizar una realidad que a veces contiene abstracciones inexpresables. El valor del realismo mágico reside en la capacidad de representar en el mundo literario una realidad abstracta y profunda y el poder explorar más allá de los límites de la realidad aceptada. Para llegar a entender las características del realismo mágico dentro del mundo literario de CCN, mostraré cómo se ven reflejadas dichas características dentro del universo literario de la novela.

Se pueden atribuir al realismo mágico las siguientes características: El empleo de manifestaciones surrealistas para recrear atmósferas oníricas, extrañas e imprecisas. Utiliza lo grotesco y alarga la realidad hasta hacerla parecer caricaturesca, mientras se explora el subconsciente. Bonifacio vaticina y además cura con remedios sobrenaturales que sólo él entiende “El ahogo lo matará”, había vaticinado Bonifacio. Él insistía en medicina con escoria de manteca de cerdo. Hojas doradas de higuera en el pecho. Collares de dientes de ajo. Si creció (Máximo) fue por la protección de la virgencita de rostro ahumado (CCN, P.38). En este pasaje, se caracteriza el resultado de la combinación

de factores reales o irreales como son la creencia en hierbas y rezos a los santos católicos dentro de la miseria que se vive en ese barrio. La yuxtaposición de elementos, temas, hechos y situaciones para mostrar la relatividad de la realidad; otra característica que expone el narrador cuando cuenta el dolor que siente la madre de Atilio cuando lo asesinan. “El llanto volvió a hurgar la oscuridad como si la noche misma rezongaba. Se retiró diluido en la sombra. Siempre entre tinieblas. En el otro, la que ensombrecía la mente de quienes lo rodean. El lamento de la madre de Atilio lo perseguía a través de los callejones.” (39).

Chambacú se puede leer como novela que incluye el sincretismo que concilia magia y religión, civilización y salvajismo, miseria y riqueza; el narrador hace uso de la utilización del mito sin preocuparse de su felicidad a la historia sino como un medio para forjar el mundo autónomo de la novela. El tema constante de CCN es el presentimiento y vaticinio antes de un mal rato como muerte, desgracia familiar, enfermedad grave por parte de Petronila y Bonifacio. Como parte de estas adivinaciones se mezclan los componentes religiosos y mágicos, es el caso de los siguientes pasajes:

-Tu tía Petronila tiene el mal presentimiento de que anoche la policía pescó a José Raquel. Petronila jamás se equivocaba en sus presentimientos. Había pronosticado la muerte de su marido por aquella espuela de gallo. Bonifacio, tan certero en sus diagnósticos, la contradijo, afirmando que no era grave. Ella insistió llorosa: “Se te va a morir”. Y expiró. Lo mismo sucedió con el embarazo de Clotilde. “El blanco Emiliani le va a hacer un hijo”. Cinco meses después la matriz levantaba su cúpula. Debido a esos presentimientos certeros la Cotena temía por la suerte de su sobrino José Raquel (énfasis mío)

En CCN se presenta un contexto vivencial de su gente y una dialéctica que le dice al lector sobre la realidad cósmica y magicorrealista que se desarrolla en combinación de factores entre lo insólito y lo real. Al tiempo que se valida lo maravilloso y lo mágico como parte integral de lo cotidiano.

En conclusión, en este capítulo se ha presentado un análisis de la novela *Chambacú Corral de Negros* de Manuel Zapata Olivella. Se han tratado temas históricos como la realidad socio-económica en la ciudad de Cartagena, la cual inspiró la novela y Dentro de la familia de la Cotena, cada uno de sus miembros representa niveles de las condiciones en que vive la comunidad. La vida de cada uno de los miembros de esta familia se relaciona con las vivencias en la comunidad y con diferentes miembros de la misma. En resumen, en esta novela se observan los aspectos económicos, políticos y sociales en las condiciones del negro en el país.

Por otro lado, se incluye la idea del negro y el mestizo, personificado por el capitán Quirós y José Raquel, quienes se sienten superiores a los habitantes del barrio Chambacú y defienden la ideología hegemónica más afín a los habitantes de piel clara y de la élite cartagenera como pasaporte para escalar la pirámide social y asumir el poder que va a utilizar para hundir aún más a los habitantes del barrio. Al mismo tiempo, se examina las consecuencias de la falta de educación y la falta de interés por parte de las instituciones del país en ofrecer al afrocolombiano la historia de su propio pueblo; Lo que genera la apatía de la mayoría de los chambaculeros por la educación y la resignación de muchos que se abandonan en el mundo del vicio y la prostitución, como es el caso del mismo José Raquel, las Rudesindas, la Carioca y muchos otros. Pero como contraste surge el personaje de Máximo que celebra su negritud, se identifica con la historia de sus antepasados y asume la responsabilidad de unir a su comunidad. Al morir Máximo, el sentido de solidaridad y de hermandad supera las diferencias entre los habitantes del barrio.

Capítulo Tres - El negro y el litoral Pacífico en la obra de Helcías Martán Góngora: Historia, cultura y condición social en *Socavón*

El poeta negrista Helcías Martán reconstruye en su obra la cotidianidad del negro humilde en el litoral Pacífico colombiano. En este capítulo se contempla la situación tanto de los negros como la de los inmigrantes que llegan a trabajar en los socavones a principios del siglo XIX. Al análisis de *Socavón* (1964) se intercalan poemas del mismo autor que demuestran la subsistencia de las poblaciones afrodescendientes del Pacífico. Tanto la novela *Socavón* como la suma poética denuncian las condiciones de explotación, aislamiento y marginación tanto de nativos afrocolombianos como de extranjeros que han llegado a buscar fortuna al trabajar en las minas de oro, plata y las plantaciones de tagua; no obstante, también representan y enorgullecen las tradiciones culturales del Litoral. Los poemas como la novela contemplan el mar y los ríos en su interdependencia con la identidad de los habitantes del Litoral Pacífico; poemas que muestran la adaptación de la cultura occidental al entorno y los modelos de conducta afrodescendientes. Esta variedad de subtemas de la producción poética literaria y poética de Martán Góngora, gira en torno a temas de denuncia social pero también de la interacción social del afrodescendiente y su estilo de vida. Es decir, la relación del afrodescendiente en Colombia con su medio ambiente en el Pacífico colombiano y medio social en el Litoral; lo anterior con el propósito de determinar cómo los habitantes de esta área de Colombia modulan su comportamiento humano de acuerdo con los factores ambientales y con esto desarrollar expresiones artísticas, estilos de vida, creación del Folklore dentro de la novela y los poemas que se estudiarán más adelante.

En la obra del escritor se representa la relación de la cultura afrodescendiente del Litoral Pacífico y su condición marginal desde tiempos de la Colonia; y que se debe recordar que el autor nació y creció en esa zona de Colombia. Se hace necesario exponer el perfil del poeta quien nació en Guapi (Cauca) el 27 de febrero de 1920, con las múltiples sangres de este mundo encima: el francés, Martín se transformó en Martán; el español Góngora de su abuelo paterno y el Arroyo de su abuela materna payanesa se difuminaron entre mestizos y mulatos, y su vocación por el trópico se acendró con su adhesión a la cultura negra, al reconocerse como heredero de los congos que alimentaron la picaresca erótica y el son de los tambores de su poesía.

La suya fue una familia acomodada que le permitiera acceder a la academia y a la lectura de los textos en boga, algo no muy común entre la gente de su época y de su región, donde pocos podían adquirir libros. Su padre, Helcías Martán Arroyo, era el jefe del conservatismo ribereño (partido al que adheriría el poeta), agente del Banco de la República para la compra de oro y agente de la empresa de aviación (los aviones acuatizaban en Guapi sobre sus grandes boyas metálicas). Para entonces, Guapi era un pueblo que salía del pasado colonial con el lucimiento de familias de origen español o tardíamente francés llegadas con las compañías mineras de comienzos de siglo y con el orgullo de mestizos y negros poseedores de (un buen pasar) económico y una rica tradición cultural que todavía se ufanan en mostrar como producto de una tierra privilegiada. Allí se daban cita sacerdotes evangelizadores, filósofos y poetas de pueblo de la más rancia bohemia. Algunos pocos miembros de la «villa ilustre» se jactaban de leer a simbolistas franceses y vestir sacos de fino paño inglés al lado de los trajes de

género o de dril blanco que usaban los de pie descalzo, que, sin embargo, compartían la misa con los más encopetados.

Con Manuel Zapata Olivella y otros dirigentes, encabezó en Bogotá un movimiento por la reivindicación de los afrocolombianos. Martán recibió en vida varios homenajes y nominaciones: fue miembro correspondiente de la Academia Colombiana de la Lengua y de la Academia de Historia de Popayán, Caballero de la Orden de Alfonso X el Sabio, recibió la Grand Croix d'Honneur de la Orden Imperial Bizantina de Constantino el Grande. Tuvo muchos cargos burocráticos, entre ellos la dirección del Teatro Colón de Bogotá, la Alcaldía de Buenaventura, durante la cual creó el Festival Folclórico del Pacífico; fue también representante a la Cámara por el Cauca de 1964 a 1968 (Martán Bonilla, 2008: 7,13). Su intensa vida administrativa y literaria lo alejó del ejercicio de la abogacía, carrera que «disimulaba muy bien», como solía decir, alumbrado por alguna copa.

En resumen, Martán era un hombre clásico, aún en los arrullos de su poesía negrista en boga en los años sesenta impulsada por la música magistral de Nicolás Guillén en Cuba y en Colombia recibida como legado por Martán y Artel del mismísimo Candelario Obeso. Era un alto poeta anclado en otro siglo, demasiado lírico para el momento que le tocó vivir, en medio de los pífanos de León de Greiff (1985-1976), la propuesta de Luis Vidales (1904-1980), las melodías internas de Aurelio Arturo (1906-1974). Esto sucedía en Colombia: por el resto de América corría el río profundo de César Vallejo (1892-1938) y la corriente de Nicanor Parra (1914), sin que esta fuera un obstáculo para una mayoría lectora, amante de los lances retóricos y el romanticismo

decadente, elementos estos que han prevalecido en las preferencias populares de la poesía colombiana.

Mi interés parte del descubrimiento de que la estética poética de Martín Góngora y sus temas de análisis se inscriben en el movimiento poético internacional del siglo XX: la poesía negrista. Representado fundamentalmente por poetas del continente americano que escribieron en su lengua materna, ya fuera el inglés, el castellano o el francés. Así como la suma poética que es objeto de análisis. La poesía negrista se caracteriza por su exploración de la identidad cultural afrodescendiente de las naciones americanas; al igual que la cultura de las regiones con descendientes afrocolombianos y la mezcla que se creó a partir de la explotación de las minas en el Litoral Pacífico; en cuanto a sus poemas se interesó por la renovación de la sonoridad de las formas populares tradicionales del verso, mediante estrategias originales en la marcación del ritmo; y en cuanto a tema por la denuncia de las condiciones de marginación, aislamiento y explotación que afectan a las comunidades afrodescendientes y como las costumbres y la cultura ya arraigadas que se ha formado con la mezcla de nuevos habitantes tanto esclavizados como europeos que llegan al Litoral Pacífico colombiano a buscar suerte y riqueza.

Con el propósito de justificar y ampliar la manera en la que se analizará tanto *Socavón* como la suma poética debe explicar qué se entiende que la “cultura” puede considerarse como un conjunto de sistemas simbólicos; que tienen por finalidad expresar determinados aspectos de la realidad física y de la realidad social, e incluso las relaciones de estos tipos entre sí. Por su parte, Clifford Geertz, desde la antropología simbólica, argumenta que:

“El concepto de cultura que propongo y cuya utilidad procuran demostrar los ensayos que siguen es esencialmente un concepto semiótico. Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en búsqueda de significaciones, lo que busca es la explicación interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie.” (Geertz, 1987).

Por tanto, se concibe la cultura como un sistema referido a las representaciones e imaginarios colectivos que, consciente e inconscientemente, posibilitan la acción y el sentido social de los sujetos.

La novela *Socavón* y la suma poética se analizan bajo Los 5 poemas antologados que se han distribuido en cinco líneas de la poesía negrista, practicadas por Martán Góngora. Cada una de dichas líneas comienza con una interpretación que se ocupa de comentar los aspectos temáticos, rítmicos e imaginativos que se han considerado más relevantes en los poemas allí seleccionados. Estas introducciones incluyen comentarios sobre cada uno de los poemas que se han seleccionado de la antología, y se menciona en cada caso el título y el número del poema que se está comentando. Los poemas han sido numerados del 1 al 5 para la comprensión del presente capítulo, de modo que el lector pueda encontrar fácilmente aquel que busca y confrontarlo con la interpretación ofrecida.

La obra de Martán Góngora amerita un interés y un estudio análogos a los recibidos por los poetas negristas de otras latitudes. Tanto por los puentes que tiende con los movimientos poéticos centrales de su tiempo, como por la complejidad y sinceridad de su indagación de la vida cultural y personal del negro del litoral Pacífico colombiano. El célebre poeta cubano Nicolás Guillén, junto al cartagenero Jorge Artel, fueron, según confesión del propio Martán Góngora, las lecturas que lo motivaron en sus primeras incursiones en la poesía negrista. Guillén admitió de manera explícita que la musicalidad

negrista la buscó en la mezcla de los “octosílabos del romance” con estrategias rítmicas tomadas de las “danzas populares negras, y aún mestizas, como en el caso del son”. Esto permitía mantener el vínculo entre las búsquedas estéticas en la poesía negrista y la de otros movimientos neopopularistas en la poesía castellana, especialmente, el de los poetas españoles de la *Generación del 27*. En Guillén también encontró Martán Góngora una nueva variedad de la poesía negrista, la denuncia, o “mester de negrería”, que ya no hacía uso de la fabla negra. Por esa capacidad de síntesis del cubano, el guapireño lo elogió como “preconizado Papa en el cónclave de la poesía”.

La poesía negrista afroantillana en lengua castellana se ha mostrado vinculada en su proyecto estético a las búsquedas de los poetas negristas norteamericanos, y en particular Langston Hughes, que sería tan influyente en el inicio de la escritura poética negrista de Nicolás Guillén. A estos dos poetas, Martán Góngora los leyó, y les dedicó poemas de homenaje. Y, más allá de la admiración, estudió algunas de las estrategias empleadas por los afroantillanos para darle una musicalidad negrista a las formas populares tradicionales de la versificación castellana. Prueba de esto son: las expresiones que acuñó para nombrar algunas de estas estrategias, como “Música de percusión”, “Fabla negra”, “Mester de negrería”; el hecho de citar los conceptos teóricos de algunos estudiosos que las trataron de precisar, como Mónica Mansour, Adalberto Ortiz o Rosa Valdés Cruz; y sobre todo, el empleo que hizo de ellas en sus propios versos.

La infancia de Martán Góngora transcurrió en la vecindad del río y el mar, y con la experiencia constante de la navegación. Nacido el 27 de febrero del año 1920 en Guapi, departamento del Cauca, de cuyo puerto sobre el río Guapi se sale al océano

Pacífico en unos 20 minutos, las circunstancias de la vida lo alejaron después un poco de ese litoral Pacífico predominantemente negro y mulato en que nació y creció, contribuyendo, al lanzarlo desde pronto a la nostalgia y al ejercicio deliberado del recuerdo, a enamorarlo de ese paisaje natural y cultural de su infancia. Como cantor del mar, de los ríos y los manglares de su Pacífico natal, Helcías Martán Góngora fue considerado un poeta del agua; el crítico psicoanalista Fredo Arias de la Canal dice que esta abundancia de agua lo desnuda como un poeta de la sed, un poeta sediento (Arias de la Canal, 1974). Se puede aplicar esta sed también en el aspecto social, por su compromiso y seriedad en cuanto a la denuncia, a la expresión de lo injusto a través de sus palabras y de su arte poética; se nota que tenía sed de una Colombia más justa y equitativa, tenía sed de ver a su gente negra y mulata visible en una sociedad que siempre excluía. Tenía sed de ver a su pueblo afrocolombiano con voz y voto, de reivindicar, de sacarlos del olvido. El mar y los ríos del Pacífico colombiano son tema principal en las novelas y poemas de Helcías Martán Góngora.

Los esclavos que primero entraron al litoral Pacífico fueron tanto los traídos directamente de África y los que viniendo de la Península estaban hispanizados. Fueron seguidos por un flujo continuo de cargamentos de africanos durante 350 años. Pero la fuga, la revuelta, la manumisión, los nacimientos (el producto de la unión de un blanco y una esclava negra era legalmente libre), y hasta la compra de la libertad comenzaron casi desde el principio. Tanto negros libertos como esclavos existieron desde los albores del siglo XVI hasta la mitad del XIX. Para comprender la adaptación negra a través de los 450 años de presencia africana en la América dominada por España y luego libre debemos considerar una línea básica conformada por esclavitud y "libertad", con

influencias africanas y europeas. Tales influencias se proyectan en un contacto directo con los indígenas de las áreas de contacto. ¿Cuál fue entonces la manera de vida entre los esclavos y los mineros: El consenso general de viajeros e historiadores parece ser el que los esclavos negros en la América Latina eran mejor tratados que en otras partes y que la libertad se conseguía con cierta facilidad.

Consecuentemente, una población de negros libres emergió con anterioridad a 1810. Bajo el gobierno colonial español, esta gente formó el nivel más bajo de la sociedad libre. Los negros libres, así como los mulatos y los zambos, estaban circunscritos por una serie de restricciones. No les estaba permitido viajar libremente, ni salir de sus moradas por las noches, ni llevar armas excepto en unidades agregadas a las milicias coloniales, ni tener cargos públicos, ni pertenecer a los gremios artesanales. ni siquiera hacer uso de joyería. Sobre los esclavos y los mineros, Robert West nos ofrece un buen sumario: “El consenso general de viajeros e historiadores parece ser el que los esclavos negros en la América Latina eran mejor tratados que en otras partes y que la libertad se conseguía con cierta facilidad. Consecuentemente, una población de negros libres emergió con anterioridad a 1810, Bajo el gobierno Colonial español esta gente formó el nivel más bajo de la sociedad libre. Los negros libres, así como los mulatos y los zambos, estaban circunscritos por una serie de restricciones. No les estaba permitido viajar libremente, ni salir de sus moradas por las noches, ni llevar armas excepto en unidades agregadas a las milicias coloniales, ni tener cargos públicos, ni pertenecer a los gremios artesanales. ni siquiera hacer uso de joyería. Hasta aquí West.

El paradigma mental judeocristiano de la Europa del siglo XV se fisura en el orden de las representaciones espaciales y antropológicas con la súbita aparición de un Nuevo Mundo no previsto en la cartografía bíblica, referente teológico y cognitivo de “lo real”: “El *Mundus Novus* [...] alteró profundamente las condiciones de emergencia de los conocimientos que se tenían. Frente a él, se debatió el *Orbis Christianum* entre la ‘evidencia’ de su extrañeza y la certeza de su superioridad moral.” (Barona, 1993:16).

Una geografía y etnografías imaginarias sobre lo Otro, como imagen invertida o desdibujada de lo Mismo, permitieron la configuración de un tejido discursivo en el cual emerge la representación de *La Mar del Sur*. El Pacífico colombiano fue apropiado y explorado por los europeos bajo el imperativo del mineral dorado. Aunque la exploración retrasada por al menos un siglo, ya haya sido por la resistencia militar de los indígenas bravos o por el difícil acceso al mineral. Chocó fue el término con el cual se conocen las tierras del Pacífico colombiano como consecuencia de la extensión del etnónimo atribuido por los españoles a algunos grupos indígenas que habitaban las tierras. El actual Pacífico se constituyó en un espacio frontera apropiado sólo puntualmente a partir de un modelo de poblamiento hispano circunscrito a los Reales de Minas. Hace parte del paisaje, innumerables ríos, que atraviesan cuál tejido de filigrana sus selvas, fue el soporte de la articulación del antiguo Chocó con el sistema colonial paulatinamente impuesto en el naciente continente por los ibéricos. Entre las arenas de este litoral se poblaron de cuadrillas de esclavizados.

El vacío historiográfico de Colombia poco se ha preocupado de los reclamos y representaciones de los negros y sus descendientes además de la poca preocupación entre el Estado y las llamadas clases inferiores o estratos marginales, o de la discriminación

socio-racial y mucho menos, de la forma como la gente negra se relacionó con el ideal del Estado Nación en la primera mitad del siglo XIX. La falta de estudios historiográficos y temáticos tiene que ver también con el énfasis en los procesos de independencia, y muy poco sobre el periodo de transición entre las guerras independentistas y las reformas liberales de mediados de siglo. Sin embargo, los grupos étnicos, como agentes integradores de este proceso, no han recibido ninguna atención seria por parte de los investigadores. Mi interés en estudiar los poemas aquí antologados y la novela *Socavón*, demuestran aspectos económicos y sociales de los esclavos en la minas coloniales y republicanas, mientras que en cuanto a los asuntos políticos, los antropólogos han sido los que, a mi modo de entender, se han mostrado más interesados en el problema, tanto sobre el siglo XIX como sobre el siglo XX; énfasis de los poemas y de la novela. En este sentido mi interés se centra, de un lado, en revisar la forma como fue integrada la Provincia del Chocó al Estado de la Nueva Granada, además que exponer la integración de los estratos sociales, la situación que vivían las gentes de los ríos, pueblos y selvas del Chocó.

El presente capítulo también subraya la no disolución de los modelos económicos, simbólicos específicos, en lo global (García Canclini, 1995:17). El propósito es demostrar cómo la fragmentación de los discursos expertos han “inventado” al Pacífico colombiano a partir del análisis económico en sus diferentes vertientes teóricas y cómo las políticas del Estado de “desarrollar” el Pacífico se ven reflejadas en la novela *Socavón* y en los poemas que analizo.

Ahora bien, entre el periodo colonial y el republicano y de confrontación de ideal de nación, la actitud de los amos hacia los esclavos presentó un cambio radical en cuanto a la visión que tenían de la tierras del Chocó. La riqueza de la provincia se convirtió, entonces, en un arma de doble filo. Por un lado, el Chocó proyectaba hacia el exterior una imagen de esplendor y riqueza, contraria a la situación en que vivían los pobladores de la región, razón por la que el Estado le asignaba altas contribuciones de dinero. De este modo surgían constantes fricciones entre los ideales del Estado-nación y la situación real de los vecinos de la provincia. Desde esta época los desacuerdos entre el Estado y la provincia se materializaba a través de pequeños brotes de insurrección, de quejas, de peticiones, de sugerencias y de desobediencia civil y desacato a las normas expedidas por el gobierno central por considerar que eran contrarias a los intereses económicos y sociales de la región. (esto se tomó del Archivo General de la Nación. Tomo 191, fol. 185r.).

Con el advenimiento de la República 1819, la categoría del Chocó se circunscribe paulatinamente a su contenido en la actual división político administrativa: fragmentándose en aras de correlaciones de poder locales. Aunque el sistema esclavista es sepultado jurídicamente a mediados del siglo XIX, los descendientes de los esclavizados consolidan la subversión del modelo de poblamiento colonial circunscrito a los antiguos Reales de Minas, el ahora denominado “Pacífico” colombiano profundiza su situación de “periferia” hasta aparecer ante el Estado, junto con otras “regiones” del país, como “tierra de nadie”. Mediante dispositivos discursivos de positividad, el Estado consolida jurídicamente la anterior figura del “baldío”, “invisibilizado” en términos de derechos de propiedad los miles de pobladores que colman después de mediados del siglo

XIX y principios del XX sus múltiples manglares, playas, selvas y ríos. El Estado colombiano dio en concesión significativas extensiones de los territorios del litoral a empresas extranjeras que mediante grandes dragas hurgaron los lechos de los ríos en busca del mineral o explotaron las maderas del bosque húmedo tropical. La lógica del capital se hizo presente en su más burda expresión: el extractivismo de los recursos renovables y no renovables. En la primera mitad del siglo XIX, la aparición de medidas unificadoras daba la impresión de contradecir todo lo que las élites defendían en el periodo colonial. Una pregunta clave fue la de ¿Cómo integrar el Chocó negro al resto de la nación mayoritariamente mestiza? La integración de lo negro no pasó del papel, pues ni las instituciones que se crearon en el Chocó, ni en el nombramiento de los funcionarios que allí llegaron fueron tenidos en cuenta los “líderes regionales”. Por el contrario, el Estado central imponía los funcionarios desde Bogotá y hasta los mismos dueños de minas como en tiempos de la Colonia eran venidos de afuera.

Entonces, el Pacífico colombiano se “inventa”, en términos de la modernidad, en la década de los ochenta, como consecuencia de la formulación del Plan de desarrollo integral de la costa Pacífica (Pladeicop: entidad de planificación). El estado, los discursos nacionalistas y agentes específicamente modernos imaginan, ponderan y definen el Pacífico a partir de los conocimientos expertos que se materializan en prácticas y políticas a través de un proceso burocrático de los aparatos administrativos. El plan conocido como el “Plan Pacífico” define a esta región en la segunda mitad de la década del ochenta, como objeto de “desarrollo”, “progreso” e “integración” en términos de construcción de grandes obras de infraestructura dentro de las políticas neoliberales que orientan un modelo macroeconómico hacia la cuenca del Océano Pacífico. Los

historiadores Escobar y Pedroza describen las anteriores políticas y organizaciones como parte de un plan gubernamental para definir y apropiarse del Litoral Pacífico desde la perspectiva de “Chocó biogeográfico”, de la de la “pluriethnicidad” y “multiculturalidad”. Paradójicamente, son esas políticas y organizaciones, que a partir de un conocimiento experto imaginan un Pacífico “biodiverso” y “pluricultural”, en el siguiente párrafo se describe como lo proponen los historiadores antes mencionados:

El devenir del Litoral hasta el momento ha estado marcado por parámetros claros: desde la conquista y la esclavitud hasta el capitalismo crudo y burdo de hoy en día, pasando por los auges del oro y del platino, las maderas preciosas, el caucho y (...) el material genético que esconde su biodiversidad, el Litoral ha sido profundamente afectado por procesos y fuerzas propios de la modernidad capitalista. Aunque sus habitantes habían podido atenuar con cierto éxito las incursiones de lo moderno hasta épocas recientes, de los ochenta para acá, con la avalancha desarrollista y capitalista que se les vino encima, su capacidad de digerir, resistir o transformar los procesos provenientes del resto del país y del mundo se han debilitado.” (Escobar y Pedroza, 1996:1).

La globalización es un hecho incontrovertible que se afianza como la tendencia irreversible de la globalización y de la inscripción – invención del Pacífico desde los discursos de la modernidad, para Canclini, 1990 “cualquier práctica es simultáneamente económica y simbólica, a la vez actuamos a través de ella nos la representamos atribuyéndole un significado.” En este capítulo y en el análisis de Socavón contribuyó a la investigación de la cultura como un sistema que se basa en representaciones e imaginarios colectivos que, consiste e inconscientemente, posibilitan la acción y el sentido social de los sujetos. En este sentido se puede argumentar que la significación-reproducción de las diferencias en el sistema social a través de los objetos de consumo sólo es una manifestación puntual de un sistema mucho más vasto como lo es el cultural. Este último término que por lo general se concibe como una totalidad orgánica compuesta por la sumatoria de elementos, debe comprenderse como un aspecto analíticamente separable de los fenómenos humanos: aquel que se relaciona con las representaciones e

imaginarios colectivos. En la novela Socavón se configura la articulación e implicación de lo simbólico y de las representaciones e imaginarios colectivos; en dicha obra se contemplan el intercambio simbólico, en términos de un sistema económico y simbólico con prácticas efectuadas por los “grupos negros” del Pacífico colombiano. Por consiguiente, el nivel de análisis está sujeto a la identificación de prácticas, relaciones y representaciones culturales propias del Litoral Pacífico.

Desde tiempos coloniales, la preocupación de quienes manejaban a los esclavos era como sacarlos de la vida ociosa. En los informes de Agustín Codazzi las expresiones son muy parecidas a las que habían hecho tres siglos atrás los conquistadores sobre las sociedades indígenas. Desde el siglo XVII, el oro no representaba sólo acumulación y riqueza en el universo mental de la población negra del Chocó, sino más bien la subsistencia, una estrategia para salir de la esclavitud y para el siglo XIX, cuando la esclavitud no tenía existencia jurídica nada los motivaba a seguir explotando el material. Al ser abolida la esclavitud, se empiezan comentarios y creencias entre la élite como: “nadie ha podido contener a los negros, ni estimularlos al trabajo, porque es peculiar de ellos la holgazanería; así es que no puede emprenderse por los especuladores ningún tipo de trabajo porque no encuentran aprecio de oro brazos para ello”. Aunque el Estado de la Nueva Granada buscó la integración de la Provincia del Chocó a través del nombramiento de representantes en la rama legislativa, la organización del ejército, el cobro de impuestos, la creación de escuelas primarias en condiciones precarias y la apertura de caminos, el Chocó siguió siendo el *punto negro* en la geografía de la Nueva Granada; a esto se debe sumar que el territorio Litoral es de difícil acceso, fue uno de los mayores obstáculos para integrar el Chocó al proyecto del Estado-Nación. El recuento

anterior suscita la pregunta ¿por qué los negros no se sentían representados en la Nueva Granada? Por lo que muestran las fuentes que he leído, al grueso de la población no pareció importarle lo que pasara en el resto de la Nación. Mientras que las otras Provincias los veían como seres extraños y les pedían que se pusieran a tono con los nuevos tiempos, aquellos que habían traído la independencia y la conformación del nuevo Estado, los negros y parte de las elite locales pensaban más en la trama del poder regional que en la integración al Estado Nación. La desconfianza por un Estado Nación con sede en la capital, era el indicador que marcaba las más amplias diferencias para que las propuestas de integración que llegaban desde Bogotá tuvieran una existencia real en los ríos y selvas del Chocó. La competencia entre el poder regional manejado por viejos esclavistas payaneses y caleños además de la aparición de medidas de integración a la vez que se recaudaban impuestos por viejos esclavistas no despertaban confianza en los ciudadanos del Chocó.

Las condiciones geográficas de la Provincia del Chocó, su carácter selvático, lluvioso y malsano contribuían a darle una imagen de atraso. Para algunos, las vías de penetración y comunicación entre los distantes y casi inaccesibles poblados chocoanos y las capitales de los cantones eran los obstáculos a la integración. Se puede afirmar que los ríos eran el único medio de comunicación al interior de la provincia. Pero, esto no significa que la gran cantidad de cuencas que atraviesan la región posibilitará una constante y fácil comunicación entre los distintos poblados. Por el contrario, los informes, las órdenes, las leyes y los avisos gubernamentales demoran meses en llegar desde las capitales de los cantones - Nóvita, capital del Cantón del San Juan y Quibdó, capital del Cantón del Atrato- hasta los poblados más lejanos de la provincia, un hecho

que entorpece los ideales de integración y de unidad territorial a los que se quería llegar con el proyecto nacional. Dentro del contexto de este proyecto se incluía también la idea de salvaguardar hasta los más recónditos lugares de la geografía nacional. Pero, la precariedad de las vías de comunicación ocasiona serios problemas a este ideal.

Particularmente, en el Chocó era evidente esta preocupación que, aunque se quiso combatir con el establecimiento de resguardos militares en sitios distantes, no lograron vencer flagelos como el contrabando y la evasión. Los ritmos y los tiempos del Chocó no se medían de la misma forma que los del resto de la nación. La novela *Socavón*, toma lugar en diferentes pueblos imaginarios que se basan en poblaciones que hoy día aún existen. Entonces, *Socavón* se debe entender como un pueblo que estaba sumido en el pasado colonial con el lucimiento de la llegada de las compañías mineras a comienzos del siglo XIX y con el orgullo de mestizos y negros que, si bien no todos, algunos tenían “un buen pasar económico” y una rica tradición cultural pero momentánea, ya que, el trabajo se basaba en escavar minas y trabajar para el extranjero. El mundo literario que se crea en *Socavón*, está configurado en gran parte por culturas de origen africano que fueron creadas en América en conjunción con lo español e indígena, con todos los abusos, enriquecimientos y pérdidas que significaron la Conquista, la trata negrera y los asentamientos coloniales esclavistas. Helcías Martán Góngora empieza su camino como escritor y es en la introducción de *Socavón* donde se puede leer frente al Litoral Pacífico, el permanente sentimiento viajero, el desplazamiento perpetuo por mares y ríos, por melodías y cánticos que los lectores podrán admirar tanto en la novela como en los poemas que se analizan más adelante.

Mientras que los españoles habían vencido, exterminado o reducido a múltiples civilizaciones en el interior del continente, en el ahora denominado Pacífico colombiano eran significativamente vulnerables y atacados. En el actual departamento del Chocó, en donde se desarrolla parte de la acción de *Socavón*, la situación fuera la siguiente:

Después de la primera expedición costera de Almagro en 1525, se suceden varios intentos de penetrar al Chocó, en 1536, 1539, 1540, 1549 (según Balancázar) 1573, 1575, 1590, 1593, y los funcionarios españoles, en sus informes al Rey no podían menos que admitir que estas frustradas entradas fueron derrotadas por la persistente resistencia aborigen (Aprile-Gnisset, 1993).

West argumenta que ante el evidente fracaso de la estrategia militar, y después de un intenso fracaso de unos asentamientos iniciales-los antes mencionados- se recurrió al servicio de los franciscanos para “pacificar” aquellos indios de “guerra” (1957). Cabe recordar que los clérigos tuvieron éxito y es desde el siglo XVII que se hizo posible la explotación de los minerales que apuntaba a la empresa colonial: La labor de ‘pacificación’ entre los indígenas fue llevada a cabo por los inefables misioneros esto les permitió iniciar las explotaciones en gran escala a finales del siglo XVII.

En el sur, dado el fracaso de la estrategia de “apaciguamiento” , la intervención militar se convirtió en un acto inaplazable al evidenciarse las riquezas auríferas de ríos como el Telembí- por el cual navegan los personajes de Socavón- “es solamente a partir desde los años 1605-1610, y durante todo este siglo, que diversas incursiones militares procedentes unas de Popayán, otras de Pasto, logran poco a poco asentar unos precarios campamentos mineros.” (Aprile-Gnisset, 1993).

Cabe mencionar que la baja densidad poblacional de los aborígenes, la legislación que idealmente intentaba protegerlos de los arduos trabajos mineros donde “morían a montones” articulada al interés económico de La Corona de conservarlos como

tributarios, y discusión teológicos- filosófica de la Iglesia que les diferenció en principio de los “paganos africanos”; fueron algunas de las razones que hacían moral y materialmente imposible afincar en el Pacífico, a mediados del siglo XVII, un sistema de extracción minero basado exclusiva, o esencialmente, en la población indígena de la zona:

“Originally, Indian were used for labor in the placer mines, but their hostility, high death rate, inability to produce quantities of bullion, and conflicting Spanish ideologies concerning their treatment and religious conversion soon necessitated the use of blacks to fill the labor shortage. Spanish law in the early eighteenth century prohibited the use of Indians in New Granada mines, hence they were shifted to other necessary occupations.” (Sharp, 1970).

En este sentido, la introducción de los esclavizados africanos, y los indígenas participaron directamente, aunque estos últimos en menor medida, de las prácticas de extracción aurífera en los reales de minas. Dávila argumenta que “algunos encomenderos de esta región aurífera provenían de Popayán y optaron por enviar indígenas tributarios de sus encomiendas serranas a trabajar en labores mineras” (Dávila, 1970). Así, los negros e indígenas, y a pesar de las disposiciones establecidas por La Corona, no en pocas ocasiones trabajaron conjuntamente en las minas como consecuencia del alto costo económico de los primeros y de las habilidades reconocidas de los segundos en las técnicas mineras, por ello, después de varias décadas, en 1684, numerosas cuadrillas de trabajadores tanto indígenas como negros estaban laboradas en veintiocho campamentos ubicados en ríos como el Telembí, Maguí o Güelmambí (West, 1972). En la siguiente matrícula de una mina en el río Telembí, se evidencia el trabajo conjunto entre indígenas y negros:

“(…) En la matrícula Estando en dicha mina mande a dicho maestre de campo manifestase la gente que tenía para el trabajo en dicha mina y en su cumplimiento Dijo que los al presente trabajan Eran treze indios que son los que halle de dicha Mina, y que

estos son de su encomienda, y que le trabajan para devengar el tributo que aunque tienen mas indios estos no son continuos en el trabajo de dicha mina, pero unas veces trabajan algunos más, y otras veces ninguno= Y así mismo manifiesto dos negros esclavos suyos el primero llamado Ignacio criollo de edad de veinte y quatro años soltero= Y haviendole mandado manifestase Mas esclavos dijo no tener otros; y pr no haver mas en dicho rreal de Minas se serró esta Matricula (...)" (Documentos encontrados en los archivos de la biblioteca del Banco de la República)

El profundo cambio de los modelos económico-simbólicos del Pacífico; sin embargo, no es un proceso lineal, homogéneo, que analizan términos de las dicotomías como cultura propia/aculturación, puro/extranjero, conservación/ transformación. Helcías Martán expone en sus novelas y en sus poemas el devenir del Litoral que hasta el momento ha estado marcado por parámetros que son agente de quiebre de modelos y discursos sobre la "biodiversidad" y de la "etnicidad". Escobar y Pedrosa mencionan al respecto:

Desde la conquista y la esclavitud hasta el capitalismo crudo y burdo de hoy en día, pasando por los auges del oro y del platino, las maderas preciosas, el caucho y (...) el material genético que esconde su biodiversidad, el Litoral ha sido profundamente afectado por procesos y fuerzas propios de la modernidad capitalista. Aunque sus habitantes habían podido atenuar con cierto éxito las incursiones de lo moderno hasta épocas recientes. (Escobar y Pedrosa, 1996:1).

Socavón y los poemas de mi interés en este Tercer Capítulo, expone la dependencia y relación en que se encuentra el hombre con respecto a la naturaleza y a sus semejantes para conseguir sustento y hacer su forma de vida en términos de folklore, supervivencia, vida familiar etc. El intercambio con el entorno natural y social, en la medida en que este tipo de actividad se relacione y proporcione los medios para satisfacer sus necesidades materiales. ¿Qué sucede entonces cuando dada la insuficiencia de los medios o una mala repartición de los medios económicos se hacen escasos o se reparten de manera injusta? ¿Cómo se entiende la relación entre indígenas y negros a partir de las prácticas esclavizantes coloniales?

La Primera Parte de *Socavón: Los Inmigrantes*, describe la procedencia de los sujetos a quienes se identifican como “extranjeros” venidos de otras tierras; el capítulo comienza en mayúsculas sostenidas “**TODOS VENÍAN** de muy lejos y desembocaron en la difícil geografía de nuestro Océano Pacífico. Cerca de los manglares y marismas, en la manigua de Colombia. Aquí se narran sus existencias trucas, que son novela y elegía, al mismo tiempo” (Helcías; pág. 23). Helcías Martán propone que la identidad de los llamados “inmigrantes” son construcciones sociales, las cuales confluyen en el Litoral Pacífico al advenimiento desde los esclavizados hasta los viajeros europeos que venían en búsqueda de riqueza. En mi opinión, “Los Inmigrantes” exponen la identidad multiétnica que se crea en el Litoral Pacífico Colombiano y dicho capítulo acude a la construcción identitaria simbólica para los agentes sociales que confluyen en dicho sitio. En las siguientes líneas en el mismo capítulo se expone “ Más, todos, incluso el abuelo, que procedía de Lisieux; el sabio ingeniero, nacido en las Antillas Francesas; el platero ecuatoriano; el mecánico inglés y el buhonero boyacense; todos, se resumen en Hans, el holandés, y en él se miran como en el propio espejo (Helcías; pág. 23).

Desde una perspectiva constructivista puedo argumentar que la identidad constituye una de las herramientas analíticas centrales en que se apoya esta investigación, postula, por lo tanto, que aquélla es fracturada, inestable y múltiple y concibe al sujeto como descentrado. La emergencia de esta visión de la identidad se ha dado gracias a la confluencia de diferentes corrientes de pensamiento que han minado la idea de una identidad esencial y centrada. Han confluído aquí el marxismo, el psicoanálisis, la centralidad del lenguaje en las ciencias sociales o el llamado “giro lingüístico en sociología” y los trabajos de Foucault sobre la construcción del sujeto. Es decir, una

confluencia de marxismo, psicoanálisis, lingüística, estructuralismo y post-estructuralismo ha producido una nueva visión de la identidad. Hay que añadir a estas corrientes de pensamiento el impacto que han tenido los estudios poscoloniales en su crítica a la autoridad de Occidente y su forma de producción de conocimiento. ¿Cómo se puede analizar la identidad de los inmigrantes y de los trabajadores en el Socavón a través de los ojos de Hans? Foucault elabora una genealogía del sujeto moderno trazando su construcción a través de la historia. Este, al ser radicalmente historizado implica que es total y únicamente el producto de la historia. Para Foucault los discursos y las formaciones discursivas construyen la realidad social. Esas formaciones constituyen formas coherentes mediante las cuales los sujetos representan el mundo y la experiencia. Pero lo crucial, que constituye la hipótesis central foucaultiana, es que esas formaciones se producen a través de relaciones de poder. Apoyándose en esta concepción, la perspectiva constructivista sostiene que las identidades son construidas dentro de los discursos; no fuera, y son, en últimas, discursos. Por esta razón, las identidades son producidas en sitios institucionales e históricos específicos y en prácticas y formaciones discursivas determinadas. Son el resultado de relaciones concretas de poder y se construyen a través de la diferencia y la exclusión. En este sentido, toda identidad es poder y estudiar la producción y condición de existencia de una identidad es estudiar los mecanismos de poder que la hacen posible.

En este punto del Capítulo III, resta señalar, que se concibe la identidad como un conjunto de posiciones de sujeto que se articulan a un núcleo específico, como eje que articula el sistema. En este sentido, no se debe hablar de la identidad del sujeto o de un actor colectivo, sino de múltiples identidades o de un sistema articulado de polos de

identidad: étnica, nacional, de clase, de género, entre otras. Desde el punto de vista lingüístico y psicoanalítico se diría que un significante condensa múltiples significados. En mi opinión, la construcción de las identidades hace uso de materiales de la historia, de la geografía, de la biología, de la geografía, de la memoria colectiva, de las instituciones productivas y reproductivas, de las fantasías personales, de los aparatos de poder y de las revelaciones religiosas, en otras palabras, del orden simbólico. En la mayoría de los casos, unos polos de identidad son más fuertes que otros y logran articular a los demás; por el contrario, otros son débiles, apenas percibidos. Con frecuencia se ha señalado la identidad nacional como más fuerte que la clase y que la identidad étnica ha sido más influyente que la identidad de clase- pero está por ser analizado-.

Es mi parecer que las identidades se construyen mediante relaciones de negación y diferencia con otras identidades. Lo anterior determina que la identidad de un sujeto sea múltiple; aunque regularmente articuladas a un núcleo variable; es decir, en construcción porque nunca habrá una plenitud y sí demandas y carencias por satisfacer, y abierta en razón de que puede ser modificada o reestructurada con base en nuevos polos de identidad. Por ejemplo, la identidad del viajero no tiene una esencia intrínseca o independiente, sino que se construye por negación o diferencia a partir de la posición en una cadena discursiva en relación a su tierra natal y el lugar que visita, lo que conoce y lo que aprende en el nuevo lugar donde está. En suma, concibo la identidad como el proceso de identificación que lleva a la construcción de sentido. Como una estructura abierta que si bien puede funcionar con alguna regularidad durante ciertos períodos es fundamentalmente inestable, no fija y sujeta a transformaciones.

La historia de los personajes de *Socavón* se ve a través del recorrido de Hans, es así, su camino va mostrando la identidad de los hombres y mujeres que viven, vuelven o escapan del Litoral Pacífico. Se expresa que antes de llegar a las tierras del Pacífico Hans había vagado por Batavia, Paramaribo o Willemstad. Dicha historia da a entender que tiene bagaje de viajero, además de un recorrido laboral que incluye pescador, aprendiz de jardinero, ha cultivado trigo y cebada; hasta finalmente llegar a las tierras del Pacífico y, es allí cuando desde sus ojos se relata la vida en el Socavón, las minas de metales del Chocó y la situación de los habitantes del Litoral Pacífico colombiano. La historia comienza contando que “**TODOS VENÍAN**” desde muy lejos y desembocaron en la difícil geografía del Océano Pacífico. De esta parte del país se sabe que la fiebre amarilla de las minas consumió a esclavizados, europeos y locales que eran o llevados para trabajar forzosamente o viajaban a voluntad para conseguir fortuna. En *Socavón* se aprecia que en el Litoral Pacífico hay un crisol genético que confluye desde tiempos de la Colonia hasta nuestros tiempos, prueba de ello es el laberinto de nombres y familias que viven de las minas, de los ríos y que han vivido de los esclavizados. Por ejemplo, se menciona por boca de un personaje anónimo “(...) mi abuelo sembró nietos, como toros siembran árboles, a través de mi padre. Sus plantas nómadas crecen hoy en el manglar de América, junto a los grandes ríos y la feroz intransigencia de la lluvia (Martán; pág. 27). A la par que este abuelo que se menciona ha dejado nietos en el litoral se encuentra la historia de MESIE Nicolás M., quien rodeado de niños locales descalzos, representan la descendencia de los aventureros españoles; como Mesié Nicolás se encuentran otros viajeros quienes rehusaron regresar a España, Francia, Holanda. Por lo tanto, las identidades de estos viajeros son construcciones sociales que pueden ser múltiples,

fracturadas, descentradas, contradictorias y dislocadas en la medida que dependen de un exterior que, a la vez, que las niega, es su condición de posibilidad. No obstante, se podría argumentar que dicha perspectiva de la identidad flaquea cuando se trata de procesos de identificación que se basan, por ejemplo, en la clasificación de la diferencia con base en marcadores fenotípicos. Sin embargo, las clasificaciones que se basan en estas diferencias, son también construcciones sociales como he argumentado en el Capítulo I.

¿Cómo empieza la historia para muchos de estos viajeros?

Por razones que remiten a los periodos de la Conquista y la Colonia en la región Pacífica, al dominio colonial y a sus sistemas y circuitos económicos, sin olvidar las persistencias y cambios que introdujo el periodo republicano, lo que definió sus configuraciones sociales específicas, el Pacífico colombiano presenta una notoria diferencia entre sus dos grandes subregiones: la centro-norte y la centro-sur. Esta distinción ya la habían advertido los geógrafos decimonónicos (A. Codazzi, F. Pérez, Vergara y Velasco), así como Merizalde y Yacup, y la ratificaron los estudios folclorológicos de los años 70. En efecto, el maestro Guillermo Abadía Morales [1970/1983] aportó valiosos elementos de análisis al dimensionar las diferencias culturales que existen entre el Litoral Pacífico y el Litoral Atlántico, percibidas desde la unidad de análisis de “áreas culturales”. En ese marco, analizó la fuerte conexión del Chocó con la costa norte y, en contraste, el enclaustramiento del Pacífico sur, que toma como base para explicar las diferencias entre estas dos áreas del Pacífico en relación con

sus respectivas modalidades musicales: más “mezcladas” en el Chocó (la chirimía) y más “negras o africanas” en el sur (el conjunto de currulao).

Con el surgimiento del sistema-mundo moderno/colonial (Mignolo, 2003), el español introdujo desde el siglo XVI esclavos negros a la Costa Pacífica para explotar los ricos yacimientos auríferos (Colmenares, 1982; Hoffmann, 1997; West, 1952,1957). Desde ese entonces, aquí se produce la mayor concentración de gente negra de lo que es hoy Colombia. Los cronistas de indias, imbuidos del imaginario cristiano, describieron la región como “un abismo y horror de montañas, ríos y lodazales.” (Friedemann, 1993). Posteriormente, las élites políticas que propugnaron el proyecto de nación mestiza, este último subsidiario de la misión civilizadora, construyeron a la gente negra del Pacífico como seres congelados en el tiempo, irracionales por fuera de la modernidad que era menester civilizar, como a los indios, por el bien de la Nación.

Guido Barona (1993) arguye que los albores históricos de la configuración de los actuales sistemas culturales del hoy Pacífico colombiano se encuentran atravesados por la introducción forzosa de cientos de mujeres y hombres esclavizados de origen o descendencia africana y por la temprana relación, incluso desde los procesos productivos mismos, con los “indígenas” supervivientes del colosal genocidio, como consecuencia y enmarcados en un contexto mundial de expansión militar e ideológica de los europeos. En algunas ocasiones, se entrelazan alianzas entre esclavizados e indígenas como forma de resistencia y supervivencia; aquellos indígenas sobrevivientes de las confrontaciones militares y del contacto con las nuevas enfermedades portadas por los europeos, fueron fundamentalmente instrumentalizados en el aprovisionamiento de las cuadrillas de esclavizados africanos no sólo mediante la siembra de productos agrícolas como el maíz,

sino también como cargueros por esos caminos y arrastraderos o como bogas en los ríos. La encomienda o el corregimiento de indios fueron las formas jurídicas coloniales que inicialmente permitieron el desarrollo de dichas actividades satisfaciendo así los requerimientos de mercaderías y de comercio de los centros mineros.

De acuerdo con los trabajos de investigación más recientes, el Pacífico colombiano se divide en dos grandes subregiones, a partir de considerar sus diferencias geomorfológicas, ecológicas y socioculturales: el Pacífico norte, que corresponde básicamente a los territorios del actual Departamento del Chocó y comprende desde la frontera con Panamá hasta la desembocadura del río San Juan, y el Pacífico sur (o centro-sur), que comprende desde este último punto hasta Ancón de Sardinas, en los límites con el Ecuador, abarcando la faja costera ubicada entre el mar y la Cordillera Occidental, es decir, los territorios de los actuales departamentos del Valle del Cauca, Cauca y Nariño. En cada una de estas dos grandes subregiones se pueden reconocer zonas específicas y peculiaridades de los asentamientos y culturas locales. En el Pacífico norte están la del curso del Atrato y el San Juan, la de la Serranía del Baudó y los pueblos costeros asociados con ella, la del Tapón del Darién y la del Urabá chocoano y antioqueño. En el Pacífico sur tenemos la del puerto de Buenaventura y los ríos localizados al sur suyo y otra zona asociada, la del bajo Calima; la zona de los ríos Guapi, Timbiquí, Micay, Saija, Napi y Pique; y la zona situada más al sur, que se configura en torno a las “ciudades” antiguas de Barbacoas e Iscuandé y el puerto de Tumaco. La historia de *Socavón* se localiza en su mayoría en el Pacífico-sur, para principios del siglo XIX la compañía norteamericana Telembí de Monzón a donde llegó el personaje principal Hans a trabajar en la exploración de la metalurgia. Se debe aclarar que desde

mediados del siglo XVII, en el sur, Santa María de las Barbacoas, Santa Bárbara de Iscuandé y Guapi, o, en el norte, Citará y Nóvita, se consolidaron como ejes alrededor de los cuales los diversos reales de minas funcionaban en la extracción aurífera por lo que muchos extranjeros y empresas internacionales se instalaban en la región.

Además, el Pacífico-sur fue un área donde no en pocas ocasiones, los indígenas reducidos a encomiendas y corregimientos de indios, de los centros mineros o reales de minas, fueron obligados bajo la modalidad de pago de tributo, a sembrar fundamentalmente maíz y plátano con el objeto de alimentar a las cuadrillas dedicadas a la extracción de mineral. Mientras los esclavizados bozales o criollos fueron, para el caso del actual Pacífico colombiano, fundamentalmente destinados a las labores mineras en las diferentes cuadrillas existentes a lo largo de las diversas minas de aluvión; los relativamente pocos residentes “blancos” se dedicaban a labores como la administración de las minas propias y ajenas, eran funcionarios de La Corona, pertenecían al clero o se desempeñaban como comerciantes. En términos generales, entonces, se presentaban inicialmente para el caso del hoy Pacífico colombiano una marcada división “socio-racial” del trabajo, por así decirlo, donde el universo de posibles actividades económicas de los individuos en el espacio social se encontraban atravesadas por una adscripción “socio-racial” determinada:

La estructura socio-económica aparecía codificada con relación al origen de la población; las labores agrícolas y el oficio de cargar estaban reservados a la población indígena, en tanto minería era por definición tarea de negros; los blancos se encargaban de las prácticas eclesiásticas y la dirección de la economía y la política. (Sharp, 1970)

Según Eduardo Restrepo, historiador colombiano la conquista tardía de los territorios del Pacífico por la resistencia indígena en el sur y el Chocó hizo imposible establecer centros mineros estables hasta finales de los siglos XVII y XVIII. En la

práctica, durante estos dos siglos el único sector sometido fue el de Buenaventura y el territorio del Raposo, vecino suyo, donde, si bien la explotación aurífera fue importante, el verdadero interés consistía en el control del precario puerto de Buenaventura. El Raposo deviene, entonces, en clave para explicar el origen de los sistemas de poblamiento y organización de los establecimientos mineros que predominaron en los siglos XVIII y XIX. El Raposo fue el centro experimental de la minería en la frontera del Pacífico [Restrepo, 1996(a):231].

De acuerdo con Francisco Zuluaga historiador colombiano, para el siglo XIX, los cual es de mi interés ya que *Socavón* empieza su relato en 1907 ya que el siglo XIX en el Pacífico colombiano es escasamente conocido. En general se acepta que, agotado el sistema esclavista, más o menos abandonadas las minas por sus propietarios blancos, la población negra allí asentada tuvo paso para ejercer dominio sobre el territorio ocupado, “construir estructuras sociales y núcleos urbanos cimentados en la tradición africana y en las formas organizativas del sistema minero esclavista para producir las sociedades del Pacífico actuales” [Zuluaga, 1996(a):233].

Los lectores de *Socavón* entran en un ámbito que si bien es principios del siglo XIX, las condiciones socio-económicas eran agrestes y donde la esclavitud se había abolido hacía 55 años lo que indica que existía un conflicto manifiesto entre la presencia de antiguos esclavistas y “libertos” y cimarrones que se encontraban en estas tierras para explotar las minas de oro. La manifestación de esa relación conflictiva se traducía desde la 1951 en un discurso y en un sistema de representaciones de los primeros hacia los segundos que se traducen en comentarios como el siguiente:

“Viven en la embriaguez, la sedición y corrupción de mis cuadrillas, y los numerosos (libres) que hay en la vecindad eran los resultados de la perniciosa mezcla de libres con esclavos. Como aquellos (los libres) no están sujetos a la buena disciplina y gobierno con que se manejan estos (los

recién liberados), introducen aguardiente, siembran la discordia, distraen a los trabajadores y los llenan de vicios, seduciendolos y derramando especies contraria no sólo a los derechos de amos, sino también perjudiciales al sosiego público y buen orden general” (Barona, 1992:17).

De otro lado, la migración hacia las zonas bajas, hasta antes sólo puntualmente exploradas y todavía, no ocupadas, fue una de las consecuencias demográficas más importantes para el Pacífico colombiano con la paulatina consolidación de un núcleo poblacional “libre” —por libertos y cimarrones— durante el siglo XVIII y hasta mediados del siglo XIX; proceso definitivamente acelerado con la supresión jurídica del sistema esclavista en 1851 (De Granda, 1977:47-48; West, 1957:103-104).

Esta movilidad poblacional, conformada por descendientes de los esclavizados africanos, siguiendo como patrón de poblamiento los cursos de los ríos y las líneas costeras, se inscribió en un modelo de apropiación territorial no reducido a los núcleos de extracción minera coloniales, sino en la configuración de múltiples asentamientos dispersos orientados, muchos de ellos, a la producción agrícola o pesquera (Mosquera, 1993: 499). Diversas fueron las rutas que siguieron estos movimientos poblacionales; aunque, en términos generales, el punto de partida de la progresiva consolidación de este modelo de poblamiento disperso fueron antiguos distritos mineros como los de Nóvita, Citará, Timbiquí, Iscuandé y Barbacoas.

Los antiguos puntos de poblamiento se mantuvieron, muchos de los cuales existen actualmente, el modelo centrado en los mismos se fragmentó para dar paso a un procesos de expansión territorial a partir de la configuración de pequeños poblados que fueron progresivamente colmatando diferentes ríos, esteros y playas del actual Pacífico colombiano. Sin embargo, es entre mediados del siglo XIX y principios del XX cuando se produce el poblamiento definitivo. Dicho poblamiento se encuentra asociado a movimientos poblacionales articulados a nuevos procesos económicos de extracción

forestal como la recolección de la resina del caucho o de la semilla de tagua y la explotación de la minería. En *Socavón* se menciona que la “amalgama de sangre en el crisol del sexo, laberinto de nombres y familias en el idioma caudaloso de los ríos” ha hecho posible la formación de poblaciones y una cultura que se estableció a lo largo de los ríos del Pacífico; Para el área Sur donde se cuenta la historia de *Socavón*, las viviendas se distribuyen cerca a cualquier corriente de agua, como referencia en la configuración del espacio de residencia; por lo que el río es el eje de referencia para la localización de las viviendas. Nina S. de Friedeman, lo describe así:

“cada casa se yergue mirando hacia el río, separada de las demás por un espacio igualmente pedregoso que existe entre el frente de la casa y el borde del banco del río que se desliza hasta las mismas aguas donde se crecen arbustos, algunos frutales y plantas ornamentales. La exuberancia del bosque llega hasta el pie de cada casa y se confunde con los rudimentarios jardines de frutales y hierbas medicinales que las gentes mantienen a los costados y detrás de las viviendas.”
(Friedemann, 1969:60).

Este dato de Friedemann articula que las viviendas en términos generales, establecen sus puertas de entrada y ventanas frente al río, a leer *Socavón*, se empieza a comprender que dicha distribución-orientación de las poblaciones en el Pacífico-sur no responde exclusivamente a criterios pragmáticos como la facilidad de comunicación por los ríos o la presencia de suelos para habitar o cultivar en los diques aluviales; sino que también ello puede interpretarse como el indicio de un código de configuración simbólica y de manejo del territorio: de esta manera se puede leer en la introducción al libro “en la desembocadura del río que lleva su nombre, Guapí levanta sus modestas construcciones de madera. (...) Allí todo es paisaje, hasta el hombre. La raza de color se ha mezclado con rubios inmigrantes europeos. En este puerto de olvido y de silencio confluyen varias razas y diferentes culturas”. (Martán Góngora: pág. 28). El río constituye la principal referencia de tiempo y del espacio; sus movimientos se utilizan para señalar las épocas

del año, las diferencias entre años, los momentos oportunos para las conmemoraciones religiosas, las jerarquías en el interior del espacio y en ese sentido su importancia contamina toda la vida social regional. Si al frente de la vivienda se encuentra generalmente el río, por detrás de ella se ubica un espacio utilizado con mayor o menor intensidad para cierto tipo de cultivos multiestrata y, más allá de estos, en un límite difuso, aparece lo que se denomina localmente el *monte* (Arango, 1984:124; Betancur y Gómez; Friedemann). Así, en la representación horizontal del territorio se reconocen y ordenan los diferentes lugares a partir de un eje adentro/afuera; es decir, desde el río hasta el *monte* se traza un eje horizontal imaginario donde el primero representa el más afuera y el segundo el más adentro. Esta organización se evidencia cuando cotidianamente se hace referencia a los movimientos de un lugar a otro. En este sentido, cuando alguien se dirige de la vivienda al río o *quebrada* al *monte* dice que va hacia *adentro*. Por el contrario, cuando después de su trabajo en el *monte* se dirige a la vivienda, dice que va hacia *afuera*. Lo que se menciona en el párrafo anterior y el siguiente es relevante debido a que en la novela o técnicamente poema lírico, se comprende sucesos de la vida diaria, la tremenda lucha por la vida en una zona primitiva, entre manglares, espantos, socavones, tabernas, ríos desbordados, y los chismes de la población. De este modo, para los hombres es en el *monte* donde efectúan la mayor parte de sus actividades en la producción maderera, al igual que en la cacería o la recolección de los más diversos frutos y vegetales: “[...] por lo general el monte se lo identifica como un espacio de hombres pues es allí donde se desarrollan labores exclusivamente masculinas como la cacería, la extracción de madera para labranza, recolección de fibras, palmas y bejucos y limpieza de nuevos terrenos agrícolas. Los hombres ‘son del monte’ [...]” (Camacho,

1996:10). Desde las primeras horas del día, después de desayunar, los *tuqueros* se adentran en el *monte* a sus lugares de trabajo donde permanecen hasta el atardecer. De la misma manera, cazadores diurnos o nocturnos recorren los *montes* o *aguaitan* en uno de los *comederos* en busca de sus presas. Las mujeres y niños, en cambio, generalmente permanecen cerca de las viviendas. Mientras los niños juegan o les ayudan en algunas labores como recolectar leña o agua, las mujeres se encargan de tareas como la preparación de alimentos, la limpieza de la vivienda y el lavado de la ropa. También cuidan los cultivos ubicados en inmediaciones de la vivienda y, algunas veces, colocan trampas para los ratones de monte en los alrededores del huerto. En este sentido, se puede plantear que el *monte* es al hombre lo que la vivienda a la mujer. El *monte* es representado como un espacio masculino mientras que la vivienda, y sus alrededores inmediatos, como uno femenino.

Según los geógrafos decimonónicos, determinadas clasificaciones raciales se corresponden con unas formas de vida social y unos espacios geográficos diferenciados de poblamiento, que configuran una suerte de “topografía racial” en esta parte del Pacífico, en el sentido de Wade (1997) le ha dado a este concepto en sus investigaciones. Al respecto menciona que:

Basta fijar la vista en el mapa de este prolongado territorio, para reconocerlo dividido en tres zonas tendidas de sur a norte, en el sentido de su longitud, zonas notablemente marcadas con características inequívocas. Forma la primera, o la de la parte del este, la gran cordillera cubierta de una vegetación poderosa: de esta se desprenden largos y multiplicados ramales (...) la segunda zona por terrenos llanos, grandes ciénagas y anegadizos en toda la orilla del mar, que hacen imposible la existencia en sus inmediaciones, forman la tercera faja. (Santiago Pérez [1953] citado en Wade, 1997).

La provincia tal y como se lee en *Socavón* estaba habitada por pocos blancos, por algunos retos de las razas indígenas y por gran número, relativamente a las otras castas,

de negros liberados. La diferencia étnica y ocupación de las zonas geográficas en el Pacífico se dividían de la siguiente manera: los indígenas, alejados de contactos permanentes, se ubican en la cabeceras de los ríos, los negros en las riberas de sus cursos medios y los blancos en las payas frente al mar. Los diferentes historiados, las retenciones y olvidos en la memoria colectiva de las gentes negras del Pacífico sur, se relacionan con estos espacios y experiencias diversas. De tal manera que existían una división en circuitos que siguen presentes en la memoria colectiva hasta el presente, tiene que ver con la organización y representación del espacio: Reales de Minas que se relacionan con los esclavizados y libres, donde la memoria del pasado esclavizado es más fuerte; los lugares donde se desplegó inicialmente el poblamiento disperso y ribereño, y que se combinara después con el modelo de poblamiento concentrado que vemos en la novela y que se describe en los poemas también. Dichos poblamientos dieron lugar a la étnica como el parcial mestizaje/mulataje y la movilidad social posible, donde tienden a difuminarse aspectos importantes del pasado; los frentes de playa, donde viven las gentes de las mareas, en la cuales la influencia de las relaciones sociales esclavistas o la memoria de su pasado no son tan marcadas.

El *monte* es vivenciado como un espacio significativamente peligroso no sólo por los posibles accidentes, sino que también porque allí habitan seres efectivos e imaginarios que producen enfermedades o, incluso, la muerte: “[...] es el espacio más ‘salvaje’, peligroso, donde habitan las culebras, las plagas, la tunda.” (Camacho, 1996:10). En efecto, no es extraordinario que en las actividades de extracción forestal tales como madera o naidí, en la recolección de frutos silvestres o en la cacería alguien se hiera con el hacha, el machete o con la caída inesperada de un árbol o palma: es común poseer

cicatrices en brazos y piernas que atestiguan aquellos accidentes, ya que cualquier pequeña imprecisión en el manejo del hacha o el machete implica un accidente de este tipo. Aunque las heridas ocasionadas en el *monte* son cotidianas —por lo cual existen múltiples conocimientos de *yerbas* y prácticas que evitan grandes hemorragias— el peligro mayor en el *monte* resulta de la presencia, en los más inesperados sitios, de *culebras* y *visiones*. Ejemplo de este paisaje y estilo de vida se lee en la novela al describirse los esteros, manglares y poblaciones que se usaban como centro de explotación mineras por compañías extranjeras, buscadores de guacas y negros hechiceros que curaban todo tipo de males.

La noción misma de "naturaleza" no tiene correlato desde el conocimiento local. Pero más allá de la palabra en cuanto tal, lo que evidencia este hecho es la existencia de una taxonomía del entorno que no se construye en la dicotomía naturaleza/hombre. Más aún, la idea misma de que el monte o los animales se extinguieran, es absurda desde este modelo. El monte es una entidad móvil que se aleja o acerca de acuerdo con la presencia del ser humano, al igual que lo hacían los animales o las visiones (para mencionar sólo dos entidades entre las muchas que son identificadas por las poblaciones locales). Este modelo de un flujo constante desde la fundación del mundo -que garantiza que en cada generación de renacientes ninguna entidad desaparece como tal- se contrapone a la noción propia del análisis económico o ambiental de "recurso", que se basa sobre el supuesto de la escasez.

La *visión* es otro "habitante" del *monte* que hace de este un lugar representado como peligroso. *Visión* es una particular noción de clasificación de los *seres de otros*

mundos que se mueven por ciertos lugares y tiempos de este causando dificultades, enfermedades o la muerte a los seres humanos: “[...] hay varias criaturas asustadizas en el litoral lluvioso, que se llaman *visiones*. Sus nombres y sus características varían de lugar, y de tiempo a tiempo, aunque sus cualidades generales son siempre las mismas.”

(Whitten,1992:114). Los *montes bravos*, es decir, sin intervención humana o alejados de los poblados, son los lugares preferidos por algunas de estas *visiones*. Entre ellas, en el sur, la curagua es la más temida dado que aparece en forma de una sensual mujer que, después de seducir al hombre, lo asesina para comerle el corazón. La tunda, *visión* con capacidad de presentarse en una figura femenina familiar, se caracteriza por extraviar a los caminantes de los *montes* o por engañar a los pequeños bajo la apariencia de su madre o abuela para introducirlos en la selva y retenerlos allí como castigo por su mal comportamiento (Izquierdo,1984:205).

Los *seres de otros mundos* que se mueven por ciertos lugares y tiempos de este causando dificultades, enfermedades o la muerte a los seres humanos: “[...] hay varias criaturas asustadizas en el litoral lluvioso, que se llaman *visiones*. Sus nombres y sus características varían de lugar, y de tiempo a tiempo, aunque sus cualidades generales son siempre las mismas.” (Whitten,1992:114). Los *montes bravos*, es decir, sin intervención humana o alejados de los poblados, son los lugares preferidos por algunas de estas *visiones*. Entre ellas, en el sur, la cucuragua es la más temida dado que aparece en forma de una sensual mujer que, después de seducir al hombre, lo asesina para comérsele el corazón. La tunda, *visión* con capacidad de presentarse en una figura femenina familiar, se caracteriza por extraviar a los caminantes de los *montes* o por engañar a los pequeños bajo la apariencia de su madre o abuela para introducirlos en la selva y retenerlos allí

como castigo por su mal comportamiento (Izquierdo,1984:205). ¿En qué momento de la novela se cuenta sobre las “brujería”, “encantamientos”, “curaciones mágicas”? Hans el nuevo habitante del Pacífico colombiano, cayó en cama a causa de la malaria “bautismo de selva” le llamaban los locales; se cuenta en la novela que para recuperarse tuvo ayuda de medicina regional, a base de sudoríficos, cataplasmas y purgantes extraídos de la “hechicería”, las cuales se podían comprar en la farmacopea popular en la plaza del pueblo. Para salvar al recién llegado más de una remediara lo conjuró contra supuestas brujerías y lo hizo escanciar amargos bebedizos y nauseabundas tisanas. Se cuenta que “más de un cholo de Saija o del Sigüí, le aplicó emplastos de yerbas misteriosas, untos de manteca de caimán, y le dio a beber pócimas de la uña de la gran bestia, para recuperar la hombría, y le vendió, a bajo precio, sus falsos collares de amuletos” (Martán; pág. 36).

El *mar adentro*, en cambio, es un espacio exclusivamente masculino asociado con actividades de pesca en las que participan únicamente grupos de los hombres equipados con redes o líneas de anzuelos que les permiten capturar las más variadas especies de peces: “El mar, en particular el ‘mar afuera’, es otro de los espacios masculinos. Los hombres son del mar pues allí realizan sus faenas de pesca y llevan a cabo las labores de transporte y comercio para llevar plátano, arroz, coco y pescado y regresar con remesa para sus casas o víveres para surtir las tiendas.” (Camacho,1996:11). Además, el *mar adentro* —al igual que el *monte*— es un espacio connotado de peligro: allí no sólo el más mínimo accidente puede implicar la muerte, sino que también, se encuentran inimaginables *feras* que amenazantes pueden engullir tripulaciones enteras o habitan *visiones* que como El Riviel o el buque Maravedí sorpresivamente aparecen durante las noches. Whitten, incluso, representa al mar adentro como el punto por el cual circulan los

brujos, visiones, el diablo y otros seres asociados al mal (1992:148). En *Socavón*, el Maravedí también llamado “Maravelí” por el cambio fonético caribe, ya era leyenda para los habitantes del Pacífico colombiano; dicha leyenda es parte de la tradición oral de esta área del país, cuenta la leyenda dentro de la novela que:

“‘El Maravelí’ era aquel velero que iba a la bolina, porque el viento era suave. A la bolina, porque la costa estaba próxima y la noche venía desde la tierra, grávida de silencio, como otro río, a desembocar en el mar. Bajo la oscuridad despavorida, como un llanto en el alba, o el eco desgarrado de un recuerdo de amor. Los marineros repetían aún la lección de claridad del último crepúsculo, y el piloto seguía la rutina de un rumbo conocido” (Martán; pág. 28).

En este sentido, se puede suponer que en la configuración vertical del territorio el término playa se superpone con el de río mientras que el de mar lo hace con el de *monte*. Los esteros y manglares, sin embargo, se instauran como un límite donde lo masculino y lo femenino, lo peligroso y lo seguro, lo humano y lo que no lo es, se encuentran en una situación de umbral (Camacho,1996:11). Dentro de este buque “fantasma” al igual que en otros barcos y navíos, la presencia femenina no era común. En efecto, tanto las mujeres como los hombres efectúan en los esteros y manglares diversas actividades: las primeras en términos de recolección de conchas o atrapada de cangrejos y los segundos en extracción de leñas o maderas con los más variados propósitos. Los esteros y manglares no son ni tan peligrosos como el *mar afuera* —pues por aquellos se puede transitar sin estar sujeto a los innumerables peligros que ello implica en este— pero tampoco son tan seguros como las playas. En el modelo señalado, los manglares y esteros se comportan como un límite, un umbral donde las connotaciones de construcción espacial encuentran un punto de fusión. ¿Qué sucede dentro de la tradición oral en el caso que una mujer navegara en el Maravedí? A manera de denuncia contra las mujeres se usa esta leyenda oral para mostrar el acoso y abusos a los que las mulatas se ven expuestas:

El Maravédí llevaba un cargamento de madera y como única pasajera una mujer. Varios días de navegación habían transcurrido. (...) la mujer era alta, delgada, abstraída. Su piel lucía morena, como la piel de los trapiches. Tez mulata, de ron y arena, perfumada por la insistente primavera del trópico. Negros cabellos, rizados, largos. (...) Y las manos breves, como un pétalo. Se llamaba Carmen: ¡florece! (...)

La requirió (el capitán) de amores. Ella esquivó el asedio. Le prodigó promesas, que ella transformó en ofensas. Vana la súplica, estéril el halago, la amenaza fallida. Carmen no descendía de su pedestal de indiferencia. (Martán. Pág. 29-30)

Ahora bien, ¿dónde entran la etnicidad social y la etnicidad política en los procesos rurales de apropiación de la Ley? Y, por otro lado, ¿ambas no deberían estar directamente relacionadas con la etnicidad legislativa? Es decir, las demandas políticas no se hacen porque se es negro, social ni culturalmente, sino porque se tiene una ocupación ancestral del territorio (aquí, aunque se le hace el quite a la diferenciación cultural, se retoman las “ganancias” que la diferenciación genera en términos legislativos: la titulación, la ejecución de proyectos, etc.), es decir, los pobladores rurales hacen uso del establecimiento de una etnicidad legislativa sin el convencimiento (o asunción) de su existencia, pues es claro que para los campesinos negros, ellos, como ocupantes antiguos del territorio, tienen derecho a su titulación; y como personas colombianas, tienen derecho a las ayudas estatales, independientemente de su color o de su cultura. Aunque, no deja de resultar dicente, preocupante, que la etnicidad social (como forma explícita de unas relaciones de subordinación o discriminación basadas en el color de la piel; esto no implica que la gente no se asuma como negra o que no se presenten tensiones raciales en las localidades rurales; la falta del discurso de lo negro más bien se presenta en la toma de este como medio para la realización de demandas sociales y políticas. Más allá de retomar o no los discursos étnicos, algo importante de rescatar, de resaltar, es que las leyes étnicas, en este caso con sus reconocimientos territoriales, con sus valorizaciones culturales, etc., refuerzan la identidad étnica (sea social o cultural) y confieren

condiciones a los grupos para expresarse mejor y luchar más eficazmente por sus objetivos [Ribeiro, 1981]. En este caso son importante las reflexiones de Christian Gros [1997]: La etnicidad es también, en Colombia, el medio eficaz de luchar contra la anomia, la exclusión y la violencia que golpea a los individuos y a los grupos en sus espacios culturales de referencia, en el seno de una sociedad que vive un proceso de modernización desigual y destructor [...]. Además, ella ha tenido por objetivo la recomposición de un referente comunitario como base de apoyo que ha permitido a esos hombres y grupos afirmar su participación en la sociedad nacional, [...] la etnicidad es también un instrumento de legítima defensa cuando la aplicación de la denominada “utopía” liberal amenaza a las personas y a su grupo.

En este sentido la “estratificación social” se articula y refleja en la especialización en determinadas actividades económicas. Así, los dueños de barcos, aserraderos y principales almacenes, pertenecen al “estrato superior” al igual que algunos funcionarios estatales como el alcalde y eclesiásticos como el sacerdote. Un “estrato intermedio” se compone esencialmente tanto de medianos funcionarios estatales como los docentes y empleados de la alcaldía como de pequeños y medianos intermediarios y comerciantes. El grueso de la población, casi en su totalidad “negra”, conforma el “estrato inferior”. Como se ha mencionado en páginas anteriores mientras los esclavizados bozales o criollos fueron, para el caso del actual Pacífico colombiano, fundamentalmente destinados a las labores mineras en las diferentes cuadrillas existentes a los largo de los diferentes minas de aluvi6n: los pocos residentes blancos que llegaban en busca de fortuna se dedicaban a labores como la administraci6n de las minas propias o ajenas,, eran funcionarios de las distintas minas de minerales, desde tiempos de la Colonia hasta

el Pacífico del siglo XX, otros se dedicaban al comercio. En términos generales, entonces, se presentaban inicialmente para el caso de hoy Pacífico colombiano una marcada división “socio-racial” del trabajo pro así decirlo, donde las actividades económicas de los individuos en el espacio social se encontraban atravesadas por una adscripción “socio-racial” Valencia y Villa lo explican de la siguiente manera:

“La estructura socio-económica aparecía codificada con relación al origen de la población; las labores agrícolas y el oficina de cargar estaban reservados a la población indígena, en tanto la minería era por definición tarea de negros; los blancos se encargaban de las prácticas eclesiásticas y la dirección de la economía y la política.” (Valencia y villa, 1992:230).

En el caso del actual Pacífico colombiano los esclavizados obtuvieron a veces muy tempranamente su libertad por diversos mecanismos entre los cuales tuvo particular relevancia la auto-manumisión, es decir, el pago por parte del mismo esclavo del precio establecido por el esclavista para obtener su “libertad”. Ello fue posible porque socialmente se había instaurado hacia el siglo XVII el derecho de que los esclavos trabajasen para sí el día domingo y otros días de fiesta religiosa, ya que la mina, en los cultivos o cazando en el monte, con el objeto de obtener unos recursos monetarios o alimentarios adicionales (Whitten, 1992). Sin embargo, no todos los esclavizados estaban en igualdad de condiciones para obtener su libertad mediante este mecanismo puesto que el capitán de cuadrilla recibía una mayor participación en el producto obtenido; por lo cual se encontraba en relativa ventaja con respecto a los otros miembros de la cuadrilla para lograr, mediante la compra, su libertad (West, 1972). Lo anterior se ve reflejado en Socavón, ya que, los europeos y los norteamericanos tienen trabajos de contabilidad y son los dueños de las tiendas que generalmente están en la plaza del pueblo; ejemplo de ellos son las compañías mineras que contrataban colombianos de piel clara y/o extranjeros para llevar la contabilidad. También fue la suerte de Hans el inmigrante

holandés que llegó al Litoral Pacífico en búsqueda de mejor vida: “Tras el apresurado entierro del viejo Nepo, Hans constituyó una sociedad minera para operar en Timbiquí. Así fue como Hans asentó raíces después de remontar las aguas del Pacífico en el pueblo de Santa María. La suerte estaba de su lado y vivió en una colonia europea de atmósfera cosmopolita.

Otro mecanismo instrumentalizado en la obtención de la libertad fue el cimarronismo, es decir, la huida en grupos o individualmente a lugares apartados del dominio del esclavista, donde se consolidaban poblados conocidos como palenques: “La palabra ‘cimarrón’-a manera de información- se aplicaba a los animales que después de haber sido domesticados, volvían a su estado salvaje. Por eso a los negros huidos a los palenques, los blancos les pusieron en remoquete de cimarrones.” (Jurado,1990). El cimarrón y el palenque se configuran, entonces, como un estado y un espacio no sólo de rebeldía explícita ante el sistema esclavista, sino, también, como acto paradigmático de resistencia y reconstitución cultural, demográfica y militar.

La anterior situación se ve reflejada en la Socavón, ya que, para el Pacífico sur-donde se desarrolla la novela- se conformaron los palenques, por lo menos, desde la primera mitad del siglo XVIII, concretamente hacia 1732;según los historiadores Jurado y López. Además, arguyen que con la aparición del famoso palenque El Castigo al cual acudían esclavizados prófugos de los diversos reales de minas de Barbacoas e Iscuandé (Jurado,1990;López,1987). En el pueblo Socavón fue fundado en poblados de agricultores, pescadores, con fuentes fluviales cerca además de las minas ya mencionadas. Cabe recordar que cualesquiera que hayan sido las vías legales o de hecho

por las cuales los esclavizados del ahora Pacífico colombiano obtuvieron su “libertad”, para finales del sistema colonial se había conformado un segmento poblacional significativo de “libres” dedicados no sólo a las actividades mineras sino, también, a actividades agrícolas, de pesca o de cacería, consolidando tempranos poblados en los ríos o en las costas. En este sentido, para el área donde se desarrolla *Socavón*, “(...) sólo a principios del siglo XIX, el 80% de los negros ya eran libres, pues habían comprado su libertad.” Jurado, 1990).

De manera contradictoria, aún sin concluir el período colonial, más de un siglo después de introducidos los esclavizados en el actual Pacífico colombiano, se evidenciaba la significativa consolidación de un núcleo poblacional libre fundamentalmente a partir de la auto-manumisión (Sharp, 1970; West, 1972); lo cual implica, paradójicamente como he mencionado, que dicha auto-manumisión instaurada como mecanismo de reproducción de un sistema esclavista “de frontera” (Barona, 1992) se configuró, a la larga, y por las particulares condiciones del mismo sistema, como quien dice una negación de lo que debía ser. La paradoja constituye en que incluso a principios del siglo XX, los libertos, los negros en general no tenían aún estabilidad económica, así hubiesen conseguido su libertad desde el siglo XVII.

Desde el sistema esclavista hasta el siglo XIX, la consolidación de un núcleo de “libres” significó, un gradual desplazamiento de un modelo de poblamiento cerrado exclusivamente en el aprovisionamiento y funcionamiento de cuadrillas mineras constituidas por esclavizados de origen o descendencia africana, hacia la aparición de

pequeños poblados de “libres”-como lo es Socavón- que, fueron explorando y colonizando otros ámbitos del actual Pacífico colombiano. Al respecto comenta West:

“Small numbers of freedmen and runaways began to migrate in the latter part of the eighteenth century. In 1789, for example, a group of runaways, or *cimarrones*, fled the Chocó mining camps and settled on several tributaries of the Rio Tuira in Darién. By the end of the century several groups from the upper Atrato and San Juan had established small setments, such as Cupica and Jurado, along the Pacific Coast and the Baudó river Valley.” (West, 1975).

Para las poblaciones de Barbacoas, Tumaco, Buenaventura y todo el Chocó, la consolidación de un núcleo de “libres” significó, además, un gradual desplazamiento de un modelo de poblamiento centrado exclusivamente en el aprovisionamiento y funcionamiento de cuadrillas mineras constituidas por esclavizados de origen o descendencia africana, hacia la aparición de pequeños poblados “libres” que, sin romper radicalmente con prácticas laborales en la mina o pesca en los ríos; los “libres” fueron explorando y colonizando otros ámbitos del actual Pacífico colombiano. En el siguiente párrafo se demuestra cómo se desarrolla en *Socavón*: “Como ciudadanos de la manglaría. Toma de posesión simbólica de la tierra, sin escrituras ni testigos” (Martán, 26)

La situación que salta a la vista tanto en Socavón como en los poemas que aquí se analizan, es como argumenta West (1957), todavía dentro del sistema esclavista, la relación con el naciente núcleo poblacional “libre” se inscribió en una ambivalencia que fue de la complementariedad al conflicto. En primer lugar, los “libres” no sólo sirvieron de soporte en múltiples aspectos al sistema esclavista; sino, también, al instaurarse como pequeños propietarios de minas, igualmente reprodujeron relaciones esclavistas. En efecto, algunos “libres” continuaron trabajando para las minas de esclavistas como jornaleros o mazamorreros (West, 1975:103); otros, en cambio, se dedicaron a trabajar en

sus propias minas, al igual que a las labores agrícolas estableciendo relaciones comerciales con las cuadrillas vecinas (Romero, 1991:24).

La movilidad poblacional hacia las zonas bajas y el sur del Litoral colombiano, se empieza a dar puntualmente desde los siglos XVIII y XIX, este último siglo es relevante ya que, el relato de Socavón se empieza a dar en este último. La migración hacia este lado del país, fue una de las consecuencias demográficas más importantes para el Pacífico colombiano con la paulatina consolidación de un núcleo poblacional “libre”-por libertos y cimarrones- dicha movilidad poblacional, conformada por descendientes de los esclavizados africanos, siguiendo como patrón de poblamiento los cursos de los ríos y las líneas costeras, se inscribió en un modelo de apropiación territorial no reducido a los núcleos de extracción minera coloniales, sino en la configuración de múltiples asentamientos dispersos orientados, muchos de ellos, a la producción agrícola o pesquera (April-Gnisset, 1993; Mosquera, 1993).

¿Cómo se relaciona el Pacífico-sur, Chocó, el Litoral Pacífico con la costa norte colombiana y con Cartagena dónde ocurre *Chambacú*? ¿Qué tienen en común las poblaciones de ambas costas en Colombia?

Es aquí donde los diferentes tipos de identidad, nacionalismo, etnia y etnicidad juegan un papel decisivo en cómo se relacionan la costa Pacífica y Atlántica colombiana tanto en la literatura como en la vida real. Entre los estudios modernos de la Nación y la identidad nacional se distinguen dos posiciones y sus escritos han ejercido gran influencia en los estudios contemporáneos sobre la “Nación”; de un lado, están Armstrong, 1982; Geertz, 1963; Smith, 1986, 1997, 2000. Para los anteriores, la Nación habría existido

desde siempre, aunque bajo distintos nombres. Por ejemplo, para Geertz (1963), uno de los primeros defensores del primordialismo, la Nación es un dato objetivo (lengua, sangre, visión del mundo) y una evidencia social incuestionable e histórica. De otro lado, están los modernistas-a los cuales he estudiado mejor en mis clases doctorales- Anderson, 1993; Bhabha, 1990, 1994; Gellner 1993, 1997; Hobsbawm y Ranger, 1983; Hobsbawm, 2000a, 2000b; para quienes la Nación es un fenómeno típicamente moderno y, ante todo, construido.

Estos últimos autores, los modernistas están de acuerdo en que el proceso de conformación de la Nación y el surgimiento de un sentido de identidad nacional se presenta aunque en Europa, aproximadamente entre los siglos XVIII y XIX, donde el Estado ejerce una acción nacionalizadora en un doble frente: en el interior impone, entre otros, un idioma y un sistema de educación nacional; en el exterior, crea fronteras y diferencia a los foráneos de los nacionales. Como resultado, la vida se homogeneiza dentro de los estados y se heterogeneiza entre ellos. Se cristalizan símbolos nacionales y se unifican el idioma y el mercado. Por lo tanto, la confrontación de la Nación es un proceso homogeneizante de la identidad colectiva y excluyente de cualquier otra identidad nacional mediante la expulsión, el sometimiento o el exterminio de las minorías.

Tanto en *Socavón*, los poemas antologados y *Chambacú* nos acercamos al sometimiento y si bien no al exterminio de las minorías, sí a la subordinación de las mismas; para lo que corresponde a este trabajo de investigación por ejemplo, la reflexión sobre los fundamentos étnicos de la Nación, su consideración como cultura y su

tratamiento como construcción e invención a continuación se presentan los argumentos más sobresalientes de estas perspectivas conceptuales entre algunos de los teóricos modernos de la nación y la etnia. En los siguientes párrafos intentaré analizar cómo se identifican los siguientes fundamentos en las novelas de los capítulos II y III.

1. Un código legal unificado que contempla la igualdad de derechos y deberes, y existen derechos de ciudadanía si la nación es independiente;
2. Se basa en una economía unificada, con una única división del trabajo, y movilidad de bienes y personas por todo el territorio nacional;
3. Necesita de un territorio suficientemente compacto, que cuente preferiblemente con fronteras “naturales” defendibles, en un mundo de naciones así mismo compactas, y
4. Precisa una “cultura política” única y unos sistemas públicos de educación de masas y de medios de comunicación, a fin de socializar a las generaciones futuras para que sean “ciudadanos” de la nueva nación. (Smith, 1997; 62).

A partir de este análisis donde al preguntarse por el origen de las naciones, Smith introduce su teoría de las comunidades étnicas lateral y vertical. “La diferencia entre comunidad étnica lateral y vertical es importante porque en ella se basan los distintos tipos de núcleos étnicos en torno a los cuales se construyeron las naciones y las dos vías principales de formación de las naciones (Smith, 1997; 49). Aunque, este tipo de organización de la Nación se caracterizaba porque estaba compuesto de aristócratas y de clero de rango superior, al igual que algunos burócratas y en ocasiones hasta oficiales de alto rango y comerciantes ricos, se puede asociar con la formación de las naciones en el

nuevo mundo antes y después de las independencias. Se asocia de la manera en que socialmente la organización de la Nación se dividía entre los estratos más altos, mientras que geográficamente se extendía, llegando a formar, en muchos casos, estrechos vínculos con los escalones superiores de las “ethnies” laterales vecinas. “ En consecuencia, sus confines eran típicamente recortados, carecía de calado social y su pronunciado sentido de etnicidad colectivo estaba ligado al *esprit de corps* del estrato social de alto estatus y clase gobernante.” (Smith, 1997: 47). De estos dos tipos habrían surgido las naciones modernas entre las cuales se distinguen los casos inglés, francés, y en menor medida, el español que ejercieron gran influencia en la formación nacional en Europa y en América durante los siglos XIX y XX. De la siguiente manera lo expone Smith:

El tipo “vertical” de *ethnie* era más compacto y popular pues la cultura étnica tendía a difundirse a otros estratos y clases sociales. Las diferencias culturales no apuntalaban a las divisiones sociales, sino que una cultura histórica característica contribuía a unir a las distintas clases en torno a un patrimonio y unas tradiciones comunes, especialmente cuando estas sufrían amenazas externas. Por este motivo el vínculo étnico era a menudo más hondo y excluyente, y las dificultades para ser admitidos mayores. (Smith, 1997:48).

De acuerdo, al anterior supuesto la Nación y sus fundamentos étnicos, Smith (1977) reflexiona sobre el problema de la identidad nacional. Para el autor, esta es la más importante de todas las identidades colectivas. Se pregunta porqué es tan relevante y qué papel sigue cumpliendo después de cerca de dos siglos durante los cuales estuvo en el centro de la vida política. Para responder el autor inglés señala tres aspectos de vital importancia. Sostiene, en primer lugar, que probablemente la función más relevante que desempeña consiste en dar una respuesta importante al problema del olvido personal: “Identificarse con una nación en una época secular es la forma más segura de superar la irrevocabilidad de la muerte y asegurarse un cierto grado de inmortalidad personal” (Smith, 1997: 146). Por lo tanto, para Smith la función fundamental de la identidad

nacional es suministrar una sólida comunidad de historia y destino para rescatar al individuo del olvido personal y restaurar la fe colectiva.

En segundo lugar, la identificación con la Nación supone identificarse con algo más que con una causa o una colectividad. Ofrece renovación y dignidad personal en y con la regeneración nacional. Implica formar parte de una súper familia política que la componen los derechos de nacimiento y de noble estatus que tenían antes, cuando ahora se ven privadas de poder y son despreciadas (Smith, 1997).

En tercer lugar, por la importancia que concede a la realización del ideal de fraternidad, el cual lleva a pensar en la estrecha relación que existe entre la familia, la comunidad étnica y la Nación. La “ethnie” y la Nación se consideran familias muy grandes. Una suma de muchas familias interrelacionadas en la que todos son hermanos y hermanas (Smith, 1997).

He analizado la teoría de la Nación desde los propuestos de Gellner, para este autor la aparición de la alfabetización es decisiva para llegar a una Nación igualitaria; en esta teoría lo característico de cada grupo étnico no produce ficciones ni es fuente de conflictos entre los grupos: “Es más, que las desigualdades se exterioricen, perfeccionen y sancionen las fortalece y las hace aceptables, dotándolas de un halo de fatalidad, eternidad y naturalidad. Lo que se inscribe en la naturaleza de las cosas es perenne y no es, por ello, ofensivo para la persona, para el individuo, ni psíquicamente intolerable” (Gellner, 1997: 26). ¿Pero qué es una Nación dentro de estos supuestos? Para Gellner, ni la voluntad ni la cultura, por sí mismas, brindan una definición útil de Nación. En términos de cultura compartida, existen tantas culturas y tantas diferenciaciones

culturales que esto tampoco ayuda. Con frecuencia, estas coinciden con las fronteras políticas y el hecho de que esto sea cada vez más frecuente pone de manifiesto la íntima relación entre cultura y política.

Para Gellner, solamente cuando existe una sociedad en la cual hay una cultura desarrollada, estandarizada, homogeneizadora y centralizada que penetra en todas las capas de la población y no es el privilegio de núcleos minoritarios, es que se origina una situación en la que esa cultura, “educada”, se constituye en el único tipo de unidad con la que el hombre se identifica voluntariamente. Es en estas circunstancias cuando se puede definir a la Nación atendiendo a la confluencia de voluntad y cultura, pero sobre todo a la convergencia de ambas con las unidades políticas. En estas condiciones, el hombre quiere estar unido y se identifica políticamente sólo con los que pertenecen a su propia cultura. Se presenta, entonces, la fusión entre voluntad, cultura y Estado. Se comprende, que el nacionalismo, como se explicó antes, es un principio político según el cual “la unidad política y la unidad cultural deberían ser congruentes”. Es una teoría de legitimidad política que prescribe. De la siguiente manera lo expone Gellner: “(...) que los límites étnicos no deben contraponerse a los políticos, y especialmente- posibilidad ya formalmente excluida por el principio en su formulación general que no deben distinguir a los detentadores del poder del resto dentro de un Estado dado.” (Gellner, 1997: 14).

A mi parecer, la Nación debería organizarse como una comunidad con derechos y buscando equidad para los ciudadanos en la misma. Para Benedict Anderson (1993) es uno de los autores que desde una posición marxista trata de responder a la “anomalía” que ha significado la supervivencia de la Nación y del nacionalismo. Su obra

fundamental, *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, ha tenido una notable influencia en buena parte de los analistas postmodernos de la Nación y del nacionalismo, por ejemplo Homi Bhabha (1994). En mi concepto, Anderson considera la Nación como un tipo de artefacto cultural de carácter moderno. Por lo tanto, hace énfasis en los aspectos subjetivos y culturales de su conformación. En los siguientes párrafos haré un acercamiento a la definición y la dirección como yo la comprendo.

La Nación es ante todo una comunidad política imaginaria e imaginada y a la vez limitada y soberana. Es imaginada porque “aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión” (Anderson, 1993:25). Se imagina soberana, “porque el concepto nació en una época en la que la Ilustración y la Revolución estaban destruyendo la legitimidad del reino dinástico jerárquico divinamente ordenado” (Anderson, 1993: 25). Y, finalmente, “se imagina como comunidad porque, independientemente de la desigualdad y la explotación que en efecto puedan prevalecer en cada caso, la nación se concibe siempre como compañerismo profundo, horizontal” (Anderson, 1993: 25). Se debe aclarar que el estudio del nacionalismo, como señaló Durkheim, tiene muchos de los elementos que caracterizan a una religión. Está muy presente en él, el problema de la muerte (hay Nación cuando existen hombres dispuestos a morir por ella) *énfasis mío* y una de sus características centrales es el uso de signos, símbolos y ceremonias, como acontece en toda religión.

Anderson menciona dos ‘fatalidades’ de la condición humana que están íntimamente asociadas con el surgimiento de la Nación y del nacionalismo: la muerte y ‘Babel’. La primera se relaciona con el olvido, al que se le teme. Pero, en la sociedad secularizada moderna el hombre encuentra en la conciencia colectiva, y en la solidaridad de la Nación, la forma de trascender el tiempo. La otra fatalidad implica la imposibilidad de que todos hablemos la misma lengua. Uno de los aportes centrales de la obra de Anderson, que es importante para este trabajo de tesis, es su hipótesis de los “pioneros criollos”. Para el autor, los nuevos Estados americanos, de fines del siglo XVIII y principios del XIX, despiertan gran interés porque no pueden ser explicados con base en los dos criterios centrales mediante los cuales se ha comprendido el nacionalismo en Europa: la lengua y el intento de llevar a las clases medias a la vida política.

En el caso de América, Anderson sostiene que, en Brasil, Estados Unidos y las antiguas colonias españolas la lengua no es un aspecto que los diferenciara de sus respectivas metrópolis. Por otro lado, para la época de los movimientos de Independencia, las clases medias son insignificantes en Sudamérica y Centroamérica. Por el contrario, según Anderson, uno de los factores que produce el movimiento de independencia en los casos de Venezuela, México, Perú y por añadidura Colombia, es el temor a las movilizaciones de los indios y los esclavos. En la hipótesis de Anderson es que las nuevas repúblicas sudamericanas habían sido una unidad administrativa desde el siglo XVI y hasta el XVIII. Estas unidades crean un significado. La monarquía absoluta busca crear una administración poderosa y unificada contra una nobleza feudal particularista y descentralizada. Esto genera un intercambio de funcionarios y documentos lo que se facilita por la existencia de una lengua oficial de Estado.

Lo anterior nos compete porque se ve reflejado en las historias que se han contado en tanto en Chambacú, Socavón, y los poemas que se analizan. Entonces, los criollos, un grupo social, que a diferencia de la población indígena y negra, tenía la “misma relación que los metropolitanos en cuanto a armas, las enfermedades y la cultural europea”, “constituían a la vez una comunidad colonial y una clase privilegiada” que podía, entonces, desafiar el poder imperial. Pero, dice el autor, esta administración no tiene consecuencias decisivas mientras su alcance territorial no pudiera imaginarse como una Nación, es decir, mientras no llegara el capitalismo impreso. Así, por ejemplo, dice Anderson los periódicos, informes crean, en forma por demás natural y apolítica, una comunidad imaginada entre un conjunto específico de lectores a los que interesaban las noticias, bodas, y precios que se imprimían en este periódico. Con el tiempo, por supuesto, intervienen elementos políticos. De esta manera, surge un sentido nacionalista que el autor explica en parte el movimiento de independencia. En síntesis, explica Anderson:

Lo que estoy proponiendo es que ni el interés económico, ni el liberalismo o la Ilustración, podrían haber creado por sí solos la clase o la forma de la comunidad imaginada que habrá de defenderse contra las depredaciones de estos regímenes; dicho de otro modo, ninguno de estos conceptos proveyó el marco de una nueva conciencia-la periferia de una imagen que apenas se distinguía por oposición a los objetos centrales de su agrado o aversión. Al realizar esta tarea específica, los funcionarios criollos peregrinos y los impresores criollos provinciales desempeñaron un papel histórico decisivo. (Anderson, 1993: 101).

Después de ofrecer algunas perspectivas sobre el concepto de Nación y el nacionalismo, definiré la mía propia y la aproximación que tengo sobre la Nación. En este sentido, para mí es ante todo un fenómeno que se produce en y con el desarrollo de la sociedad moderna. Es decir, siento que es muy difícil pensar que se generen sentimientos de identidad nacional en una sociedad en la que no se ha generalizado la alfabetización y en la que el capitalismo de imprenta no ha echado raíces. Entiendo la Nación, a la manera de

Anderson; por lo tanto, como un artefacto cultural inventado y producido con el desarrollo de la modernidad. Invención en que ha sido decisiva la participación de las elites intelectuales por el poder del saber que estas han concentrado. Como una “comunidad imaginada” en la que sus miembros se piensan parte de una comunidad de destino soberana y limitada. Sin embargo, quiero que se comprenda que no le atribuyó a los conceptos de Nación y nacionalismo el concepto de algo ilusorio. Por el contrario, reconozco la importancia de la lealtad y pertenencia que siente tanta gente y estaría con ello omitiendo la constitución territorial y política de las naciones.

Para mí, la invención y la imaginación son también una realidad tangible en la medida en que establecen vínculos con la representación. Por ello, la Nación puede ser representada en las novelas, en los periódicos, en las obras musicales. Es decir, no se queda el ámbito privado de los procesos mentales. Por ello, definirla como una “comunidad imaginada” no se contrapone con la idea de la Nación como algo tangible.

La respuesta de la etnicidad negra se puede entender en que trató de adaptarse a las nuevas condiciones y tendencias, preservando lo más profundo de ella, con un movimiento de retracción hacia las zonas rurales. Frente al mito “fundacional” de las nuevas cabeceras municipales, construyeron sus propios mitos, los de la fundación de las veredas y pequeñas poblaciones. Los relatos populares florecieron, como lo registra la descripción que se dará más adelante en *Socavón*; la tradición oral y la observación etnográfica sobre las leyendas regionales que adquirieron mayor popularidad y entusiasmo, movilizándolo un sentimiento de regionalidad con sus fiestas respectivas. Aunque; la inexistencia de un gran mito fundacional de la etnicidad negra, los pequeños

mitos, las leyendas, relatos y canciones parte de la tradición oral, que parece actuar a manera de fragmentos narrativos que permiten comprender los grandes trazos de su camino hacia la identidad. No obstante, los intensos ciclos extractivos de productos vegetales con destino al mercado mundial y nacional, como la tagua, el caucho, la balta, el cacao, el oro etc..., integraron a los grupos negros en relaciones sociales y productivas propias de la economía mundial, estas no actuaron de manera disolvente sobre ellos. Aunque sí se debe sumar algunos conflictos y rechazos populares contra la presencia de compañías mineras extranjeras que, instaladas en pueblos existentes como en el que se basa la novela, iniciaron explotaciones intensivas con maquinaria moderna.

El anterior resumen con el propósito de dar cuenta del equilibrio de fuerzas que se presentó en el período entre la etnicidad negra y el proyecto nacional y sus agentes, el Estado y la Iglesia; centros urbanos frente a veredas; curas y misioneros; mayordomos, la cultura escrita versus la cultura oral; la gran historia nacional enfrentada a la microhistoria y la leyenda. En síntesis, lo étnico-nacional o la identidad negra frente al nacionalismo de Estado.

Nación, identidad y nacionalismo en Chambacú y Socavón

En efecto, investigaciones alrededor del mundo sobre la identidad étnica muestran que estas son modificadas, reinventadas y reinterpretadas de generación en generación. Lejos de perpetuarse ellas requieren un esfuerzo creativo y permanente invención. Por ejemplo, Mater (citado en Coughlan y Eller, 1993: 188) ha mostrado el rol de la elección individual en la selección de la identidad étnica en los Estados Unidos. Estudios como los de Nagel (1993) han concluido que la identidad étnica es socialmente construida y

variable; su existencia y significado son continuamente negociados, revisados y revitalizados. Las demandas étnicas se originan y cambian de acuerdo con las circunstancias y los intereses de los actores. Por lo tanto, a la perspectiva primordialista de la identidad étnica, que dominó el discurso antropológico por cerca de treinta años, se opone un enfoque circunstancialista o constructivista que sostiene, como centro de su argumentación teórica, que la identidad étnica y los sentimientos étnicos surgen de condiciones sociales específicas.

Si bien, la identidad es construida, la identidad étnica motiva tan fuertemente a los seres humanos. Un ejemplo son los sentimientos nacionalistas. Estos vínculos son tan fuertes que se ha señalado que hay nación cuando existen hombres que están dispuestos a dar la vida por ella. Precisamente Anderson lo recuerda cuando dice que: “En última instancia, es esta fraternidad (que origina la comunidad imaginada) la que ha permitido, durante los dos últimos siglos, que tantos millones de personas maten y, sobre todo estén dispuestos a morir por imaginaciones tan limitadas.” (Anderson, 1993: 25).

A mi manera de ver, la relación entre espacio e identidad se ha convertido, también recientemente, en uno de los temas más estudiados sobre la construcción identitaria. Entre otros factores, porque el proceso de globalización ha afectado considerablemente nuestra percepción del tiempo y del espacio ya que las concepciones sobre estas categorías varían en diferentes tiempos y culturas como señala Sack: “El espacio es un marco esencial de todos los modos de pensamiento. Desde la física hasta la estética, desde el mito y la magia hasta la vida común, el espacio junto con el tiempo, provee un sistema ordenado fundamental que conecta todas las facetas del pensamiento,

en breve, las cosas ocurren o existen en relación con el espacio y el tiempo” (Sack, 1980: 4). El análisis del espacio ha adquirido en la actualidad una relevancia sociológica y política de primer orden, por ejemplo, a diferencia de lo que dijera el economista Alfred Marshal, a finales del siglo XIX: “que la influencia del tiempo es más fundamental que la del espacio” (citado en Harvey, 1998: 293), hoy, Frederic Jameson (1984, 1991), uno de los analistas culturales de la “condición postmoderna”, ha señalado que los nuevos patrones se distinguen de los viejos por el dominio en la vida social y cultural de la lógica espacial antes que la temporal. Por lo tanto, existe una nueva espacialidad implícita en lo “postmoderno”. En efecto, antes de la década de los setenta, predominaba en geografía, en forma hegemónica, una perspectiva positivista que postulaba en geografía, en forma hegemónica, una perspectiva positivista que postulaba que el espacio constituía una esfera autónoma. Un principio básico era que las “relaciones espaciales” y los “procesos espaciales” producían la distribución espacial. Sin embargo, esta concepción es desafiada por teóricos como Henry Lefebvre (1974) con su obra, *La Production de L'espace*, que jugó un papel fundamental en el surgimiento de una geografía marxista. La categorización antes señalada se convierte en un instrumento analítico útil para comprender la naturaleza de las relaciones entre el orden geopolítico y las representaciones discursivas del espacio. A continuación mostraré la manera en la que las categorías espaciales son definidas y cómo se reflejan en *Socavón*:

Las prácticas espaciales designan los flujos, transferencias e interacciones físicas y materiales que ocurren en y cruzando el espacio para asegurar la producción y la reproducción social. Ahora, para Harvey (1998) las prácticas espaciales toman sus significados bajo específicas relaciones sociales de clase, género, comunidad, etnicidad o

raza y se crean y remodelan en el curso de la acción social. En el caso del Pacífico sur, parte sustancial de los poemas y de la novela *Socavón* de este capítulo consistió en tratar de imponer un modelo de poblamiento sustitutivo del que practicaban la cultura negra y popular, caracterizado por la concentración de la población en cabeceras municipales o grades poblados, por lo general localizados cerca de las bocanas de los ríos en el mar, que debían contar con una Iglesia parroquial y cura permanente y con el cual buscaron darle “orden” al poblamiento disperso y ribereño de los negros. Dicho modelo explica el surgimiento, fundación o fortalecimiento de poblados como “Socavón”.

Las representaciones del espacio abarcan todos los signos y significaciones, códigos y saberes que permiten que esas prácticas materiales se comenten y comprendan, sea con las nociones del sentido común cotidiano sea con la jerga, a veces enigmática, de las disciplinas académicas que se vinculan a las prácticas espaciales (la ingeniería, la arquitectura, la geografía, la planificación, la ecología social (...))

Los espacios de representación son invenciones mentales (códigos, signos, discursos espaciales, proyectos utópicos, paisajes imaginarios y hasta construcciones materiales, como espacios simbólicos, ambientes construidos específicos, cuadros, museos, etc.) que imaginan nuevos sentidos o nuevas posibilidades de las prácticas espaciales (Harvey, 1998: 244). La visión positivista del espacio, criticada por la geografía marxista, también lo concebía como opuesto al tiempo. Este último, se asociaba con la historia, el movimiento, el progreso, la razón, la política, la ciencia. Por el contrario, el espacio se relacionaba con lo estático, lo simple, la nostalgia, la emoción, el cuerpo. El espacio era definido; por lo tanto, como la carencia de tiempo. Foucault, por

ejemplo, obsesionado con las metáforas espaciales, argumentó que: “el espacio fue tratado como lo muerto, lo fijo, lo no dialéctico, lo inmóvil”, por el contrario el tiempo era: “la riqueza, la fecundidad, la vida, la dialéctica” (Foucault, citado en Harvey, 1998: 230).

La identidad étnica no es dada, sino construida. Sin embargo, lo nuevo es construido sobre la base de una reinterpretación de lo viejo haciendo uso de argumentos más poderosos en un marco oposicional. Cuando un grupo experimenta oposición para ser incorporado a la sociedad mayor o cuando es explícitamente atacado u obstaculizado, los sentimientos étnicos son generados. Para seguir con el marco teórico presentado en el primer capítulo, la identidad puede ser engendrada por un sentimiento de pertenencia al territorio (o a la tierra), o por compartir una lengua; como se resalta en las novelas y poemas que aquí se analiza, estos grupos étnicos sufren de segregación social, económica, racial y son grupos que hasta este momento se mantienen en condiciones inferiores a comparación de grupos sociales con piel más clara en Colombia. Aunque están separados en el territorio nacional, *Socavón* se sitúa en el Pacífico y *Chambacú* en la costa Atlántica, aun así, la situación de olvido se evidencia. La relación entre espacio e identidad se ha convertido, también, recientemente, en uno de los temas que noto en las novelas y los poemas que son objeto de esta investigación; mi percepción del tiempo y del espacio se relacionan con la globalización, y cómo esta ha de alguna manera no ha cambiado la perspectiva de etnia y los espacios y derechos de las mismas. Por ejemplo, en la vida moderna y/o postmoderna, los nuevos patrones de manejo de tiempo y espacio. El espacio debe ser entendido como un producto de las interrelaciones, como la coexistencia simultánea de interrelaciones e integraciones de todas las escalas espaciales,

desde la más local a la más global. Aceptar que lo espacial es socialmente construido, pero reconocer también que lo social es necesariamente construido espacialmente.

En este marco analítico que usaré para analizar los poemas, concibo el espacio como un constructo social, Harvey (1998) analiza los cambios espacio-temporales que se han producido en la sociedad actual. Se propone, en principio, poner en tela de juicio la idea de un sentido único y objetivo del tiempo y el espacio. Sostiene que los físicos postulan que aquellos no existieron antes de la materia y que sus cualidades objetivas no pueden comprenderse independientemente de los procesos materiales. No obstante, señala, que no es indispensable subordinar todas las aproximaciones objetivas del tiempo y el espacio. Harvey sostiene que:

La historia de los conceptos de tiempo, espacio y espacio-tiempo en la física ha estado determinada por fuertes rupturas y reconstrucciones epistemológicas. La conclusión que deberíamos extraer es, simplemente, que no se le pueden asignar significados objetivos al tiempo ni al espacio con independencia de los procesos materiales, y que sólo a través de la investigación de estos últimos podemos fundar adecuadamente nuestros conceptos de los primeros. (Harvey, 1998: 228).

Por lo tanto, para Harvey la forma en que se percibe el tiempo y el espacio ha sufrido un cambio trascendental. Dicho cambio es el resultado de las profundas transformaciones tecnológicas en los medios de transporte y en las comunicaciones que han acortado las distancias, han comprimido el espacio y han acelerado el tiempo. Todo esto se explica, desde la perspectiva marxista de Harvey, por las nuevas dinámicas que ha adquirido el proceso de acumulación de capital a finales del siglo XX.

Antes de empezar a relacionar los poemas, se debe aclarar que la teoría constructivista es relevante para su comprensión ya que es una herramienta conceptual para develar las fuentes de las desigualdades y las discriminaciones sociales. En otras

palabras, si podemos desentrañar la forma como construcciones específicas han logrado dar más importancia a unas etnias que a otras en diferentes sociedades, lo cual ha permitido que se mantengan en situación de superioridad y las etnias negras e indígenas se mantengan en condiciones de pobreza aumentada incluso en un Estado pluriétnico y multicultural como es el colombiano.

Cabe recalcar que la teoría de la construcción social no niega la necesidad de algún tipo de categorización. Toda investigación y comprensión de la realidad requiere de categorías y en su sentido más general la realidad es una formación discursiva. Lo que desafía la perspectiva constructivista es la idea de que existen categorías inmutables o que algunas son más fundamentales que otras por su carácter esencial o natural. Por el contrario, toda construcción de la realidad debe ser vista como el producto de la capacidad humana pensar y, en consecuencia, sujeta a cambio y variabilidad. En las siguientes páginas y para entender los poemas de Helcías Martán, argumento que las identidades se construyen socialmente, son contextuales y están sujetas a cambio y transformación. Es decir, no existen identidades esenciales o inmutables. De esta manera, la pertenencia a cualquier grupo humano es siempre un problema de contexto y definición social. El proceso mediante el cual un individuo se identifica con alguna colectividad implica privilegiar una identificación determinada sobre todas las demás puesto que el ser humano es multidimensional.

Como he mencionado en párrafos anteriores, la identificación con el Estado territorial es una construcción moderna. Los territorios que son demarcados con líneas fronterizas para diferenciarlos de los vecinos son creaciones socio-políticas; los cambios

en la territorialización muestran claramente que no hay nada natural en dividir a las diferentes etnias por territorios por su color de piel o costumbres particulares. Por ejemplo, según Harvey, los cambios en la territorialización muestran claramente que no hay nada ‘natural’ en los límites políticos, aunque a menudo las características naturales hayan desempeñado un cierto papel en su definición (Harvey, 2003: 96). En América Latina, después de cerca de doscientos años en que fueron definidas las fronteras, todavía se presentan disputas limítrofes como las de Colombia y Venezuela por el Lago de Maracaibo y Colombia y Nicaragua por las islas de San Andrés y Providencia, en el mar Caribe. Aquellas construcciones que han operado de forma hegemónica como la identidad nacional que he tratado en páginas anteriores, se presenta de cómo relaciones de poder en las que un grupo, regularmente dominante, ha impuesto su visión y mejor acomodo al resto de la sociedad. En los poemas a seguir, veremos cómo Helcías Martán hace una alabanza a la cultura y a la etnias menos favorecidas en Colombia, algunos de los poemas se pueden tomar como denuncia social. La identidad personal en contraste con la identidad social se puede comprender como lo menciona Goffman, (1980) “la identidad personal se relaciona, entonces, con el supuesto de que el individuo puede diferenciarse de todos los demás, y que alrededor de este medio de diferenciación se adhieren y entrelazan, como en los copos de azúcar, los hechos sociales de una única historia continua.” (Goffman, 1980: 73). Por lo tanto, la identidad personal resulta de la combinación de marcadores personales y detalles biográficos. Finalmente, antes de comenzar a analizar los poemas, debo mencionar que Goffman clarifica que las identidades sociales y personales hacen parte de las definiciones que tienen los otros sobre el individuo. Por el contrario, la identidad del yo- de la que el autor escribe- se

refiere al “sentido subjetivo de su propia situación, continuidad y carácter que un individuo alcanza como de las diversas experiencias sociales por las que atraviesa. (Goffman, 1980: 126). Por lo tanto, Goffman ve la identidad del yo como el sentido de continuidad existencial resultante de experiencias sociales. En consecuencia, aún la más subjetiva dimensión de la identidad llega a ser objeto de análisis sociológico.

Helcias Martán Góngora, como he mencionado nació en el Pacífico en una familia de una cultivada academia, familia que lo enviaron a estudiar sus estudios secundarios en Medellín, Antioquia y luego en la Facultad de Derecho de la Universidad del Rosario en Bogotá, después de eso pasará a formar parte de la élite de la intelectualidad del Pacífico que descolló a finales de la primera mitad del siglo XX, con *Sofonías Yacup*. Mi interés primordial en Martán yace desde el punto en que es el primero en proponer una voz propia del Pacífico con *Litoral recóndito* (1938). Y el interés en este capítulo *Evangelios del Hombre y el paisaje* (1944). La literatura de Helcias Martán al igual que el Litoral Pacífico están configurados en gran parte por cultural de origen africano que fueron creadas en América en conjugación con lo español e indígena, con los desmadres, enriquecimientos y pérdidas que significaron la Conquista, la trata negrera y los asentamientos coloniales esclavistas; dichos encuentros culturales aportaron materiales económicos, en el lenguaje, el comercio sin dejar de lado las creaciones espirituales que apenas empiezan a valorarse. Todos los temas anteriores van a darse a conocer en los más profundos poemas de Helcias Martán Góngora que se analizan a continuación.

En párrafos anteriores he explicado parte de la historia del Litoral Pacífico, la historia que sí bien se inicia en el Atlántico y deja al mar de Balboa en una especie de limbo del que sólo empezará a salir en el siglo XX. Buenaventura, el puerto principal colombiano, apenas adquiere importancia internacional a finales del siglo XIX y, fundamentalmente, en el segundo tercio del siglo XX con la apertura del Canal de Panamá y el auge de las exportaciones cafeteras desde la zona antioqueña. Sin embargo, el Mar Negro, ese mar físico y simbólico desgajado en dos grandes subregiones no sólo por la geomorfología, sino también en virtud de las leyes coloniales. Ese es el mar en el que la poesía de Martín Góngora, con los lastres y riquezas de la poesía clásica española, del judeocristianismo y las discriminaciones a cuestras, aflora un mundo donde el verso moderno iba por otro sendero.

Helcias Martín Góngora empieza su camino lírico con *Evangelios del hombre, del paisaje y del Litoral*, publicado en 1944; es un libro escrito en prosa poética-más como versos largos- donde los grandes referentes a la poesía negrista latinoamericana que además el escritor y poeta le agrega estructura rítmica y de percusión. De los 5 poemas que son antologados aquí, el más desafiante, y que sirve de introducción a esta parte del capítulo es “Berejú”. El cual el mismo Martín Góngora lo consideró un poema de denuncia; de la siguiente manera se refiere al poema y a su versión musicalizada: “La primera canción negra de protesta, en Colombia, la grabé con música de Esteban Cabezas y la Negra Grande de Colombia, Leonor González Mina” (Góngora, Autobiografía, 2008, pág. 140).

“El poeta del mar” sabe porque lo ha vivido desde la infancia, que la musicalidad y la melosidad de la poesía negrista van más allá de un conjunto de estrategias, se trata de una condición necesaria para aproximarse al alma auténtica de aquello que se quiere cantar. La manera de ser de las comunidades negras, ese elemento particular que las distingue en el contexto global, y en el cual se centra la influencia que ellas han tenido en otras culturas. El mismo Martán Góngora lo dijo en las líneas que se analizarán en el párrafo seguido:

En carta mía al profesor Cecil Wood, de la Universidad Jorge Washington, de San Luis, Missouri, quien prepara un estudio sobre la poesía negra de Candelario Obeso, Jorge Artel y quien redacta estas notas, expresé: “Nací a 8 kilómetros de la desembocadura del río Guapi, en el Mar del Sur. La población negra, en su mayoría absoluta, me infundió conjuntamente, con el ritmo de las mareas, el sentido de la justicia social. El negro se hizo música y habitó entre nosotros. Pero también se trocó en grito libertario y frustrada esperanza. De ahí que muchos de mis poemas no puedan renunciar al acompañamiento de la marimba y el tambor, y que traducen, entre otros, el pregón del esclavo de ayer y de hoy. Música de la jitanjáfora y el estribillo ancestral. Música del chigualo, en el velorio. Música del arrullo, del bunde, de la fuga y del currulao. O el negro espiritual del alabao. En el epitalamio y en la arenga. En el gozo y el llanto. En la plegaria o la blasfemia. La música *avant tout*, tal como lo exigía nuestro “padre y maestro mágico” Verlaine. Sin embargo, la poesía puede estar en el continente o en el contenido. En la corteza dura o en la pulpa amarga de la fruta. En la forma danzante o en el tema racial. Cuando se logra la fusión de alma y cuerpo, de la cópula del hombre con la noche total nace la criatura poética. Hay que tender, entonces, tapices de verdor tropical para que la poesía cruce, con las plantas desnudas, por la tierra”. (Martán Góngora, *La poesía afrocolombiana*, 2008, págs. 175- 176).

Antes de entrar a analizar la poesía de Martán Góngora hay que decir que los referentes al abordar la idea de una poesía negrista en el mundo hispano son esa serie de poetas antillanos que construyeron sus obras cumbres del negrismo en la década de los treinta, y que Martán Góngora mencionaba en su reflexión sobre la poesía afrocolombiana: los cubanos Nicolás Guillén, Emilio Ballagas, José Zacarías Tallet, Regino Pedroso, el puertorriqueño Luis Palés Matos y el dominicano Manuel del Cabral. Estos son los nombres más sonados de aquella poesía negrista, con influencia en el mismo Helcías Martán Góngora y en la cultura popular, que retomaría varios de los poemas sobre todo

los de Nicolás Guillén, para hacerlos parte de la canciones del son cubano, que después pasarían a ser parte de la nueva canción hispanoamericana.

El momento de inicio de dicho movimiento poético negrista se encuentra a fines de los años veinte, como lo anota la investigadora Rosa E. Valdés Cruz en uno de los más completos estudios del tema *La poesía negroide en América*. Allí, distingue un grupo de iniciadores del negrismo poético en Cuba antes de la figuras clásicas de Guillén y Ballagas:

Ramón Guirao, en su *órbita de la poesía afrocubana*, fija el inicio del periodo de auge del género en 1928, porque es en ese año cuando se publica “La rumba”, de José Z. Tallet, y la “Bailadora de rumba”, de Guirao. A partir de ese momento, la poesía negroide invade la isla y son numerosos los escritores que participan y enriquecen la modalidad. (Valdés Cruz, 1970, pág. 57).

El estudio de Rosa Valdés Cruz, menciona recursos rítmicos análogos sobre las características de la poesía negrista y menciona: “Adopta a veces modos de expresión peculiares del negro, con adulteraciones de la prosodia y la morfología. Busca efectos rítmicos, musicales y onomatopéyicos mediante el uso de vocablos de origen africano” (Valdés Cruz, 1970, pág. 21). Y algunas palabras con origen africano incorporadas a los poemas negristas (bachata, bamba, balumba, bangué, barracón, bilongo, bronca, conga, chévere, sandunga, etc...). El estudio incluye, además, un glosario que explica estas y alrededor de setecientas palabras de origen africano y popular antillano que aparecen en los poemas negristas que la investigadora recoge. Valdés Cruz arguye sobre la importancia de las jitanjáforas, “voces carentes de sentido lógico, pero que transmiten sensaciones; son vocablos creados por el poeta que, al usarlos, no piensa en su significado sino en la sensación que causan al ser palabras que van directo a nuestros sentidos” (pág. 26). Para seguir con la idea de “poesía sonora” con las características

antes mencionadas, al igual que la musicalidad, Helcías Martán Góngora acuña el término, “música de percusión”. Esto para nombrar las variedades de poesía negrista de su propio trabajo; expresión que el poeta creó para titular las obras claves de su propia poesía negrista, de las cuales él mismo hizo una lista. De estos cuatro libros que él menciona se han tomado la mayoría de los poemas de la antología que comento en esta última parte del capítulo tercero. A mencionar: *Humano litoral* (primera y segunda edición, Popayán, 1954 y 1969); *Mester de negrería y fabla negra* (en *Suma Poética*, Bogotá, 1969); *Música de percusión* (Santiago de Cali, 1973); *Brevario negro* (Inédito facsímil, Santiago de Cali, 1978).

La influencia de la poesía negrista afroantillana en lengua castellana se ha mostrado vinculada en su proyecto estético a las características de los poetas negristas norteamericanos, y en particular Langston Hughes, que sería tan influyente en el inicio de la escritura poética negrista de Nicolás Guillén. A estos dos poetas, Martán Góngora los leyó y les dedicó poemas de homenaje. Martán Góngora estudió algunas de las estrategias empleadas por los afroantillanos para darle una musicalidad negrista a las formas populares tradicionales de la versificación castellana. Prueba de esto son: las expresiones que acuñó para nombrar algunas de estas estrategias, como “Música de percusión”, “Fabla negra”, “Mester de negrería”; el hecho de citar los conceptos teóricos de algunos estudios que las trataron de precisar, como en el caso de la investigadora Mónica Mansour, Adalberto Ortíz, o Rosa Valdés Cruz; y sobre todo, el empleo que hizo de ellas en sus propios versos.

En el poema *Berejú* (Anexo 1), se hace uso de recursos análogos en la búsqueda de una musicalidad negrista; el cual como hemos dicho ha hecho carrera en el mundo de la canción. Las cuartetas octosílabas de rima aguda en los versos pares son refinadas por el poeta con otros recursos rítmicos, como rimas graves de los versos impares y el predominio de la vocal tónica /u/, haciendo eco de la palabra *berejú*, que le da título y que es una de las variantes del currulao, la mayor danza del Pacífico colombiano, mientras el *makerule* es otra danza, una especie de jota chocoana. Estas estrategias del ritmo, junto a los suaves encabalgamientos, la insistencia en los nombres de bailes afro descendientes y en lugares importantes para la historia de las comunidades que los practican: Popayán, Cartagena, Tumaco, Buenaventura, Chocó, inscriben claramente a este poema en la búsqueda de una sonoridad negrista.

En dicho poema, el poeta toma influencias y estrategias de los fundadores del negrismo afroantillano, aunque el inicio de su poesía fue muy precoz de modo que puede encontrarse algún poema. Este poema hace parte del registro de la tradición oral del origen y de la esclavitud responden a una modalidad de memoria dispersa y discontinua, en el proceso de etnización de comunidad negra, nos enfrentamos a una reacomodación de las identidades, memorias y olvidos. No es mi intención argumentar que ahora sí las comunidades negras conocen su verdadero pasado, que por extrañas razones habían dejado al silencio colectivo en lo que a su tradición oral se refiere; tampoco argumentar que ahora la real historia perdida haya sido recuperada definitivamente por la toma de conciencia de las comunidades resultado del proceso organizativo. Ni estoy explicando desde los ojos del recién llegado a imponer mi opinión sobre las ideas de las poblaciones locales una historia que no es la de ellas. Sino que el proceso de etnización en el Pacífico

sur ha implicado un tipo de producción y de relación con el pasado, una forma de imaginar comunidad sobre la base del origen como parte de la historia compartida, una relocalización de subjetividades e identidades. ¿Cuál es el sentido de preservar y presentar poemas y canciones que hablan sobre África, la trata y la esclavitud, sino la pretensión de fundar una comunidad? La importancia siempre recae en la idea de construir comunidad, que además ha sido siempre objeto de la opresión y de la injusticia, y que sólo ahora, a los descendientes de aquellos esclavizados, a los descendientes de los reinos africanos, les correspondía enfrentar conjuntamente mediante la constitución de organizaciones. Imaginar una comunidad, una que vaya más allá de la parentela, de la vereda o del río. Una comunidad de origen y de pasado que hermana, que define una identidad nacional, más allá de las identidades locales ancladas al río o al estero, a la verde o a la parentela. En este sentido, el origen y pasado compartidos que definen la comunidad negra entran a operar en la filigrana de las gentes del Pacífico sur han tenido indudablemente.

Góngora recogió la enseñanza de los poemas negristas de protesta, en los cuales la explotación, la marginación y el aislamiento son condiciones actuales, y no solamente históricas, que deben soportar su pueblo. Dicha ideología se hace manifiesta en el poema *Cristo negro*, en el cual se da a entender que la relación con el martirio de Cristo del pueblo negro se debe a su historia de esclavitud, la enumeración de los trabajos del negro devuelve al lector a la actualidad: /Cristo de los socavones,/ peón de zafra y soldado,/ galeote de las canoas, / madero del pantano,/ bracero en Buenaventura/ y buenaventura/ y pescador en Tumaco. Al igual se hacen manifiestas en el poema *Ganarás el pan*, donde

se argumenta que “si el tatarabuelo bantú/ la bisabuela de Sudán/ resucitara en Chambacú/ o reencarnara en Popayán,/ qué competencia, que afán/ por ganar el duro pan.

Los poemas *Berejú* (Anexo 1), *Bunde* (anexo 2) *Balada negra* (Anexo 3), *Biche* (Anexo 4) y *América* (Anexo5) nos recuerdan los procesos de construcción y reconstrucción de los africanos llegados a América, en territorios nuevos y en condiciones de esclavos en un primer momento de llegada y de libertos más adelante, han dado como resultado una apropiación de los territorios y la construcción de elementos culturales diferenciados de una cultura propia, que a través de la historia de este país se ha consolidado y fortalecido de una manera autónoma para lograr una cosmovisión y prácticas de vida común que quedan en la memoria colectiva y en la tradición oral colombiana. En los poemas de Helcías Martán y en la novela *Socavón*, esto ha significado hacer un énfasis en lo ancestral, comunal y aislados de los asentamientos; en lo tradicional de las prácticas de producción que son expresión de una exitosa adaptación a los diferentes ecosistemas; en los extensos paisajes o troncos familiares que definen no sólo el acceso a los recursos, sino también que constituyen la red por la cual se mueven los bienes y las personas; en una racionalidad económica propia que se opone a la "occidental"; en la existencia de unas formas de autogobierno basadas en el respeto generacional; y en un sistema de representaciones específico que se expresa claramente en las 63 prácticas funerarias o curativas, así como en una rica tradición oral. Aunque, no se mencionen directamente en los poemas dichas prácticas y costumbres están presentes para hacer homenaje a la descendencia africana en el Pacífico sur colombiano.

La cultura de la comunidad negra comienza a ser definida con base en una selección de prácticas que los localizan como Otro, como portadora de una particularidad

cultural, de unas características específicas que la reclamará como diferente. Y ello, dentro de un movimiento de valoración y de búsqueda de lo verdaderamente propio de la comunidad negra. Ahora bien, es precisamente en este énfasis en la diferencia, en dicha valoración y búsqueda de lo propio, donde una objetivación de la cultura y, en últimas, una imaginación de comunidad. En este sentido, la descripción de la cultura de la comunidad negra no es un inocente ejercicio de transcripción de la realidad de las poblaciones del Pacífico colombiano. Antes que un hecho ahí a la espera de ser registrado, la cultura de la comunidad negra es un arduo proceso de objetivación, de selección y de representación. En este proceso, operan dispositivos de construcción de normatividades, de reducción de la multiplicidad de observaciones a lo que constituye o no "la cultura" de la comunidad negra.

No quiero dejar de mencionar la admiración que el poeta colombiano sentía por Aimé Césaire. Martán Góngora escribió un poema en su honor titulado *Epitafio negro*, en dicho poema se identifica con la figura mítica del Orfeo negro sartriano, surgiendo, de este imágenes poéticas. Por ejemplo, a través de la imagen bíblica de las lenguas de fuego, da a entender que el martiniqueño y él hablan el mismo idioma espiritual; alabando a Césaire por usar las estrategias poéticas de la poesía de Occidente para los fines del negrismo. Sensible a los padecimientos de su gente, Martán Góngora no se queda indiferente frente a esa mayoría de población negra que sigue sufriendo las consecuencias del aislamiento y la marginación. Él no ignora que fue un privilegiado y que muchos no tuvieron (ni tienen aún hoy) la posibilidad de desplazarse, formarse e intervenir en las dinámicas culturales principales de su país. Algunos logran llegar a las

ciudades que concentran el poder económico y la publicación cultural, pero terminan por engrosar los cinturones de pobreza y mendicidad que existen en ellas.

Ahora bien, sensible a los padecimientos de su gente, Martán Góngora no se queda indiferente frente a esa mayoría de población negra que sigue sufriendo las consecuencias del aislamiento y la marginación. Él no ignora que fue un privilegiado y que muchos no tuvieron (ni tienen aún hoy) la posibilidad de desplazarse, formarse e intervenir en las dinámicas culturales principales de su país. Algunos logran llegar a las ciudades que concentran el poder económico y la publicación cultural, pero terminan por engrosar los cinturones de pobreza y mendicidad que existen en ellas. En estos negros desprotegidos que pasan hambre en la ciudad, incluso en la noche de Navidad, pensaba Martán Góngora cuando escribió su réplica a la “Canción der boga ausente” de Obeso, bajo el título de “Paráfrasis de Candelario Obeso”:

¡Qué triste que está la noche,
Candelario, en la ciudad!
Brillan las luces eléctricas,
remá, remá...
La negra del alma mía
y tuya, lejos está.
Brillan luces de neón,
remá, remá...
¡Qué oscura que está la noche
en esta noche de paz!
Prendo luces de Bengala,
remá, remá...
¡Qué triste que está la noche
y boga el negro sin pan!
No hay en el cielo una estrella
remá, remá...
(Martán Góngora, 2008, pág. 270)

La forma del poema es tomada tal cual de Candelario Obeso, aunque el estribillo no es aquí variable, pero el octosílabo de la copla y el romance, junto a la rima asonantada en los versos pares, son elementos de versificación en los que el momposino

se había adelantado a Martín Góngora y a los demás poetas negristas. En sus Cantos populares de mi tierra, Obeso ya había experimentado con pequeñas variaciones alrededor de estas formas, sin opacar su predominio: el uso de pies quebrados verso de por medio, como en “Canto der montar”, o cada cuatro versos, a la manera de la “Canción der boga ausente”, como en “Arió” o en “Canción der pejcaró”; e incluso llevar estas formas al uso del verso endecasílabo, y su pie quebrado heptasílabo, más propios de la poesía culta, como en “Lo palomos” o en “La obediencia filia”.

Los precursores colombianos de la poesía negrista, en especial Candelario Obeso, pusieron en juego todos los elementos centrales de dicho movimiento poético: la exploración métrica en las formas populares de la tradición castellana, la marcación de cierto efecto rítmico con las rimas agudas, en muchos casos dependientes (métrica y rimas) de la pronunciación que del idioma hace el negro humilde, la denuncia de las condiciones de explotación y marginación en que este vive, el amor apasionado por el mar, del cual el negro no soporta alejarse (poema “Arió”). Martín Góngora se enorgullece de este precursor colombiano, adelantado en cincuenta años a la irrupción de las poesías negristas, y retoma sus recursos para ahondar en ellos, sobre todo cuando se propone reproducir la mentalidad del negro humilde del litoral Pacífico, como en los poemas de la antología reunidos en “Fabla negra”. En las otras líneas de la poesía negrista del guapireño, se suele pasar de la voz del negro humilde, en primera persona, a la mirada del estudioso conocedor de los elementos de la cultura negra. Allí se distancia un poco de la manera propia de Obeso de tratar la temática y puede hacerse más directo en la denuncia de las opresiones, y más metafórico en la celebración de los talentos y el entorno negros.

Del cubano Nicolás Guillén, Martán Góngora dijo, con admiración por su persona y su obra, que, junto al cartagenero Jorge Artel, él estaba en el origen de su “apertura a la siniestra de la negritud” (Martán Góngora, Autobiografía, 2008, pág. 30), por lo cual los exaltaba a ambos en el primer número de su Revista Vanguardia. A Guillén también le compuso Martán Góngora el soneto de homenaje en forma de adivinanza, “Adivinanza afroantillana”:

Él fue a pescar las islas en el mapa
 para su afroantillana geografía
 y en las espaldas que el sudor empapa
 copio del negro la autobiografía.
 Nada a su ojo cazador escapa
 en su nuevo Mester de Negrería,
 juglar mayor, preconizado papa
 en el cónclave de la poesía.
 Jamaica, Guaraní, Bermudas, Cuba,
 Trinidad y Tobago, Haití y Aruba
 son las perlas que ciñen áurea sien.
 Del zoológico circo domador;
 adivínalo tú, adivinador,
 ¿Quién es, quién es quién?
 -Nicolás Guillén.
 (Martán Góngora, 1978, pág. 44)

La expresión que aquí acuña Martán Góngora para nombrar el trabajo poético de Guillén, “Mester de negrería”, alude a la historia de la poesía hispánica y su famosa división medieval entre Mester de juglaría (poesía popular) y Mester de clerecía (poesía culta), la cual se centraba en las formas poéticas y la corrección del lenguaje empleado. La expresión “Mester de negrería” sugiere, pues, la búsqueda de nuevos ritmos y formas poéticas dentro de una innegable continuidad con la poesía hispánica. Y es que Guillén había entendido desde el principio que la aproximación a la canción popular vigente en comunidades marginadas por la cultura occidental dominante no era privativa de la poesía mulata que él buscaba. También en España los poetas de avanzada del momento hacían un ejercicio de neopopularismo, como lo hizo el maestro granadino Federico

García Lorca en relación con la poética gitana en su *Romancero gitano* (1928). El tradicional verso octosílabo de la lírica popular española de todos los tiempos es la base de estos poemas narrativos. A la hora de acercarse a una poética popular, Guillén encontró natural, como lo había hecho Lorca, usar el verso octosílabo: En los *Motivos de son* traté de encontrar una fórmula rítmica que expresara el gran mestizaje nacional afro-español. Para esto me pareció adecuada la conmixión de la forma octosílabo del romance con ritmos dados por danzas populares negras, y aún mestizas, como en el caso del son, baile nacional cubano de gran vigencia por los años en que aparecen los *Motivos*. (citado en Mansour, 1973, pág. 152)

Esta confesión de Guillén permite entender que tanto las formas afrodescendientes aprendidas en la cultura mulata que lo rodeaba como las formas de herencia europea eran valoradas y empleadas por él en su poesía negrista. ¿Por qué habría de renunciar a ellas si la realidad cultural de su pueblo es justamente ese mestizaje? Martán Góngora tenía esta misma conciencia del asunto, por eso en una entrevista de 1965 defendería la validez de la influencia clásica en su poesía: “Tal vez sería más lógico aludir a una raíz clásica, de la cual sería necio intentar liberarse, cuando lo racional fue tratar de injertar savia hispánica en el tronco aborigen” (Martán Góngora, *Autobiografía*, 2008, pág. 119).

En cuanto al recurso empleado por Guillén en *Motivos de son* (1930) de imitar la fonética y uso del español propios del negro humilde, este desaparecería en su poesía negrista posterior, a pesar de haber sido tan eficiente allí para producir el efecto de revelar la intimidad del negro que habla en primera persona. A este recurso, que tenía como innegable precursor al colombiano Candelario Obeso; Martán Góngora le asigna también

un bello nombre de resonancias hispánicas: “Fabla negra”, una manera arcaísta de decir en castellano “el habla del negro”. Usando esta expresión como título, publicaría una colección de 7 poemas suyos que emplean la transcripción fonética del habla del negro humilde en su *Mester de negrería* (1966). Estos y un par de poemas de *Humano litoral* (1954), son los únicos de la obra de Martán Góngora que emplean el recurso. En este capítulo presento el poema

Puede afirmarse, en los términos acuñados por Martán Góngora, que la poesía negrista de Nicolás Guillén se mueve de la “fabla negra” de *Motivos de son* al “mester de negrería” de sus libros posteriores. Y en efecto, los 16 nuevos poemas que el cubano agrega en su libro *Sóngoro cosongo* (1931), el cual incluye también los 8 motivos de son, prosiguen la exploración de los ritmos mulatos apoyándose en el predominio del verso octosílabo combinado con pies quebrados de entre dos y cinco sílabas, pero ya no utilizan la imitación fonética del habla del negro humilde. Uno de los principales esfuerzos de los poetas negristas afroantillanos fue comunicarle a sus octosílabos la influencia de la cultura negra, a través de una serie de estrategias en las que los estudiosos concuerdan: “la poesía negrista crea su originalidad primera con una marcada percusión poética sobre los cimientos antiguos de las formas tradicionales de versificación” (Mansour, 1973, pág. 152), dice la profesora Mansour y prosigue a explicar los recursos que marcan esa percusión negrista:

1) “La repetición de una estrofa o de varios versos para redondear la estructura del poema como unidad (...) o de una palabra en distintas posiciones en cada verso”.
(pág. 153-155)

- 2) “Hacer de cada verso una frase completa y terminarlo con una palabra aguda (...) estos versos agudos crean una rima que desempeña un papel muy importante en la representación del ritmo” (pág. 156-158).
- 3) “La preponderancia del ritmo o de la sonoridad sobre el contenido” que se manifiesta en “el uso de la jitanjáfora (...) un vocablo inexistente en la lengua española que únicamente tiene un sentido rítmico y onomatopéyico” y que en la poesía negrista se convirtió en “jitanjáfora africanizada, o sea el vocablo inventado que permaneciera dentro del tono y los sonidos de las palabras ya conocidas de origen africano” (pág. 158-164). Estas jitanjáforas se mezclaban también con auténticas palabras de origen africano, manteniendo su función predominantemente rítmica.
- 4) Relacionado con el punto anterior está “el aprovechamiento de la aliteración, ya sea de una letra o de grupos consonánticos (...) se advierte fácilmente que los sonidos mb y ng representan el sonido de los distintos tambores” (pág. 167) y la repetición de otros sonidos, de r,k,t,s,p, por ejemplo pueden representar instrumentos percutivos de sonido más agudo, como en el poema de Tallet “La rumba”.
- 5) “La eufonía de los nombres propios típicos de negros y mulatos” (pág. 168-169), pero también de objetos, instrumentos, lugares, ceremonias, propios de los mulatos.

No nos dejemos confundir y pensar que la tarea del poeta se limita a darle publicidad explícita a estos bailes, sino que puede, con sus propios recursos expresivos, transmitir también, con una musicalidad estilizada, la vida cotidiana de los campesinos mulatos y negros del Pacífico, haciendo de la poesía otra forma de la danza, otra manera artística de hacer deleitable la cultura afrodescendiente del litoral y su paisaje. Esto representaría un ahondamiento de ese cuarto momento de la fundación mítica del Pacífico

que se describe al principio de este capítulo: si la danza de la fuga, el bunde y el currulao se hace alma y habitará entre nosotros por siempre, lo hace apoyada en la poesía negrista que la exalta y realiza una labor semejante de creación. Es importante advertir aquí que lo más usual es que las diferentes variedades se presentan mezcladas en un mismo poema. Cuando este trabajo adscribe un poema a una variedad en particular no está afirmando, de ninguna manera, que no posea elementos de otras variedades, sino que reconoce un mayor peso de la elaboración poética hacia la variedad elegida. Hecha esta salvedad, se comentarán extensamente las variedades planteadas en esta antología de Helcías Martán Góngora y los poemas elegidos para ilustrar el aporte del poeta a dichas variedades:

El poeta es movido por el ritmo cadencioso del mar, como “poeta del mar” lo asumió su generación, pero también por el tábano de la justicia social escapándose todavía de las manos del pueblo negro entre el cual creció. La primera reclamación de justicia que el poeta hace para su pueblo de crianza es, como se ha visto, el reconocimiento dentro de las tradiciones folclóricas colombianas del gran afluente de la musicalidad y bailes de los negros y mulatos del litoral Pacífico, que se encuentran en su vida cotidiana: “Música del chigualo, en el velorio. Música del arrullo, del bunde, de la fuga y del currulao. O el negro espiritual del alabao. En el epitalamio y en la arenga. En el gozo y el llanto. En la plegaria o la blasfemia”. Martán Góngora distingue dos posibles énfasis de la poesía negrista: los poemas con claro “acompañamiento de marimba y tambor”, y aquellos otros que “traducen el pregón del esclavo de ayer y de hoy”, es decir, los que se centran en la “corteza dura” y los que lo hacen en la “pulpa amarga de la fruta”, en otras palabras, la “forma danzante” y el “tema racial”.

A pesar de esta última distinción, Martán Góngora sólo concibe el auténtico poema negrista como una unión de corteza y pulpa, de danza y tema racial, de marimba y pregón, de “alma y cuerpo”, que da lugar a la “criatura poética”. A la indagación de un tema negrista, él trató siempre de crear una interesante estructura rítmica. Se puede decir que toda la poesía negrista de Martán Góngora realiza la música de percusión. Este es el motivo por el cual se ha preferido el título de Danza negra para esta parte de la antología en lugar de música de percusión. La sonoridad negrista del verso no puede ser el distintivo específico de los poemas de esta parte, ya que ella es propia de todos los poemas negristas de Martán Góngora. Lo que distingue a los poemas seleccionados para este apartado es que tienen como tema principal y origen de sus imágenes las músicas y danzas del pueblo del litoral Pacífico colombiano. Es el caso del poema Berejú Anexo 1, Currulao Anexo

El poema de Martán Góngora posee, pues, la musicalidad de la copla, que está en la base de la canción popular hispanoamericana, aquí un poco más fina y estilizada al rimar también los versos impares y al buscar incluso en ellos la rima consonante. Además, el plantear frases completas por verso, el uso del estribillo cargado de palabras propias del mulato y el negro (currulao, makerule, berejú), la enumeración de lugares importantes para la comunidad negra (Popayán, Cartagena, Tumaco, Ecuador, Guapi, Buenaventura, Chocó), las rimas agudas y la fuerza con la que la mayoría de las rimas del poema van aludiendo a las palabras claves makerule y berejú, inscriben al poema en la búsqueda de una sonoridad negrista, como se vio en los conceptos teóricos. Se trata, entonces, de una celebración de la soltura con la que baila el negro del litoral Pacífico y de la virtud musical inigualable de su cantar, imponiéndose sobre su triste pasado de

esclavitud y su presente de marginación y pobreza. Así, el poeta entrega de manera directa una de las claves de los poemas que pertenecen a esta parte y de la poética de la música de percusión: el triunfo del virtuosismo y la alegría sobre ciertas hondas tristezas que, derivadas de la injusticia histórica padecida, subsisten. Se produce de este modo un grato efecto musical de contraste en algunos elementos de esta música, por ejemplo en la voz, como lo comenta el poema “Loa del currulao”. Y es que hay otros poemas de esta parte que insisten en el tópico del talento negro para la danza. Aquellos que llevan en su título la palabra currulao, “que es el Amazonas de los bailes, dueño y señor de los holgorios sabatinos y navideños en las Costas del Sur” (Martán Góngora, 1944, pág. 55), conciben este ritmo musical como la ocasión propicia para el espectáculo poético de ver a una bailarina negra en acción. Es difícil determinar el origen de la palabra currulao, aunque algunos investigadores la relacionan con “cununao”, haciendo referencia a una sesión de interpretación de los cununos. Lo cierto es que cuando se ejecuta el currulao se pueden observar las características pertenecientes a un rito sacramental impregnado de fuerza ancestral y de contenido mágico, lo cual se hará evidente tanto en las transfiguraciones de la bailarina del currulao que describe el poeta, como en la conexión que logra con los ancestros remotos a través del sonido ritual del tambor. Otra manera de acercarse a la musicalidad del pueblo negro del litoral es trabajada por los tres poemas “Bunde” y Ritmo de tambor”. Lo hacen a través de la celebración de sus instrumentos musicales típicos, mostrando a través de ellos la mezcla de razas y emociones que conforman esta música y le proporcionan su condición mulata. Tanto “Ritmo de tambor” como “Bunde” tematizan la ascendencia africana de estos instrumentos y la riqueza que les agrega su reinvención en el litoral Pacífico colombiano y ecuatoriano. El tambor se

hace tambora o bombo para enseñarle, a sus hijos los tambores, el habla embrujada del Ecuador y las tristezas del minero del Chocó. Traía ya de los abuelos africanos ese ritmo fogoso que enciende en amor la sangre y la carne del mulato. La marimba es, en su poema, calificada de africana, aunque es ya una marimba mulata, con su “dentadura blanca”. La comparación intrínseca con el piano se hace manifiesta en el comentario que introduce el poeta a renglón seguido, “teclado armonioso”, y en un epíteto hoy popular para este instrumento: “el piano del Pacífico”. Pero este mulataje no se limita al origen africano y la reinención americana, habla también de la conjunción de la alegría y la tristeza en la música que ejecutan. La tambora es “reidora”, mientras está acompañada de los tambores, pero “canta y llora/ cuando se calla el tambor”. Se llena, por ejemplo, de esas tristezas del minero chocoano. La marimba, por su parte, llora junto al negro enamorado, pero ríe con la muchacha pretendida, pero llora encauzando velorios de niños, pero embriaga en la Nochebuena, pero gime en el mar del Cauca, pero ríe dentro del alma del poeta. Otros poemas como “Bunde” y “Ritmo de tambor” se basan todos en la forma de la copla, esas cuartetos asonantados en los versos pares, aunque los dos primeros emplean rimas agudas, mientras en el último son graves. Otra diferencia estaría en la medida silábica, pues los dos primeros se esconden en octosílabos y el último en hexasílabos. Ambos metros son comunes en las coplas populares del litoral, como lo prueban los ejemplos. La introducción a la antología de mujeres poetas afrocolombianas del Pacífico ¡Negras somos!, nos proporciona el siguiente ejemplo de letra de bunde: “La yerbita de este patio / qué verdecita que está. / Ya se fue quien la pisaba / ya no se marchita más” (Cuesta Escobar, 2008, pág. 34), en copla octosílaba de rima aguda. La célebre antropóloga Nina S. de Friedemann, por otra parte, escuchó en una visita a una

casa de músicos en la ribera del río Guapi, los Torres, la siguiente copla hexasílaba como animación al baile del currulao: “¡Oye la marimba / como quiere hablar / como es que la toca / la sabe tocar!” (De Friedemann, 1989, pág. 173).

“Bunde” (Anexo 2), cuyo título, como ya se anotó, es el nombre de una de las formas del currulao, con cierto carácter lúgubre, va enumerando los instrumentos musicales que lo interpretan mientras los pone en relación con los ríos y poblaciones de la tierra del poeta, como una bella prolongación de ese famoso bunde fundacional del negrismo en Colombia. El Bunde de Laureán y Cortico, los bogas que entretuvieron durante el viaje en canoa al protagonista de la novela de Isaacs. Es como si la escucha de un bunde transportará al poeta a lomo de canoa por los ríos y poblaciones vecinas de su aldea natal. Los tambores encendidos, las marimbas llorosas en Santa María del Sesé, el guasá 20 bogando Timbiquí- Arriba, las guitarras lejanas Micay-Abajo, los cununos del Guapi incorporando la lluvia y el canto del diostedé, las voces de oscura dulzura en Belén, Limones y Guajui, y en el fondo, como en el de Laureán y Cortó, la forma esbelta de una mujer volviendo a la memoria del oyente. Varios elementos inscriben los poemas de Helcías Martán Góngora en una música de percusión como la descrita al comienzo de este título: el verso de suaves y pocos encabalgamientos, las rimas agudas, las repeticiones de voces y sonidos, el énfasis en el talento musical del negro y la mención de nombres propios de personas, instrumentos, ritmos y lugares del litoral, además de ese recurso muy suyo que consiste en buscar la máxima resonancia posible de estos nombres a través de aliteraciones. Sin embargo, el recurso de la jitanjáfora, e incluso de la onomatopeya, no hace parte de su estilo. Él prefiere las palabras existentes en su cultura de crianza en lugar del juego con voces inventadas y de mero efecto musical. Por otro

lado, la estructura imaginativa usada para describir el talento musical de la cultura negra del litoral se ha mostrado consistente, se trata de un contraste que permite ver aparecer, en el negro carbón, brea o marisma, el brillo del diamante en el recuerdo de la amada, o el brillo de las constelaciones o de la hoguera en el cuerpo de la bailarina. Otros poemas tienen que indagar necesariamente en ese lado oscuro, amargo, que la historia le imprimió a la condición de ser negro. El brillo de la fuerza musical de las comunidades negras americanas se hace más intenso al contrastar con la tragedia de la esclavitud que esas comunidades tuvieron que padecer. Estos poemas que se centran en la denuncia, se agrupan aquí bajo el martangongorino rótulo de Mester de negrería. El propio poeta realizó en sus páginas teóricas algún recuento de los hitos de esa trágica historia que trasplantó a las comunidades negras a Colombia desde su África originaria.

La estrategia de “Balada negra” (Anexo 3) consiste en no fijarse en el propio nombre y apellido hispánicos, sino en los de las mujeres fundamentales de la vida del hombre del litoral: su madre y su amada. Mirado a través del amor a sus mujeres, resulta menos importante el hecho de que no posean nombres y apellidos africanos. Si es África esa tierra materna y ese objeto permanente de deseo jamás poseído del todo, como lo describe Sartre, la madre y la amada concretas del mulato del Pacífico, ¿no son la síntesis de todas las bellezas de África y de su encanto? En la cantante mulata afrocanadiense Portia White, el poeta encontraba una suma de riquezas naturales de la tierra africana, a pesar de su apellido anglosajón; con más razón puede encontrarla el mulato en sus mujeres fundamentales. ¿Qué importan en ese caso los nombres y apellidos? “África mía, África mía, / en la tregua de la caricia. / A qué los nombres y apellidos, / principio y fin de la delicia?” (Martán Góngora, 1978, págs. 75-76).

Martán Góngora argumenta que la creencia en la superioridad de algunas culturas ha relegado al olvido las palabras de unas culturas que consideraban inferiores. Es tal vez uno de los momentos de mayor cercanía al movimiento de la Negritud por parte de un poeta hispanoamericano. Ahora bien, Helcías Martán Góngora, con un nombre de origen bíblico, un primer apellido que es la castellanización del francés Martin que llevaba su abuelo, y un segundo apellido de procedencia vasca (y célebre, además, en la historia de la poesía peninsular), sería el más indicado para hacer

Una esclavitud trascendental de la cual el afrodescendiente puede ser también símbolo, una esclavitud que no lo disminuye sino que muestra su igualdad con todos los hombres. La palabra “balada” en el título de este poema se relaciona con su carácter erótico y la expresión de fuertes lazos amorosos con sus mujeres y con el África que las simboliza. Su forma es la de una copla un poco más refinada, al volver sus versos eneasílabos y sus rimas consonantes. Los heptasílabos aconsonantados en rima alterna de “Imperio”, por su parte, vienen a poetizar la propia iniciación del poeta en la poesía negrista. Martán Góngora contaba que ni él ni los primeros poetas negristas colombianos tuvieron “la necesidad de cruzar las fronteras, o aprender a leer en otros idiomas, para beber, en las fuentes de la propia sangre, esclavizada por el negrero ibérico o anglosajón, pero santificada por San Pedro Claver en Cartagena de Indias y emancipada por José Hilario López, de Popayán” (Martán Góngora, *La poesía afrocolombiana*, 2008, pág. 170). Se trata de la misma idea que desarrollará en el poema. Parodiando la famosa sentencia con la que, según dicen, el emperador español Carlos V se ufanaba de la extensión de su imperio, el poema se cierra expresando que “En mi idioma español / nunca se pone el sol”, para indicar que en esta, su lengua materna, y en experiencias

esenciales de su infancia en su Pacífico natal, fue donde el poeta recibió “en transfusión ingente” la savia del negrismo, sin necesidad de cruzar ninguna frontera. El sonido del oleaje y los cantos de los bogas no los aprendió en la lectura estudiosa o en la fantasía, fueron compañeros constantes de su niñez. En lugar de constituir una limitación, el castellano es la lengua que abre los puentes de la comunicación entre tres culturas que se vuelven vecinas y se van mezclando: la española, la africana y la incaica. Este idioma castellano es su imperio.

El sonido del oleaje y los cantos de los bogas no los aprendió en la lectura estudiosa o en la fantasía, fueron compañeros constantes de su niñez. En lugar de constituir una limitación, el castellano es la lengua que abre los puentes de la comunicación entre tres culturas que se vuelven vecinas y se van mezclando: la española, la africana y la incaica. Este idioma castellano es su imperio. El recorrido por los poemas de esta parte de la antología sorprende al lector con el descubrimiento de que, a través de la poesía, la historia dolorosa de las comunidades negras permite convertirlas en símbolo de esas formas de la esclavitud que todos seguimos padeciendo hoy: económica, social, cultural, filosófica. En lugar de destacar la especificidad racial, conduce a asumir la hermandad de todos los seres humanos, en los terrenos del sufrimiento y el amor.

En estos poemas se trata, como se ha visto, de ayuntar a las formas populares de versificación del litoral, la musicalidad propia del habla del negro y los símbolos que, a pesar de las limitaciones estudiadas a mediados de este capítulo, le garantizan al pescador humilde una percepción clara de su propia libertad: su capacidad de decir sí o no a la invitación a cantar, su aspiración de santificar a su madre, su posesión de las riquezas naturales de su litoral para regalarlas a su familia, su soltería y su vida libre y sin deudas

en el mar, su cebiche de camarón y sus tragos de biche. Si la denuncia del Mester de negrería hacía énfasis en la prolongación de la esclavitud hasta nuestros días, el negro, en su propia fable, construye la evidencia de su libertad.

“Biche” (Anexo 4) traza una ética mínima en el precepto que le sirve de estribillo “Mujé y plátano biche/no se pueden cogé, no”, para pasar luego a un elogio de ese aguardiente típico del Pacífico colombiano, el biche, fabricado por la fermentación de la caña verde. La palabra canchimalo, que aquí se usa como parte de una interjección, hace referencia a un pez de agua dulce, habitante de las vertientes de la costa del Pacífico colombiano y del Ecuador. No en vano en la estrofa siguiente la voz poética se ufanaba de la calidad de su cebiche de camarón. La forma del poema es la copla octosílaba refinada con rimas consonantes y rimando también los versos impares. En estos poemas se trata, como se ha visto, de ayuntar a las formas populares de versificación del litoral, la musicalidad propia del habla del negro y los símbolos que, a pesar de las limitaciones, le garantizan al pescador humilde una percepción clara de su propia libertad: su capacidad de decir sí o no a la invitación a cantar, su aspiración de santificar a su madre, su posesión de las riquezas naturales de su litoral para regalarlas a su familia, su soltería y su vida libre y sin deudas en el mar, su cebiche de camarón y sus tragos de biche. Si la denuncia del Mester de negrería hacía énfasis en la prolongación de la esclavitud hasta nuestros días, el negro, en su propia fable, construye la evidencia de su libertad.

América (Anexo5) el último poema que se comenta en este capítulo se centra en la denuncia del lado amargo, que la historia le imprimió a la condición de ser negro en las Américas. El brillo de la fuerza musical de las comunidades negras americanas se hace más intenso al contrastar con la tragedia de la esclavitud que esas comunidades tuvieron y

tienen que padecer. El propio poeta realizó en sus páginas teóricas algún recuento de los hitos de esa trágica historia que trasplantó a las comunidades negras a Colombia desde su origen en África.

En el poema *América* se refuta la iniciación del tráfico de esclavos, desde los puertos de África hasta Cartagena de Indias. Sobre este momento de desangre de los diferentes pueblos de África y sus protagonistas (víctimas y victimarios), Martán Góngora escribió un poema netamente histórico que vale la pena citar por extenso:

Nuestra América, tierra firme,
 Por el centro, el norte y el sur,
 Por Nueva Orleans y Cartagena,
 Por Martinica y Veracruz
 Y por Bahía y por la Habana
 Y otros pueblos del mar en cruz
 Cedió a la invasión millonaria,
 El alud de la esclavitud.

Desde la costas de Guinea
 Y desde Togo y Senegal,
 Desde Nigeria y Dahomey,
 La esclavitud urge el dogal.

Costa de Oro y de Marfil,
 Congo de lengua y de tambor,
 Cabo Verde y Angola son
 Las puertas del comercio vil.

Tribus de chamba o Senegambia,
 De Zaire, Biáfara y Bantú,
 De Yoruba, Mina, Mandinga,
 Mondongo, Bambora y Cuambú.

Tribus de Acné, Cetre, Arará,
 Biafra, Caquí, Carabalí,
 Zulú, Chamba, Briche, Sasiongo,
 Eva, Nato, Hacho y Caqui. (Anexo 5).

En Cartagena de Indias el sacerdote catalán que se menciona en la versión completa del poema, es el símbolo de los que entendieron la trágica suerte de la trata de mujeres negras en las Plantaciones de la Colonia. Para el cuatricentenario de su nacimiento en 1980, y haciendo eco de la opinión de su Santidad León XIII, según la cual la de Claver “era la vida que más le había impresionado después de la de Cristo” (Martán

Góngora, 2007, pág. 51), Martán Góngora le escribe el bello “Romance de Pedro Claver en Cartagena de Indias”, el cual se ha recogido en la quinta variedad o quinta línea de este poema (Anexo5).

“Coetáneamente con la entrega evangélica de San Pedro Claver a sus hermanos africanos, se suceden las primeras deserciones en grupo, y a los conatos de rebelión sigue la formación de los primeros palenques” (Martán Góngora, *De la negritud*, 2008, pág. 148). Estos palenques fueron aldeas ocultas de negros desertores, y se fueron desplazando hacia zonas cada vez más marginales del territorio colombiano para alejarse del alcance de los dueños blancos y criollos.

Como acotación final puedo agregar que en 1851, el presidente caucano José Hilario López decretó la libertad de los esclavos, lo cual vendría a ratificar en la Constitución Nacional de 1886, acabando legalmente con varios siglos de infame explotación. Para Martán Góngora, el protagonismo de su paisano López en este suceso fue siempre motivo de orgullo y la razón fundamental que puso a Popayán, capital del Cauca, en la historia del negrismo. Lograda la libertad jurídica del negro, se iniciaría la difusión de la creación musical y poética negrista colombiana, en cabeza de ilustres nombres como los de Jorge Isaacs, Candelario Obeso, Jorge Artel, y los que vendrían después, como el propio Martán Góngora, Hugo Salazar Valdés, los hermanos Manuel y Juan Zapata Olivella, Alfredo Vanín, Medardo Arias, entre otros. A los cuales cabría añadir, como se ha señalado, en el terreno de la danza de los ritmos afrocolombianos a Teófilo Roberto Potes, Delia Zapata Olivella, y en la composición e interpretación a Esteban Cabezas, Leonor González Mina (la Negra Grande de Colombia), entre un activo

grupo de estudiosos del folclor por aquel entonces. Como sentenció Martán Góngora: “El negro sólo alcanza su liberación total o evasión esporádica a través de la danza, la música y la poesía” (Martán Góngora, De la negritud, 2008, pág. 150).

A manera de conclusión sobre los poemas quiero mostrar un cuadro donde se muestra de manera escrita las variantes producidas por el habla del negro. Los siguientes registros son los cambios morfológicos en el idioma que se pueden encontrar en los cinco poemas aquí antologados:

Cambios	Ejemplos
Apócope de consonante final	Tal ve (“Negro”); junto, campana, flore, llegá, ejpué, Mesía (“Mamitica linda”); má, lejo, verdá, escuridá, parmá, cantá, pintá, dá, regalá, secá (“Pejca”); moza, terminá, Misaé (“Cantar de segundo”); mujé, cogé, sacá, mejó (“Biche”)
Apócope de sílaba	Pa qué (“Negro”); pa que (“Mamitica linda”); mijo (“Pejca”)
Aféresis	Tá bien (“Negro”); te (en lugar de estés) (“Pejca”)
Aspiración de la S final	murámonoj, antej, noj, laj, toaj, ellaj, menoj (“Mamitica linda”); daráj, voj, pintej, juguéj, matéj, ej (“Pejca”); maj, loj, ojoj, Dioj, toiticaj, puej, arcadej, otroj, ej, arcatraj, blancoj, negroj (“Cantar de segundo”); tenej, encimaj (“Biche”)
Aspiración de la S intermedia	mejma, vijtan, ejpué, lujca, jiejta (“Mamitica linda”); pejcate, ejtáj, mojtrate, pejcá, ejtoy, dijvarío, ejtrella (“Pejca”); acuejto, pejquero, gujta, Crijto, menejto, puejto, presupuejto, ejtero (“Cantar de segundo”)

Aspiración de la H inicial	jembra (“Pejca”); jalale (“Cantar de segundo”)
Rotacismo	er (en lugar de el), iguar, cuar, der (“Mamitica linda”); sor, parmá, juarta (“Pejca”); ar, arcatraj, arma, arcadej (“Cantar de segundo”)
vocalización o pérdida de la vibrante alveolar antes de consonante	Cueipo, poique, pueito, jalale (“Cantar de segundo”); heimana, abieta, pejcate, iluminate, mojtrate (“Pejca”); hueito, poique (“Mamitica linda”)
pérdida de la dental sonora	e (en lugar de de), ejpué, toaj, toitica (“Mamitica linda”); pintaa (“Cantar de segundo”)
velarización de la f	dijunto, juera, jiejta (“Mamita linda”); jeo, jondo (“Cantar de segundo”); juarta (“Pejca”)
velarización del diptongo UE	güelo (en lugar de duelo), nohegüena (“Mamitica linda”)
Barbarismo	naide (“Mamitica linda”); manque, creigaj, escuridá (“Pejca”); creigo (“Cantar de segundo”)

Tabla 1. Cambios morfológicos del castellano en la fabla negra de Martán Góngora

En este tercer capítulo hice una ubicación de Helcías Martán Góngora y su obra en un contexto histórico y estilístico. La primera evidencia de su importancia es histórica: su libro inicial, *Evangelios del hombre y del paisaje* (1944), es pionero en darle figuración literaria escrita a los elementos más característicos de la cultura del litoral Pacífico colombiano, sus paisajes, sus oficios, su manera de celebrar, sus instrumentos musicales y sus músicas y bailes. Su importancia estética, no obstante, va más allá de este hecho histórico, y se encuentra en su vinculación lúcida y productiva al movimiento poético negrista americano, con obras como *Humano litoral* (1954), *Mester de negrería* y

fabla negra (1969), Música de percusión (1973) y Breviario negro (1978), entre otras. Se ha mostrado cómo la obra de Martán Góngora se inscribió conscientemente en la continuación del trabajo desarrollado por las grandes figuras históricas de este movimiento poético. Conforme a lo expresado en los objetivos generales y específicos de este capítulo, se considera que se ha cumplido con la idea central de elaborar una antología corta de la poesía negrista de Helcías Martán Góngora, por las razones que se enumeran a continuación:

La comparación entre la fabla negra de Martán Góngora y la de Obeso arrojó como resultado la diferencia de sonido consonántico predominante en dichas fablas: en el momposino, la abundancia del sonido /r/, es decir, de un rotacismo muy marcado; y, en el guapireño, una presencia más abundante del sonido /j/, pues la aspiración de las eses y de las efes es fenómeno mucho más frecuente que en Obeso. Este detalle, aparte de ser interesante para una dialectología de sus respectivas regiones, le confiere una sonoridad característica a la fabla negra de cada uno.

En el poeta negrista de Misuri, Langston Hughes, Martán Góngora celebró el mensaje de orgullo racial que su obra traía para los mulatos y mestizos de todas las latitudes, quienes muchas veces preferían reivindicar su ascendencia indígena, por desconocimiento del movimiento negrista, que también les permitiría hacerlo con la africana. Un orgullo racial que era necesario, en las reflexiones del norteamericano, para que los artistas negristas encontrarán el apoyo suficiente, incluso entre su misma gente.

El célebre poeta cubano Nicolás Guillén, junto al cartagenero Jorge Artel, fueron, según confesión del propio Martán Góngora, las lecturas que lo motivaron en sus

primeras incursiones en la poesía negrista. Guillén admitió de manera explícita que la musicalidad negrista la buscó en la mezcla de los “octasílabos del romance” con estrategias rítmicas tomadas de las “danzas populares negras, y aún mestizas, como en el caso del son”. Se ha explicado en este capítulo las expresiones que Martán Góngora acuñó para nombrar diferentes estrategias de la poesía negrista, como “Mester de negrería”, para referirse a la labor de denuncia del poeta negrista, “Fabla negra”, para referirse a la imitación del habla y la mentalidad del negro humilde, o “Música de percusión”, para referirse a la marcación más acentuada del ritmo que buscó esta poesía son otra muestra de la conciencia que tenía el poeta de las estrategias compartidas por los representantes de este movimiento poético en las diferentes latitudes de América.

A esa musicalidad negrista se une la protesta, para producir el auténtico poema negrista, el cual, según Martán Góngora, es unión de danza y tema racial, de marimba y pregón de denuncia, de “corteza dura” y “pulpa amarga de la fruta”, ya que lo movía tanto el ritmo cadencioso del mar, como el tábano de la justicia social escapándose todavía de las manos del pueblo negro en el que creció. El poeta realiza la denuncia social de las condiciones de marginación de su comunidad afrodescendiente de origen en el litoral Pacífico colombiano, centrándose en tres rezagos de la esclavitud encontró vigentes en ella: la explotación económica, que simboliza con la condena bíblica “ganarás el pan”; la marginación de las posibilidades académicas y laborales de la sociedad occidental, por lo cual la mayoría de afrodescendientes del Litoral Pacífico se veían condenados a oficios sencillos y mal pagos (a no ser que mediara la suerte de llegar a ser deportistas de éxito); y el aislamiento geográfico, que impedía el fructífero intercambio cultural con otras comunidades negras. Por este camino, y a través del

trabajo poético, esa historia dolorosa de las comunidades negras se convierte en símbolo de las formas de esclavitud que todos seguimos padeciendo hoy: económica, social, cultural y filosófica, aunque pertenezcamos a comunidades que no hayan sufrido históricamente ese vejamen de la esclavitud.

A partir de la novela y el recuento histórico he explicado la configuración poblacional y la distribución del denominado Pacífico colombiano ha estado enmarcada por la inicial introducción de esclavizados de origen o descendencia africana con el propósito de hurgar el mineral aurífero en las arenas de corrientes y depósitos aluviales. La numerosas y móviles cuadrillas, configuradas alrededor de las prácticas mineras, fueron la matriz a partir de la cual se constituyó el inicial tejido social y parental de los esclavizados.

A partir de los tempranos procesos de cimarronismo y automanumisión se inició la paulatina subversión del modelo de poblamiento y de las relaciones esclavistas prevalecientes en la colonia. Esta subversión, sin embargo, no fue ni lineal ni, mucho menos, inspirada por una idea trascendental y a priori de “libertad”. Por el contrario, múltiples prácticas y relaciones del sistema esclavista fueron reproducidas y reinterpretadas por libertos y cimarrones.

Con la crisis económica y política del modelo esclavista de extracción aurífera, acentuada con la supresión jurídica de la esclavitud a mediados del siglo XIX y la irrupción de otras prácticas extractivas como el caucho, la tagua y las pieles, se consolidó la ruptura del modelo de poblamiento centrado en los reales de minas prevaleciente durante la colonia. Así, entonces, la configuración poblacional y espacial del actual

Pacífico colombiano se caracteriza por una predominancia cuantitativa de los descendientes de los esclavizados y por un modelo de poblamiento disperso a lo largo de los ríos y costas.

Este modelo de poblamiento de los “grupos negros” del Pacífico colombiano se encuentra asociado a una compleja praxis y representación del entorno. Una múltiple apropiación de variados ámbitos ecológicos tales como: ríos, selvas, manglares y mares, mediante una diferenciación sexual y etérea de las distintas prácticas, conforma una sistemática praxis del entorno. Una densa filigrana de representaciones permite la construcción simbólica del territorio, el escenario cultural donde se fusionan en un particular horizonte cognitivo el pensamiento y las prácticas de los “grupos negros” del Pacífico colombiano.

Conclusiones

La comunidad negra se diferencia de otros grupos étnicos en que revelan y conservan conciencia de identidad, es un conjunto de familias de ascendencia afrocolombiana con una cultura propia y que comparten una historia al igual que poseen sus propias tradiciones y costumbres dentro de la relación campo poblado; Entonces, la representación de una singularidad étnica, familiar, cultural, histórica, de tradiciones y de costumbres conforma la definición de “comunidad negra”. Aunque se suprimieron elementos de las propuestas de ley anteriores, se conservó la idea de la singularidad expresada y definatoria de ésta. Los otros elementos de la definición sólo permiten representar a unas comunidades negras diferentes de cualquier otro tipo de grupos no-negros, pero no nos dice si entre ellas existirían diversidades étnicas, culturales o históricas.

Se ha hecho la selección, comentarios y análisis detallados de los aspectos rítmicos, temáticos e imaginativos de los poemas relevantes que conformaron la antología de poesía negrista martangongorina, de modo que ofrecieran una muestra representativa de las diferentes variedades que pueden identificarse en esta. La caracterización de esas variedades se apoyó en la revisión de la historia de las diferentes tradiciones de poesía negrista con las que la obra de Martín Góngora dialogó, así como en la lectura de sus poemas negristas. En cada una de esas variedades, la antigua esclavitud de la comunidad afrodescendiente del Pacífico cumple una función simbólica diferente: es en “Mester de negrería” el símbolo que permite caracterizar las servidumbres y explotaciones de hoy y de siempre, en las cuales el negro del litoral es símbolo del hombre humilde de cualquier

otra latitud; en “Danza negra” es el oscuro telón de fondo frente al cual brillan con más intensidad las virtudes rítmicas, musicales y dancísticas del pueblo del Pacífico colombiano; en “Fabla negra”, una realidad que el afrodescendiente humilde niega, pues él encuentra en su vida sencilla de navegante, pescador o labriego independiente, en su dominio de la naturaleza imponente que lo rodea, y en su sentido de la rumba y el desafío a la tristeza de la muerte, los símbolos de una libertad que nadie le puede arrebatar. Del mar y los ríos, además, esos protagonistas de “Paisaje íntimo del negro”, aprendió a concebir la cotidianidad del hombre del litoral bajo una mirada ritual y trascendental. La recreación de la religiosidad cristiana por parte de los habitantes del litoral, testimoniada en “Culto negro”, por último, profundiza esta comprensión espiritual de su mestizaje y del paisaje que lo circunda, de los peligros y ayudas mágicas asociados a su estilo de vida, del origen mítico de su visión de mundo. Todas estas revelaciones de la cultura negra del Pacífico renovaron y enriquecieron la poesía colombiana, al haber sido transmitidas mediante poemas que se inscribieron en las búsquedas estéticas necesarias de la tradición poética de su tiempo y satisfacen, por ende, tanto al lector popular como al conocedor de la poesía.

Las demandas, organizaciones, reclamos de los subalternos constituyen diferentes tipos de voces, una verdadera polifonía, pero jamás un absoluto silencio. Incluso es posible que haya períodos históricos donde no se escuchen voces desafiantes y de hecho hemos vivido el modo en que las hegemonías neoliberales tuvieron su apogeo. Incluso allí sabemos que está abierto el proceso histórico y que salvo que sus promesas se conviertan en realidad, lo cual sabemos inviable, más tarde o más temprano comenzará el resquebrajamiento y sus resonancias.

Se ha abordado la recepción de la poesía negrista de Martín Góngora por parte de la crítica literaria colombiana. Se ha mostrado cómo su obra modificó la percepción que los poetas académicos del interior del país tenían del panorama poético colombiano, en dos etapas: primero, fue aceptado por los piedracielistas como el gran poeta del mar, una posición que todavía la generación inmediatamente anterior a la suya le había tratado de escamotear a poetas provenientes de las costas como Jorge Artel y Gregorio Castañeda Aragón, y que por primera vez en él le fue entregada sin ambages a un poeta del litoral, contribuyendo a la apertura del panorama poético colombiano hacia otras culturas y latitudes de esta patria multicultural; y en segundo lugar, varias voces críticas de la literatura del Pacífico colombiano, como las de Hortensia Ruíz del Vizo, Alfredo Vanín, Alain Lawo-Sukan, Arnoldo Palacios, Laurence Prescott, Hortensia Alaix de Valencia o Medardo Arias Satizábal, lo empezaron a reclamar desde los años setenta como el primer poeta negrista de esa región del país.

Con el tercer capítulo, “Los antecedentes coloniales y el siglo XIX en el Chocó”, quiero llamar la atención acerca de las diversas tendencias, fenómenos y procesos sociales que originados sobre todo en el siglo XVIII tendrían una especial concreción durante el siglo XIX; por eso, da cuenta de los antecedentes coloniales del Chocó mediante el seguimiento a los principales elementos y líneas de interpretación de los procesos de conquista, colonización, catequización y sometimiento de las poblaciones originarias, así como de la evolución de estas ante la expansión española que desde el siglo XVI pretendió el control de un territorio selvático, fronterizo y disputado tanto por distintas jurisdicciones españolas como por otras potencias rivales. Así mismo, destacamos los cambios demográficos, territoriales y económicos ocurridos por la inicial

introducción y posterior crecimiento de la población de procedencia africana y sus descendientes, los cuales fueron simultáneos a la precariedad del control colonial hispánico, sin olvidar los esquivos procesos tanto de extinción como de reconfiguración de los grupos indígenas y negros. En esta parte nos interesa, de forma especial, comprender las dinámicas que caracterizan el siglo XIX como un período de transición entre el período del mundo precolombino y el siglo XX.

Con todo, el desarrollo de nuevas formas de hacer historia no es suficiente como para establecer una ruptura definitiva con los obstáculos que han limitado sus posibilidades en el inmediato pasado, es por eso que también debe cuestionarse y superarse el predominio de un discurso paradigmático de modernidad que centrado en los supuestos del progreso, lo universal, el protagonismo de sus sujetos, valores e instituciones (individuos y clases dominantes, Estados naciones), y el capitalismo como forma económica, ha condicionado los relatos de la historia de la humanidad, reducido su impresionante diversidad y negado los otros protagonismos. Precisamente, por el momento singular que experimenta la perspectiva histórica en la actualidad, es que debe profundizar en el propósito crítico, inclusivo y totalizante de un nuevo relato de la historia nacional y sus regiones. En esa dirección, el conocimiento y uso sistemático de las fuentes coloniales y republicanas resulta decisivo para conducir a los investigadores hasta la totalidad posible, esto es, a observar y explicar desde las dimensiones más evidentes y estructurales de la sociedad y sus instituciones hasta los entramados más sutiles de la vida social y cotidiana en donde se refugian la identidad, la resistencia y la dignidad, pasando por todas las mediaciones e interacciones que se presentaron entre incluidos y excluidos, dominantes y dominados, ciudadanos y comunidades étnicas.

En esa perspectiva, en el contexto de un balance similar a este pero de hace una década, dos historiadores aportaron con base en sus experiencias de investigación y preguntándose por la “construcción del negro y de lo negro desde el archivo”, un conjunto de reflexiones y recomendaciones a tener en cuenta para el período que nos ocupa (siglos XVIII y XIX) y los problemas asociados, que en nuestra opinión mantiene plena vigencia, razón por la cual lo retomamos y adaptamos aquí con miras al propósito de concluir este estudio sobre el Chocó y proponer algunas perspectivas de investigación.

En esta tesis se ha cubierto una amplia variedad de temas y me indican la dirección de la investigación de las identidades raciales en la costa Atlántica y Pacífica de Colombia. ya no se trata solamente de una cuestión de raza y clase, o de etnicidad y colonialismo interno, aunque estos temas básicos no dejan en absoluto de estar presentes. Las identidades raciales y étnicas deben considerarse ahora en un contexto nacional y global, como construcciones cambiantes que están sujetas a unas políticas de identidad, cultura y diferencia que abarca desde el género hasta la sexualidad y la religión más cualquier expectativa cultural que se presente. He aprendido mientras leía y escribía para este trabajo grado que cualquier comportamiento que parece no encajar con las definiciones dominantes de lo que es bueno y apropiado puede denominarse resistencia y adquirir una significación política. El problema de esta visión radica en que la resistencia se vuelve prácticamente independiente de las intenciones.

Anexo 1

Berejú

Yo siento en lo más profundo
este cantar de mi gente.
La sangre da vuelta al mundo
como el mar al continente.

No tengo plata en baúles
ni en las venas sangre azul.
Currulao, Makerule,
Makerule, berejú.

Popayán y Cartagena,
Cartagena y Popayán.
Pena del negro es más pena
y el pan del negro no es pan.

Aunque ahora tú me adules
vengo de la esclavitud.
Currulao, Makerule,
Makerule, berejú.

Bailo con negra soltura
en Tumaco y Ecuador,
en Guapí, en Buenaventura
y en la costa del Chocó.

El cantar que tú modules
nunca tendrá la virtud

Anexo 2

Bunde

Bunde de la costa, esbelto
con tu cuerpo de mujer,
prende tambores nocturnos
Santa María del Sesé.

Bogando Timbiquí-Arriba
con el guasá volveré.
Llora marimbas de penas
Santa María del Sesé.

Cuentan guitarras lejanas
amor que murió al nacer.
Bogando Micay-Abajo,
bunde yo te seguiré.

Cununos del río Guapi
hablan del atardecer,
y se funden en tu copla
la lluvia y el diostedé.

Voces de oscura dulzura
en Guapi-Arriba y Belén,
en Limones y en Guajú
cantan el bunde también.

Enciende el bunde en la sangre

Anexo 3

Balada Negra

He de llamarte África mía,
en la pausa de cada beso.
A qué los nombres y apellidos,
si entre tus redes estoy preso?

África mía, África mía,
en la tregua de la caricia.
A qué los nombres y apellidos,
principio y fin de la delicia?

África mía, África mía,
tras la fusión de cada abrazo.
A qué los nombres y apellidos,
si un niño soy en tu regazo?

África mía, África mía,
en el silencio y la canción.
A qué los nombres y apellidos,
si eres sangre del corazón?

África mía, África mía,
al retorno y la despedida.
A qué los nombres y apellidos,
si esclavos somos de la vida?

África mía, África mía,
tras el gozo de poseerte.
A qué los nombres y apellidos,
si somos siervos de la muerte?

Anexo 4

Biche

Mujé y plátano biche
no se pueden cogé, no.

Si tenej caña y trapiche,
de noche, te invito yo
a sacá trago del biche,
¡Canchimalo Cococó!

No hay nada como er cebiche
de camarón, que hago yo,
pero si le encimaj biche
sabe er cebiche mejó.

Pa mujé, caña y trapiche
Saija, Micay y Chocó,
antej que er guardia me fiche
ar biche te invito yo.

¡Mujé y plátano biche
no se pueden cogé, no!

Anexo 5

Nuestra América

Nuestra América, tierra firme,
 por el centro, el norte y el sur,
 por Nueva Orleans y Cartagena,
 por Martinica y Veracruz
 y por Bahía y por La Habana
 y otros pueblos del mar en cruz
 cedió a la invasión millonaria,
 el alud de la esclavitud.

Desde las costas de Guinea
 y desde Togo y Senegal,
 desde Nigeria y Dahomey,
 la esclavitud urge el dogal.

Costa de Oro y de Marfil,
 Congo de lengua y de tambor,
 Cabo Verde y Angola son
 las puertas del comercio vil.

Tribus de Chamba o Senagambia,
 de Zaire, Biáfara y Bantú,
 de Yoruba, Mina, Mandinga,
 Mondongo, Bambora y Cuambú.

Tribus de Acné, Cetre, Arará,
 Biafra, Caquí, Carabalí,
 Zulú, Chamba, Briche, Sasiongo,
 Eva, Nato, Hacho y Caquí.

Toda el África se desangra
 por la inmensa herida del mar
 y son los verdugos de Holanda,
 son de Inglaterra y Portugal.

Son alemanes y franceses.
 No hubo un negrero español.
 Pecó España dando licencia.
 Tal es su cruz y su baldón.

Permitió el tráfico de esclavos
 -en nombre de Dios y del rey-.
 España que hizose carne
 en su hijo Pedro Claver.

España, España, madre nuestra.
 Cartagena es tu pedestal
 donde día a día tu estatua
 esculpen las olas del mar.

Bibliografía

- Almario, Oscar. 2001. Anotaciones sobre las Provincias del Pacífico Sur durante la construcción temprana de la República de la Nueva Granada, 1823-1857. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 6: 115-161.
- Anderson, Benedict (1983), *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*, Verso, Londres.
- Aponte, Lola. 2007. “El Cuerpo Étnico En La Constitución Del Espacio Urbano y El Proyecto Nacional de José María Samper”. En: Lucía Ortiz (Ed.), *Chambacú, La Historia La Escribes Tú: Ensayos Sobre Cultura Afrocolombiana*. Pp. 349-360. Madrid: Iberoamericana.
- Arocha, Jaime. 2002. *Los Afrocaribeños Del Litoral Pacífico*. *Cuadernos Del Caribe*. (3): 30-40.
- Aretz. Araújo Molina, Consuelo. 1973. *Vallenatología: Orígenes y Fundamentos de La Música Vallenata*. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo.
- Aretz, Isabel. 1997. “Música y Danza En América Latina Continental”. In *Africa e América Latina*. Edited by Mauel Moreno Fragnals. México and Paris: Siglo XXI and UNESCO.
- Arocha, Jaime. 1989. “Etnicidad, Conflicto y Nación Posible”. *El Espectador*. *Magazín Dominical*. No 329. Bogotá.
- Arocha, Jaime. 1989. “Etnografía Iconográfica Entre Grupos Negros”. En: Nina S. de Friedemann, Criele, *Criele Son Del Pacífico Negro Son*. Pp. 15-26. Bogotá: Planeta.
- Arocha, Jaime. 2000. Nina S. de Friedemann: *Autodidacta de Alta Peligrosidad Política*. *Noticias Antropológicas*. Junio. 11-16. Sociedad Antropológica de Colombia. Bogotá.

- Arrázola, Roberto. 1970. Palenque, Primer Pueblo Libre de América. Cartagena: Ed. Hernández.
- Atencio Babilonia, Jaime, and Isabel Castellanos Córdova. 1982. Fiestas Del Negro En El Norte Del Cauca: Las Adoraciones Del Niño Dios. Cali: Universidad Del Valle.
- Banton, Michael. 1987. Racial Theories. New York: Cambridge University Press.
- Barker, Anthony. 1978. The African Link: British Attitudes to the Negro in the Era of the Atlantic Slave Trade. London: Frank Cass.
- Barona, Guido. 1986. "Problemas de La Historia Económica y Social Colonial En Referencia a Los Grupos Negros. Siglo XVIII". En: Alexander Cifuentes (Ed.), La Participación Del Negro En La Formación de Las Sociedades Latinoamericanas. Pp. 61-80. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Barry, John. "Abriendo el canon para Manuel zapata Olivella: Santa Bárbara, Bendita, ayúdanos a vivir." Revista Hispánica de Cultura y Literatura (1993). 249-255
- Barthold, Bonnie J. Black Time: Fiction of Africa, the Caribbean, and the United States New Haven and London, Yale University Press, 1981.
- Bautista Gutiérrez, Gloria. Realismo mágico, cosmo-latinoamericano. Santafé de Bogotá: América Latina Ed. (1991).
- Bhabha, Homi K. Nuevas minorías, nuevos derechos. Notas sobre cosmopolitismos vernáculos. Traducido por Hugo Salas, Siglo XXI Editores, 2013. ---. El lugar de la cultura. Traducido por César Aira, Ediciones Manantial, 2013.
- Borrego Pla, María Del Carmen. 1973. Palenques de Negros En Cartagena de Indias a Fines Del Siglo 17. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.

Captain-Hidalgo, Ivonne. "Hacia su habitación propia: la mujer en Manuel Zapata Olivella"

Literatura y Cultura: Narrativa colombiana del S XX, (2000): 140-170.

Cuervo Hewitt, Julia. "Luis de Camoens en el reino del Calibán: Las Lusíadas en Changó, el

gran Putas de Manuel Zapata Olivella" Afro-Hispanic Review 22.1 (2003): 13-23.

Castells, Manuel (1999), "Globalización, identidad y Estado en América Latina", en Temas de

desarrollo humano sustentable, publicación del PNUD, Santiago de Chile.

Charchalis, Wojciech. El Realismo Mágico En La Perspectiva Europea: El Caso de Gonzalo

Torrente Ballester. P. Lang, 2005.

Colmenares, Germán. 1983. "Cali: Terratenientes, Mineros y Comerciantes. Siglo XVIII". En:

Sociedad y Economía En El Valle Del Cauca. Tomo I. Bogotá: Banco de La República.

Davis, Darién J., editor. Slavery and beyond: The African Impact on Latin America and the

Caribbean. SR Books, 1995.

Durix, Jean-Pierre. Mimesis, Genres, and Post-Colonial Discourse: Deconstructing Magic

Realism. St. Martin 's Press, 1998. En torno al Concepto de Realismo Mágico.

Davis, James. "A personal perspective on the Humanism de Manuel Zapata Olivella."

Afro-Hispanic Review 22.1 (2003): 115-116.

Donoso, José. Historia Personal del Boom Barcelona, Seix Barral Ed., 1983.

Echeverría, Bolívar. "Imágenes de la 'blanquitud'". Sociedades icónicas: historia, ideología y

cultura de la imagen, Siglo XXI, 2007, pp. 15-32. Fanon, Frantz. Piel negra, máscaras

blancas. Traducido por

Edison, Thomas W. "The Afro-Caribbean novels of resistance of Alejo Carpentier, Quince

Duncan, Carlos Guillermo Wilson y Manuel Zapata Olivella." Diss. Kentucky U, 2002.

Escalante, Aquiles. 1977. "Afro Colombianismos". El Espectador. Magazín Dominical.
Bogotá.

Escalante, Aquiles. 1981. "Palenques En Colombia". En: Sociedades Cimarronas:
Comunidades Esclavas Rebeldes En Las Américas. Pp. 72-78. México: Siglo Veintiuno
Editores.

Escalante, Aquiles. 1954. "Notas Sobre El Palenque de San Basilio, Una Comunidad Negra de
Colombia." In Divulgaciones Etnológicas".

Escalante, Aquiles. 1977. "Afro Colombianismos". El Espectador. Magazín Dominical.
Bogotá.

Escalante, Aquiles. 1981. "Palenques En Colombia". En: Sociedades Cimarronas:
Comunidades Esclavas Rebeldes En Las Américas. Pp. 72-78. México: Siglo Veintiuno
Editores.

Escalante, Aquiles. 1954. "Notas Sobre El Palenque de San Basilio, Una Comunidad Negra de
Colombia." In Divulgaciones Etnológicas".

Espinosa, Germán. "Zapata Olivella, el aventurero. Prólogo: Pasión vagabunda."
Aro-Hispanic Review 20.1 (2001): 59-63

Friedemann, Nina de. 1966-1978. The Study of Culture on the Caribbean Coast of Colombia.
Paris. UNESCO.

Friedemann, Nina de, and Carlos Patiño Rosselli. 1983. Lengua y Sociedad En El Palenque de
San Basilio. Bogotá: Instituto de Caro y Cuervo.

Friedemann, Nina de, and Jaime Arocha. 1986. De Sol a Sol: Génesis, Transformación y
Presencia de Los Negros En Colombia, Bogotá: Planeta.

- Friedemann, Nina de. 1984. "Estudios de Negros En La Antropología Colombiana. "In Un Siglo de Investigación Social: Antropología En Colombia. Edited by Jaime Arocha and Nina de Friedemann. Bogotá: Etno.
- Friedemann, Nina S. de. 1978. "El Negro: Un Olvidado de La Antropología Colombiana". El Espectador. Magazín Dominical, Octubre 8. Bogotá.
- Friedemann, Nina S. de. 1979. "Negros, Esclavos y Palenques: Historia de La Esclavitud". En: Solidaridad, Aportes Cristianos Para La Liberación. Pp. 10-20. Bogotá: El Grupo.
- Friedemann, Nina S. de. 1984. "Estudios de Negros En La Antropología Colombiana: Presencia e Invisibilidad". En: Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann (Eds.), Un Siglo de Investigación Social: Antropología En Colombia. Pp. 507-572. Bogotá: Etno.
- Friedemann, Nina S. de. 1993. Negros En Colombia: Identidad e Invisibilidad. América Negra. (3): 25-38.
- Friedemann, Nina S. de y Manuel Zapata Olivella. 1983. "Primer Simposio Sobre Bibliografía Del Negro En Colombia". En: El Negro En La Historia de Colombia: Fuentes Escritas y Orales. Bogotá: Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas.
- Guido, Marco. 1979. "Diagnóstico Sobre La Actividad Económica Del Departamento Del Chocó". Universidad Externado de Colombia. Bogotá.
- Harris, Marbella. "Entrevista con Manuel Zapata Olivella." Afro-Hispanic Review 10.3 (1991): 59-61.
- Helg, Aline. 2004. "Construcciones y Prácticas Sociopolíticas de Las Minorías de Origen Africano: Una Comparación Entre Colombia y Cuba". En: Jaime Arocha (Comp.), Utopía Para Los Excluidos. El Multiculturalismo en África y América Latina. Pp. 23-46. Bogotá: CES-Universidad Nacional.

- Heredia, Aida. "Figuras Arquetípicas y La Armonía Racial En 'Chambacú: Corral de Negros' de Manuel Zapata Olivella." *Afro-Hispanic Review*, vol. 6, no. 2, William Luis, 1987, pp. 3–8. JSTOR.
- Hutcheon, Linda. *A Poetics of Postmodernism: History, Theory, Fiction*. New York: Routledge, 1988.
- Jackson, Richard. *Black Writers and the Hispanic Canon*. New York: Twayne Publishers, 1997.
- Janis, Michael. Negritude, "Mestizaje", Africana philosophy: Zapata Olivella and Multiculturalism Pan-africanism. *Afro Hispanic-Review* 171 (2005): 69-79.
- Jackson, Richard L. *Black Writers and the Hispanic Canon*. Twayne Publishers ; Prentice Hall International, 1997.
- Tillis, Antonio D., editor. *Critical Perspectives on Afro-Latin American Literature*. Routledge, 2012.
- JANIS, Michael. "Negritude, 'Mestizaje', Africana Philosophy: Zapata Olivella and Multiculturalism Pan-Africanismo." *Présence Africaine*, no. 171, Présence Africaine Editions, 2005, pp. 69–79. JSTOR.
- Jaramillo, Jaime. 1986. "Los Estudios Afroamericanos y Afrocolombianos. Balance y Perspectivas". En: Alexander Cifuentes (Ed.), *La Participación Del Negro En La Formación de Las Sociedades Latinoamericanas*. Pp. 43-60. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Jaramillo Uribe, Jaime. 1968. *Ensayos sobre Historia Social Colombiana*. Bogotá: Universidad Nacional.

- Jordan, Winthrop. 1977. *White Over Black: American Attitudes Toward the Negro, 1550-1812*. New York: Norton.
- Kooreman, Thomas. "Integración artística de la protesta social en las novelas de Manuel Zapata Olivella." *Afro-Hispanic Review* 6.1 (1987): 27-29.
- Kubayanda, Josephat. "Minority Discourse and the African Collective: Some Examples from Latin American and Caribbean Literature" *Cultural Critique* 6 (1987): 113-131.
- Leal, Bernardo y Jaime Arocha. 1993. "Afrocolombianos, creadores de riqueza. Mineros, Agricultores, Pescadores y Concheras". *El Colombiano. Colombia País de Regiones. Suplemento Dominical*. No 31. Medellín.
- Leal, Claudia. 1994. "La Minería Del Oro En El Pacífico Colom- Biano: Situación Actual, Consecuencias y Propuesta". *Proyecto Biopacífico*. Mimeo.
- Lewis, Marvin. *Treading the Ebony Path: Ideology and Violence in Contemporary Afro-Colombian Prose Fiction*. Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 1987.
- Martínez, Khamla Dhouti. 2007. *Rewriting the Other: Manuel Zapata Olivella's. ¡Levántate Mulato!* *Letras Hispanas*, 4 (2).
- Mbiti, John. *African Religions and Philosophy*. 2da. Sección revisada. Oxford: Heinemann Educational Publishers.
- Menton, Seymour, *La nueva Novela Histórica de la América Latina, 1979-1992*. México, Fondo de Cultura Económica (1993).
- Mintz, Sidney, and Richard Price. 1976. *An Anthropological Approach to the Afro-American Past: A Caribbean Perspective*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.
- Mina, William. "Dos ensayos sobre Manuel Zapata Olivella" *PALARA* 6 (2002): 26-32.

- Mose, Kenrick E. A. "Changó, el gran Putas y el negro en la novelística del colombiano Zapata Olivella" *Afro-Hispanic Review* 7.1 (1988): 45-48
- Murray-Brown, Jeremy. *Kenyatta*. London, Allen & Unwin Ltd 2nd ed. 1979.
- Nery, Arnoldo "Un acercamiento a la modernidad heterogénea en Changó, el gran Putas. Tulane University Press. 2019
- Rama, Angel. "El Boom en perspectiva." *Revista de teoría y crítica literaria* 4.7 (1979): 3-50
- Ortiz, Lucía. 2007. "Chambacú Corral de Negros de Manuel Zapata Olivella, Un Capítulo En La Lucha Por La Libertad". En: Lucía Ortiz (Ed.), *Chambacú, La Historia La Escribes Tú: Ensayos Sobre Cultura Afrocolombiana*. Pp. 155-170. Madrid: Iberoamericana.
- Posada Gutierrez, Joaquín. 1920. *Últimos Días de La Gran Colombia y Del Libertador*. Madrid: Editorial América.
- Quijano, Aníbal (1995), "Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas", en *Estudios Latinoamericanos*, num. 3, Nueva Época, enero-junio
- Quintero, Ciro. 1998. *Filosofía Antropológica y Cultural En El Pensamiento de Manuel Zapata Olivella*. Quito: Ediciones ABYA-YALA.
- Rengifo, Alejandra. "Marx, Garvey y Gaitán: Palimpsesto ideológico en Chambacú, corral de negros" *Afro-Hispanic Review* 20.1 (2001): 30-47
- Restrepo, Eduardo. *Etnización de la negritad: la invención de las 'comunidades negras' como grupo étnico en Colombia*. Editorial Universidad del Cauca, 2013.
- Restrepo, Eduardo. 1996. "'Grupos Negros' o 'Afrocolombianos' Del Pacífico: Construcción y Perspectivas de La Investigación". Informe. Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá.

- Restrepo, Eduardo. 1996-1997. Invenções Antropológicas Del Negro. *Revista Colombiana de Antropología*. (33): 237-270.
- Restrepo, Vicente. 1888. *Estudio Sobre Minas de Oro y Plata de Colombia*. Bogotá: Imprenta de Silvestre y Cía.
- Romero, Mario Diego. 2003. *Sociedades Negras En La Costa Pacífica Del Valle Del Cauca Durante Los Siglos XIX y XX*. Cali: Gobernación Del Valle.
- Rout, Leslie. 1976. *The African Experience in Spanish America: 1502 to the Present Day*. New York: Cambridge University Press.
- Said, Edward (1993), *Cultura e imperialismo*, Anagrama, Barcelona.
- Sánchez Ferrer, José Luis. *El realismo mágico en la novela hispanoamericana*. Anaya, Madrid, 1990.
- Shaw, Donald L. *Nueva Narrativa Hispanoamericana: Boom, Postboom, Posmodernismo*. Madrid, Cátedra Ed., 1999.
- Segato, Rita Laura 2007 *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad* (Buenos Aires: Prometeo).
- Ulloa, Astrid 2004 *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia* (Bogotá: Icanh).
- Tillis, Antonio. "Manuel Zapata Olivella: From Regionalism to Postcolonialism." Diss. Missouri-Columbia U, 2001.
- Tittler, Jonathan. "Catching the Spirit: Changó, el gran Putas in English Translation." *Afro-Hispanic Review* 20.1 (2001): 72-80.

- Valtierra, Angel. 1980. Pedro Claver: El Santo Redentor de Los Negros. Bogotá: Banco de La República.
- Valero, Silvia. “La construcción del ‘sujeto afrodiaspórico’ como sujeto político en Un mensaje de Rosa (2004) y El pueblo afrodescendiente (2012), de Quince Duncan”. *Revista de crítica literaria latinoamericana*, vol. 81, núm. 1, 2015, pp. 83-107.
- Wade, Peter (1997), *Race and ethnicity in Latin América*, Pluto Press, Chicago.
- Williams, Raymond L. *Postmodernidades Latinoamericanas: la novela postmoderna en Colombia, Venezuela, Ecuador, Perú y Bolivia*. Santafé de Bogotá: Universidad Central, 1998.
- Wade, Peter. 1988. “The Cultural Dynamics of Blackness in Colombia: Black Migrants to a White a ‘White’ City.” In *Afro-Hispanic Review* 7 (1,2,3): 53-59.
- Wade, Peter. 1990. “Black Culture and Social Inequality in Colombia.” In *Cultural Encounters*. Edited by Robin Cecil and Ddavid Wade. London: Octagon Press, for the Institute of Cultural Research.
- Wade, Peter. 1993. *Blackness and White Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Wade, Peter. 1998. “The Cultural Politics of Blackness in Colombia”. En: Norman E. Whitten y Arlene Torres (Eds.), *Blackness in Latin America and the Caribbean: Social Dynamics and Cultural Transformations*. Pp. 311-334. Indiana University Press.
- Whitten, Norman y Friedemann, Nina S. de. 1974. *La Cultura Negra Del Litoral Pacífico Ecuatoriano y Colombiano: Un Modelo de Adaptación Étnica*. *Revista Colombiana de Antropología*. (17): 75-116.

- Yip Madrid, Abraham. 1995. *El Negro En El Desarrollo de La Costa Pacífica*. Cali: Imprenta Departamental Del Valle.
- Zapata Olivella, Manuel. 1962. *Chambacú Corral de Negros*. Medellín: Editorial Bedut.
- Zapata Olivella, Manuel. 1980. "Negritud y Problemas Del Negro". En: *El Espectador*.
Magazín Dominical. Bogotá. Septiembre 18.
- Zapata Olivella, Manuel. 1990. *Levántate Mulato: Por Mi Raza Hablará Mi Espíritu*. Bogotá: Rei Andes Ltda.
- Zapata Olivella, Manuel. 1994. "El Sincretismo Afrocristiano En Las Luchas Libertadoras de América". En: *Perspectivas Metodológicas y de Investigación En Los Estudios Sobre Comunidades Negras*. Bogotá. Instituto Colombiano de Antropología.
- Zapata Olivella, Manuel. 1997. *La Rebelión de Los Genes: El Mestizaje Americano En La Sociedad Futura*. Bogotá: Altamir Ediciones.
- Zapata Olivella, Manuel. 1989. *Las Claves Mágicas de Nuestra América*. Bogotá: Plaza y Janés.
- Zuluaga, Francisco. 2002 "El Discurso Abolicionista de Las Élités Hacia 1852". En: *150 Años de La Abolición de La En Colombia. Desde La Marginalidad a La Construcción de La Nación*. Pp. 390-413. Bogotá: Aguilar.
- Zoggyie, Haakayoo. "Lengua e identidad en Changó, el gran Putas" *Afro-Hispanic Review* 20.1 (2001): 90-100.
- ..., "The Poetics of Disalienation in the Novelistic Work of Manuel Zapata Olivella and Carlos Guillermo Wilson." Diss. Cincinnati U. 1999.

Bibliografía Pacífico

- Aponte, Lola. 2007. "El cuerpo étnico en la constitución del espacio urbano y el proyecto nacional de José María Samper". En: Lucía Ortiz (ed.), *Chambacú, la historia*

la escribes tú: ensayos sobre cultura afrocolombiana. pp. 349-360. Madrid: Iberoamericana.

Aprile-Gnisset, Jacques. 1993. Poblamiento, hábitats y pueblos del Pacífico. Colección Edición Previa, Universidad del Valle. Cali. 1991. La colonización del Chocó. En: Colonización del bosque húmedo tropical. COA. Bogotá.

Aprile-Gnisset, Jacques. 2004. “Notas sobre la trayectoria del poblamiento del Pacífico”. En: Axel Rojas (ed.), Estudios afrocolombianos. Aportes para un estado del arte. pp. 261-284. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Aprile-Gnisset, Jacques. 2004. “Apuntes sobre el proceso de poblamiento del Pacífico”. En: Mauricio Pardo, Claudia Mosquera y María Clemencia Ramírez (eds.), Panorámica afrocolombiana. Estudios sociales en el Pacífico. pp. 269-290. Bogotá: ICANH- Universidad Nacional de Colombia.

Aprile-Gnisset, Jacques. 1993. Poblamiento, hábitats y pueblos del Pacífico. Cali: Universidad del Valle.

Aprile-Gnisset, Jacques. 1992. “La colonización del Chocó”. En: Colonización del bosque húmedo tropical. pp. 249-274. Bogotá: COA.

Aprile-Gnisset, Jacques. 1991. “Apuntes sobre el poblamiento y los habitantes del Chocó”. Universidad del Valle. Cali

Barona, Guido, La maldición de Midas en una región del mundo colonial: Popayán 1793-1830, Cali, Universidad del Valle, 1995.

Camargo, Alejandro. 2007. “Afrouresanos: la historia de un palenque, el devenir de un pueblo”. En: Claudia Mosquera y Luiz Claudio Barcelos (eds.), Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros,

afrocolombianos y raizales. pp. 345-360. Bogotá: CES- Universidad Nacional de Colombia.

Camargo Franco, Jaime E. 2003. Cimarronaje y palenque: itinerario de una identidad cultural. *Coordenadas de la cumbia. Huellas*. No. 67-68: 4-11.

Camargo, Moraima. 2005. Música Ri Prieto. Una aproximación a las expresiones musicales palenqueras, ponencia en el Foro: Barranquilla, Memoria Arqueologica, Historiografica

Camargo, Moraima. 2006. Etnia, movimiento social y discriminación. Las dinámicas de reivindicación afro en Colombia. *Memorias. Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe*. 3 (5).

Centro de Pastoral Afrocolombiana CEPAC. 2003. Historia del pueblo Afrocolombiano. Popayán: Perspectiva pastoral.

Cunin, Elisabeth. *Identidades a flor de piel. Lo "negro" entre apariencias y pertenencias: categorías raciales y mestizaje en Cartagena*. Bogotá: Arfo Editores, 2003.

Cunin, Elisabeth. 2005. "El Caribe visto desde el interior del país estereotipos raciales y sexuales". En: Varios autores, *Colombia y el Caribe / XIII Congreso de Colombianistas*. Barranquilla: Ediciones Uninorte.

Cunin, Elisabeth. 2003. El negro, de una invisibilidad a otra: permanencia de un racismo que no quiere decir su nombre. *Palabra*, No. 5. Agosto.

Dávila, Carmén. *Historia de la deculturación del negro bajo el régimen esclavista en la explotación Minera; Santa María del Puerto de Barbacoas: un caso de referencia.*

Tesis de antropología. Universidad de los Andes. Bogotá. 1979.

_____. Estudios sobre un área dialectal hispanoamericana de la población negra: las tierras bajas occidentales de Colombia. Instituto Caro y Cuervo. Bogotá. 1977.

Díaz, Rafael. 1993. "Hacia una investigación histórica de la población negra en el Nuevo Reino de Granada durante el período colonial". En: Contribución Africana a la Cultura de las Américas. pp. 15-22. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología-Biopacífico.

Escalante, Aquiles. 1981. "Palenques en Colombia". En: Sociedades cimarronas: comunidades esclavas rebeldes en las Américas. pp. 72-78. México: Siglo Veintiuno Editores.

Escobar, Arturo y Alvaro Pedrosa. "¿Laboratorio para el postdesarrollo?" En: Revista Universidad del Valle. No 5. Cali. 1993. Pág. 208

_____.(eds). Pacífico:¿Desarrollo o biodiversidad? Estado, Capital y Movimientos sociales en el Pacífico colombiano. Cerec. Bogotá. 1996. (en prensa)

Escobar, Felipe y E. Bastidas. Trabajadores madereros del Pacífico. Litografía Ltda. Bogotá. 1980.

Foucault, Michel. Seguridad, territorio y población. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011

Friedemann, Nina S. de. y Espinosa, Mónica."Familia minera en el litoral Pacífico" En: Colombia Pacífico. Tomo II. Pablo Leyva (Edit.). Fen-Biopacífico. Bogotá. 1993.

. "Colombia: la mujer negra en la familia y su conceptualización" En: Contribución africana a la cultura de las americas. Astrid Ulloa (comp). Ican-Biopacífico. Bogotá. 1993.

Friedemann, Nina S. de.. "Contextos religiosos en un área negra de Barbacoas (Nariño) Colombia". En: Revista colombiana de folclor. Vol. IV, No 10. Bogotá. 1969

. "Minería del oro y descendencia en Güelmambi, Nariño". En: Revista colombiana de antropología. No 16. Bogotá. 1974.

_____. Criele, criele son del Pacífico negro. Ed Planeta. Bogotá. 1989.

Friedemann, Nina S. de. y Jaime Arocha. De sol a sol: génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia. Planeta. Bogotá. 1986.

Friedemann, Nina S. de. 1974. Minería del oro y descendencia: Güelmambi, Nariño. Revista Colombiana de Antropología. (16): 9-52.

Friedemann, Nina S. de. 1974. Minería, descendencia y orfebrería artesanal. Litoral Pacífico, Colombia. Bogotá: Imprenta Universidad Nacional.

Friedemann, Nina S. de. 1969. Güelmambi: formas económicas y organización social. Revista Colombiana de Antropología. (14): 55-70.

Friedemann, Nina S. de y Jorge Morales. 1969. Informe preliminar: Estudios de negros en el litoral Pacífico colombiano. Revista Colombiana de Antropología. (14): 53-78.

Friedemann, Nina. 1998. "San Basilio en el universo Kilombo África y Palenque-América". En: Geografía Humana de Colombia: los afrocolombianos. Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. Bogotá. 1992. "Negros en Colombia, Identidad e invisibilidad". En: Revista América Negra. 3: 25-35.

García Canclini, Nestor. "Cultura, ideología y poder" En: Cuicuilco. No 2. México. 1980.

_____. “Construcción o simulacro” En: Alteridades. No 1. México.

1991. Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización. Grijalbo. México. 1995.

García Carbonel, F. 1923. Memoria sobre el descubrimiento, conquista y colonización del Chocó. Boletín Historial. (43-44). Órgano de la academia de historia de Cartagena de Indias. Imprenta Departamental. Cartagena.

Geertz, Clifford (1963): Old societies and new States, London, Chapel Hill.

Geertz, Clifford (1996) La interpretación de las culturas, Barcelona, Gedisa.

Gellner, Ernest (1993): Cultura, identidad y política, Barcelona, Gedisa.

Gellner, Ernest (1997): Naciones y nacionalismo, Madrid, Alianza.

Granda, Germán de. 1971. “Onomástica y procedencia africana de esclavos negros en las minas del Sur de la Gobernación de Popayán (siglo XVIII)”, Revista Española de Antropología Americana, No. VI: 381-422.

Granda, Germán de. “Dialectología, historia social y sociología lingüística en Iscuandé (departamento de Nariño, Colombia)”. En: Thesaurus. Tomo XXVIII, No 3. Bogotá

Harris, M. (1976). Image Structure in the Poetry of Helcías Martán Góngora (tesis de doctorado). Washington: Universidad de Washington.

Harvey, David (1998): La condición de la posmodernidad. Investigaciones sobre los orígenes del cambio cultural, Buenos Aires, Amorrortu.

Harvey, David (2003): Espacios de esperanza, Madrid, Akal-Cuestiones de Antagonismo.

Helg, Aline (1995): *Our Rightful Share. The Afro-Cuban Struggle for Equality, 1886-1912*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.

Helg, Aline. 2004. *Liberty & equality in Caribbean Colombia, 1770- 1835*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Helg, Aline. 2000. "Raíces de la invisibilidad del afrocaribe en la imagen de la nación colombiana: independencia y sociedad, 1800-1821". En: *Museo, memoria y nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*. pp. 221-251. Bogotá: Ministerio de Cultura-Museo Nacional de Colombia.

Hobsbawm, Eric y RANGER, Terence (eds.) (1983): *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.

Hobsbawm, Eric (1974): "La anatomía de la violencia en Colombia", *Rebeldes primitivos*, Barcelona, Ariel.

Hobsbawm, Eric (2000a): "Identidad", en H. Silvera (ed.): *Identidades comunitarias y democracia*, Madrid, Trotta, pp.47-62

Hugh, Thomas (1998): *La trata de esclavos. Historia del tráfico de seres humanos de 1440 a 1870*, Barcelona, Planeta.

HUMAN RIGHTS WATCH, (1996): *Américas: las redes de asesinos de Colombia: militares, paramilitares*, Estados Unidos, Nueva York.

Jameson, Fredric (1984): "Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism", en *New Left Review*, no 146, pp. 53-92.

Jameson, Fredric (1991): *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós.

- Jaramillo, Eduardo (2000): Los intelectuales colombianos y el Estado nacional: Dos finales de Siglo, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, mimeo.
- Jaramillo, Jaime (1963): “Esclavos y señores en la sociedad colombiana del siglo XVIII”, en Anuario colombiano de la historia social y de la cultura, Bogotá, pp.3-62.
- Jaramillo, Jaime (1969): Ensayos de historia social colombiana, Bogotá.
- Jaramillo, Jaime (1986): “Los estudios afrocolombianos y afroamericanos. Balance y perspectiva, en C. Alexander (ed.): La participación del negro en la formación de las sociedades Latinoamericanas, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología.
- Jimeno, Myriam et al. Chocó: diversidad cultural y medioambiente. Ed Fen. Bogotá. 1995.
- Leal, Claudia. La minería del oro en el Pacífico colombiano: situación actual, consecuencias y propuesta. Proyecto Biopacífico. 1994. Mimeo
- Mansour, M. (1973). La poesía negrista. México: Ediciones Era.
- Martán Bonilla, A. (1989). El Negro en la poesía de Helcías Martán Góngora. Revista Estudios del Caribe, vol. 22, San Juan de Puerto Rico.
- Martán Góngora, H. (2008). Autobiografía. En H. Martán Góngora, Poesía afrocolombiana (págs. 17-140). Cali: Feriva.
- Martán Góngora, H. (1978). Breviario negro. Cali: Editora Occidente.
- Martán Góngora, H. (2008). De la negritud. En H. Martán Góngora, Poesía afrocolombiana (págs. 141 - 150). Cali: Feriva.
- Martán Góngora, H. (2004). Escrutinio Parcial. Cali: Feriva.
- Martán Góngora, H. (2010). Evangelios del hombre y del paisaje; Humano litoral. Bogotá: Ministerio de Cultura.

- Martán Góngora, H. (1944). Evangelios del hombre y del paisaje. Bogotá: Imprenta Penitenciaria Central.
- Martán Góngora, H. (2008). Índice de la poesía afrocolombiana. En H. Martán Góngora, Poesía afrocolombiana (págs. 182-329). Cali: Feriva.
- Martán Góngora, H. (2008). La poesía afrocolombiana. En H. Martán Góngora, Poesía afrocolombiana (págs. 158-181). Cali: Feriva.
- Martán Góngora, H. (1980b). Los coloquios en la Universidad. Popayán: Universidad del Cauca. Martán Góngora, H. (1974). Música de percusión. Cali: Imprenta Departamental del Valle del
- Martán Góngora, H. (2004b). Música de percusión. México: Frente de Afirmación Hispanista.
- Martán Góngora, H. (2007). Pastoral negra (1980). Cali: Feriva.
- Martán Góngora, H. (1975). Poesía (Vol. 1). Popayán: Asamblea departamental del Cauca.
- Martán Góngora, H. (1980). Poesía volumen 2: de casa de caracol a saga del extranjero. Cali: Imprenta Departamental del Valle.
- Martán Góngora, H. (1993). Poeta del mar: antología temática. Cali: Centro Editorial Universidad del Valle.
- Mignolo, Walter (2003): Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo, Madrid, Akal- Cuestiones de Antagonismo.
- Mina, Mateo (1975): Esclavitud y libertad en el valle del río Cauca, Bogotá, Fundación Rosca de Investigación y Acción Social.

Mintz, Sidney and PRICE, Richard (1976): *An Anthropological Approach to the Afro-American Past: A Caribbean Perspective*, Philadelphia, Institute for the Study of Human Issue.

Montes, José. 1974. El habla del Chocó: notas breves. En: *Thesaurus*. Separata. No 29. Instituto Caro y Cuervo. Bogotá.

Obeso, C. (2009). *Cantos populares de mi tierra*. Bogotá: Fundación Gilberto Alzate Avendaño.

Obregón, Liliana. 2002. “Críticas tempranas a la esclavización de los africanos”. En: Claudia Mosquera, Mauricio Pardo y Odile Hoffmann (eds.), *Afrodescendientes en las Américas: trayectorias sociales e identitarias*. pp. 423-452. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-ICANH-IRD-ILAS.

Orobio, Ayda et al. 2003. *Historia del pueblo afrocolombiano: perspectiva pastoral*. Popayán: CEPAC.

Osorio, Betty. 2007. “Brujería y chamanismo. Duelo de símbolos en el Tribunal de la Inquisición de Cartagena de Indias (1628)”. En: Lucía Ortiz (ed.), *Chambacú, la historia la escribes tú: ensayos sobre la cultura afrocolombiana*. pp. 299-318. Madrid: Iberoamericana.

Palacios, Jorge. 1978. “La esclavitud y la sociedad esclavista”. En: *Manual de historia de Colombia*. pp. 342-387. Tomo I. Bogotá: Colcultura.

Pardo, Mauricio, Claudia Mosquera y María Clemencia Ramírez (eds.). 2004. *Panorámica afrocolombiana. Estudios sociales en el Pacífico*. Bogotá: ICAANH-Universidad Nacional de Colombia.

Pardo Rojas, Mauricio. “Retóricas y políticas de ‘comunidad negra’ en el Pacífico sur colombiano”, Ponencia presentada en el simposio Black Populations, Social Movements and Identity in Latin América, Manchester, 27-31 de octubre de 1999, 18 págs.

Posada, Eduardo y Carlos Restrepo. 1933-1938. La esclavitud en Colombia. Leyes de manumisión. Bogotá: Imprenta Nacional.

Quijano, Aníbal (2000): “Colonialidad del poder y clasificación social”, *Journal of world-systems research*, vol. I, 2, Summer/Fall, pp. 342-386.

Restrepo, Olga (1984): “La Comisión Corográfica y las ciencias sociales”, en J. Arocha y N. de Friedemann (eds.): *Un siglo de investigación social: la antropología en Colombia*, Bogotá, Etno, pp. 150-162.

Restrepo, Eduardo. “Biodiversidad en el Pacífico: un problema cultural”. I Congreso de biodiversidad en Colombia. Universidad del Valle-Biopacífico. Cali. 1994.

. “Contribución a los estudios de parentesco entre los grupos negros del Pacífico colombiano: El caso de la terminología de parentesco”. Ponencia al taller Estudios sobre la familia negra en Colombia. Ican-Colciencias- Universidad del Valle. Cali. 1995.

. Identidad, poder y cultura entre los “grupos negros” de los ríos Satinga y Sanquianga, Pacífico sur colombiano. Informe presentado al Programa de Investigación del Proyecto Bosques de Guandal. Universidad Nacional. Medellín. 1995.

. “Los tuqueros negros del Pacífico sur colombiano.” En: *Renacientes del guandal: “grupos negros” de los ríos Satinga y Sanquianga* Restrepo, Eduardo y del Valle, Jorge Ignacio (Eds). Biopacífico-Universidad Nacional de Colombia Sede Medellín. Bogotá. 1996.

. “El naidí” En: Renacientes del guandal: “grupos negros” de los ríos Satinga y Sanquianga” Restrepo, Eduardo y del Valle, Jorge Ignacio (Eds).

Biopacífico-Universidad Nacional de Colombia. Sede Medellín. Bogotá. 1996.

Restrepo Uribe, Eduardo. “Afrocolombianos, antropología y proyecto de modernidad en Colombia”, en: María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo Uribe (eds.), *Antropología en la modernidad: identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, Instituto Colombiano de Antropología -Ican-, 1997, págs. 279- 320.

Restrepo, Eduardo; Rojas, Axel. *Inflexión decolonial. Fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Editorial Universidad de Cauca, 2010

Restrepo, Eduardo y del Valle, Jorge Ignacio (Eds). *Renacientes del guandal: “grupos negros” de los ríos Satinga y Sanquianga”* Biopacífico-Universidad Nacional de Colombia Sede Medellín. Bogotá. 1996.

Restrepo, Eduardo. 2004. *Ethnicization of blackness in Colombia: Toward de-racializing theoretical and political imagination*. *Cultural Studies*. (18): 5: 298-715.

Restrepo, Eduardo. 2004. “Esencialismo étnico y movilización política: tensiones en las relaciones entre saber y poder”. En: Oliver Barbary y Fernando Urrea (eds.), *Gente negra en Colombia*. pp. 227- 244. Medellín: Editorial Lealón.

Restrepo, Eduardo. 2004. “Biopolítica y alteridad: Dilemas de la etnización de las colombianas negras”. En: Eduardo Restrepo y Axel Rojas (eds.), *Conflicto e (in)visibilidad: retos de los estudios de la gente negra en Colombia*. pp. 269-298. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Rodríguez, Frederick. 1979. "Cimarron revolts and pacification in New Spain, the Isthmus of Panama and colonial Colombia, 1503-1800". Ann Arbor, University Microfilm International.

Sack, Robert (1980): *Conceptions of Space in Social Thought: a Geographic Perspective*, London, Macmillan Press.

Sack, Robert (1986): *Human Territoriality: Its theory and history*, Cambridge, Cambridge University Press.

Sharp, William. 1976. *Slavery in the Spanish frontier. The Colombian Chocó. 1680-1810*. Oklahoma: University of Oklahoma Press.

Sharp, William. 1976. *La rentabilidad de la esclavitud en el Chocó 1680-1810*. Anuario colombiano de historia social y de la cultura. (8): 19-46. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

Sharp, William. 1975. *The profitability of slavery in the Colombian Chocó*. Hispanic American Historical Review. 55. (3): 468-481.

Sharp, William. 1970. "Forsaken but for gold: an economic study of slavery and mining in the Colombian Choco, 1680-1810". Ann Arbor: University Microfilms International.

Spivak, Gayatri (1996): *The Spivak Reader*, London, Routledge.

Spivak, Gayatri (1998): "Can the subaltern speak?", in N. Cary and L. Grossberg (eds.): *Marxism and The Interpretation of Culture*, Chicago, University of Illinois Press.

Smith, Anthony (1981): "State and Homelands: the Social and Geopolitical Implications of National Territorial", *Journal of International Studies*, vol. 10, no 3, pp. 187-202.

Smith, Anthony (1986): *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford , Blacwell.

Smith, Anthony (1995): *Nations and Nationalism in a Global Era*, Cambridge, Polity Press.

Smith, Anthony (1997): *La identidad nacional*, Madrid, Trama.

Smith, Anthony (2000): *Nacionalismo y modernidad*, Madrid, Trama.

Todorov, Tzvetan (1987): *La conquista de América. La cuestión del otro*, Madrid, Siglo Veintiuno.

Triana, Humberto. 1995. *La abolición del comercio de negros en África en la política internacional de la Gran Colombia (1821- 1830)*. *Boletín de historia y antigüedades*. (788): 9-73.

Triana, Humberto. 1989. *Salud y esclavitud. Siglos XVI-XIX*. *Universitas humanísticas*. 18 (30): 39-64. Universidad Javeriana. Bogotá.

Urrea, Fernando, ARBOLEDA, Santiago y ARIAS, Javier (2000):

Construcción de redes familiares entre migrantes de la Costa Pacífica y sus descendientes en Cali, Cali, CIDSE-Universidad del Valle, Documento de Trabajo No 48.

Urrea, Fernando (2003): “Patrones de segregación urbana de la población afrocolombiana y migrantes recientes a causa del conflicto armado en Cali”, ponencia presentada en el simposio “Guerra en el Pacífico, Bogotá, Universidad Nacional.

Vila, Pablo, *Nueva geografía de Colombia. Aspecto político, físico, humano y económico*, Bogotá, Librería Colombiana Camacho Roldán & Cía. Ltda., 1945.

Villa, Catalina, “Chocó: mares, ríos, selvas y una riqueza incomparable”, *El Colombiano*, Medellín, septiembre de 1985.

Villa Rivera, William, "La gesta territorial de los afrodescendientes en el Pacífico", en: Roberto Burgos Cantor (ed.), *Rutas de la Libertad. 500 años de travesía*, Bogotá, Ministerio de Cultura - Pontificia Universidad Javeriana, 2010.

Velásquez, Rogelio. "La medicina popular de la costa colombiana del Pacífico" En: *Revista colombiana de antropología*. Vol. VI. Bogotá. 1957.

. "Ritos de la muerte en el alto y bajo Chocó". En: *Revista colombiana de folclor*. Vol.II. No 6. Segunda época. Bogotá. 1961a.

. "Instrumentos musicales del alto y bajo Chocó" En: *Revista colombiana de folclor*. Vol. II, No6 Segunda época. Bogotá. 1961b.

. "Apuntes socio-económicos del Atrato medio" En: *Revista colombiana de antropología* Vol X . Bogotá. 1962.

Villa, William. 1985. "Carnaval, política y religión: fiestas en el Chocó". Informe de Trabajo de Campo, Departamento de Antropología, Universidad Nacional. Bogotá.

Wade, Peter. 1998. *Blackness, Music and National Identity: Three Moments in Colombian History*. *Popular Music*. 17 (1): 1-19.

Wade, Peter. 1997. *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes.

Wade, Peter. 1997. "Nation, 'race' and music in Colombia". En: Tarja Hautamaeki y Helmi Jaerviluoma (ed.), *Music on Show: Issues of Performance*. pp. 336-349. Tampere, Finland: Department of Folk Tradition, University of Tampere.

Wade, Peter. 1997. "Entre la homogeneidad y la diversidad: la identidad nacional y la música costeña en Colombia". En: María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.),

Antropología en la modernidad. pp. 61-91. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

Wade, Peter. Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología -Ican-, Ediciones Uniandes, Editorial Universidad de Antioquia, Siglo del Hombre Editores, 1997.

Wade, Peter. “La relación Chocó-Antioquia”. En: Colombia Pacífico. Tomo II. Pablo Leyva (Edt.). Fen-Biopacífico. Bogotá. 1993.

Wade, Peter (1992): “El movimiento negro en Colombia”, América Negra, no 5, pp. 173-191, Bogotá, Universidad Javeriana.

Wade, Peter (1993a): Blackness and race mixture. The Dynamics of Racial Identity in Colombia, London-Baltimore, Johns Hopkins University Press.

Wade, Peter (1993 b): “Lista de organizaciones comunitarias de gente negra en Colombia: marzo 1993”, América Negra, no 5, pp. 193-203.

Wade, Peter (1994): “Negros, indígenas e identidad nacional en Colombia”, en F-X Guerra y M. Quijada (Coords.): Imaginar la nación, AHILA-Lit Verlag, Munster, pp. 257-288.

Wade, Peter (1996). “Identidad y etnicidad”, en ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano, Bogotá, CEREC, pp. 283-298.

Wade, Peter (1997a): Race and Ethnicity in Latin America, London, Pluto Press.

Wade, Peter. 1995. The cultural politics of blackness in Colombia. American Ethnologist. 22 (2): 341- 357.

Wade, Peter. 1995. Blackness and race mixture. The dynamics of racial identity in Colombia. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Wade, Peter. 1995. "Black Music and Cultural Syncretism in Colombia". En: Darien J. Davis (ed.), *Slavery and Beyond: The African Impact on Latin America and the Caribbean*. pp. 121- 146. Wilmington: Scholarly Resources Books.

Wade, Peter. 1994. *Identité noires, identités indiennes en Colombie*. Cahiers des Amériques Latines. (17): 125-140. Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine. Paris.

Wade, Peter. 1994. "Negros, indígenas e identidad nacional en Colombia". En: François-Xavier Guerra y Monica Quijada (eds.), *Imaginar la nación*. Número especial del Anuario de la Asociación de Historia Latinoamericana en Europa, pp. 257-288.

Wade, Peter. 1994. "Afro-Colombians". En: Johannes Wilbert (ed.), *Encyclopedia of World Cultures*. South America. Vol. 7, pp. 14- 19. Boston: G.K. Hall.

Wade, Peter. 1993. *Region, Race, Ethnicity and Social Inequality in Colombia*. *Research in Social Movements, Conflicts and Change*. (15): 113-138.

Wade, Peter. 1988. *The cultural dynamics of blackness in Colombia*. *Black migrants to 'white' city*. *Afro-Hispanic Review*. (7): 53-59.

Wade, Peter. 1987. *Raza y clase: los negros de América Latina*. *Revista de Antropología*. 3 (1): 33-50. Universidad de los Andes. Bogotá.

Wade, Peter. 1986. *Patterns of Race in Colombia*. *Bulletin of Latin American Research*. 5 (2): 1-19.

Wade, Peter. 1985. *Racial Discrimination in Colombia: Guises and Disguises*. *Cambridge Anthropology*. 10 (2): 15-27.

Wade, Peter. 1985. *Race and class: the case of the South American Blacks*. *Ethnic and Racial Studies*. 8 (2): 233-249.

Wade, Peter. 2002. Introduction: The Colombian Pacific in perspective. *The Journal of Latin American Anthropology*. 7(2): 2-33.

West, Robert. *The Lowlands of Colombia*. Louisiana State University Studies Baton Rouge. 1957.

West, Robert. 1972. *La minería de aluvión en Colombia durante el período colonial*. Bogotá: Imprenta Nacional.

West, Robert. 1952. *Alluvial placer mining in Colombia during the colonial period*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.

Whitten, Norman, "Música y relaciones sociales en las tierras bajas del Pacífico. Estudio sobre microevoluciones socio-culturales", *América Indígena*, vol. 28, núm. 4, 1967.

, "Strategies of adaptive mobility", *American Anthropologist*, 1969.

, *Pioneros negros: La cultura afro-latinoamericana del Ecuador y Colombia*, Quito, Centro Cultural Afro-Ecuatoriano, 1992.

Whitten, Norman y Nina S. de Friedemann, "La cultura negra del litoral Pacífico ecuatoriano y colombiano: Un modelo de adaptación étnica", *Revista Colombiana de Antropología*, Bogotá, vol. 17, 1974.

Zapata Olivella, Manuel. 1994. "El sincretismo afrocristiano en las luchas libertadoras de América". En: *Perspectivas metodológicas y de investigación en los estudios sobre comunidades negras*. Bogotá. Instituto Colombiano de Antropología.

Zapata Olivella, Manuel. 1972. *Tradición oral y conducta en Córdoba*. Serie materiales de consulta No.30. Bogotá: Incora.

Zuluaga, Francisco. 2002 “El discurso abolicionista de las élites hacia 1852”. En: 150 años de la abolición de la en Colombia. Desde la marginalidad a la construcción de la nación. pp. 390-413. Bogotá: Aguilar.

Zuluaga, Francisco y Romero, Mario. “Comunidades negras del Pacífico: territorialidad y economía”. En: Revista Universidad del Valle. No 5. Cali. 1993.

Periódicos

El Espectador, 5 marzo de 1990

El Espectador, 9 de marzo de 1990

El Espectador, 12 de marzo de 1990

El Espectador, 29 de julio de 1990.

El Espectador, 25 de noviembre de 1990 El Espectador, 7 de diciembre de 1990 El

Espectador, 10 de diciembre de 1990 El Espectador, 11 de diciembre de 1990 El

Espectador, 14 de diciembre de 1990 El Espectador, 16 de diciembre de 1990 El

Espectador, 17 de diciembre de 1990 Testimonio, diciembre 16 de 1990

El Tiempo, 22 de febrero de 1990

El Tiempo, 9 de marzo de 1990

El Tiempo, 30 de julio de 1990

El Tiempo, 22 de octubre de 1990

El Tiempo, 8 de noviembre de 1990

El Tiempo, 11 de noviembre de 1990

El Tiempo, 23 de noviembre de 1990

El Tiempo, 25 de noviembre de 1990

El Tiempo, 29 de noviembre de 1990

El Tiempo, 30 de noviembre de 1990

El Tiempo, 6 de diciembre de 1990

El Tiempo, 8 de diciembre de 1990

El Tiempo, 9 de diciembre de 1990

El Tiempo, 10 de diciembre de 1990

El Tiempo, 11 de diciembre de 1990

El Tiempo, 12 de diciembre de 1990

El Tiempo, 13 de diciembre de 1990

El Tiempo, 17 de febrero de 1991

El Tiempo, 14 de abril de 2003

Vita

Originally from Colombia, South America, Michelle Camargo grew up in Neiva, Huila. After high school, she attended Surcolombiana University and received a Bachelor of Education degree in Teaching a foreign language. Before graduating with her undergraduate degree, she knew she wanted to attend graduate school. She chose to attend the University of Missouri-Kansas City, Missouri to pursue a Masters degree in Romance Languages. After that she pursued her PhD in the University of Missouri-Columbia with a concentration in Romance Languages. Her research interest includes the study of Afro-Romance movements and the African diaspora. She is incredibly grateful for all the support from her family as she begins her new career.