



Espiritualidades, existencias y mundos modulados: trayectorias de la permanencia afrodescendiente en el Darién y Golfo de Urabá, Colombia

Berto Esilio Martínez Martínez

Tesis doctoral presentada para optar al título de Doctor en Ciencias Sociales

Director

Jaime Vladimir Montoya Arango, Doctor (PhD) en Antropología Social

Universidad de Antioquia
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Doctorado en Ciencias Sociales
Medellín, Antioquia, Colombia
2022

Cita	(Martínez Martínez, 2022)
Referencia	Martínez Martínez, B. E. (2022). <i>Espiritualidades, existencias y mundos modulados: trayectorias de la permanencia afrodescendiente en el Darién y Golfo de Urabá, Colombia</i> [Tesis doctoral]. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.
Estilo APA 7 (2020)	



Doctorado en Ciencias Sociales, Cohorte **IV**.
 Grupo de Investigación Estudios del Territorio.
 Instituto de Estudios Regionales (INER).



CRAI María Teresa Uribe (Facultad de Ciencias Sociales y Humanas)

Repositorio Institucional: <http://bibliotecadigital.udea.edu.co>

Universidad de Antioquia - www.udea.edu.co

Rector: John Jairo Arboleda Céspedes.

Decano: John Mario Muñoz Lopera.

El contenido de esta obra corresponde al derecho de expresión de los autores y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad de Antioquia ni desata su responsabilidad frente a terceros. Los autores asumen la responsabilidad por los derechos de autor y conexos.

Agradecimientos

Esta tesis doctoral es el resultado de los apoyos, los acompañamientos y las solidaridades de muchas personas e instituciones en Colombia y Brasil, a quienes expreso mis más profundos agradecimientos, porque sin estos gestos no hubiese sido posible llegar a buen término en esta tarea.

En Colombia, agradezco a la Universidad de Antioquia, a la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, al Instituto de Estudios Regionales y al Grupo de Estudios del Territorio; a la Alcaldía de Medellín y su programa Extendiendo Fronteras (SAPIENCIA). En estas instituciones hubo personas que me brindaron su ayuda y orientación en las distintas fases del proyecto doctoral.

También, a la Minga de Organizaciones Afrocolombiana Darién-Urabá, cuya plataforma organizativa me permitió conversar con sabedores y sabedoras, representantes de iglesias y autoridades tradicionales de los Consejos Comunitarios del Golfo de Urabá y Darién.

En Brasil, agradezco la hospitalidad, el apoyo y el cariño mostrado durante mi pasantía doctoral en la ciudad de Salvador, Bahía, al profesor Franklin y su familia; a las profesoras Ana Claudia y Christine, lo mismo que al profesor Elías por los intercambios con los estudiantes de la Universidad de Integración Internacional de la Lusofonia Afro-Brasileña (UNILAB) y del Centro de Estudios Afro-orientales. También, a Luiz y Geovane, con quienes aprendí del Movimiento Negro Unificado y de las prácticas del Candomblé de la Bahía.

De manera especial, agradezco el acompañamiento respetuoso, cercano y firme con que el profesor Vladimir Montoya Arango, director de la tesis, orientó toda mi formación doctoral. Además, expreso mi gratitud a los jurados de la tesis, los doctores Lucio Menezes Ferreira, Jesús Alfonso Flórez López y la doctora Luanda Rejane Soares Sito por la lectura rigurosa y los aportes que ayudaron a cualificar la versión final de la tesis.

Finalmente, agradezco el amor, la compañía y el cuidado de mi esposa; una compañía que se revitalizó con la llega de Alicia, nuestra hija, y con la fuerza de las divinidades, quienes orientaron siempre nuestro camino.

Tabla de contenido

Resumen.....	11
Abstract.....	12
Introducción: la permanencia de la población afrodescendiente como problema de conocimiento en las ciencias sociales.....	13
Bitácora de viaje: contar la investigación: apuntes para una memoria metodológica.....	25
Exploración de indicios y trazos del vivir afrodescendiente en el Urabá-Darién	28
Reconstrucción de experiencias y conocimientos del vivir afrodescendiente	35
Escribir dialogando en contextos de pandemia	41
Capítulo 1. Trayectorias existenciales y académicas de lo negro en las ciencias sociales: un debate en la frontera de los estudios afrocolombianos y los estudios en religión.....	45
1.1 Coordenadas de los estudios afrocolombianos: entre debates, rupturas y horizontes transitorios.....	49
1.1.1 Africanismos, huellas de africanía y la conexión África-América.....	53
1.1.2 Discontinuidades en la conexión África-América y nuevos marcos explicativos de las presencias negras en Colombia	57
1.1.3 Evangelización, reelaboración teológica y Pastoral Afrocolombiana	61
1.2 Religiosidades afrodescendientes, ¿qué pueden decirnos sobre las permanencias de larga duración de la gente negra en Colombia?.....	67
1.2.1. Prácticas y experiencias asociadas a la muerte	69
1.2.2 Función terapéutica de sistemas religiosos de filiación afro: santería y espiritismos en contextos urbanos	73
1.3 (Re)ordenando coordenadas y trazando nuevos horizontes	75
Capítulo 2 Colonialidad, violencias y creatividades del existir	83
2.1 Violencias existenciales: entre la <i>cosificación</i> y las formas de racialización de la población afrodescendiente	85
2.1.1 De hombres y mujeres a esclavizados o la «cosificación» de la gente negra	90
2.1.2 Cristianismo y violencia espiritual	96
2.1.3 Cuerpos, trazos y procesos de racialización.....	105
2.2 Creatividades contingentes del existir negro.....	113

2.2.1 Múltiples ropajes en la afirmación de la vida y el pacto con los ancestros	115
2.2.2 Entre los escenarios de lo público, las apropiaciones estratégicas y la acción política	123
2.2.3 Marginalidades, periferias y prácticas lugarizadas de emancipación	131
2.3 Algunos ecos y retornos para continuar el debate	137
Capítulo 3 Mundos modulados: relaciones entre vivos, difuntos, espíritus, dioses, santos, materialidades y naturaleza en la vida social negra	140
3.1 Sobre la categoría de mundos modulados: un preludio necesario	141
3.2 Muerte, ancestralidad y vida social.....	147
3.2.1 El potencial existencial de la muerte	148
3.2.2 Escenarios de actuación social: ancestralidad y participación	153
3.3 Santos vivos, memorias y el actuar cercano de las divinidades	162
3.3.1 Entre imágenes, devociones y las luchas por las representaciones	162
3.3.2 El actuar cercano de las divinidades y los santos	169
3.4 Corporalidades, materialidades y cuidados	177
3.4.1 Nuestros mayores nos dejaron muchas cosas: huellas, conocimientos y corporalidades negras.....	180
3.5 Notas para unas consideraciones de cierre.....	187
Capítulo 4 Familia espiritual y de lucha: espacios de la fe, la esperanza y del empoderamiento femenino en la producción de existencias negras	190
4.1 Repensando la familia negra: de los vínculos sanguíneos a los lazos espirituales y de lucha como estrategias del permanecer.....	192
4.1.1 Articulaciones a la sombra de institucionalidades religiosas: fe, racializaciones y espacios de movilidad social.....	195
4.1.2 Lo vecinal, la esperanza y la indignación como apuestas impostergables: la experiencia del Consejo Comunitario de Bocas del Atrato.....	204
4.2 El lugar de lo femenino en la disputa por los escenarios de producción de la familia espiritual y de lucha negra	213

4.2.1 “Yo pensaba que no valía un peso, porque él decía que no valía nada”: prácticas de cuidado y de empoderamiento femenino en la Asociación de Mujeres Portadoras de Paz (ASOMUPAZ)	215
4.2.2 Dilemas del empoderamiento y de la lucha femenina negra: entre los reclamos del movimiento negro y las demandas del feminismo hegemónico	220
4.3. A modo de reflexión final. Algunas utopías y porvenir de la familia espiritual	226
5 Conclusiones	228
5.1 Heterogeneidad de las trayectorias existenciales del permanecer afrodescendiente	229
5.2 Dimensión espiritual de las trayectorias existenciales del permanecer afrodescendiente	231
Referencias.....	236

Lista de tablas

Tabla 1 Momentos del trabajo metodológico de la tesis	28
Tabla 2 Ficha de revisión documental	33
Tabla 3 Autoridades - mayores con quienes realizamos las historias orales	36
Tabla 4 Ficha para reconstrucción de historias orales	37
Tabla 5 Ficha de taller en retiro espiritual	40

Lista de figuras

Figura 1 La permanencia negra como problema de conocimiento en Ciencias Sociales.....	16
Figura 2 Golfo de Urabá-Darién	27
Figura 3 Misa Afro, Iglesia Santo Eccehomo	65
Figura 4 Interior de la Iglesia Nuestra Señora del Rosario de los Negros.....	78
Figura 5 Fiesta de Santa Bárbara	80
Figura 6 Matriz colonial	86
Figura 7 Exterior Iglesia Nuestra Señora del Rosario de los Negros, Salvador.	98
Figura 8 Interior Iglesia Nuestra Señora de los Negros, Salvador.	98
Figura 9 Largo de Pelourinho, en Salvador	102
Figura 10 Tortura de “El Potro”.....	104
Figura 11 Kizombas	114
Figura 12 Altar de la palabra en la Kizomba	115
Figura 13 Nuestra Señora de la Buena Muerte	119
Figura 14 Mujeres de la hermandad de la Buena Muerte.....	120
Figura 15 Contra-Egum (Religiones de Matriz Africana).....	127
Figura 16 Terreiro Angurusena dya Nzaambi en San Francisco de Conte, Bahía.....	129
Figura 17 Domesticación de la diferencia radical por la cultura	144
Figura 18 Canto de Alabaos en Velorio	158
Figura 19 Acompañamiento desde fuera	159
Figura 20 Tumba del cuerpo presente	161
Figura 21 Padre Neil Quejada.....	165
Figura 22 Estación 2 del Viacrucis	166

Figura 23 Estación 1 del Viacrucis	166
Figura 24 Iaô en su cama (ením).....	175
Figura 25 Salida de hijo de Santo (iaô)	176
Figura 26 Círculo de la palabra. Taller: cuidado, espiritualidad y cuerpo – T: CEyC.....	181
Figura 27 Mapa corporal 1, T: CEyC.....	183
Figura 28 Mapa corporal 2, T: CEyC.....	183
Figura 29 La familia espiritual y de lucha en el contexto de las otras conceptualizaciones de lo familiar en los estudios afrocolombianos	194
Figura 30 Llegada a Bocas del Atrato	205
Figura 31 Calle del corregimiento de Bocas del Atrato, Turbo, Antioquia.....	208
Figura 32 Proyecto Centro Ecoturístico, Bocas del Atrato, Turbo.	211

Siglas, acrónimos y abreviaturas

ACIA	Asociación Campesina Integral del Atrato
ALER	Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones
ASOMUPAZ	Asociación de Mujeres Portadoras de Paz
CAEDI	Centro Afrocolombiano de Espiritualidad y Desarrollo Integral
CELAM	Conferencia Episcopal Latinoamericana
CEPAC	Corporación Centro de Pastoral Afrocolombiana
CIJUS	Centro Investigaciones Socio-Jurídicas
EPA	Encuentros de Pastoral Afrocolombiana
ICER	Instituto Colombiano para el Estudio de las Religiones
IPUC	Iglesia Pentecostal Unida de Colombia
LRPCI	Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Nación
MNU	Movimiento Negro Unificado
ODR	Observatorio de Discriminación Racial
PCN	Proceso de Comunidades Negras
PES	Planes Especiales de Salvaguarda del Patrimonio Inmaterial
UFBA	Universidad Federal de la Bahía

Resumen

Esta tesis doctoral busca aportar a las ciencias sociales colombianas una novedosa trama analítica para comprender las trayectorias existenciales de la población afrocolombiana, desde un abordaje histórico y espacial de los procesos de larga duración de su permanencia en la inagotable disputa por la vida plena y digna en escenarios de exclusión, injusticia y discriminación. Explora cómo, ante estas prácticas coloniales, los hombres y mujeres afrodescendientes del Darién y Golfo de Urabá, Colombia, han producido modalidades del existir enraizados en una comunidad-red que une a vivos, difuntos, dioses, espíritus, animales y vegetales. Esta experiencia se contrasta con la de hombres y mujeres afrodescendientes en Salvador, Brasil.

Las historias orales, la revisión de archivos locales, así como los recorridos, vivencias e intercambios con líderes, lideresas, sabedores, sabedoras, maestros, maestras y militantes de movimientos negros, habilitaron un escenario analítico para complejizar la larga duración su permanencia en Colombia. El planteamiento que se presenta es que estas trayectorias, trazadas mediante prácticas y procesos espaciotemporales específicos y de larga duración, son heterogéneas y profundamente espirituales, en la medida en que se anclan en una creatividad negra expresada en la pluralidad de respuestas que esta población produjo ante unas violencias que les pretendió deshumanizar. Estas respuestas encuentran su potencia y vitalidad en unas modalidades de la vida social negra en la que intervienen distintos mundos (visibles y no visibles) y en una expresión de lo familiar que activa espacios de la fe, de la esperanza y del empoderamiento femenino como poéticas de las múltiples maneras de ser afrodescendiente en Colombia.

Palabras clave: trayectorias, existencias, afrodescendientes, espiritualidades, mundos, colonialidad, permanencia negra

Abstract

This doctoral thesis seeks to provide Colombian social sciences with a novel analytical plot to understand the existential trajectories of the Afro-Colombian population, from a historical and spatial approach to the long-term processes of their permanence in the inexhaustible dispute for a full and dignified life in Colombia in scenarios of exclusion, injustice, and discrimination. It explores how, in the face of these colonial practices, Afro-descendant men and women from Darién and the Gulf of Urabá, Colombia, have produced forms of existence rooted in a community-network that unites the living, the deceased, gods, spirits, animals and plants. This experience is contrasted with that of Afro-descendant men and women in Salvador, Brazil.

The oral histories, the review of local archives, as well as the tours, experiences and exchanges with leaders, knowledgeable men and women, teachers, and militants of black movements, enabled an analytical scenario to complicate the long duration of their stay in Colombia. The approach presented is that these trajectories, traced through specific and long-lasting practices and spatial-temporal processes, are heterogeneous and deeply spiritual, to the extent that they are anchored in a black creativity expressed in the plurality of responses that this population produced before violence that tried to dehumanize them. These responses find their power and vitality in some modalities of black social life in which different worlds (visible and non-visible) intervene and in an expression of the familiar that activates spaces of faith, hope and female empowerment as poetics of the multiple ways of being Afro descendant in Colombia.

Keywords: trajectories, existences, Afro-descendants, spiritualities, worlds, coloniality, black permanence.

Introducción: la permanencia de la población afrodescendiente como problema de conocimiento en las ciencias sociales

El muntú africano
los muertos
los vivos
los peces
los pájaros
las pequeñas hormigas
los gigantes elefantes
la selva
los ríos
te imploramos abras el camino
(Manuel Zapata Olivella. Bienvenida a Elebga abridor de caminos. *Changó, el gran putas*)

La presente tesis doctoral busca aportar a las ciencias sociales colombianas una novedosa trama analítica para comprender las trayectorias existenciales de la población afrocolombiana, desde un abordaje histórico y espacial de los complejos procesos de larga duración de su permanencia en la inagotable disputa por la vida plena y digna en escenarios de exclusión, injusticia y discriminación. Una trama de enorme valor para restituir una humanidad arrebatada y negada por la experiencia colonial que el sistema esclavista primero y, el capitalismo después, han ejercido sobre los proyectos de futuros negros. Exploraremos cómo ante estas prácticas coloniales, los hombres y mujeres afrodescendientes han producido modalidades del existir enraizados en una comunidad-red que une a vivos, difuntos, dioses, espíritus, animales y vegetales. Es decir, han creado renovadas formas de la vida social que superan la noción de agencia exclusiva de los humanos en las decisiones cotidianas. Develar explicativamente el potencial significativo-vital de esas formas de la permanencia negra es la tarea de la que se ha ocupado este trabajo de investigación.

Esta permanencia ha sido el proyecto de larga duración que la gente negra desde su arribo a las tierras americanas hasta los días actuales ha sostenido mediante la revitalización, orientación y sentidos de la existencia que produce la comunidad-red. Como lo había señalado Zapata Olivella (2002), se trata de una lucha espiritual por la libertad, que ha implicado unas estrategias de profunda significación para las vidas negras y que, sin embargo, requiere comprenderse en el contexto

amplio de su producción para hacer explícita su potencia y también sus límites, entendiendo que se trata de trayectorias complejas, heterogéneas y de una vitalidad admirable, que han transformado las violencias y la marginalización en esperanzas, empoderamientos y anhelos sinceros e inaplazables por un vivir *sabroso* (Quiceno, 2016) en las distintas espacialidades habitadas por la negritud.

Son varias las vías para entender esta firmeza y fortaleza de hombres y mujeres afrodescendientes para permanecer y persistir en contra de historias de injusticia epistémica, desplazamientos forzados, racismos y pobrezas que se han obstinado contra sus vidas como una película que se repite una y otra vez, sin tregua. Una primera vía nos conduce por la narrativa étnico-cultural que orientó los trabajos pioneros en las disciplinas antropológicas e históricas que se ocuparon de la cuestión negra, un camino que nos lleva a unas representaciones folclorizadas de la vida negra, invisibiliza sus creaciones en la lucha por enfrentar la acción simultánea de la colonialidad y desconoce las múltiples experiencias del ser afrodescendiente por fuera de la mirada étnico-cultural, lo mismo que la especificidad femenina en la creación de escenarios de reivindicación. Una segunda vía, que reconoce las relaciones espirituales que la población negra ha construido con las fuerzas y energías que los conecta con la naturaleza, los ancestros, los santos y los dioses, nos conduce muy rápido al escenario religioso, donde el lente judeocristiano sostiene las nociones de religiosidad popular y afrodescendiente que han configurado una plataforma teológica y etnográfica en la que tales experiencias son incluidas en la liturgia católica como estrategia para corregir las incoherencias o desviaciones de la oficialidad y, simultáneamente, ha sido la evidencia para ajustar la práctica pastoral. En otras palabras, a pesar de su visibilización en el ámbito de lo religioso, arrastran con una marcación y discriminación propias de la conquista, la colonia y las nacientes repúblicas con sus racionalidades y proyectos civilizatorios blanco-eurocéntricos.

Una tercera vía está propuesta en la presente tesis y se conduce por la *frontera* de las anteriores, no como una suma de las preocupaciones que han ocupado a los estudios afrocolombianos y a los estudios en religión; sino, ante todo, como una producción en ciencias sociales que emerge de la comprensión de los límites en los tratamientos de la cuestión negra, al tiempo que del diálogo con líderes, lideresas, sabedores, sabedoras, maestros, maestras, militantes de movimientos negros y de mi propio lugar como negro e intelectual. Por ello, cuando en esta

tesis se transita por algunos de los abordajes de las vías arriba señaladas, se hace con nuevas herramientas analíticas que se hacen explícitas no solo en los conceptos que articula la tesis, sino en los diálogos y contrastes que propone entre Colombia y Brasil, al igual que en las maneras como dialogamos con los sujetos que involucra la investigación; precisamente para dar cuenta de unas estrategias del permanecer negro que han sido ignoradas, desestimadas o interpretadas como degradación de proyectos reivindicatorios y que, cuando son analizadas en su larga duración y por fuera de esas miradas exclusivamente étnicas o religiosas, se nos presentan como unas creaciones y conocimientos fundamentales para el existir de la gente negra.

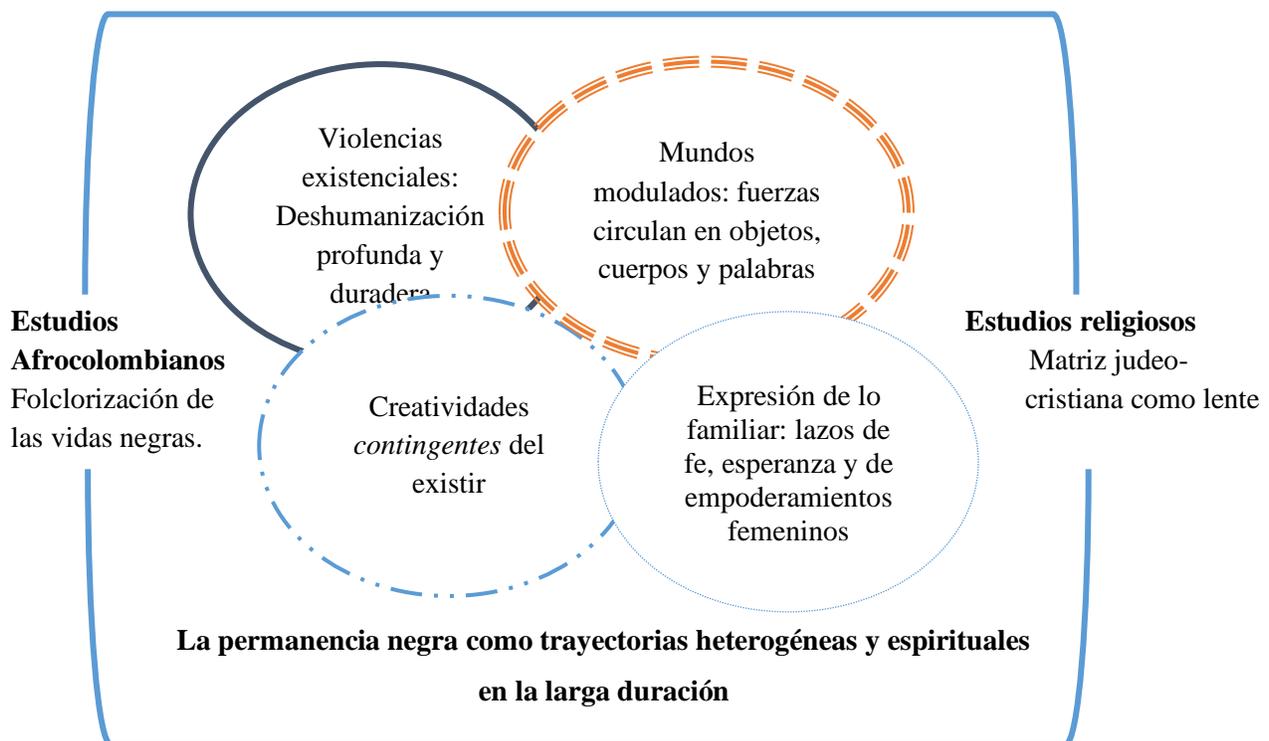
Problematizar esta permanencia negra en las ciencias sociales colombianas es no solo una manera de hacer frente a los silencios, las violencias y las formas de la folclorización y de explotación que la estructura profunda de la colonialidad continúa ejerciendo sobre las vidas afrodescendientes; es, también, una apuesta colectiva por la reconstrucción y agitación de trayectorias y proyectos que han sido suspendidos, desdibujados y desconocidos en y por instituciones altamente legitimadas por el poder colonial. Esto supone, además, el aprender de aquellas trayectorias que, en contra de esos poderes y desprecios epistémicos-ontológicos, han transitado en la clandestinidad, en los márgenes y en las periferias como una expresión del crear, del vivir y de la emancipación afrodescendiente. En este contexto analítico es que la permanencia negra como proyecto existencial de larga duración, en tanto se ha enraizado en una comunidad-red que articula agencias humanas y no-humanas, no ha sido abordada aquí de manera homogénea ni cristalizada en un único espaciotiempo; más bien, ha sido propuesta como un terreno de disputa fundamental y decisivo entre aquellos discursos y lógicas de la experiencia colonial y los proyectos de pasados-presentes-futuros negros.

Por esta razón, el permanecer de la gente negra en Colombia es más que un proyecto político, epistémico y territorial exclusivamente étnico, como habitualmente se interpreta desde la Ley 70 de 1993, se trata, como aquí sustento, de unas trayectorias del existir negro muy heterogéneas y profundamente espirituales porque han involucrado – desde el momento mismo de su arribo al continente americano en condición de esclavitud – las orientaciones y ayudas de las divinidades, los santos, los ancestros y las diversas fuerzas que circulan en los objetos, en los cuerpos, en la naturaleza y en la palabra cantada, recitada y narrada. El planteamiento que sostengo es que estas trayectorias, trazadas mediante prácticas y procesos espaciotemporales específicos y

de larga duración, configuran la creatividad del existir negro, que tiene que ver con la pluralidad de respuestas que la población afrodescendiente produjo ante unas violencias existenciales que les pretendieron deshumanizar o, como lo nombró Fanon (1974), situarlos en la zona del *no-ser*. Estas respuestas encuentran su potencia y vitalidad en unas modalidades de la vida social negra en la que intervienen distintos mundos (visibles y no visibles) y en una expresión de lo familiar que activa espacios de la fe, de la esperanza y del empoderamiento femenino como poéticas de las múltiples maneras de ser afrodescendiente en Colombia. La figura 1 sintetiza lo que hasta aquí he presentado como problema de conocimiento en las Ciencias Sociales

Figura 1

La permanencia negra como problema de conocimiento en Ciencias Sociales



Cuestionaremos las representaciones folclorizadas de las vidas negras, cuyas imágenes se gestan, legitiman y reproducen en narrativas étnico-culturales que la colonialidad misma instauró en las epistemologías, en las estéticas y en las relaciones cotidianas de la gente negra, al tiempo que desplazaremos el lente judeocristiano desde el que se interpretan las relaciones espirituales que han creado con las distintas energías y fuerzas que circulan en el mundo de los vivos, de los

difuntos, de la naturaleza, de los santos y divinidades, con el fin de habilitar un escenario analítico útil para entender las trayectorias de las permanencias afrodescendientes en la larga duración. Las luchas incansables por la vida no pueden entenderse desde la participación exclusiva de los humanos, sino desde una relación compleja entre distintos mundos, a través de la cual la población afrodescendiente ha encontrado una compañía y orientación en los ancestros, en los santos y en los dioses para no sentirse solos en los momentos más complicados de su existencia. Estas relaciones han constituido los espacios para renovar, resignificar y defender los legados, las memorias y los proyectos de futuros. Por ello, no es suficiente con reconocer la variabilidad de las trayectorias negras, es preciso, además, señalar su profunda dimensión espiritual, sin la cual no hubiese sido posible sostener esta lucha en la larga duración.

Ahora bien, estas trayectorias de la permanencia negra son producidas en el contexto de un continuo patrón de dominación que interrumpió, intervino y arrebató la humanidad de los pueblos del continente, de africanos, africanas y de sus descendientes. Es lo que hemos conceptualizado como violencia existencial, para dar cuenta de una dominación colonial que tiene su punto articulador en el desprecio a las formas de vida de unos sujetos a quienes se deshumanizó y se situó como inferiores en la jerarquía racial que el sistema colonial impuso. Nombrarla *violencia existencial* y no simplemente como violencia estructural, nos permite superar una generalización en lo referido a la experiencia afrodescendiente que oculta unas violencias específicas sobre la vida de aquellos que, como lo señala Segato (2010), llevan en sus cuerpos el trazo o el indicio de la posición que tuvieron en la historia. En la Figura 1., el concepto de violencia existencial ha sido representado con una línea que refleja la fuerza, la firmeza y la continuidad con la que se desplegó una triple violencia sobre la gente negra: a) su animalización, expresada en el cambio radical de hombre/mujer a esclavizado/esclavizada; b) la negación y el desprecio por sus sistemas de vida; y c) la discriminación impuesta a sus cuerpos. Describir estas violencias resulta fundamental para entender cómo ha sido posible una deshumanización tan profunda y duradera, es decir, para comprender la estructura profunda de la colonialidad en la que hunden sus raíces las múltiples formas de discriminación, explotación e invisibilización de los saberes/conocimientos, estéticas y espiritualidades afrodescendientes.

Como *concepto*, las violencias existenciales, muestran el entrecruzamiento de las múltiples capas de una dominación que afecta a unos mismos sujetos no por azar, sino por la manera como

han sido inventados y situados en sistemas simbólicos, políticos y económicos inequitativos y racializados. Nos habilita para tomar en serio las relaciones raciales, de clase, de género y de poder en la producción y legitimación de conocimientos, memorias y experiencias cotidianas del *ser* afrodescendiente. Se trata de una herramienta analítica que apalanca una disputa por la creación de nuevos sentidos simbólicos, históricos y un conjunto más amplio de prácticas contrahegemónicas que desajusten la continuidad de tal dominación. Como *contextos de exigencia* colectiva e individual de enorme implicación subjetiva (Fanon, 1963), las violencias existenciales, nos permiten visibilizar una pluralidad de estrategias que la gente negra desplegó para resistir y permanecer, o lo que es lo mismo, unas *creatividades contingentes del existir* para avanzar de la zona de no-ser a la zona del ser, esto es, restituir su humanidad. Esto significa reconstruir y retomar los hilos de una lucha que ha sido desestimada e invisibilizada en unas conceptualizaciones que, al subordinar la historia de la población afrodescendiente a la de sus amos esclavistas, no solo ha terminado por negarle su protagonismo, sino que ha perpetuado la a-historicidad de los hombres y mujeres africanos, asumidos como objetos o mercancías (Maya, 1994). Por eso, la noción de *creatividades contingentes*, que ha sido presentada en la Figura 1., indica la provisionalidad y situacionalidad de las intervenciones negras e implica reconocer sus agencias específicas y deslocalizarlas de espacio-tiempos únicos.

En consideración de lo anterior, uso los términos de *negro* y *afro*, no solo como dos formas discursivas que tienen un efecto en las condiciones en que ha sido nombrado el *otro* y cómo éste se autodenomina, lo cual tiene implicaciones concretas en sus trayectorias existenciales; sino que además, me interesa mostrar la manera en que lo negro y lo afro encarnan voluntades individuales y colectivas para existir en contra de unas jerarquías y clasificaciones propias del pensamiento binario eurocentrado en torno a lo sagrado y lo profano, lo bueno y lo malo, lo puro y lo impuro. El término negro–negra nos permite entender la historicidad de las trayectorias del permanecer de los descendientes de los africanos y africanas en el continente más allá de las reivindicaciones de lo *afro*, cuya articulación global se remite apenas a la conferencia de Durban de 2001 contra el racismo. A lo que quiero apuntar es a la utilidad del término negro, no como una reafirmación del simbolismo y valores europeos asignados al color de la piel de los hombres y las mujeres africanos, sino, más bien, al reconocimiento de la negritud y lo negro como una experiencia del existir que es digna y humana.

Desde esta mirada amplia de las maneras de nombrarse y de autodenominarse de la población afrodescendiente, se nos abre paso la pluralidad y la *contingencia* de las creatividades del existir y, simultáneamente, la larga duración de una deshumanización de los africanos por su color de piel, que es anterior a la trata esclavista (Valencia, 2019). Es justamente ese desprecio, inferiorización y valoración negativa por la piel negra lo que justifica, en parte, las violencias existenciales ejercidas sobre los hombres y mujeres traídas en condición de esclavizados al continente americano. No quiero decir que tal valoración sea condición suficiente para comprender la dominación colonial europea; es, junto a la racionalidad económica y política, elementos que la complejizan. Nuestro problema de conocimiento, sin embargo, propone como elemento explicativo de mucha relevancia para esa deshumanización profunda y duradera, el *continuum* de unas estéticas, conocimientos, valoraciones y religiosidades que insistían en la inferiorización de unos sujetos por su diferencia con Europa y sobre lo negro como sinónimo del mal y de lo impuro. Este elemento es por ello un escenario de disputa central en la producción de las existencias negras, porque para hacer frente a estas violencias acudieron a los saberes/conocimientos de la naturaleza y al pacto hecho con los ancestros, santos y divinidades para mantenerse y para afirmar la vida. En definitiva, han configurado unas formas de la vida social negra anclada en una comunidad-red que articula fuerzas y energías que conectan distintos mundos.

En la Figura 1., esta vida social ha sido representada con unas líneas dobles no continuas, para señalar agencias simultáneas en espacio-tiempos muy específicos, activadas en razón de las necesidades sociales y de los propósitos que la vida les impone, así como de los futuros proyectados. Es lo que hemos conceptualizado como *mundos modulados*, afincado en la noción de fuerza vital o *axé* de las cosmovisiones africanas que entrelazan formas de la vida social que van más allá del mundo visible; esto es, que conectan a vivos, difuntos, espíritus, dioses, santos, objetos y naturaleza en vínculos solidarios e interdependientes en el actuar afrodescendiente. Estas agencias se ajustan y se diferencian claramente unas de otras y, sin embargo, no por eso pueden entenderse por fuera de esas cosmovisiones, filosofías, espiritualidades o sistemas de vida que las articulan. Son por esta razón estratégicas y tensionan una matriz judeocristiana que ha rechazado y marcado como paganas y desviadas las experiencias de la ancestralidad negra en su relación con la muerte, las transvaloraciones que se tejen en las devociones católicas y los usos del propio cuerpo como vehículo y dispositivo de los conocimientos curativos, las capacidades del manejo de las

fuerzas de la naturaleza y la palabra para actuar. En ello radica su potencia y vitalidad para trazar múltiples trayectos del permanecer afrodescendiente en el continente.

Es por eso que el acercamiento a estos diversos trayectos del existir afrodescendiente nos exige abandonar las miradas esencialistas, en el sentido de dar por sentado unos conocimientos y unas luchas como críticas, liberadoras y transformadoras por el solo hecho de provenir de personas o movimientos sociales negros; al contrario, la larga duración de esta deshumanización nos invita a estar atentos al lenguaje, a las políticas y a las prácticas que, a partir de unas experiencias generacionales de sometimientos y dependencias de enorme calado subjetivo, defienden y prolongan unas lógicas de poder que asumen como órdenes establecidos. Esto ha sido evidente, por ejemplo, en los reclamos específicos de las mujeres al interior del movimiento social negro, al hacer visibles violencias domésticas y subordinaciones que sus colegas hombres ejercen sobre ellas, lo mismo que los intereses específicos en relación con las luchas de las mujeres blancas de clase media. También, en las representaciones que han cristalizado la experiencia de la vida negra exclusivamente desde las líneas delineadas en las políticas de la identidad.

Estas tensiones fueron desveladas en la presente tesis mediante la deconstrucción de una representación de lo familiar negro ampliamente documentada en las ciencias sociales desde la perspectiva del parentesco sanguíneo, que no solo desconoce un proyecto de solidaridad que los esclavizados produjeron como estrategia del permanecer, sino que ha redundado en unos imaginarios de la matrilinealidad en las sociedades negras, ocultando unas relaciones de subordinación y dependencias afectivas, económicas, epistémicas y políticas ejercidas sobre las mujeres afrodescendientes. En este horizonte es que nuestro problema de conocimiento sitúa entre las creatividades contingentes del existir y la modulación de mundos, una expresión de lo familiar afrodescendiente que ha sido representada mediante una línea de puntos, para dar cuenta de unos lazos de fe, de esperanza y de empoderamiento femenino de mucha importancia para el resistir negro, así como mostrar su fragilidad y las tensiones que producen al cuestionar las relaciones de poder al interior de los movimientos negro, campesinos y feministas, así como de las prácticas sociales afrodescendientes.

Son estas cuestiones las que tejen la trama analítica que la presente tesis despliega como problema de conocimiento en las ciencias sociales colombianas, en la medida que se ocupa de comprender los trayectos existenciales de la población afrodescendiente en la larga duración, en su

fricción constante entre pasados – presentes – futuros, en los múltiples y contradictorios tiempos de la vida social (Braudel, 1970) y, simultáneamente, en su especificidad espacial (Lefebvre, 2013). No se trata, pues, de una trayectoria de los *acontecimientos* que da cuenta de la permanencia negra lo que moviliza nuestro problema de conocimiento; sino, un ensamblaje existencial posible de rastrear en la profunda voluntad por el mantenerse vivos y persistir, sostenido en unas formas de la vida social cuyas intensidades, visibilidades y tránsitos, son disímiles y discontinuos. Se trata de ver, tras la imagen imponente de una racionalidad colonial que se empeña en desgastar, fracturar y desconocer estas formas de la vida social afrodescendiente, unos trayectos de su permanencia que encuentran su significación y potencialidad en *un tiempo largo*. Un desafío que Braudel (1970) describió así:

Entre los diferentes tiempos de la historia, la larga duración se presenta, pues, como un personaje embarazoso, complejo, con frecuencia inédito. Admitirla en el seno de nuestro oficio no puede representar un simple juego, la acostumbrada ampliación de estudios y de curiosidades. Tampoco se trata de una elección de la que la historia sería la única beneficiaria. Para el historiador, aceptarla equivale a prestarse a un cambio de estilo, de actitud, a una inversión de pensamiento, a una nueva concepción de lo social. Equivale a familiarizarse con un tiempo frenado, a veces incluso en el límite de lo móvil. [...] Todos los niveles, todos los miles de niveles, todas las miles de fragmentaciones del tiempo de la historia, se comprenden a partir de esta profundidad, de esta semi-inmovilidad; todo gravita en torno a ella (p.74)

Esta temporalidad, que supone una concepción particular de lo social como lo indica Braudel, nos advierte de la complejidad que se deriva del tratamiento de las trayectorias individuales y colectivas de la población afrodescendiente, puesto que están impregnadas de trazos, fragmentos y travesías de unas historias que no pueden darse por instituidas o naturalizadas, sino que requieren revisarse y hacer explícitas las herramientas con las que han sido producidas. En este contexto, Rita Segato (2010) propone una manera de transitar por esos vericuetos de la historia de los pueblos del continente americano y de los de la diáspora africana, mediante lo que llamó un *pluralismo histórico*:

Como abordaje más comprensivo y capaz de contener las relatividades de la cultura y rebasarlas, cuando es necesario, para no perder de vista lo único que es insustituible desde

el punto de vista de los pueblos: su voluntad de existir como sujetos colectivos de la historia y de permanecer bajo el sol remontando los tiempos (p.38).

Los cruces entre una multiplicidad de tiempos históricos y los trazos lugarizados del ser afrodescendiente en el continente americano han configurado las bases para la emergencia de la permanencia afrodescendiente como problema de conocimiento en las Ciencias Sociales, particularmente desde la experiencia del Darién y Golfo de Urabá, Colombia en diálogo con los aprendizajes y reflexiones que fueron posibles en mi viaje a Salvador, Brasil. Como se hará evidente en el desarrollo de la tesis, han sido útiles los aportes de los estudios socioespaciales, las teorías decoloniales, los estudios contemporáneos sobre la raza, el giro ontológico en la antropología social y el feminismo negro, en el contexto más amplio de un tránsito entre la matriz judeocristiana y las cosmovisiones africanas para entender unas concepciones de la vida y de las fuerzas que fluyen y que conectan diversos mundos en las prácticas sociales afrodescendientes.

Cuatro son los capítulos que dan cuenta de esta exploración de las formas de la permanencia afrodescendientes en el Darién y Golfo de Urabá, precedidos de una bitácora de viaje escrita con los trazos y fragmentos de una memoria metodológica, que busca explicar al lector la manera en que fue producida la tesis, las tensiones y desafíos que ello ha implicado. Esta bitácora hace un recorrido por las fases o momentos que orientaron el trabajo metodológico con la población afrodescendiente, al igual que el diálogo establecido con la ciudad de Salvador, Brasil, en el contexto de mi pasantía doctoral. También se describen las estrategias e instrumentos empleados, al igual que el modo en que se realizó el análisis de los datos. Se trata, pues, como lo indica Jablonka (2016) de *contar la investigación*, para indicar en la narración el cómo se ha razonado, indagado y dudado, en definitiva, invitar al lector a conocer los senderos que han dado sentido al proceso de producción de conocimiento.

Así, en el primer capítulo, a través de un ejercicio de revisión documental y de la consulta a investigadores y a líderes del movimiento negro, se reconstruyen las trayectorias existenciales y académicas de lo negro en las ciencias sociales. Esto permitió producir un debate en la frontera de los estudios afrocolombianos y los estudios en religión como estrategia analítica para rastrear los debates, las rupturas y los horizontes conceptuales que han movilizadado la comprensión y el abordaje de estas trayectorias. Si bien pudieron ser más los autores y obras que conformaran esta revisión documental, por sus aportes al tema de investigación, los presentados han sido, bajo los

criterios de este trabajo, los más decisivos en la construcción de este debate fronterizo. En este capítulo, además, se hace explícita la hipótesis central con la que se estructura el sentido de las trayectorias, la cual, por supuesto, no fue *a priori*, sino que emergió del recorrido hecho en la investigación.

En la tarea de mostrar qué trazos configuraban tales trayectorias, las experiencias de la ciudad de Salvador y del Urabá – Darién hacían evidente unas prácticas sociales negras que habían sido fracturadas y destruidas por la intervención colonial, cada una sostenida en unas racionalidades económicas diferenciadas y, sin embargo, el resultado era el mismo: “la larga, interminable, clandestinidad de los pueblos del continente y de africanos que a ellos se sumaron en las múltiples trincheras de resistencia al poder colonial” (Segato, 2010, p.41-42). Estas trincheras que hombres y mujeres afrodescendientes han construido para hacer frente a esa maquinaria son múltiples, situadas y estratégicas. Es precisamente esto lo que se problematiza en el capítulo 2, al develar la anatomía de esa dominación, conceptualizada como *violencias existencias* desde un doble abordaje: en tanto categoría analítica y, al mismo tiempo, como contexto para entender la variabilidad y contingencia de las creaciones negras que les han posibilitado moverse entre la zona del *no-ser* y la zona del *ser*, exploradas por Fanon (1974). Estas creaciones se anclan en unas prácticas sociales afrodescendientes que conectan a distintos mundos mediante las fuerzas y energías que circulan en ellos.

En el capítulo 3, se presenta una manera de la vida social afrodescendiente, cuyas agencias desbordan los ámbitos exclusivamente humanos. Para ello recurre a tres escenarios analíticos en los que es posible describir las relaciones entre humanos y no-humanos: la muerte, los santos vivos y las corporalidades. Este abordaje es esencial para complejizar las relaciones espirituales-vitales de la población afrodescendiente, más allá de las miradas exclusivamente religiosas que han impedido ver la potencia de los conocimientos presentes en las relaciones que vinculan la palabra narrada, cantada y recitada, los objetos y los cuerpos negros como portadores/productores de energías, fuerzas y sentidos de vida necesarios para persistir. El concepto de mundos modulados que se presenta aquí es fundamental para comprender estas formas de vida negra.

En el capítulo 4, se devela el modo en que la comunidad-red, desde donde la población afrodescendiente ha desplegado unas respuestas estratégicas a las violencias existenciales, ha producido una expresión particular de la familia negra que ha sido actualizada/lugarizada en

sintonía con las disímiles experiencias del vivir afrodescendiente en Colombia y, paralelamente, ha hecho evidente las tensiones que se producen en los procesos y prácticas de empoderamiento de la mujer negra. Plantea por eso la necesidad de repensar lo familiar negro más allá de las relaciones de parentesco sanguíneo para mostrar un abordaje de la familia negra anclado en lazos espirituales y de lucha. Este capítulo permite, además, cuestionar una matriz patriarcal que justifica y sostiene la invisibilización de los aportes, preocupaciones y miradas de la mujer negra en los escenarios del permanecer afrodescendiente.

Al finalizar, se propone un apartado a modo de conclusiones en los que se recogen reflexiones, aprendizajes y horizontes analíticos capaces de producir y -ojalá- de inspirar nuevas rutas de indagación en las Ciencias Sociales. No queda más que desearle al lector, que las energías de los ancestros, ancestras, Orishas, santos y los profundos deseos por la libertad y la dignidad afrodescendiente de los vivos y de los todavía no nacidos, acompañen la lectura que emprende.

Bitácora de viaje: contar la investigación: apuntes para una memoria metodológica

Negro amigo, ven conmigo

–Je... Jé...

Vamos de la mano
negro hermano

–Ta bien...

A orillas del mar
vamos a cantar

–¿Pa qué?

No será tu canto
espejo del llanto.

–Tal ve...

Negro amigo
ven conmigo

–Je... Jé...

(Helcías Martán Góngora, **Negro**,
Humano litoral, 1954).

La trama analítica que presentamos aquí es el resultado de un trasegar entre los tiempos, lenguajes y rituales de la comunidad académica y las prácticas de vida de la población afrodescendiente en el Darién y Golfo de Urabá, departamento de Antioquia en Colombia. Un ejercicio que no se pretende ingenuamente neutral, sino que reflexiona sobre las relaciones, negociaciones y acuerdos que están en juego en la producción de conocimiento; ya que las organizaciones y los sujetos interpelan con mayor rigor la participación de los investigadores en la planificación de sus proyectos locales y las categorías mismas que están siendo exploradas en la investigación. Un asunto que, por lo menos desde los años 70's del siglo pasado, algunas miradas de las ciencias sociales han venido señalando:

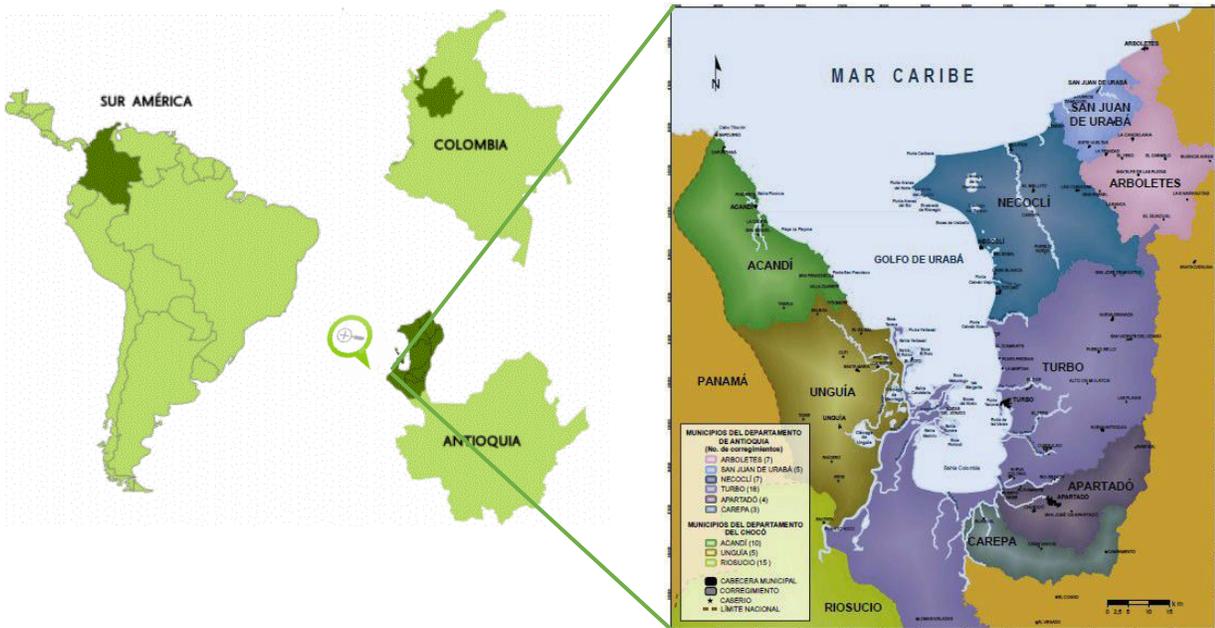
Como una posible alternativa, desde antes se había propuesto la “inserción en el proceso social”. En este caso se exigía del investigador su plena identificación con los grupos con los cuales entraba en contacto, no sólo para obtener información fidedigna, sino para contribuir al logro de las metas de cambio de esos grupos. Se diferenciaba así esta técnica de las anteriores en que se reconocía a las masas populares un papel protagonista, con la consiguiente disminución del papel del intelectual-observador como monopolizador o controlador de la información científica (Fals Borda, 1978, p.6).

Se trata, pues, de reconocer las ontologías, epistemologías, políticas y éticas presentes en los conocimientos que los sujetos, las organizaciones y las comunidades producen en sus cotidianidades, cuyas lógicas, tiempos y lenguajes están al margen de la academia. Esta marginalidad, sin embargo, ha sido transformada en sentidos de la vida y relaciones sociales de una enorme complejidad, de los cuales la academia necesita aprender más. Es por ello que el trasegar nuestro con la población afrodescendiente del Darién y Golfo de Urabá lo hemos asumido como un diálogo abierto, flexible y situado, orientado a la comprensión conjunta de saberes, experiencias y trayectos. Además, los aprendizajes de mi estancia doctoral en la ciudad de Salvador, Brasil, fueron esenciales para trazar los sentidos de la permanencia negra en esta parte de Colombia, al permitirme conocer unas maneras del vivir afrodescendiente soportadas en una matriz africana que tensiona el lente judeocristiano desde donde se valoran e interpretan sus prácticas vitales. Han sido estos aprendizajes los que hemos puesto en diálogo con las experiencias del Darién y Golfo de Urabá, como una posibilidad de ampliar los horizontes de unas luchas que tienen en el persistir su punto articulador. Lejos de un ejercicio comparativo entre unas experiencias y otras, nos interesa mostrar cruces y suturas en las trayectorias del permanecer negro en el continente y, simultáneamente, las diferencias que les dan su especificidad.

Al igual que Salvador, la ciudad del mundo con la mayor población negra fuera de África, la región de Urabá concentra el número más alto de personas afrodescendientes del departamento de Antioquia y se conecta con el Darién, departamento del Chocó, a través del río Atrato y del Golfo de Urabá (Figura 2). A cada lado es posible identificar tradiciones, memorias y conocimientos con acentos e historicidades diferenciadas, no obstante, las aguas del río Atrato – que desembocan en el Golfo de Urabá – han posibilitado unos tránsitos y flujos poblacionales, tras los que se tejen continuidades y nuevas elaboraciones de esas tradiciones, que hacen del Urabá un cruce entre el Pacífico y el Caribe, donde las experiencias de la negritud se alimentan y resignifican, además, con aquellas que llegan del norte del litoral Caribe, del sur de Córdoba y del interior de Antioquia. Esto ha sido evidente en un municipio como Turbo, que es no solo un puerto internacional, sino un territorio donde circulan una diversidad de prácticas que involucran saberes/conocimientos definidos por sus habitantes como heredados de los *viejos* – los mayores en

relación con la vida —, los cuales han sido preservados, actualizados y puestos en reflexión con las nuevas generaciones¹.

Figura 2
Golfo de Urabá-Darién



Nota. Fuente: García (2007) y Aramburo, Montoya, Tobón y Portela (2018).

Estos flujos poblacionales, por ejemplo, entre Chocó y Antioquia, más específicamente al Urabá, han sido el resultado, también, de los vejámenes del conflicto armado colombiano en estos territorios. Así lo demostró el desplazamiento masivo de comunidades negras de la cuenca del río Cacarica (Chocó) en 1996 como producto de la incursión de grupos paramilitares, dando lugar a uno de los hechos más recientes del destierro colectivo de la población negra en Colombia. Este evento impactó a todo el Darién y el Urabá, irrigándolas no solo de cuerpos negros violentados y expulsados de sus espacios vitales, sino también de nuevas experiencias de la diáspora africana, con sus propias concepciones de vida y su lucha por persistir ante los embates de las múltiples violencias que la colonialidad ha desplegado. Para comprender la complejidad de la vida negra en el Darién y Golfo de Urabá, quiero señalar la importancia de abordarlas en sus trayectorias, en un

¹ Un ejemplo de estos conocimientos es mostrado en el video *Nacer y morir: entre hierbas, llantos y cantos*, publicado el 7 de diciembre de 2020 en la plataforma Facebook por Visaje Negro <https://bit.ly/36xd9g9>

tiempo largo, para evitar abordajes *presentistas*, que desconocen los muchos trazos y travesías que configuran las diversas expresiones del vivir afrodescendiente en estos territorios.

Estos tránsitos o flujos entre ambos departamentos (Chocó-Antioquia) se hacen evidentes en las modalidades de la vida social negra que abordamos en los capítulos 2 y 3 de la presente tesis, concretados, por ejemplo, en archivos locales y en voces de hombres y mujeres que han encontrado en estas travesías no solo escenarios del dolor y de la desesperanza, sino también espacios para el empoderamiento, la resistencia y la persistencia de proyectos de vida y nuevos devenires enraizados en relaciones sociales y conocimientos del mundo *proprios*.

Teniendo en consideración lo anterior, la Tabla 1. muestra los tres momentos o fases que ordenaron el recorrido hecho con la población afrodescendiente del Darién y Golfo de Urabá, en la tarea de develar el potencial significativo-vital de sus formas de permanencia, al igual que el diálogo establecido con la ciudad de Salvador, en el estado de Bahía en Brasil.

Tabla 1

Momentos del trabajo metodológico de la tesis

Año	Momento o fase	Duración
2018	Exploración de indicios y trazos del vivir afro en Urabá-Darién	6 meses
2018- 2019	Reconstrucción de experiencias y conocimientos del vivir afrodescendiente	18 meses
2020	Escribir dialogando en contextos de pandemia	12 meses

A continuación, describiré el modo en que vivenciamos cada uno de estos momentos.

Exploración de indicios y trazos del vivir afrodescendiente en el Urabá-Darién

Este momento estuvo centrado en un ejercicio de concertación, ajuste al proyecto de tesis con el que volvía al territorio y unas primeras exploraciones respecto a las preguntas y propósitos que estaban orientando la investigación. A pesar de que la inquietud por la dimensión espiritual del resistir afrodescendiente había sido una emergencia de una investigación previa con mujeres y hombres del municipio de Turbo (Martínez, 2014), era fundamental discutir con los líderes y lideresas que integran la Minga de Organizaciones Afrocolombiana Urabá-Darién el lugar que ocuparía la tesis en el contexto de su agenda organizativa. Varios fueron los espacios que se abrieron para revisar conjuntamente elementos del proyecto de tesis: preguntas, actores, territorios,

metodologías que pondríamos en escena, objetivos que los orientarían, lo mismo que un cronograma de trabajo, en el que se pudieran diferenciar algunas acciones específicas que adelantaría la Minga en su agenda y que alimentarían la tesis, de aquellas que se realizarían desde la tesis y que, al mismo tiempo, estarían aportando a los trabajos de la Minga. Es decir, buscábamos la construcción de un escenario respetuoso para el intercambio y la coproducción de conocimientos entre academia y movimiento social afrodescendiente en el Golfo de Urabá.

La pregunta con la que llegué al territorio se expresaba en los siguientes términos: ¿De qué manera los procesos de configuración de las identificaciones y las formas (o prácticas) de re-existencias presentes en el territorio del Golfo de Urabá, se articulan desde las dimensiones epistémicas, ontológicas y políticas de las prácticas religiosas y de lo sagrado? Esta pregunta articulaba una doble inquietud, por un lado, deseaba indagar por cuáles eran y cómo operaban los conocimientos que circulan al interior de esas prácticas y, por otro lado, qué prácticas de reinterpretación de las religiosidades europeas han construido las comunidades negras haciendo uso de sus herencias africanas. En principio, las líneas de autonomía, ancestralidad y etnoeducación, que se estaban trazando en el Plan Operativo de la Minga, favorecieron un escenario de diálogo para las preguntas con las que yo llegaba. Este sería un primer nivel de la conversación, sobre todo porque la Minga agrupa a unas sesenta organizaciones afrodescendientes, treinta y cuatro de ellas con presencia en el municipio de Turbo, incluyendo a los Consejos Comunitarios, cuyos intereses y preocupaciones son heterogéneas y aunque la cuestión religiosa se presentaba importante, la manera en que se incorporaba a la pregunta no aglutinaba sus recientes búsquedas como Minga, particularmente en su deseo de reconstruir de manera amplia y plural los sentidos y experiencias desde los que están tejiendo y defendiendo la vida en sus territorios.

Como resultado de estas conversaciones me di cuenta de que una de las preocupaciones que estaba orientando el diseño del Plan Operativo, tenía que ver con *aprender* de las historias de lucha y de resistencia que hombres y mujeres afrodescendientes de esta parte de Colombia y del mundo han desplegado en distintas temporalidades, precisamente para crear maneras renovadas de vivir dignas, además, proyectar esos aprendizajes en propuestas de futuros afrodescendientes. Esta preocupación me resultaba muy potente y, en el contexto de los procesos de producción de conocimiento que ellos venían gestando al interior de la organización, se nos presentaba como una oportunidad para construir un escenario de trabajo colaborativo, al tiempo que íbamos cualificando

las preguntas que estarían en la base de mi tesis doctoral. Fue así como acordamos dos elementos clave para mi trabajo:

1. Haríamos un ejercicio de reconstrucción de experiencias de luchas afrodescendientes de un grupo de autoridades y mayores del Urabá y del Darién como territorios que se coproducen, en los que se pueden identificar unas continuidades y flujos, pero también maneras diferenciadas de ser afrodescendientes.
2. Elaboraríamos estas narrativas mediante historias orales, la revisión de archivos locales y participación – sobre todo de mi parte – en eventos organizados por la Minga.

De este modo, ante la diversidad de actores que congrega la Minga, apostamos por identificar un grupo de hombres y mujeres con las que pudiéramos iniciar el trabajo de reconstrucción de sus experiencias e historias de lucha personales y organizativas. Las nociones de *autoridades* y *mayores* fueron los criterios que usamos para incluirlas en el listado inicial de doce personas con las que realizaríamos contactos y entrevistas exploratorias, para conocer sus voluntades y posibilidades reales de participación en la investigación. Estas nociones (autoridad, mayores) son centrales para comprender el lugar que ocupan las trayectorias al interior de la Minga, especialmente en lo referido a los conocimientos y relaciones de poder que ahí circulan. La noción de autoridad no tiene que ver necesariamente con la edad cronológica de los sujetos, sino con aquello que *saben*, con aquello que han *aprendido* en sus prácticas vitales o con lo que han *recibido* de sus antecesores y que comparten con los otros. La noción de mayores, por su parte, sí está relacionada con la edad, por ejemplo, los padres, madres, abuelos y abuelas son llamados mayores en las comunidades o en espacios específicos en los que esta noción cobra relevancia, configurándose así unas maneras particulares y situadas del manejo del poder y de relaciones entre los sujetos que participan en la Minga.

De este modo, avanzamos en unos contactos vía telefónica o mediante visitas a las casas de las autoridades o mayores que habíamos identificado; cuando era posible, realizábamos una primera entrevista orientada a reconocer sus historias en términos de quiénes eran y en qué proceso de lucha afrodescendiente individual o colectiva habían estado o estaban involucrados. Estos contactos y entrevistas exploratorias se movían entre el *oír* las voces y *ver* los rostros y cuerpos de hombres y mujeres negras, cuyas historias apenas se vislumbraban, unas con mayor intensidad que otras y, sin embargo, aquello que las movilizaba y les daba su potencia existencial era lo mismo:

un profundo deseo por resistir, crear y vivir plenamente en contra de la pobreza, la discriminación y la invisibilización de sus prácticas. En otras palabras, me encontré con un anhelo de largo aliento por mantener la esperanza y producir sentidos de vida en contextos de deshumanización y de violencias desplegadas con sevicia por el proyecto colonial en sus distintas expresiones. Fueron estas voces, rostros y cuerpos negros con los que me encontré en estas primeras exploraciones los que ampliaron mi perspectiva como investigador e intelectual negro, además, me ayudaron significativamente en mi tarea de configurar la pregunta de investigación de la tesis doctoral. Estos elementos se me presentaban de manera aislada, como sentires individuales y sin una conexión significativa entre ellos, quizás porque todavía tenía como lente la pregunta con que había arribado al territorio, impidiéndome ver eso que estaba emergiendo.

En este mismo contexto, mientras avanzaba en los contactos con los mayores y autoridades, nos ocupábamos de una revisión de archivos locales producidos por las mismas organizaciones y por investigadores comprometidos con las apuestas del movimiento social afrodescendiente. En estos archivos nos interesaba rastrear la manera en que estas historias de lucha y de resistencia negra estaban siendo registradas y representadas en la palabra escrita, cómo han sido puestas en estos objetos/materialidades (libros, tesis, cartillas, sistematizaciones, folletos). En suma, era importante *aprender* no solo de las historias que estaban a la espera de ser reconstruidas, sino de aquellas que han sido incluidas en estos materiales y cómo varios de estos materiales son producto precisamente de historias de lucha. En este ejercicio exploramos dos tipos de archivos:

- a. *Archivos institucionales.* Recurrimos a la biblioteca de la Universidad de Antioquia, seccional Urabá, ubicada en el municipio de Turbo. El repositorio físico y digital de trabajos de grado a nivel de pregrado y posgrado fue el que revisamos. Lo que encontramos aquí fue la inexistencia de trabajos de posgrado que se ocuparan de la cuestión afrodescendiente en sus trayectorias largas, es decir, que superaran la mirada *presentista* de las prácticas y modos de vida afrodescendientes. Los trabajos de pregrado que encontramos abordaban temas referidos a la tradición oral, identidad cultural, salud-enfermedad y procesos culturales afrodescendientes, que nos dieron un panorama sobre los temas, metodologías y espacios explorados por las ciencias sociales en el territorio y, al mismo tiempo, nos invitaron a prestarle atención a la cuestión del *tiempo* en las formas del existir negro.

- b. *Archivos personales*. El padre Neil Quejada puso a disposición de la investigación un amplio acervo de materiales de distintas índoles, algunos en claro proceso de deterioro por la humedad y las precarias condiciones de almacenamiento². Son materiales resultado de sistematizaciones, eventos académicos, investigaciones y reflexiones académicas, teológicas y comunitarias. Dos elementos emergieron de esta revisión: 1) Muchas de las historias de lucha y resistencias incluidas en los materiales, habían sido reconstruidas y representadas por el Centro de Pastoral Afrocolombiana, asunto que nos permitió evidenciar la manera en que la institucionalidad religiosa católica ha hecho lecturas y comprensiones de los sistemas de vida afrodescendientes y, 2) Algunos de estos materiales hacían una conexión importante con la experiencia de vida afrobrasileña de Salvador, en Brasil. Los documentos de Frissotti (1994) y Hoornaert (1992) son un ejemplo de ello. Pude comprender la importancia de estos materiales y su conexión con Salvador luego de mi viaje a esa ciudad en el contexto de la estancia doctoral, razón por la cual volví sobre ellos con una nueva mirada.

En ambos casos, el acercamiento a los materiales fue desde un análisis crítico del contenido y de la fuente en su conjunto (McCulloch, 2004; Ginzburg, 2008), de manera que nos permitiera vislumbrar trazos e indicios de los discursos y prácticas que circulan en los textos escritos por las organizaciones y sujetos en torno a los sentidos de la vida, de las resistencias y del persistir afrodescendiente. La siguiente tabla sintetiza los elementos usados en la revisión de materiales en los archivos locales.

² Una de las tareas pendientes al interior de la Minga es la implementación de una estrategia de conservación y cuidado del material físico y audiovisual que se produce en los distintos procesos, puesto que las condiciones ambientales de la región: alta humedad y calor durante todo el año, contribuyen a un deterioro rápido de los materiales. Este material es una memoria fundamental para reconocer el recorrido de la organización, particularmente en su diálogo con la academia y el Centro de Pastoral Afrocolombiana.

Tabla 2*Ficha de revisión documental*

Título
Tipo de material
Número de páginas
Autores
Referencia bibliográfica
Temas que aborda
Resumen
Contexto en el que se produce
Conceptos clave
Comentarios

Pero este abordaje no se limitaba a lo descrito hasta aquí, fuimos construyendo un análisis relacional desde una perspectiva simétrica *espaciotemporal* con las historias orales y las conversaciones que estábamos construyendo en el territorio, sumado a una revisión amplia de los debates, rupturas y horizontes conceptuales de lo negro en las ciencias sociales colombianas³. En síntesis, estábamos abogando por un análisis que permitiera transitar por distintas *fuentes*, por eso nos alejamos de un ejercicio lineal y desluzado.

Este primer momento metodológico nos ayudó a crear un escenario de confianza, honestidad y mutuo reconocimiento en el proceso de investigación, fundamental para avanzar en las estrategias que habíamos proyectado. Además, la pausa y la calma que trae consigo releer las notas de los viajes a Turbo en contraste con las revisiones de archivos locales y las trayectorias académicas en las ciencias sociales, fueron esenciales para darme cuenta del rumbo que estaba tomando la investigación y que fue posible nombrar mediante las siguientes preguntas de investigación:

- ¿Cuáles han sido las trayectorias existenciales de la población afrodescendiente en el Darién y Golfo de Urabá, que han posibilitado su permanencia en contextos de exclusión, discriminación e injusticias?

³ El procedimiento y resultado de este ejercicio constituyen el contenido del capítulo 1 de la tesis.

- ¿Cómo es que, a pesar de la larga duración de la experiencia colonial en sus diferentes expresiones, la población afrodescendiente ha podido permanecer y crear renovadas formas de la vida social con una profunda implicación espiritual?

A partir de estas nuevas maneras de nombrar la inquietud que estaba orientando la tesis doctoral, nos propusimos como objetivo central de la tesis, lo siguiente:

- Develar explicativamente el potencial significativo-vital de las formas de la permanencia afrodescendiente en el Darién y Golfo de Urabá en la larga duración, de modo que se posibilite aportar a las Ciencias Sociales una nueva trama analítica para comprender las trayectorias existenciales de la población afrocolombiana en su inagotable disputa por la vida.

Este propósito central se articulaba a unos objetivos más concretos que había proyectado en mis conversaciones con la Minga y con mi director de tesis, a saber:

- Rastrear los debates, rupturas y horizontes conceptuales que han movilizado la comprensión de lo negro en las ciencias sociales, mediante un diálogo fronterizo entre los estudios afrocolombianos y los estudios en religión como estrategia analítica.
- Reconstruir las experiencias e historias de luchas afrodescendientes individuales y colectivas en el contexto del diálogo con la Minga Afro Urabá-Darién, haciendo uso de las historias orales, la revisión de archivos locales y la participación en eventos locales.
- Visibilizar los conocimientos y las formas de vida presentes en las modalidades de la vida social afrodescendiente, a partir del uso de conceptos, cosmovisiones u horizontes *proprios*, que permitan dar cuenta de su potencia vital.
- Tejer puentes entre las prácticas y experiencias de vida negra latinoamericanas, particularmente entre Colombia y Brasil, a través del intercambio de los aprendizajes de la pasantía doctoral en Salvador, Bahía y el Darién-Golfo de Urabá.

Estas preguntas y propósitos fundamentaron las miradas desde los cuales emprendimos las siguientes fases de la investigación.

Reconstrucción de experiencias y conocimientos del vivir afrodescendiente

Con las preguntas y propósitos que emergieron como resultado de la exploración inicial, avanzamos en la reconstrucción de experiencias y conocimientos del vivir afrodescendiente en el Urabá-Darién, a partir de historias orales. El proceso de reconstrucción de historias orales lo asumimos más allá de una simple entrevista o interlocución con las autoridades o mayores, para pensarlo como una manera de hacerle frente a una larga dominación colonial en las formas de producción de conocimientos (Mignolo, 2003), en la medida en que los saberes/conocimientos que estaban en circulación se integran a procesos organizativos y de trabajo comunitario más amplios, al tiempo que entendemos nuestros respectivos lugares en estas relaciones, tal como lo hizo evidente Silvia Rivera en su experiencia de trabajo en el Taller de Historia Oral Andina

La historia oral en este contexto es por eso mucho más que una metodología "participativa" o de "acción" (donde el investigador es quién decide la orientación de la acción y las modalidades de la participación): es un ejercicio colectivo de desalienación, tanto para el investigador como para su interlocutor. Si en este proceso se conjugan esfuerzos de interacción consciente entre distintos sectores: y si la base del ejercicio es el mutuo reconocimiento y la honestidad en cuanto al lugar que se ocupa en la "cadena colonial", los resultados serán tanto más ricos en este sentido (Rivera, 1987, p.9).

Con esto quiero hacer evidente el hecho de que los conocimientos y experiencias que estábamos reconstruyendo no estaban enmarcadas en los intereses exclusivos de la tesis, pues como lo habíamos concertado en la fase anterior, se vinculaban a una agenda reflexiva que aglutinaba una amplia diversidad de organizaciones, trazada en el Plan Operativo de la Minga en términos de aquello que habían delineado como autonomías, ancestralidades y etnoeducaciones. Ante la fractura del tejido social y las amenazas de las que varios líderes y lideresas habían sido víctimas, sin la mediación de la Minga no hubiese sido posible concretar el grupo de autoridades con las que realizamos las historias orales, así como tampoco habría tenido las condiciones de seguridad para desplazarme entre los barrios de los municipios o sectores de la región. La tabla 3. muestra el listado de hombres y mujeres con las que realizamos las historias orales. Los nombres que se relacionan son reales y ellos y ellas mismas han dado su autorización para incluirlo en el presente informe de investigación.

Tabla 3*Autoridades - mayores con quienes realizamos las historias orales*

Autoridad- mayor	Procesos y prácticas a las que ha estado vinculado	Municipios en los que traza su trayectoria vital	Encuentros para la reconstrucción de la historia oral
Narcisa Mayo	Partera, santiguadora.	Turbo	2
Javier Pulgarín	Sacerdote, comunidades claretianas	Medio y bajo Atrato y Darién.	1
Lody Lambis	Asociación de Mujeres Portadoras de Paz – Asomupaz.	Turbo	2
Decio Mosquera	Consejo Comunitario de Bocas del Atrato	Turbo, corregimiento de Bocas del Atrato.	1
Clarildo Mena	Etnoeducación	Riosucio (Darién), Apartadó (Urabá)	1
Celina Pandale	Bullerenguera	Acandí (Darién), Turbo.	1
Angelmiro Córdoba	Pastor afrodescendiente /Iglesia Pentecostal	Riosucio (Darién), Apartadó (Urabá)	2

En la medida en que las historias orales configuraban un ejercicio colaborativo entre la Minga y mi tesis doctoral, construimos colectivamente una ficha que orientara las conversaciones con las autoridades y mayores que habíamos concretado. En ella se hacía explícito el propósito de éstas, así como el contexto en el que se creaban. Esta acción fue muy importante no solo porque logramos crear un instrumento que recogía intereses de ambas partes, sino que reflexionamos sobre la necesidad de formar a varios integrantes de la Minga en metodologías de investigación para adelantar, por ejemplo, procesos de sistematización de las experiencias organizativas que ellos han venido impulsado. Un diálogo que, como lo venimos sosteniendo, no invisibilizaba el lugar desde donde cada uno hablaba. A pesar de que como investigador he venido apoyando distintos procesos en la Minga, eran claros también mis compromisos con la Universidad respecto a los tiempos, propósitos y alcances de mi tesis. La siguiente tabla detalla el instrumento construido.

Tabla 4*Ficha para reconstrucción de historias orales*

Ficha para reconstrucción de historias orales
Presentación
<p>El presente instrumento tiene como propósito orientar la reconstrucción de historias orales con el pueblo afrocolombiano de Urabá y Darién. Se trata de un proceso que se adelanta a través de conversaciones individuales o colectivas en tres momentos, que hemos focalizado, así: generación de confianza, procesos organizativos y prácticas espirituales. Cada momento está guiado por unas preguntas básicas que permiten la activación de la memoria.</p> <p>De esta manera, la reconstrucción de las historias orales se adelantaría en tres momentos (pueden ser varios encuentros), que se concertarían previamente con los participantes.</p> <p>Este proceso se articula al plan Operativo 2019-2022 de la Minga Darién-Urabá en sus líneas estratégicas: 1. Autonomía, 2. Ancestralidad, y 3. Etnoeducación. Al mismo tiempo, hace parte de las acciones adelantadas en el marco de la tesis doctoral <i>Ontologías en disputa: espiritualidades, re-existencias y vidas en las comunidades afrodescendientes del Darién y Golfo de Urabá, Antioquia, Colombia</i>⁴. Por lo tanto, su elaboración es el resultado del trabajo concertado entre la Minga Darién-Urabá y el Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad de Antioquia.</p>
Momentos y preguntas que orientan la reconstrucción de las historias
<p>Momento 1 Generación de confianza</p> <ul style="list-style-type: none"> • ¿Qué significa su nombre? ¿de dónde son sus padres? • ¿Recuerda con qué fue ombligado? • ¿Qué es lo que más disfruta hacer? • ¿Qué alimentos consume? • ¿En qué institución del Estado confía más? • ¿Qué actividades que usted realiza muestran amor, paz o cuidado a los demás? <p>Momento 2 Procesos organizativos</p> <ul style="list-style-type: none"> • ¿Desde cuándo ha participado en los procesos organizativos de las comunidades? ¿qué cosas motivaron su ingreso? • ¿Cómo aprendió las prácticas antiguas de la cultura afrocolombiana? ¿Cómo se renuevan esos conocimientos? • ¿Qué conocimientos ha transmitido a sus hijos, nietos o vecinos para la pervivencia de la comunidad? • ¿Cómo han defendido el territorio frente a los actores armados o empresas privadas? ¿Qué aprendizajes le han dejado esos procesos? ¿Cómo se han modificado las condiciones de vida de la comunidad? • ¿Cuál es el tipo de vida que procura construir desde sus aportes a la comunidad? • ¿Cómo se relacionan las jornadas de trabajo con los ciclos de la luna o de la naturaleza? <p>Momento 3 Prácticas espirituales-religiosas</p> <ul style="list-style-type: none"> • ¿Qué enfermedades cura el pueblo afro que no curan los médicos? • ¿Cuál ha sido el manejo de las energías o espíritus? ¿Qué cosas son sagradas? • ¿Qué relación tiene con los dioses o con los ancestros? ¿Cómo es esa relación entre seres humanos y espíritus? • ¿Qué relación ha tenido con la naturaleza: las plantas, animales, ríos, selvas, etc.? • ¿Cuáles son los aportes que ha hecho la religión a su diario vivir? • ¿Cómo se conserva la memoria de los muertos? ¿Qué ritos hacen para el entierro?

La duración de los encuentros para la reconstrucción de las historias orales variaba entre tres horas hasta un día completo, intercambiando sentidos de la vida con los participantes, lo que

⁴ Título de la tesis en ese momento.

significa que dichos espacios no se limitaban a la grabación de sus voces, sino que el reconocimiento de sus historias y experiencias era resultado de un prolongado diálogo en el que ambas partes lográbamos un nivel de cercanía y de confianza mucho más profundo del que habíamos alcanzado en las visitas preparatorias o en las conversaciones telefónicas. Los gestos, las estéticas de los lugares y de los cuerpos, los movimientos y los recorridos previos y posteriores al encuentro, todo ello me possibilitaba entender unos sentidos de la vida negra que las grabaciones no podían capturar, de ahí que una pequeña libreta de apuntes me acompañara en cada espacio de conversación.

Un caso ejemplar es el de Decio Mosquera, con quien me encontré en Bocas del Atrato, temprano en la mañana, luego de cruzar el Golfo y recorrer un pequeño tramo de la desembocadura del río. Fue después de caminar parte del corregimiento a su lado, compartir un almuerzo y aprender de las luchas y deseos del Consejo Comunitario, que *sentimos* haber creado el escenario preciso para escuchar y grabar su historia. Estoy seguro de que, si hubiera registrado sus experiencias antes de caminar junto a él y ver la vitalidad que irradiaba su rostro cada vez que me enseñaba el territorio, mucho de lo que narró en la conversación no hubiera tenido la profundidad y sensibilidad que logró impregnarle. Fue un aprendizaje fundamental para mí y modificó rotundamente la lógica de los siguientes encuentros con los demás participantes.

El desafío más complejo que asumimos fueron las difíciles condiciones sociales que atraviesa la región respecto al resurgimiento de grupos paramilitares y las amenazas a varios líderes de la Minga, asunto que hizo dispendioso los contactos, los viajes y el trabajo metodológico en general. En este contexto, fue necesario tomar la decisión de realizar un único encuentro de reconstrucción de historias orales, normalmente largo y precedido por una visita preparatoria, justamente para reducir el nivel de exposición o riesgo que corríamos en los desplazamientos entre sectores, barrios o corregimientos de los municipios. Este escenario social, simultáneamente, nos mostraba la vigencia y la pertinencia de estos diálogos entre academia y organizaciones afrodescendientes para mantener vínculos comunitarios y procesos de empoderamiento, capaces de reactivar/crear nuevas maneras de resistir y permanecer en contra de esas realidades.

Lo aprendido con Decio Mosquera, me impulsó a participar con mucho entusiasmo en varios eventos promovidos por la Minga, porque me había hecho ver los límites de la palabra *hablada* para contener los conocimientos que circulaban entre la población negra. Me hizo entender

que era necesario acompañarlas con recorridos, vivencias e intercambios en los que estas palabras tenían otras formas, movimientos e intensidades. Participé así en tres tipos de eventos:

- a. *Misas Afro*. Estas liturgias católicas se realizan en la Iglesia del Santo Eccehomo en Turbo, dirigidas por el Padre Neil Quejada el último sábado de cada mes, y configuran un espacio al interior de la institucionalidad católica que articula danzas, música y rituales propios de las comunidades negras. Había tenido la ocasión de participar en varias de ellas previamente, sin embargo, en este contexto me acerqué desde una perspectiva de extrañeza, exploré cómo era que circulaban los conocimientos afrodescendientes al interior de estos espacios. También me di cuenta de que varias de las historias orales que estaba reconstruyendo, como se verá a lo largo de la tesis, tenían una conexión significativa con esta institucionalidad, razón por la cual me empecé a preguntar por las relaciones entre lucha, fe y espacios de reivindicación afrodescendiente.
- b. *Kizombas*. Las Kizombas son un danzar de la palabra, la voz y el gesto colectivo entre aquellos que llegan. Es habitual que se realice posterior a la Misa Afro como una especie de continuidad en la reflexión que se ha trazado en el sermón. Es por ello común encontrar vasos comunicantes entre el tema del mes abordado en la Misa y la conversación que se plantea con los invitados e invitadas, la manera como se dispone el espacio y las actividades que se realizan. Era la primera vez que participaba de estos espacios, y pude evidenciar el despliegue de unas preocupaciones que desbordaban la mera institucionalidad católica y se instalaban en preguntas por la vida amplia de las comunidades negras, aportando a mis comprensiones respecto a la larga duración de las disputas por la vida de la población afrodescendiente.
- c. *Retiro espiritual afro*. Participé de este evento en el contexto de la semana santa del año 2019, en el que un grupo de hombres y mujeres negras nos desplazamos a un espacio en las afueras del municipio de Turbo, para reflexionar sobre sus vidas religiosas. Este día, además de acompañar el proceso logístico del viaje y preparación de los espacios para las actividades que estaban agendadas, también dirigí un taller de cartografía social sobre la relación entre cuidado, espiritualidad y cuerpo, cuyos insumos habían sido emergencia de las historias orales que estábamos construyendo. Las reflexiones de este espacio

fueron muy importantes para entender el manejo de las energías y del cuerpo negro. La tabla 5 presenta el instrumento construido para este taller.

Tabla 5*Ficha de taller en retiro espiritual*

Ficha de taller en retiro espiritual
Título
Cuidado, espiritualidad y cuerpos
Contexto
El taller sobre la relación entre cuidado, espiritualidades y cuerpos de hombres y mujeres afrodescendientes del Urabá-Darién se presenta como una oportunidad para profundizar y reflexionar de manera colectiva en las preguntas del momento 3 <i>Prácticas espirituales-religiosas</i> del instrumento para la reconstrucción de historias orales.
Momentos y preguntas que orientan el taller
<p>Momento 1. En grupos de cuatro o cinco personas, se propone una conversación alrededor de las siguientes preguntas</p> <ul style="list-style-type: none"> • ¿Cómo ayuda el cuerpo a mi espiritualidad? • ¿Qué huellas o memorias hay en mi cuerpo que reflejan mi espiritualidad o religiosidad? ¿Qué objetos uso en mi cuerpo? • ¿Qué conocimientos heredados de nuestras padres o mayores tenemos para cuidar nuestro cuerpo de enfermedades, males energías y otras cosas que afecten mi cuerpo? • ¿Cuál es el tipo de vida que procuro construir desde mi propio cuerpo? <p>Momento 2. Los insumos de la conversación anterior se ponen en diálogo mediante la elaboración de una cartografía corporal, usando la figura del cuerpo de uno de los participantes. Se señala, en la figura creada, las huellas o memorias de sus espiritualidades, los conocimientos que tienen para cuidar el cuerpo. Para ello, usan palabras, frases e imágenes que les permitan ubicar sus elaboraciones en la figura corporal.</p>

Al final de este momento de la investigación llegamos con horas de grabación de las voces de autoridades y mayores afrodescendientes, con archivos locales fichados, una mirada situada de las experiencias particulares del estar y del vivir negro en estos territorios. Habíamos ahondado en los indicios que el primer momento de la investigación nos había mostrado: las travesías que conectaban las historias de hombres y mujeres afrodescendientes entre el Darién y Golfo de Urabá, la variedad de prácticas negras para producir y mantener unos sentidos propios de la vida y una profunda convicción por el mantenerse a pesar de las adversidades, mediante el uso de los conocimientos curativos, el manejo de las fuerzas y las energías que conectan a los mundos de la naturaleza, los difuntos, los dioses y los vivos. Estos indicios habían tomado unos cursos con la potencia y autonomía suficiente como para decirnos *algo* sobre las maneras en que la población afrodescendiente del Darién y Golfo de Urabá ha permanecido. Con estas palpitaciones, no muy claras todavía, viajé a la ciudad de Salvador, Brasil, a mi pasantía doctoral y, simultáneamente, con

la ayuda del software para análisis cualitativo Atlas-Ti, sistematizamos el material del que disponíamos.

Escribir dialogando en contextos de pandemia

El viaje a Salvador fue más que un intercambio académico en el contexto de mi formación doctoral, justamente porque se presentó como un diálogo muy fructífero para comprender la larga duración de la experiencia del existir afrodescendiente en el territorio que venía explorando, al igual que entender sus especificidades. Esa experiencia movilizó mis pensamientos, como si de repente la vida, con la ayuda de las personas que conocí, me hubiera permitido atisbar un contrapunto para advertir la complejidad de las relaciones sociales, para ensanchar mi pecho y respirar a otro ritmo. Cada abrazo, expresión de amor, de cuidado y de cordialidad que recibí, me ayudaron a sobrellevar una experiencia de pasantía doctoral temporalmente corta, aun así, intensa y conmovedora.

De frente se me presentaba otra forma de existir, de tejer redes, que me mostraba nuevas posibilidades para enfrentar prácticas de desconfianza, de injusticia, de explotación en diversos órdenes, de miedo; particularmente, para alguien que ha construido su subjetividad en contextos donde esas prácticas se han naturalizado y se sostienen como resultado de los vejámenes de una guerra interminable, de unas educaciones y formas de vida que han robado la dignidad a los pueblos, resquebrajado maneras creativas de comunalidad y de solidaridad. En suma, pude ver cómo a la gente del *Recôncavo Bahiano*⁵ y a mí, nos atravesaba una experiencia de colonialismo y de colonialidad, cada una con sus particularidades y desde actuaciones diferenciadas, pero nos conectaba en términos de preguntas por epistemologías más amplias, por reafirmar formas de existencias invisibilizadas, despreciadas, en fin, por hablar con otras palabras y en otro tono, al igual que caminar con otras divinidades y con nuevas esperanzas.

Como se hará evidente a lo largo de la presente tesis, las conversaciones que emprendí con practicantes de comunidades afro-religiosas, particularmente del Candomblé de la bahía, como Luiz Silva, Geovane y Libia, se mantuvieron activas incluso después de mi llegada a Colombia, haciendo que el diálogo con la Minga de Organizaciones Afrocolombianas tuviera un contrapunto,

⁵ Denominación que recibe la región geográfica de la Bahía de Todos los Santos en el Estado de Bahía, Brasil.

fundamental para encontrar los sentidos y las formas que tomaron las trayectorias del permanecer afrodescendiente que presentamos aquí. En este sentido, las entrevistas que había hecho en Salvador y las siguientes comunicaciones que mantuvimos, aportaron valiosas perspectivas para ampliar la mirada respecto a las historias de lucha y de resistencias que veníamos construyendo en el Golfo de Urabá y Darién mediante las historias orales. Fue así como entendía el necesario tejido o cruce entre la experiencia del vivir afrodescendiente en el Golfo de Urabá-Darién y las perspectivas que nos ofrecieron los días vividos en Brasil.

Es por ello que esta última fase de la investigación, destinada a los procesos de escritura del informe de tesis, no fue un ejercicio solitario o resultado exclusivo de la sistematización del material producido en el Golfo de Urabá-Darién y en el viaje a Salvador; se trató, más bien, de la continuidad del diálogo emprendido con la Minga hacía varios meses, al tiempo que se cruzaba con mis propias interpretaciones como investigador, las orientaciones de mi director de tesis y las nuevas perspectivas que líderes de la Minga y las personas que había conocido en Salvador nos compartían como insumos para complejizar las reflexiones. Este ejercicio fue realmente significativo, a pesar de sus implicaciones en los tiempos y lógicas de la escritura académica; esto es, volver una y otra vez sobre aquello que había asumido como viable y, sin embargo, en diálogos con líderes o con mi director, se nos presentaba como problemático o simplemente como hechos naturalizados que reproducían relaciones coloniales y de poder que estamos cuestionando.

Por esta razón, ante la imposibilidad de viajar nuevamente a la región del Urabá para retomar las conversaciones en el contexto del diálogo con la Minga, debido al aislamiento social decretado por el Gobierno Nacional en el mes de marzo de 2020 por la pandemia del Covid-19, acudimos a los intercambios mediante llamadas telefónicas, videollamadas y mensajes de WhatsApp como canales e instrumentos para mantener el intercambio de miradas, mientras escribíamos. Pero no se trataba de una manera de ‘validación’ de las interpretaciones o elaboraciones que estaban en curso, sino de un proceso respetuoso de coproducción de conocimientos en las condiciones y términos que la pandemia nos habilitaba. Nos enfrentamos a desafíos como, por ejemplo, atender las preocupaciones más urgentes que emergían al interior de la agenda de la Minga, referidas a la asistencia humanitaria y a las alertas tempranas frente a la crisis que muchas familias afrodescendientes estaban enfrentando y, al mismo tiempo, propiciar

conversaciones y aportar miradas críticas a los elementos reflexivos que la tesis estaba construyendo.

Fue en este contexto en el que aparecieron los aportes de Luz Enith Cuesta, una joven maestra y lideresa del Consejo Comunitario de Bocas de Atrato, en Turbo, a quien conocí mediante una videollamada y con quien conversé un largo rato sobre la especificidad femenina en la reivindicación afrodescendiente, así como de la agenda de trabajo del Consejo Comunitario. Había visitado el territorio colectivo de Bocas para reconstruir la historia oral de Decio Mosquera y, sin embargo, las preguntas que estaban orientando tal ejercicio no contemplaron aquello que Luz Enith me presentó en nuestro diálogo, tampoco estaban en los mapas categoriales. A pesar de que mi director de tesis lo había hecho evidente, luego de su lectura de una primera versión del capítulo 2, la manera de introducir esta reflexión fue posible de atisbar gracias a los aportes posteriores de Luz Enith y de la madre de santo Libia, quien volvió a señalarlo en las conversaciones que seguíamos sosteniendo a mi regreso a Colombia. Las voces de estas mujeres, sumadas a la mirada firme que Lody Lambis nos había mostrado en las historias orales, me ayudaron a dar cuenta de las marcas de lo femenino en las trayectorias de la permanencia afrodescendiente.

De igual manera, los aportes en este momento de la investigación de Luiz Carlos Silva, líder afrobrasileño y del padre Neil Quejada, con quienes sostuvimos prolongadas y productivas conversaciones vía WhatsApp con el primero y telefónicas con el segundo, alimentaron y complejizaron las maneras como estábamos entendiendo las formas de la vida social afrodescendiente, ofreciendo nuevas posibilidades analíticas mientras escribía.

En suma, lo que quiero mostrar es que la fase de escritura de la tesis, con todo lo que implicó, la vivimos de un lado, entre el diálogo y la redacción movilizada por la esperanza de trabajar juntos y, por otro lado, entre la desazón que generaba la crisis humanitaria por los confinamientos, las angustias económicas y las dolorosas pérdidas de hombres y mujeres negras que íbamos teniendo en medio de la pandemia. Fue el caso del pastor Angelmiro Córdoba, con quien habíamos agendado un espacio de conversación mediante una videollamada para reflexionar e intercambiar ideas sobre aquello que estaba escribiendo, pero la pandemia interrumpió su presencia entre los vivos y su ausencia se convirtió en una presencia en el mundo de los ancestros y de los espíritus.

Esta multiplicidad de voces y de mundos, a veces superpuestos, otras diferenciados, constituyen el tono diferenciado de la metodología desplegadas, son las que fueron posibles de tejer en este diálogo con la Minga de Organizaciones Afrocolombianas y en la experiencia de viaje a Salvador y son las que dan sentido y transitan en la presente tesis doctoral.

Capítulo 1. Trayectorias existenciales y académicas de lo negro en las ciencias sociales: un debate en la frontera de los estudios afrocolombianos y los estudios en religión

Qué triste que está la noche,
La noche qué triste está
No hay en el Cielo una Estrella [...]
Remá, remá.

[...] Qué oscura que está la noche;
La noche qué oscura está;
Así de oscura es la ausencia
Bogá, bogá [...]

(Candelario Obeso, estrofa primera y final de
Canción del boga ausente)

Este capítulo propone un diálogo fronterizo entre el campo de los estudios afrocolombianos y los estudios en religión como una estrategia analítica que nos habilita una manera de rastrear los debates, las rupturas y los horizontes conceptuales que han movilizadado la comprensión y el abordaje de las trayectorias existenciales y académicas de la gente negra en Colombia. Es justamente en este escenario fronterizo en el que se instala la producción académica que discurre en esta tesis, en la medida en que no es posible dar cuenta de las modalidades del permanecer afrodescendiente, de sus estrategias de larga duración, desde la mirada exclusiva de campo de estudios, lo que al mismo tiempo nos anticipa los límites de nuestro debate, esto es, la cuestión de la *permanencia* como lente analítico, y no las discusiones en sí mismas que han consolidado a cada campo. Es, como lo advierte el profesor Alfonso Torres (2008), un modo de producir conocimientos desde los márgenes

Investigar desde el margen, lo hemos entendido como un posicionamiento investigativo que trasgrede los límites de la lógica académica dominante; no es estar por fuera, al margen, sino en el umbral del sistema, en sus fronteras: entre el adentro y el afuera, lo instituido y lo instituyente, lo conocido y lo inédito, lo determinado y lo indeterminado. Ello permite evidenciar los límites del sistema y abrir nuevas posibilidades al pensamiento y a la acción. Lo marginal abre nuevas posibilidades para pensar, para imaginar, para construir nueva realidad (p.54).

En esta perspectiva es que, aunque nos movamos en uno u otro campo de estudios, algunos de sus conceptos seminales no nos ayudan a pensar en la frontera, de manera que su no uso debe verse como un intento por producir el escenario analítico en el que el debate que aquí propongo tiene sentido, y no como una falta de rigor académico.

Así, la pregunta por las formas de permanencia de la población afrodescendiente en Colombia, esto es, las luchas, las continuidades y las reestructuraciones de su existir en contextos de deshumanización: esclavizaciones, discriminaciones, estereotipias e invisibilizaciones de distintos órdenes, constituye el núcleo del presente trabajo doctoral. Esta preocupación tiene una larga historia que, como lo muestra Candelario Obeso, pasa por un remar, un mirar el cielo en una noche oscura; buscar una estrella y aferrarse a ella hasta que la tristeza y el dolor se transformen en fuerza, en vuelo y en esperanza para persistir. Tampoco es una inquietud que se apareció súbitamente en mi formación doctoral, sino que este momento es, quizás, el clímax de una apuesta vital que tiene sus múltiples expresiones en la cotidianidad del ser afrodescendiente, tal como lo indicaba años atrás:

En ese momento mi incomodidad permanente, en relación con mi lugar como afrodescendiente, pedagogo e investigador, encontró sentido. Una sutil coherencia, suficiente para darme cuenta de que mis preguntas tenían un tronco histórico más complejo de lo que había sospechado, que pasaba por mi propia piel, por las historias que de niño mis padres, abuelas y tías nos contaban a mis hermanos y a mí al anochecer en la espesura de la selva chocoana, y que luego, años después se repetían al ritmo del canto de grillos, ranas y chicharas en las bananeras húmedas y calurosas de Urabá (Martínez, 2014, p.19)

De ahí que reconstruir las trayectorias existenciales y académicas de lo negro en las ciencias sociales, concretamente en la frontera de los estudios afrocolombianos y los estudios en religión, no sea una tarea ingenua, o que se desliga de las complejas relaciones de saber y poder que se articulan en la producción de conocimientos. Al contrario, asumo aquí dicha empresa en una doble dimensión: investigativa y formativa. Esta relación entre investigación y formación se aproxima a lo propuesto por Frantz Fanon (1963) como la creación de nuevas conciencias, esto es, una opción política y epistémica. Política porque pone en tensión el tipo de mundos y de vidas a los que accedemos o configuramos y, epistémica porque exige cuestionar las asimetrías de poder entre los conocimientos y la “folclorización” de las formas de vida afrodescendientes, que encuentran sus

particularidades en las memorias de la esclavización y de la diáspora, pero, también en su devenir presente.

Por esta razón, el procedimiento que he adelantado para reconstruir dichas trayectorias acude a la revisión documental, la consulta a investigadores de los estudios afrocolombianos y religiosos, a líderes del movimiento étnico y a mi propio recorrido vital y académico. Esto último es esencial para narrar la historia desde la voz de aquellos que hemos vivido los vejámenes de las injusticias epistémicas y ontológicas, es decir, para hacer explícito el lugar de afirmación como un paso necesario, aunque no suficiente, puesto que ello requiere un profundo proceso de desalienación de quien habla

La consolidación de un pensamiento propio desde el lugar de enunciación del sujeto afrocolombiano es uno de los procesos que más relevancia tendrá en la definición del campo de los estudios afrocolombianos en los próximos años. Pone sobre la mesa la relevante discusión de quién habla en nombre de quién, en qué términos y con qué implicaciones. Esto supone no solo la dimensión epistémica del locus de enunciación, sino también el posicionamiento político (Velandia & Restrepo, 2017, p.181)

Ese proceso de desalienación no es tan sencillo como se anuncia al interior de los movimientos sociales y de sectores críticos de la academia, justamente porque, de un lado, el aparato teórico y metodológico con el que trabajamos, en la mayoría de los casos, configura un obstáculo analítico para romper con las “cadenas metálicas” - como decía Zapata Olivella -, y las formas solapadas de exclusión y sometimiento epistémico y; de otro lado, las estructuras de opresión producen narrativas que son apropiadas y naturalizadas por los sujetos, lo cual deviene en prácticas de reproducción de esas narrativas, incluso, cuando se aspira a enfrentarlas.

Por ello, para este trabajo doctoral ha sido fundamental una vigilancia ética a mi propia trayectoria existencial y académica, al igual que a las herramientas teórico-metodológicas implementadas, justamente para hallar las fisuras, los puentes y vasos comunicantes que permitan sacar adelante proyectos de investigación que, si bien responden a las exigencias o requerimientos de los sistemas de publicación y de ascenso entre niveles de formación universitaria, aporten a la construcción de escenarios para transformar las condiciones de explotación y deshumanización a las que hemos estado sometidos muchos sectores de la sociedad. En este sentido, las agencias políticas y epistémicas emergen como resultado de largos y conflictivos procesos de aquello que

pescadores y campesinos llaman como pensar o hacer sintiendo, y que luego Fals Borda difundió como “sentipensamiento”.

La revisión documental se desarrolló en tres niveles analíticos, a saber:

- a) una lectura de balances bibliográficos y textos nodales del campo de los estudios afrocolombianos, particularmente de la historia y la antropología, puesto que han sido las disciplinas de las ciencias sociales que se han ocupado de lo negro como “objeto de estudio”. Estos textos dan un panorama del campo en términos de su configuración, sus tensiones y los debates al interior del mismo. Este panorama es presentado por la mayoría de los autores a partir de unas periodizaciones (no hay consenso en estas formas), que tiene sus inicios en la constitución de la antropología como disciplina académica en Colombia. Ejemplo de ello son los textos de Hurtado (2008a) y Velandia y Restrepo (2017). Me interesaba comprender cómo se ha constituido el campo de los estudios afrocolombianos, cuáles son los principales debates y qué particularidades histórico-espaciales lo han movilizado.
- b) Una vez reconocido el estado actual del campo, avancé en una lectura de los estudios religiosos que se ocupaban de la cuestión étnico-racial negra. Para ello trabajé con libros, artículos y memorias de eventos. Las preguntas que orientaron dicha revisión fueron: ¿qué trayectorias académicas se trazan en los estudios religiosos que se ocupan de lo negro?, ¿qué límites presenta la teorización en ese campo para entender las formas de permanencia de la población afrodescendiente?, ¿qué otras comprensiones son posibles a partir de los límites de lo religioso en las existencias afrodescendientes?
- c) Una consulta a investigadores y líderes del movimiento étnico, vía correo electrónico y en diálogos presenciales y telefónicos, con el propósito de acceder a materiales y debates del nivel b de la revisión, como una forma de avanzar en una de las limitaciones que presentan los balances del nivel a, esto es, la dificultad para encontrar en versión completa los materiales citados en los balances y la no inclusión de producciones gestadas en los movimientos sociales, organizaciones de base y ONGs.

De esta manera fue posible, al menos en gran medida, construir un acervo de material para reconstruir las trayectorias que aquí proponemos. El capítulo, entonces, se despliega en tres momentos: en el primero presento los debates, rupturas y horizontes transitorios en los estudios afrocolombianos; en el segundo, me pregunto qué pueden decirnos las religiosidades afrodescendientes sobre estas trayectorias negras y; en un tercer momento, retomo ambas elaboraciones para hacer explícitas los intersticios que dan sentido a la hipótesis central de la investigación.

1.1 Coordenadas de los estudios afrocolombianos: entre debates, rupturas y horizontes transitorios

Los estudios afrocolombianos constituyen un escenario de trabajo bastante conflictivo, particularmente porque las teorías, enfoques y metodologías que los han nutrido se presentan a veces de forma contradictoria, complementaria o paralela, incluso, dentro de un mismo trabajo de investigación es posible encontrar varias perspectivas teóricas operando de forma simultánea. La movilidad hacía uno u otro sentido en los estudios no ha respondido necesariamente a las discusiones, debates o consensos de los investigadores; al contrario, los proyectos de los Estados-nación, la irrupción de los movimientos de descolonización, del pensamiento propio y las contribuciones de investigadores extranjeros, han configurado un campo plural y heterogéneo. Nos interesa reconstruir sus coordenadas en términos de los debates que lo alimentan, las rupturas que lo movilizan y los horizontes analíticos que han producido modos de abordaje transitoriamente “estables”.

Es posible avanzar en esta tarea a partir de los balances hechos por Arboleda (1952), Price (1954), Friedemann ([1984] 2017), Jaramillo (1986); Pardo, Mosquera y Ramírez (2004), Rojas (2004), Restrepo y Rojas (2004), Lechini (2008), Restrepo (2013a). Varios de estos balances son producto de seminarios o eventos académicos de orden local o internacional. Es el caso del Seminario Internacional *La Participación del negro en la formación de las sociedades latinoamericanas* coordinado por Alexander Cifuentes desde el Instituto Colombiano de Antropología e Historia, el 1er y 2do Coloquio sobre Estudios Afrocolombianos coordinados por

Axel Rojas en la Universidad del Cauca⁶ y el Encuentro convocado por el Programa Sur-Sur de CLACSO en Salvador de Bahía (Brasil), coordinado por Gladys Lechini⁷.

Los debates y líneas programáticas trazadas en estos textos pueden diferenciarse claramente entre aquellos producidos en las décadas de 1950 a 1990 y los que emergen posterior a la Constitución Política de 1991, la Ley 70 de 1993 y el recrudecimiento del conflicto armado en el pacífico colombiano. En el primer caso, las categorías de invisibilidad y estereotipia acuñadas por Nina S. de Friedemann ([1984] 2017) en su ya clásico texto *Estudios de negros en la antropología colombiana: presencia e invisibilidad*, cuestionaban el enfoque indigenista y la exclusión de la población negra en los estudios de las Ciencias Sociales, particularmente al interior de la antropología

La invisibilidad que como estrategia de dominio se ha proyectado en tiempo y espacio a lo largo de casi cinco siglos, ha logrado plasmarse en variados ámbitos de la ciencia y de la política. Se apoya en una negación de la actualidad y de la historia de los africanos negros y sus descendientes en América y se complementa con el manejo de la estereotipia que, desde épocas greco-romanas Europa ha practicado en sus relaciones con la población negra (Friedemann, [1984] 2017, p.422).

El antropólogo Eduardo Restrepo se distancia de la posición de Friedemann, al considerar que la invisibilidad del negro en los estudios antropológicos en Colombia no obedece una práctica de discriminación académica, sino a lo que denominó como las especificidades epistémicas y metodológicas en la constitución del “objeto” antropológico; y advierte que, igual que los negros, fueron marginados del discurso antropológico las élites blancas o los contextos urbanos, ubicando el problema en los vacíos de la disciplina (Restrepo, 1997). Lo particular de ello es que esta disciplina, cuyos vacíos *epistémicos* y *metodológicos* habían excluido al negro de sus trabajos, fue quien orientó las condiciones de inclusión de esta población en la nueva carta política, tal como lo

⁶ Del primer coloquio se publicó el libro “Estudios afrocolombianos: aportes para un estado del arte” editado por Axel Rojas, y del segundo coloquio, el libro “Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia” editado por Axel Rojas y Eduardo Restrepo. Ambos libros publicados en el año 2004 por la Universidad del Cauca.

⁷ Este evento permitió reunir académicos de diversas áreas y de diferentes países de América Latina para debatir nuevos abordajes y líneas de investigación, al igual que la enseñanza y difusión de estas temáticas. El texto de Lechini se ocupa del estado del arte en los estudios sobre África y Afroamérica en América Latina.

discute Jaime Arocha (1992) en un artículo publicado en la Revista América Negra, titulado *Los negros y la nueva constitución colombiana de 1991*⁸.

Y, cuando el negro aparecía en los abordajes de la historia y la antropología, arrastraba con una figura que se limitaba a su lugar en la economía esclavista y su respectivo proceso de aculturación o, bien, su participación en las estructuras sociales de la costa pacífica y atlántica, como lo señala Friedemann en el mismo balance:

Las figuraciones del negro en América lo que han expresado es su explotación socioeconómica en la conquista, la colonia y la república. Han sido fórmulas económicas de su potencial de trabajo. Y como tal siguen conceptualizándose en calidad de cargamentos, en términos de toneladas de negros, en análisis históricos económicos contemporáneos sobre la trata esclavista. Al subir en los navíos que de África lo condujeron al Nuevo Mundo, el negro se convirtió en esclavo. Al desembarcar se volvió bozal indicando con ello su falta de experiencia en el nuevo destino, de donde con práctica se tomaba ladino. A medida que pasaron los años el negro rebelde que se había tomado la libertad por su propia mano fue señalado como cimarrón o palenquero y aquel que finalmente la compró fue horro o liberto (Friedemann, [1984] 2017, p.427)

Esta invisibilización y estereotipa ubicó a la población negra y sus prácticas de vida como atrasadas, primitivas y salvajes, produciendo una narrativa de progreso cultural y desprecio por sus estrategias creativas de resistencia y por sus aportes a la conformación de la Nación. De manera que los estudios sobre negros se orientaban desde una mirada “folclórica”, tal como lo evidencia la separación entre lo “antropológico” y “el folclor” en las formas de publicación que hasta 1969 se adelantaban en el Instituto Colombiano de Antropología, por lo cual, es en la revista Colombiana de Folclor donde pueden rastrearse los primeros trabajos sobre afrodescendientes⁹. En cualquier caso, hasta muy entrado los años 80’s, estos estudios eran muy marginales en la antropología y, por extensión, en las Ciencias Sociales.

⁸ Una versión de este artículo había sido publicada en inglés por la revista norteamericana Report on the Americans. Orlando Fals Borda escribió a los editores la carta que la Revista América Negra reproduce al final del artículo con las respuestas de Jaime Arocha.

⁹ Los trabajos de Rogerio Velásquez, uno de los pioneros en los estudios afrocolombianos, fueron publicados fundamentalmente en esta revista.

En el segundo caso, es decir, las líneas programáticas y debates que emergen posterior a la Constitución de 1991 tienen que ver con el giro al multiculturalismo, al discurso sobre la biodiversidad y la titulación colectiva de territorios ancestrales. De alguna manera, estas lógicas permiten la consolidación del campo de estudios afrocolombianos y están en diálogo con los factores de transformación que Eduardo Restrepo (2004) había señalado en su texto *Hacia los estudios de las Colombias negras*.

Estas vicisitudes serán catalizadas por al menos tres factores interrelacionados: 1) El creciente número de personas interesadas o involucradas, dentro y fuera del mundo académico, desde disímiles instituciones o sitios de enunciación; 2) Los reajustes en las experiencias histórico-culturales de las Colombias negras, dadas las nuevas articulaciones en los mecanismos de dominación, explotación, violencia y hegemonía, así como los de su resistencia; y 3) Las rupturas teóricas y los realineamientos disciplinarios, que llevan al cuestionamiento de una amplia gama de supuestos, conceptos y estrategias metodológicas (p.143).

Los nuevos intereses, perspectivas teóricas y disciplinares, sin embargo, no implican una superación radical de los temas abordados en las décadas anteriores. Líneas y propuestas de investigación que se ocupaban de la diáspora africana, las memorias e historias de la esclavitud y de la resistencia se mantienen; al tiempo que la inquietud por las reparaciones, el desplazamiento, el conflicto armado, los estudios urbanos en ciudades como Bogotá, Cali y Medellín y, la Cátedra de Estudios Afrocolombianos, van delineando nuevos escenarios de trabajo, particularmente animadas por la consolidación de los movimientos negros, las teorías críticas y posestructuralistas y la indagación por acciones afirmativas para los hombres y mujeres negros. Caracterizar en detalle las diversas líneas, ejes temáticos y los nuevos contextos de investigación, al igual que las disciplinas que han ingresado a complejizar las discusiones que otrora se restringían a la antropología y la historia, no es tarea que adelantaré aquí porque desborda los propósitos del presente capítulo y me aleja de foco de trabajo. Insistimos en rastrear los debates, las rupturas y los horizontes que, en los estudios afrocolombianos y en religión, han trazado las condiciones en las que la permanencia de larga duración de la población afrodescendiente toma sentidos, significaciones e importancias diferenciadas.

Al rastrear los debates, las rupturas y los horizontes analíticos, es posible reconocer tres perspectivas de trabajo en los estudios afrocolombianos, al interior de ellos se despliegan distintos presupuestos epistémicos, éticos y políticos. No implica, sin embargo, que dichas perspectivas configuren trayectorias académicas sin puntos de encuentro, cruces o, bien, escenarios de frontera; al contrario, se han entrecruzado. Podrían identificarse líneas más finas al interior de los estudios, con todo, nos parece útil la que aquí proponemos.

1.1.1 Africanismos, huellas de africanía y la conexión África-América

La inquietud por la presencia viva de África en Colombia, en los cuerpos y las prácticas de los esclavizados y sus descendientes, se articula a la perspectiva afroamericanista heredera del proyecto de Melville Herskovits, cuyo concepto central son los *africanismos*, entendidos como “herencias culturales o supervivencias africanas de la gente negra en el Nuevo Mundo”. Esta búsqueda empírica de africanismos, particularmente en el Chocó y San Basilio de Palenque, orientó los trabajos pioneros del Padre José Arboleda (1950), Tomas Price (1955, 1954), Aquiles Escalante (1954) y Rogerio Velásquez (1957, 1961). Estas contribuciones se referían al estudio de la aculturación de la población negra, a partir de la ley de retención expresada en reinterpretaciones de rasgos culturales, la ley de aceptación de elementos nuevos y la del foco cultural. En este horizonte, el método etnohistórico se configuró como la herramienta metodológica por excelencia, al igual que los conceptos de áreas culturales y *grados* de africanismos. Desde ahí los investigadores desplegaron trabajos de orden fenomenológico en las zonas y con las metodologías que la perspectiva indicaba

El método etnohistórico, la comparación etnográfica y el concepto de foco cultural sustentaron la construcción de una escala de intensidad de africanismos de 1 a 5 que podía aplicarse a materiales provenientes de áreas de negros. De este modo, los rasgos de una celebración religiosa en Haití podían compararse con los de una en Dahomey y mediante interpretaciones sobre la retención, sincretismo o pérdida de sus elementos, asignarle la respectiva intensidad africana (Friedemann, [1984] 2017, p.444).

Vistas en su totalidad las diferencias en las costumbres encontradas en ambas áreas son lo suficientemente destacadas como para justificar el concepto de áreas culturales, tal como se interpreta en la antropología norteamericana (Price, 1954, p.29).

San Basilio de Palenque, Cartagena, la región entre Barbacoas, Buenaventura y Tumaco; Chocó y la región entre Cali y Popayán completaban así la geografía afroamericanista (Price, 1954). Palenque se erige como el paradigma de las retenciones africanas demostradas en los ritos de muerte, tal como lo evidencian los trabajos de Aquiles Escalante en ese lugar. En este avance de la propuesta afroamericanista, son dos las críticas que se posicionan y que permiten movilizar los conceptos y las metodologías que orientaban las primeras investigaciones.

En primer lugar, el afán de comparación de los rasgos africanos en una y otra zona, dejó de lado por mucho tiempo, en la poca producción de los estudios afrocolombianos, la pregunta por su contribución a la formación del país y la creación de distintas estrategias de resistencias en las complejas condiciones de la vida cotidiana de la gente negra. Esta preocupación no está en los trabajos pioneros porque en el proyecto del Estado-nación colombiano, el camino hacia el *mestizaje* se configuraba como un destino inevitable para el negro, como lo había sentenciado Price (1954) al indicar que “la comunidad negra es una entidad que desaparece rápidamente en muchas partes de Colombia” (p.18); de manera que, rescatar las supervivencias africanas como piezas de museo, era una tarea urgente para los investigadores.

A la sombra de este debate, los conceptos de adaptación y huellas de africanía se presentan como alternativas a la búsqueda de supervivencias africanas, propias del estudio de la aculturación. En el caso del concepto de adaptación, articulado a la ecología cultural de Steward, dio origen a las categorías de “cultura negra y grupos negros”, cuya preocupación no era las retenciones africanas, sino los mecanismos de distintos órdenes que han permitido la adaptación de la población negra a los nuevos contextos ambientales y sociales (Whitten, [1974] 1992). Los trabajos de Norman Whitten en el pacífico colombiano y ecuatoriano, y los de Nina S. de Friedemann (1965, 1974) en la Isla de San Andrés y Nariño, orientados a estudiar la cultura y las organizaciones sociales negras, se adscriben en este horizonte analítico.

Las huellas de africanía, por su parte, hacen énfasis en las improntas africanas que permiten comprender el puente con África y los procesos de creación y producción de los descendientes de africanos esclavizados en América. Estas huellas se trazarían a partir de los procesos de reintegración étnica adelantada por los esclavizados desde el siglo XVI (Friedemann, 1992) y de las memorias y sus soportes como opción teórica-metodológica para comprender los efectos de la trata (Maya, 1994). Esta iniciativa permitiría un trabajo articulado entre antropología e historia para

reconstruir la profunda conexión de África con América. Ejemplo de este esfuerzo son los trabajos de Jaime Arocha (1999) y Nina S. de Friedemann (1993) que, de alguna manera, se cristalizan en la propuesta de estudios para una formación afroamericanista publicada por Adriana Maya en el número 7 de la Revista América Negra. El propósito de la propuesta sería formar afroamericanistas que adelanten investigaciones en:

1. El proceso de reconstrucción étnica afroamericana originado desde África y consolidado en América Latina a lo largo de los siglos XIX y XX [...]
2. La no violencia que hoy por hoy la gente negra tiende a usar para hacerle frente y resolver los conflictos con otros.
3. Las relaciones etnia-territorio, con el fin de medir consecuencias tales como la ruptura de la unidad territorial, por efecto de las leyes que hoy regulan el reordenamiento territorial (Maya, 1994, p. 132).

Aun cuando la conexión África- América, que constituye el núcleo de la propuesta de formación afroamericanista, permite rescatar la historicidad y especificidad de la gente negra, hoy resulta necesario revisar si, por un lado, las formas de persistencia de larga duración de la población afrodescendiente transitan solo por la dimensión étnica, cuyas particularidades pueden rastrearse en el artículo 2 de la Ley 70 de 1993 y; de otro lado, si sus aportes y relación con el territorio se explican en términos de la preservación a la biodiversidad, en una suerte de encuentro idílico, no conflictivo con la naturaleza. Ambos elementos han trazado el contenido de unas políticas de Estado que requieren complejizarse, a partir de las múltiples formas del ser afrodescendiente en Colombia, en las que la etnicidad, o bien, la cuestión cultural, es apenas uno de los componentes o maneras de agencia social.

En segundo lugar, otra de las críticas al interior del enfoque afroamericanista, se refiere a que el relato del primitivo y del salvaje con el que se estereotipaba al negro, fue relevado por un constructo colonial mucho más sofisticado y fino que permitió mirar las formas del existir negro desde la óptica del folclor. Las expresiones de la tradición oral, la música y las formas de relación con los dioses, los santos, los difuntos y, en general, la vida afrodescendiente fue reconocida por la antropología y otras disciplinas de las ciencias sociales para ser puesta en su lugar, esto es, en el

lugar de lo popular, en contraposición de lo culto, de lo científico. Así, los materiales del Instituto Etnológico, luego Instituto Colombiano de Antropología e Historia, fueron divididos en dos tipos: lo antropológico (ciencia) y lo folclórico (popular). Ingresar por este último camino a la antropología fue la ruta que emprendió Rogelio Velásquez con sus trabajos sobre el Chocó, al igual que la producción de Manuel Zapata Olivella publicada en el *boletín cultural y bibliográfico* del Banco de la República.

Quizás uno de los cuestionamientos más contundentes a la folclorización de las formas de vida de la población afrodescendiente fue la hecha por el afrovenezolano Jesús Alberto García en 1986 en el marco del Seminario Internacional *La participación del negro en la formación de las sociedades latinoamericanas*

Como producto de todo el espectro racial dejado por la trata de esclavos a que fueron sometidos los pueblos de África durante casi cinco siglos y la conversión forzosa del hombre Africano en “negro-esclavo” en tierras americanas, los aportes culturales africanos fueron reducidos a “supervivencias”, desarticulados y atomizados sus componentes como partículas aisladas, ahistóricas, sin sentido del tiempo, su multiplicidad y creación cultural fueron subestimadas, fosilizadas y paralizadas en el tiempo en otro invento llamado folklore, conceptualmente discriminatorio para clasificar sociedades Yorubas, Bantú, Ewe, Wolof y sus reinterpretaciones en las Américas (García citado en Arboleda, 2011, p. 69).

Desfolclorizar es, entonces, una apuesta fundamental para desvelar, desajustar y remover en las estructuras coloniales y de los sujetos de la práctica colonial (Noboa, 2005), unas formas de comprensión de la vida de la población afrodescendiente que ha negado su humanidad, despreciado sus sistemas de pensamiento y significación, reduciéndolas a mera “mercancía cultural”, profundizando la estereotipia y la “hiper-exotización” propia del proyecto de la modernidad-colonialidad. Pensar por fuera del folclor nos exige cuestionar, incluso, los supuestos, aportaciones y abordajes de los pioneros del campo como un camino para el existir pleno y la dignificación de la vida afrodescendiente.

Justamente, estos trabajos pioneros arrastran las preocupaciones y vacíos propios de las disciplinas antropológicas e históricas en términos de su giro a la dimensión cultural o étnica de la sociedad republicana, dejando de lado los cuestionamientos a la estructura social que discriminaba

e invisibilizaba a las personas negras. Aun así, proyectos como la ruta del esclavo y los quince números de la revista *América Negra*¹⁰ editados por Nina S. Friedemann hasta su muerte, han contribuido a los debates en los estudios afrocolombianos, abogando por una lectura particular de las resistencias negras en Colombia.

1.1.2 Discontinuidades en la conexión África-América y nuevos marcos explicativos de las presencias negras en Colombia

Este escenario de trabajo tensiona el marcado énfasis que ponen los afroamericanistas a la conexión África-América como constructo teórico-metodológico para dar cuenta de las formas de vida de la población afrodescendiente. Considera necesario revisar las creaciones sociales del negro en el contexto de la experiencia de la colonización de ambos lados del Atlántico, esto es, entender las condiciones en las que tanto los hombres africanos como los traídos al Nuevo Mundo, vieron modificados sus sistemas culturales, políticos y religiosos como resultado del comercio de esclavizados, de las condiciones de esclavización y marginalización de la colonia y las nacientes repúblicas. Así, la pregunta por los efectos de la modernidad y de la globalización en la vida de las personas negras, expresadas en conceptos como mestizaje, etnización e hibridación son centrales.

En la contribución que Eduardo Restrepo hace al debate llama la atención en términos de una consideración epistemológica, metodológica, política y ética, fundamentalmente al concepto de huellas de africanía, nodal en el enfoque afroamericanista en Colombia, preguntándose por su pertinencia y buscando ampliar las herramientas con las que los investigadores del campo vienen desplegando sus análisis. Para efectos del ejercicio que adelanto, me parece adecuado citar dos fragmentos que sintetizan la contribución de Restrepo (2003)

[...] ¿hasta dónde algunas de las huellas de africanía son necesariamente y realmente expresión de africanidad – para retomar la útil distinción propuesta por Arocha– traída por los africanos al Nuevo Mundo, antes que la manifestación de procesos de formación de hábitos en condiciones históricas de expansión del colonialismo europeo tanto en África como en América? [...] (p.97).

¹⁰ La revisión rigurosa de las discusiones y perspectivas producidas en los quince números de la Revista *América Negra* es una tarea pendiente en las Ciencias Sociales.

[...] las analogías registradas o supuestas entre las culturas centro y occidente africanas y las negro americanas pueden ser explicadas desde un enfoque levi Straussiano como expresiones de esos invariables universales, por lo que no representarían una necesaria prueba de un bagaje cultural compartido, consecuencia de la continuidad del legado africano, incluso si se puede demostrar con base en los archivos que los específicos grupos de América en cuestión son descendientes de los particulares grupos en África en los cuales se registra la identidad [...] (pp.100-101).

Estos puntos del argumento de Restrepo para revisar la pertinencia del concepto de huellas de africanía y las herramientas metodologías-analíticas evidencian la complejidad del debate al interior de los estudios afrocolombianos, particularmente posterior a la Ley 70 de 1993, porque desborda la cuestión dicotómica entre mantener o no la conexión con África, para preguntarnos por las condiciones en las que dicha conexión se produce y se sostiene, al igual que por las imágenes de África que estarían en disputa. Además, de la cuestión del adecuado uso de conceptos gestados en el norte global para dar cuenta de la especificidad latinoamericana. Por ello, cuestionar el concepto que se tiene de África como continente de “barbarie” o desvelar el peligro de una única historia sobre él, como lo indicó la escritora nigeriana Chimamanda Adichie (2009), al tiempo que se pone en evidencia las asimetrías epistémicas entre el norte global y Latinoamérica¹¹, representan desafíos a la comprensión de los estudios adelantados por investigadores extranjeros y nacionales que, desde la segunda mitad de la década de los 80’s y los 90’s del siglo XX, han orientado sus trabajos por fuera de la preocupación por la conexión África-América.

A este grupo pertenecen los aportes al campo hechos por Peter Wade (1997), Patricia Vargas y Germán Ferro (1994), y Elizabeth Cunin (2003) sobre identidades y categorías raciales; Ane Marie Losonczy (1991, 1993) sobre los sistemas simbólicos y las relaciones interétnicas, concretado en su inquietud por los ritos de muerte y de nacimiento en comunidades negras e indígenas; Arturo Escobar (2005, 2010) sobre territorio, modernidad y movimientos sociales; Eduardo Restrepo (2013b) respecto al proceso de etnización de las Colombias negras; y Juana Camacho y Carlos Tapia (1997), quienes abordan el tema del territorio y asuntos ambientales. Estos trabajos son representativos de una amplia tematización que, como advertí arriba, no es mi tarea

¹¹ En estas relaciones de asimetría epistémica, el norte global (Europa y Estados Unidos) ha reducido a Latinoamérica a terreno para datos empíricos, mientras que en el primero se produce teoría.

desarrollar aquí. Basta con indicar su productividad al interior de los estudios afrocolombianos, alimentando las preguntas e inquietudes de los pioneros.

Me interesa destacar, sin embargo, en el horizonte de la preocupación por las herramientas que han orientado las narrativas de las permanencias de la población afrodescendiente, el uso del concepto de raza introducido en los trabajos de Peter Wade, en tanto categoría analítica y tecnología de poder sobre los cuerpos y las representaciones culturales, que tiene sus usos particulares en tiempo y lugar.

Las identificaciones raciales utilizan las diferencias físicas como señales, no solo cualquier diferencia física, sino aquellas que se convirtieron en objeto de manipulación ideológicas en la historia de la expansión colonial occidental. Por lo tanto, la alusión a tales diferencias físicas inevitablemente invoca significados que han sido construidos durante siglos de explotación (Wade, 1997, p.17).

Y, como advierte Segato (2010), el concepto de raza ha sido el punto ciego del discurso latinoamericano sobre la otredad. No obstante, el escenario en que dicho concepto fue usado en la cuestión de la presencia negra en la Nación se entronca con la noción de mestizaje que, entre otras cosas, representa una de las vías de las relaciones interétnicas en la colonia (blanca-india), desconociendo las otras formas (muletaje: blanca-negra y zambaje: negra-india). La crítica que ha recibido algunas consideraciones de la obra de Peter Wade por parte de la perspectiva afroamericanista, particularmente su afirmación respecto a las fuentes europeas e indígenas de la cultura negra ha desviado el debate sobre la problemática de la raza al interior del campo de los estudios afrocolombianos. En cambio, atendiendo al discurso antropológico que constituyó esta disciplina, ha hecho énfasis en la diferencia cultural y territorial, como lo evidencian los pasos previos del Movimiento Negro y la concreción de su etnicidad en la Ley 70 de 1993.

Es importante advertir que, la cuestión racial fue abandonada por los investigadores pioneros, como lo señala Claudia Leal (2010) en su ensayo sobre el uso del concepto de raza en Colombia

La persistente importancia de la categoría ‘negro’ —y de las clasificaciones raciales en general— en la vida cotidiana no ha recibido mayor atención de los investigadores. El

rechazo de la academia del concepto 'raza' y de su asociación con el aspecto, sumado a la consolidación del nacionalismo mestizo, tuvo importantes consecuencias para los estudios sobre gente negra en el país. El mundo académico colombiano dejó de mirar a la población en términos de razas y con ello descuidó también la preocupación por entender la lógica y las implicaciones de las jerarquías raciales. Los estudios sobre gente negra respondieron a otras preocupaciones, como lo ilustra el caso de la antropología (p. 425).

En la literatura hecha por escritores negros es posible ver la insistencia en denunciar la discriminación que, sobre las jerarquizaciones propias de la colonia y la república, situaba a las personas negras en la más baja de las escalas sociales. Tensionar la idea del mestizaje y armonía racial que se pregonaba en el proyecto de blanqueamiento están en la base de obras como *Las estrellas son negras* de Arnoldo Palacios ([1949] 2008) y *Memorias del Odio* de Rogelio Velásquez (1953). Afortunadamente, en las Ciencias Sociales, varios trabajos han venido señalando las prácticas y discursos raciales que se cristalizan en los imaginarios y estereotipos sobre los cuerpos, las estéticas, las sexualidades y, en general, sobre las relaciones sociales de los afrocolombianos en escenarios como la educación, la publicidad y al interior de las mismas organizaciones negras (Soler, 2009; Castillo, 2011; Romero, 2012; Viveros, 2004, 2007; y Lozano, 2013). Trabajos que se interpretan en el contexto de los debates internacionales como la Conferencia Mundial Contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia adelantado en Durban, Sudáfrica entre el 31 de agosto y el 8 de septiembre de 2001, en cuyas reuniones preparatorias en América Latina, emergió el concepto de afrodescendiente.

En esta misma lógica, el Proceso de Comunidades Negras (PCN) ha comprendido la conexión étnico-racial como entronque de nuevas formas de agencia política y de articulación social, que superan sus preocupaciones iniciales por la titulación colectiva de territorios y las diferencias culturales, para hacer frente a las prácticas de discriminación racial. Esto lo evidencia la creación en el año 2007 del Observatorio de Discriminación Racial (ODR), conformado por el Programa de Justicia Global y el Centro Investigaciones Socio-Jurídicas (CIJUS) de la Universidad de los Andes, Dejusticia y el PCN. Al tiempo que se ha desplegado lo que Arocha (2005) ha denominado una antropología jurídica como soporte a las reclamaciones y luchas de movimientos sociales.

De manera que, la pregunta por los procesos de racialización en sus distintas temporalidades y espacialidades, atendiendo a la cuestión sobre las diferencias culturales (etnización), requiere revitalizarse para:

- a) Cuestionar el orden social al que los discursos integracionistas y de inserción social han convocado a la población afrodescendiente, ya que es un orden social cuyas estructuras se hundan en prácticas de clasificación y distribución racial.
- b) Desinstrumentalizar las identificaciones étnicas que se fundamentan en los discursos sobre las diferencias culturales, porque han profundizado la noción de atraso cultural como causante de la situación de pobreza y desigualdad social, negando e invisibilizando las estructuras racistas y discriminatorias que han gestado la asimetría epistémica-ontológica entre unos grupos y otros.
- c) Producir nuevas lecturas y narrativas desalienantes de las formas de luchas de larga duración de la población afrodescendiente.

Este último desafío exige, aun cuando se adelanten estudios sincrónicos, situar la discusión en un horizonte más amplio, evitando los análisis parciales, simplistas y fragmentados que han fechado las luchas de la población negra en sus acciones de resistencia explícitas como el cimarronaje, las posteriores a la abolición de la esclavitud en 1851 y, más recientemente, en el advenimiento del movimiento étnico y de las políticas de la diferencia tras la Ley 70 de 1993. Por lo que, al igual que la cuestión de la conexión con África, la inquietud por los marcos temporales en el que los análisis se instauran, requiere complejizarse.

1.1.3 Evangelización, reelaboración teológica y Pastoral Afrocolombiana

Los antecedentes de esta perspectiva de abordaje pueden hallarse en la obra del padre jesuita Alonso Sandoval ([1627] 1987) *De Instauranda Aethiopum Salute*, de mediados del siglo XVII, en la que describe la vida de los esclavizados llegados a Cartagena. La obra, compuesta por cuatro libros, es un completo tratado de las prácticas de cristianización de los esclavizados. En ellos, el padre Sandoval hace una descripción geográfica y cultural de las procedencias de los esclavizados, moviliza el deseo de sus superiores para que se ocupen de la conversión a la fe católica de los

etíopes¹², da instrucciones para identificar la práctica o ausencia del bautismo en los recién llegados y, finalmente, señala la tarea hecha por la Compañía de Jesús en África y Asia en su misión evangelizadora.

De los conflictos que se desprenden de las relaciones entre la institucionalidad católica, los esclavizados y sus descendientes, nos ocuparemos más adelante. Por ahora, atendiendo al criterio que orienta el ejercicio que he venido adelantado, podría señalar al concepto de *inculturación*, derivado del Concilio Vaticano II (1962-1965), como el punto de inflexión en la práctica misionera católica en las comunidades étnicas de América Latina. La iglesia *inculturada* se perfiló como un constructo político, epistémico y, esencialmente, teológico, que buscaba recoger las demandas de un amplio número de territorios que habían sido incluidos de forma violenta al proyecto moralizador y civilizador de la Iglesia católica; en particular, las naciones africanas y sus descendientes en América, al igual que las comunidades indígenas en distintos lugares del mundo.

El decreto *Ad gentes*, que traza las nuevas orientaciones sobre la actividad misionera, reconoce que las diferencias presentes en la misión evangelizadora no proceden de la naturaleza misma de la actividad, sino de las circunstancias en las que ésta se ejerce. Tales diferencias habían sido contempladas al interior de la institucionalidad, no obstante, era necesario desplegar una perspectiva pastoral que retomara las particularidades y formas de vida local como expresión constitutiva de una lectura renovada de la obra *salvadora* entre aquellos que, histórica y espacialmente, habían sido sometidos por la maquinaria civilizatoria, concretada en una teológica que despreciaba sus formas de vida. Se impulsa así la configuración de un clero local y cambios en la liturgia, especialmente, al incluir o, por lo menos, no prohibir la circulación de tradiciones propias en la vida religiosa de los fieles. Esta nueva narrativa teológica debía ser complementada con una formación doctrinal que dialogara con otras disciplinas y ciencias

La Iglesia da gracias, con mucha alegría, por la merced inestimable de la vocación sacerdotal que Dios ha concedido a tantos jóvenes de entre los pueblos convertidos recientemente a Cristo. Pues la Iglesia profundiza sus más firmes raíces en cada grupo humano, cuando las varias comunidades de fieles tienen de entre sus miembros los propios

¹² Así eran llamados todos los hombres y mujeres de las naciones africanas.

ministros de la salvación en el Orden de los Obispos, de los presbíteros y diáconos [...] (Decreto *Ad gentes*, Cap. II, Art. 3, 16)

Dispóngase ya desde el principio su formación doctrinal de suerte que abarque la universalidad de la Iglesia y la diversidad de los pueblos. Esto se refiere a todas las disciplinas, con las que se preparan para el cumplimiento de su ministerio, y las otras ciencias, que aprenden útilmente para alcanzar los conocimientos ordinarios sobre pueblos, culturas y religiones, con miras no sólo al pasado, sino también a la época actual. El que haya de ir a un pueblo extranjero aprecie debidamente su patrimonio, su lengua y sus costumbres (Decreto *Ad gentes*, Cap. IV, 26).

Esta ruptura en la práctica católica es fundamental para entender el lugar de los equipos misioneros en el bajo y medio Atrato chocoano en el proceso organizativo de las comunidades negras, inicialmente expresado en comunidades eclesiales de base (Gutiérrez y Restrepo, 2015). El panorama abierto en el Concilio Vaticano II, reflexionado tres años después en Medellín en la II Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM), concretó una apuesta teológica y pastoral por los pobres, que implicó un fuerte cuestionamiento por las poblaciones indígenas y campesinas del continente. Aunque en Medellín no se abordó la cuestión étnica negra, es posible identificar en estas reflexiones un giro en las prácticas misioneras católicas que, en general, se desplegaron posterior al proyecto de la iglesia inculturada.

La cuestión negra se entronca en una perspectiva teológica latinoamericana, que reconoce las condiciones de miseria, exclusión y múltiples formas de explotación de los campesinos, negros e indígenas. Horizontes traducidos en apuestas como teologías de la liberación y afro-teologías que, como se había señalado en la III CELAM realizada en Puebla, tiene en el *no-ser* latinoamericano a su interlocutor (Galilea, 1979). Son estas discusiones las que produjeron el escenario en el que emerge la Pastoral Afrocolombiana con monseñor Geraldo Valencia Cano, William Riascos, Juan de Dios Mosquera y Rafael Savoia como acción evangelizadora de la Iglesia católica en las comunidades negras; lo mismo que la Pastoral Afro-brasileira que, al igual que la colombiana han sido esenciales en los procesos de movilización negros. Al mismo tiempo, los trabajos etnográficos referidos a las experiencias de vida de estas comunidades eran leídos en clave *inculturada*, esto es, estudiar dichas formas de vida para ajustar el trabajo pastoral.

Un ejemplo de este tipo de trabajos es el ensayo interpretativo de Gabriel Izquierdo (1984) *El mundo religioso del afro-americano del litoral pacífico*. Apoyado en los trabajos previos de Whitten ([1974] 1992) en el pacífico sur de Colombia y norte del Ecuador, Izquierdo interpreta el universo religioso del litoral pacífico como un sistema que articula dos grandes planos: esta vida y la otra vida. Las relaciones entre ambos planos es lo que justifica, según el autor, la centralidad de la vida en las comunidades negras del pacífico, lo cual configura un aporte valioso a la comprensión de la cosmovisión que transita en la cotidianidad de la gente. Estas ideas daban luces para entender, verbigracia, la importancia y el contexto más amplio al que se articulaban los ritos de muerte que venían describiendo textos antropológicos como los de Nina S. de Friedemann, Rogelio Velásquez y Aquiles Escalante, en San Andrés Islas, Chocó y San Basilio de Palenque.

Aun así, el interés del ensayo de Izquierdo se reduce a comprender cómo funcionaba el universo religioso, qué sistemas de simbolización habían construido las comunidades para transitar entre ambos planos y de qué manera esas prácticas daban cuenta de un sentido más amplio a su existencia. Estas comprensiones como insumos indispensables para una acción evangelizadora que atendiera a esas particularidades, tal como se venía indicando desde el Concilio Vaticano II. Este afán por reunir información para afinar la actividad pastoral dejó a un lado la preocupación por el lugar que ese universo ha ocupado en las estrategias de la permanencia de las comunidades negras en el litoral pacífico y cómo es que esas relaciones entre ambos planos han constituido expresiones firmes de un existir en contra de y a pesar de las múltiples formas de explotación. Las conclusiones del ensayo dejan claro sus objetivos

Estos elementos nos parecen centrales en la intelección del mundo religioso del litoral Pacífico. La labor de la planeación de nuestro trabajo debe llegar a ellas de manera integrada. Este trabajo debe llevar a su vez una elaboración teológica de la presencia de la salvación, de los sacramentos, de la celebración y de la acción a partir de este mundo. Sin embargo, insistimos en que hay un lenguaje sin el cual todo lo demás es innecesario. Este lenguaje con el que tenemos que hablar al afro-americano del Pacífico se llama respeto por la dignidad humana, comprensión, convencimiento de los valores de esa cultura, amor (Izquierdo, 1984, p. 223).

Ese lenguaje de comprensión de los valores de la cultura negra, al que hace referencia Izquierdo, ha derivado en la modificación de la liturgia católica al incluir elementos como la danza,

los tambores y el agua; dando forma a lo que varios sacerdotes afrocolombianos han llamado *misas afros*, como se muestra en la figura 3. Los trabajos de Patricia Quintero (2005, 2006) han explorado esa dimensión en la misa católica en contextos urbanos; y, de manera más amplia, algunos investigadores en ciencias sociales se han preguntado por las expresiones de la religiosidad afrocolombiana (Arboleda, 2004; García, 2001; Mosquera, 2001).

Figura 3

Misa Afro, Iglesia Santo Eccehomo



Nota: Fuente Berto Martínez, Turbo, 26 de mayo de 2019.

En este escenario, es posible trazar unas continuidades entre los discursos de la Pastoral Afrocolombiana, luego Corporación Centro de Pastoral Afrocolombiana (CEPAC), respecto a la religiosidad afrocolombiana y la folclorización de las formas de vida de la población afrodescendiente, heredada del discurso antropológico. Al reconocer las tradiciones propias de las comunidades se ejerce sobre ellas un *continuum* en las prácticas de marcación y diferenciación establecidas en la conquista, la colonia y la república. El pensamiento dicotómico entre lo oficial y lo popular, entre lo científico y lo folclórico, se mantiene y se acentúa, señalando unas creencias como expresiones degradadas de las oficiales; de modo que, aun cuando son reconocidas en la litúrgica católica y la práctica pastoral, deberán pasar por un estricto filtro de coherencia teológica. Las relaciones con los dioses, santos, difuntos y naturaleza son ahora llamadas tradiciones autóctonas o populares. El obispo Héctor Epalza, en su prólogo al texto *Tradiciones religiosas afrocolombianas: celebrando la fe desde la cultura* (CEPAC, 2010), explicita el horizonte

teológico de la religiosidad popular, apoyado en el mensaje del papa Juan Pablo II a la Asamblea Plenaria de la Congregación para el Culto Divino del 21 de septiembre de 2001

La religiosidad popular constituye una expresión de la fe, que se vale de los elementos culturales de un determinado ambiente, interpretando e interpelando la sensibilidad de los participantes, de manera viva y eficaz [...]

Las expresiones de la religiosidad popular aparecen, a veces, *contaminadas* por elementos *no coherentes* con la doctrina católica. En estos casos, dichas manifestaciones han de ser purificadas con prudencia y paciencia, por medio de contactos con los responsables y una catequesis atenta y respetuosa, a no ser que *incongruencias* radicales hagan necesarias medidas claras e inmediatas (CEPAC, 2010, p.5).

Los énfasis en cursiva son míos para mostrar las marcaciones en las creencias y expresiones del existir en las comunidades afrodescendientes, presentándolas como sospechosas de contaminación, incoherencias e incongruencias doctrinales. Se justifica, por ello, su diferenciación y revisión constante. En esta última práctica es posible identificar clasificaciones que señalan, incluso, lo no oficial al interior de la religiosidad popular. En este plano se ubican aquellas “creencias, ritos grupales o individuales y prácticas personales que no son aceptadas y reconocidas en forma explícita, porque tienen un carácter de circulación entre la clandestinidad y la discreción” (Urrea & Vanin, 1995, p.43). El uso de secretos y el manejo de las energías de la naturaleza: animales, plantas y espíritus, estarían dentro de esas prácticas que se mantendrían en la exterioridad de la exterioridad, es decir, en lo no oficial de lo popular.

En estos debates que, para efectos de nuestro trabajo, hemos fechado en la obra del padre Sandoval, pasando por la ruptura hecha en la práctica misionera por la Iglesia *inculturada* y concretada en el CEPAC, podríamos señalar dos fenómenos: primero, lo que Bidagaín (2004) denominó la expresión pública de lo religioso en el giro hacia los pobres en la práctica católica en sus procesos de asistencialismo frente al lugar del Estado. Esta particularidad ha derivado en que la cuestión étnica-racial, al interior de iglesias protestantes, sea una pregunta marginal en los estudios de las Ciencias Sociales. Segundo, la consolidación de la categoría de *religiosidad afrodescendiente* para hacer referencia a las tradiciones, creencias y rituales de filiación afro, cuyo proyecto fundamental en Colombia ha sido la Pastoral Afrocolombiana. Este proyecto ha sido

alimentado por encuentros¹³, alianzas y etnografías entre sacerdotes africanos, europeos y afroamericanos que, además de su formación teológica, proceden de distintas disciplinas de las ciencias sociales. Iniciativas como el Centro Afrocolombiano de Espiritualidad y Desarrollo Integral (CAEDI), han sistematizado una gran producción académica de la pastoral afroamericana, con su capítulo en Colombia como Pastoral Afrocolombiana.

1.2 Religiosidades afrodescendientes, ¿qué pueden decirnos sobre las permanencias de larga duración de la gente negra en Colombia?

La pregunta por las religiosidades afrodescendientes, en el contexto de nuestro rastreo de los debates, rupturas y horizontes conceptuales que han movilizado la comprensión de las trayectorias académicas y existenciales de la población afrodescendiente, nos ha posibilitado la producción de un debate de frontera entre los estudios afrocolombianos y los estudios en religión. Esta frontera, para especialistas de ambos lados, es bastante borrosa, quizás imperceptible, a pesar de que las investigaciones de Thomas Price, Rafael Arboleda y Aquiles Escalante, que inauguran los estudios afrocolombianos, argumentan que los grados de retención de africanismos más altos se hallaban en el ámbito religioso. Aunque reconocían que este escenario era el más difícil de indagar (Price, 1954).

Al definir el campo de la religión como el más fértil para determinar los grados de retenciones del negro en Colombia, en relación con su homólogo africano, se desplegó una serie de trabajos en el Caribe y el Pacífico Colombiano tendientes a describir las ceremonias y ritos de muerte. Los artículos de Friedemann (1965, 1969), Velásquez (1961) y Escalante (1989) se inscriben en este ámbito analítico. El interés estaba en constatar los elementos de la vida social del negro que permitían demostrar su conexión con África, al tiempo que permitían definir una escala cartográfica de las zonas de estudio en razón de sus niveles de *aculturación*. Interesada, fundamentalmente, en las relaciones interétnicas en el Chocó, Ane Marie Losonczy (1991, 1993), aborda el tema de los ritos de muerte y de nacimiento, desde la teorización de los sistemas simbólicos.

¹³ Los Encuentros de Pastoral Afroamericana (EPAs) han sido fundamental para la consolidación de la trayectoria del proyecto. Encuentros de carácter internacional han tenido lugar en Colombia (1980, 1991, 2018), Ecuador (1983, 1994, 2012) Panamá (1986, 2009), Costa Rica (1989), Honduras (1997), Brasil (2000), Perú (2003), Venezuela (2006) y Haití (2015). Una revisión analítica de esta trayectoria entre agentes de Pastoral constituye una tarea fundamental para las Ciencias Sociales Latinoamericanas, ejercicio que contribuiría a una primera apuesta emprendida por el Padre Rafael Savoia (2001).

Estas mismas referencias son señaladas por Aída Gálvez (2016) en su balance de los estudios antropológicos en cambio religioso, publicado en el libro *Antropología en Colombia. Tendencias y debates*, compilado por Jairo Tocancipá-Falla. Desde la perspectiva de Gálvez, los trabajos de Price, Velásquez, Escalante y Friedemann hacen parte del conjunto de investigaciones en la que pueden hallarse los antecedentes de los estudios en cambio religioso en Colombia

Por largo tiempo Friedemann continuó con intensivas investigaciones sobre religiosidad en el Caribe y en el Pacífico. En su libro “De Sol a Sol. Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia” (1986), conjuntamente con Jaime Arocha, utiliza la técnica de short history para escribir una serie de crónicas que conducen al lector en el capítulo “Las vírgenes y los diablos, las danzas y los dioses” al mundo abigarrado de las prácticas religiosas del Caribe y del Pacífico. Un público amplio pudo así disfrutar de un estilo desenfadado de hacer etnografía, en contraste con artículos como “Contextos religiosos en un área negra de Barbacoas, Nariño, Colombia” publicado por la investigadora en la Revista Colombiana de Folclor (Volumen IV No. 10, segunda época 1966-1969) y dirigido a lectores especializados (Gálvez, 2016, p. 452).

Esta particularidad en la frontera entre los estudios afrocolombianos y los estudios antropológicos en religión (concretamente aquellos que se ocupan de la cuestión étnico-racial negra), está mediada por una fuerte herencia en los límites y debates en los contornos de la disciplina antropológica, recientemente alimentada por el concurso de otras disciplinas de las Ciencias Sociales. La carta política de 1991 representa para ambos lados de la frontera, una ruptura fundamental en los abordajes. Para el primero, como lo hemos señalado, la nación pluriétnica, la cuestión étnica y territorial de la Ley 70 de 1993 gestaron un nuevo y retador panorama para los estudios afrocolombianos. Y, para el segundo, como advierte la profesora Gálvez en su balance, se cierra, al menos en términos jurídicos, la hegemonía católica, abriendo paso a la pregunta por otras manifestaciones religiosas.

En este sentido, además de la perspectiva centrada en la Pastoral Afrocolombiana, articulada a las nociones de *religiosidad popular* y *religiosidades afrodescendientes*, este debate en la frontera nos permite delinear dos escenarios adicionales en los modos de comprensión de la población afrodescendiente en Colombia.

1.2.1. Prácticas y experiencias asociadas a la muerte

Las prácticas y experiencias que construían las comunidades negras de la Isla de San Andrés, El Chocó y San Basilio de Palenque, alrededor de la muerte de un miembro de la familia o vecino, fue la inquietud que orientó los trabajos pioneros que indagaban por las formas de vida de hombres y mujeres negros. La muerte configura una temporalidad diferenciada, en contraste con la cotidianidad alienante, de miseria y de exclusión social a la que estaban sometidos. La preparación del cuerpo del difunto y su acompañamiento hacia otro plano del universo existencial, posibilitan el encuentro, la mirada cuidadosa y la revitalización de unas estéticas del vivir que se discurrían en cada elemento del espacio, en las performances y en las voces que circulan entre los vivos.

Uno de los horizontes analíticos de los trabajos de Escalante, Friedemann y Velásquez, tenía que ver con desentrañar el sentido de esa otra temporalidad en las comunidades negras

Para el palenquero la muerte ha representado desde siempre un paso a una vida mejor. Se considera que cuando uno muere pasa a mejor estado. Tiene vida eterna. Descansa y puede ayudar a los suyos y deja de sufrir las penas terrenas. Se cree en la continuidad del espíritu (Escalante, 1989, p.24)

Tanto un ritual como el otro, aluden a un universo de planos enlazados por caminos que recorren los espíritus de los muertos que a su vez tienen que encontrarlos con la ayuda ceremonial ofrecida por parientes y amigos vivos. El velorio durante nueve noches cumple esa tarea (Friedemann, 1991, p.87)

Vida y muerte son términos que no alcanzan a definir con precisión los negros del Pacífico. Vida es movimiento, acción, oportunidad de hacer algo visible, dijeron setenta informantes. [...] están vivos los animales, los ríos, las nubes del cielo, las ramas de los árboles, el sol, la luna, las estrellas, el viento. Por el contrario, están muertos los pozos o charcas, las piedras y los troncos (Velásquez, 1961, p.26).

La indagación por los sentidos que transitaban en las nociones de muerte y de vida, en la preparación del difunto y en la celebración de las novenas, no implicó, sin embargo, una revisión por el modo en que dichos sentidos se hundían en una expresión del vivir afrodescendiente que

trasciende las supervivencias o retenciones culturales. Ya hemos indicado que tales límites analíticos están en el marco interpretativo y en las herramientas metodológicas usadas. Por ejemplo, Velásquez, implementó un cuestionario basado en la cultura negra de otras partes del mundo y de África, lo que le exigía una constante comparación cultural para justificar la presencia de retenciones africanas, por tanto, la pertinencia del estudio y su inclusión dentro del pequeño espacio que la antropología había reservado para la cuestión negra.

Con todo, el trabajo de Velásquez, además de presentar una detallada etnografía de los acompañamientos durante la fase final de la enfermedad del difunto, pasando por los preparativos del espacio, del cuerpo y las novenas hasta la caminata al cementerio, hace un esfuerzo por interpretar la vida social más amplia que se teje en ese tiempo “un cadáver, en el alto y bajo Chocó, cohesiona y anuda lo que la vida ha fraccionado” (Velásquez, 1961, p.34). Dar, acompañar, recibir, estar con los otros, configuran prácticas afectivas que reorientan el con-vivir de la comunidad. Los quince o veinte minutos de que dispone un familiar, amigo o vecino del fallecido, sintetizan el momento cumbre de una cadena de acciones que se han emprendido desde el momento mismo en que la llegada de la muerte al enfermo se hacía irreversible. Estas reflexiones en las etnografías de Velásquez tuvieron poco impacto en la antropología y en las ciencias sociales colombianas. El desprecio por las formas de vida de las comunidades negras, por sus experiencias de relacionamiento y, en general, un proyecto de Estado-nación que veía en ellas un estadio degradado de la vida social blanco-europea, instauró una estrategia de visibilizar para corregir, para blanquear. Esta táctica se evidencia en las opiniones que suscitaban en la curia del alto Chocó, los juegos de dominó y naipes, el uso de aguardiente, repartición de comidas y el baile en las novenas de difuntos

Sólo en el Chocó ha de existir esa abominación del *noveno día* en que se congregan gentes de toda edad y condición, *festivos y alegres*, porque ‘los deudos fueron ya al pueblo para comprar los bastimentos’: y en llegando se ponen mesas propias y prestadas, y dentro y fuera de la casa mortuoria, se juega a naipes, a las damas, al dominó; se cantan versos disparatados, se cuentan cuentos obscenos que hacen reír, se fuma, se bebe aguardiente y se come en abundancia pan con mantequilla, carne de cerdo, queso, plátano y panela y viva la Pepa!, viva Marta y muera harta! Como si con copas de licor se ganasen indulgencias (La Aurora 1960, citado en Velásquez, 1961, pp.56-57).

Cuando las comprensiones sobre las relaciones entre vivos y muertos, expresadas en los ceremoniales funébricos, se desmarcan de la afanosa búsqueda de supervivencias africanas, fueron reducidas a una estrategia cognitiva que podría, en el mejor de los escenarios, elevarse al nivel de modelo psicológico y lógico universal explicativo de las relaciones entre identidad y alteridad (Losonczy, 1991). Este tránsito entre las supervivencias y el modelo cognitivo puede leerse en las elaboraciones alrededor de los conceptos de alma, sombra y sueño, fundamentales en los análisis etnográficos en Palenque, Chocó y San Andrés. O, como lo evidencia la obra de Whitten ([1974] 1992), en el contexto de su teoría adaptativa, estas comprensiones podrían entenderse como un paso previo para una adecuada descripción de la estructura social negra: “una vez el antropólogo tiene una comprensión básica del ambiente y de la economía política, y ha descubierto algunas de las reglas básicas culturales [...], está listo para describir la organización social” (p.167).

No obstante, en la literatura que se ha escrito sobre la muerte en la región del pacífico colombiano, incluyendo la que aquí hemos citado, vale destacar el capítulo de José Fernando Serrano (1998) incluido en el tomo VI de *Geografía Humana de Colombia*, editado por Adriana Maya. En él, Serrano interpreta las prácticas y experiencias fúnebres como expresiones de cimarronaje, al entender esta forma de resistencia más allá de su relación con la huida. Así, los ritos que rodean la muerte y el morir fueron espacios que posibilitaron unas maneras de ser por fuera del orden dominante

Sin recurrir a la huida, en sus reuniones cantadas y bailadas hasta el amanecer, con comidas y bebidas en honor a los muertos, los esclavizados “escapaban” del mundo del dominador, permitiéndose la reelaboración de redes afectivas, nuevos simbolismos y formas de espiritualidad (Serrano, 1998, p.194)

Encontrar espacios que les permitieran recuperar su humanidad perdida y arrebatada por el sistema esclavista y por una sociedad que los excluía y discriminaba, se constituyó en el horizonte ontológico que animaba los encuentros que, por horas o días, les eran posibles en los rituales de muerte, en los grupos de trabajos o en las celebraciones religiosas católicas. Cualquiera de ellos era una oportunidad fundamental para mirarse a los ojos, reconocerse en su condición común de explotación y gestar estrategias de resistencias. La despedida de sus muertos fue así uno de los pocos espacios que les fueron habilitados, una pausa “oficial” en las largas jornadas de trabajo en las minas y en las haciendas. En las zonas más apartadas, como el pacífico colombiano, en cuyas

espacialidades la maquinaria del Tribunal de Inquisición no logró ejercer un control total en las prácticas de vida de las comunidades negras, fue posible la creación de experiencias que superaban la mera supervivencia o una simple conservación de un pasado eterno instalado en África, para situarse en la producción de verdaderos proyectos de vida comunitaria, de humanidades desafiantes que involucran múltiples formas de resistencias, oposición, defensas de la vida y territorialidades específicas. En suma, gestar caminos de esperanza para las nuevas generaciones.

En los trabajos de las historiadoras María Cristiana Navarrete (1995) y Adriana Maya (1996) es posible rastrear la presión que el Tribunal de Inquisición ejerció sobre las prácticas de vida de la gente negra. Ambas historiadoras se concentran en el siglo XVII para describir las estrategias de resistencia que las comunidades produjeron en ese contexto, particularmente el lugar de las celebraciones para la vida y la muerte. Navarrete hace énfasis en la brujería como práctica de mediación entre distintos niveles de la jerarquía social, en el sentido que varios sectores de la sociedad blanca colonial acudían a los saberes y a los rituales de brujería para obtener beneficios para la salud y el amor. Además, pudo entenderse como una “práctica religiosa peculiar y alterna de la forma oficial del culto católico” (Navarrete, 1995, p.18). Maya, por su lado, habla de legados espirituales al referirse a los alabaos en los ritos de muerte y el conocimiento sobre las plantas y el mundo vegetal

La permanencia de esos legados entre los cautivos bozales y sus descendientes en la Nueva Granada sirvió como arma simbólica para luchar contra el régimen de terror esclavista y también fue soporte para reconstruir nuevas memorias histórico-culturales al crear estrategias de adaptación a la cultura y los entornos específicos del Nuevo Mundo (Maya, 1996, p.29).

Queda como vacío de conocimiento en la historiografía y, de forma más amplia, en las Ciencias Sociales, la cuestión por la larga duración de estos legados hasta nuestros días, atendiendo a los disímiles y profundos cambios en la constitución del Estado-nación colombiano, las disputas espaciales por el uso del territorio entre organismos y agentes locales y transnacionales. Y, como lo advertía Izquierdo (1984), abordar las prácticas y experiencias asociadas a la muerte en el marco

de un universo existencial más amplio, es decir, avanzar de la mirada sectorial¹⁴ de las existencias afrodescendientes, que ha contribuido a una exotización y folclorización de sus formas de vida.

1.2.2 Función terapéutica de sistemas religiosos de filiación afro: santería y espiritismos en contextos urbanos

La pérdida de hegemonía de la iglesia católica, al menos en términos jurídicos como arriba lo indicábamos, a partir de la libertad de cultos dispuesta en la Constitución Política de 1991, ha posibilitado nuevas preguntas al interior de los estudios en religión. Así lo evidencia el interés de antropólogos y sociólogos por las religiosidades afrodiáspóricas en contextos urbanos. En este ámbito se inscriben los estudios de Luis Carlos Castro (2008, 2009 y 2010) y Mónica Velasco (2003), al indagar por las prácticas de la Santería y el espiritismo en Bogotá, desde las vertientes terapéuticas y mágico-religiosas. Ambas prácticas articulan sistemas de creencias muy complejos, concepciones sobre el cuerpo, la enfermedad y el relacionamiento con las divinidades y espíritus, que desbordan la matriz judeocristiana.

El abordaje de estos sistemas de actuación existencial, desde la perspectiva de la enfermedad, del dolor y de la curación, ha sido la ruta que Castro ha explorado para comprender las reestructuraciones, ajustes y particularidades en las formas del creer que circulan en la santería y el espiritismo bogotano en contraste con su versión cubana

Lo religioso y lo terapéutico en estos sistemas no son dos aspectos de la vida del sujeto que se puedan separar; la salud del alma y del cuerpo se trenzan en complejas relaciones que, a su vez, vinculan al sujeto con su comunidad y con el cosmos. Tanto en la santería como en el espiritismo practicado en Bogotá es relevante señalar la enorme variabilidad en sus prácticas rituales y las readaptaciones que han tenido lugar (Castro, 2008, p.146).

Estas preocupaciones han estado simultáneamente orientadas por las preguntas clásicas en la antropología por el trance y la posesión. Inquietudes que se sitúan en el contexto de una amplia oferta de un *mercado* terapéutico en el que clientes de distintos sectores sociales, no solo afrodescendientes, encuentran en estas prácticas una alternativa a las prácticas médicas

¹⁴ Esta mirada sectorial de las prácticas y experiencias asociadas a la muerte de la población afrodescendiente, se sostiene en los contornos de una *antropología de la muerte*. Un ámbito de indagación con su propio estatus epistemológico.

occidentales. Oferta que, por supuesto, entra en pugna con las instituciones oficiales religiosas y médicas.

El debate que presentan los trabajos de Castro y Velasco es de una riqueza importante, sobre todo al vislumbrar los límites del aparato teórico-metodológico con que han operado los estudios en religión para dar cuenta de estas dinámicas del creer y de la configuración de sentidos en las sociedades actuales, “se hace necesario un descentramiento de la mirada, de nuestros lugares de conocimiento del mundo, lo cual podría permitir un acercamiento más certero sobre las dinámicas religiosas del mundo contemporáneo” (Castro, 2009, p.204). Estos límites en el concepto mismo de religión han sido señalados por Mardones (1997), Sarrazín (2018) y Racine y Walther (2006) al reconocer que dicho concepto hunde sus raíces en un modelo cultural cristiano (etnocéntrico), al plantear la dificultad para delimitarlo en los contornos de la modernidad, particularmente al transitar entre las distintas formas de secularización; y al preguntarse hasta qué punto esta teorización, que pasa por el amplio camino de lo sagrado y las perspectivas funcionalistas¹⁵, se ha presentado como un obstáculo analítico para dar cuenta de las relaciones existenciales en la población afrodescendiente.

Aunque no es mi objetivo profundizar en las líneas temáticas del debate planteado por Castro, porque nos desvía de la ruta que hemos venido trazando, es importante señalar que estos trabajos tensionan una hegemonía epistémica que aboga por un enfoque secular de la vida y la invisibilización de la conexión entre humanos, divinidades y espíritus; y que, a la vez, tiene en la matriz judeocristiana y en el pensamiento binario, su plataforma comprensiva-explicativa de la existencia. Avanzar en esta tarea, esto es, pensar por fuera y en relación con esa matriz, es un desafío urgente de las Ciencias Sociales, principalmente por la complejidad y diversidad de las trayectorias de vida de las comunidades, poblaciones y gente que constituyen la sociedad colombiana. Esto supone, en principio, superar la mirada terapéutica con la que estos estudios han iniciado su comprensión del universo afroamericano, puesto que dichas prácticas no se reducen a una preocupación por la salud, la enfermedad y la sanación del cuerpo, sino que también tiene que

¹⁵ Emile Durkheim, Max Weber. Sociología de la religión norteamericana: T. Parsons, J. Milton Yinger, R. Bellah, P. Berger, la religión como el ámbito de las “preocupaciones últimas” (T. Parsons), “los problemas últimos” (M. Yinger), “Visión supraempírica de una realidad total” (T. O’Dea), “una concepción existencial del universo que permite desligarse la acción humana” (T. Parsons, R. Bellah), “la empresa humana que crea un cosmos sagrado” (P. Berger).

ver con maneras históricas y lugarizadas de producir de sentidos de mundo o, lo que es lo mismo, prácticas que han posibilidad desplegar toda su negritud y crear futuros posibles individuales y colectivos.

1.3 (Re)ordenando coordenadas y trazando nuevos horizontes

En este capítulo he propuesto un debate en la frontera de los estudios afrocolombianos y los estudios en religión, como una estrategia analítica que nos habilitó un diálogo fundamental para identificar los conceptos movilizadores, las rupturas y los escenarios que han orientado las preguntas por la población afrodescendiente en Colombia. Este terreno, forjado por las obras pioneras de los estudios afrocolombianos en su interés por las supervivencias de africanismos en las ceremonias mortuorias, se nos presentó como una posibilidad de trabajar en los márgenes y tensionar los supuestos teórico-metodológicos sobre los que se han construido, tanto los estudios como las representaciones sobre las formas de vida negra.

De esta manera, me gustaría sintetizar en dos grandes debates, los escenarios que han delineado los abordajes de las trayectorias existenciales y académicas de la población afrodescendiente en Colombia:

1. *La perspectiva cultural o étnica* que orientó los trabajos pioneros en las disciplinas antropológicas e históricas, tanto en la sociedad colonial como en la naciente república. El folclor, las supervivencias, las huellas de africanía y la etnicidad como agencias por excelencia de la población afrodescendiente han trazado el contenido de las políticas de Estado y de los movimientos negros. Esto ha implicado que, por un lado, una serie de trabajos insistan en la búsqueda de supervivencias africanas en las más diversas creaciones afrodescendientes, al tiempo que ven en cualquier expresión del vivir afrodescendiente que se desmarca de esa “representación” una alienación o blanqueamiento; y de otro lado, a partir del giro al multiculturalismo, a la globalización y a los discursos de la modernidad, se haya desplegado un significativo número de estudios en el pacífico colombiano y más recientemente en otras ciudades del país, que interpretan las formas de resistencia y del persistir afrodescendiente como respuestas exclusivas a dichos ajustes espaciales, a las políticas de la identidad y a los conflictos socioambientales, desligándolos de la larga duración del permanecer negro.

Esto, como lo argumenté, ha derivado en la folclorización de las formas de vida, la invisibilidad de las creaciones negras en sus luchas por enfrentar la estructura profunda de la colonialidad y las múltiples formas de ser afrocolombiano que desbordan la cuestión étnica. Al tiempo que, esta mirada étnica, como único lente de comprensión de las trayectorias existenciales negras, acentúa la idea colonial que ve en la especificidad del vivir afrodescendiente, la causa de la situación de pobreza y desigualdad social, al negar las estructuras racistas y discriminatorias de largo plazo que sostienen las asimetrías epistémicas, las modalidades de exclusión y de explotación de unos sujetos y sus territorios.

2. *La noción de Iglesia inculturada* que, al reconocer las relaciones que la gente negra ha configurado con los ancestros, los santos y los dioses, ejerce sobre ellas un continuum en las prácticas de marcación y diferenciación heredadas de la conquista y la colonia. Aun cuando son incluidas en la liturgia y la práctica pastoral, cargan con la sospecha de ser incoherentes o desviadas de la *oficialidad*. En este escenario, las nociones de religiosidad popular y religiosidad afrodescendiente han configurado una plataforma etnográfica para acercarse a las existencias negras como insumo del ajuste a las prácticas evangelizadoras. Y cuando se desmarcaban de esta mirada, eran reducidas a estrategias cognitivas, sistemas simbólicos universales o, bien, como elementos de la estructura social afrodescendiente, ignorando las maneras en que esas relaciones han constituido expresiones firmes de un existir a contrapelo de las múltiples formas de exclusión, de invisibilización y de estereotipia que recaían sobre la vida de esta población.

En el contexto de esta línea del debate fue posible cuestionar:

- a) el pensamiento binario que insiste en situar unas prácticas en lo oficial y otras en lo popular, como una marcación para controlar, para dominar y *normalizar* aquellas prácticas que incomodan y generan desazón en la institucionalidad;
- b) la hegemonía epistémica que aboga por una desconexión entre humanos, divinidades y espíritus, particularmente para desligar a los no-humanos de su relacionalidad y capacidad de agencia en las decisiones que los humanos toman, y que tienen un impacto en las materialidades, vegetales y animales; y

- c) los límites propios del concepto de religión para entender la cuestión étnico-racial negra, incluso cuando se abordan expresiones como la santería y el espiritismo.

Esta línea del debate nos permitió tejer puentes entre las experiencias de Colombia y Brasil, puesto que estas maneras de producir existencias encuentran su anclaje en el hecho de que los esclavizados hayan utilizado la despedida a sus muertos, los altares y las ceremonias católicas para adorar, en paralelo y como una doble capa de pintura, a los santos y a sus Orishas. Estas prácticas dan cuenta de una lucha por permanecer y por mantener una relación con sus territorios, con sus dioses, con sus ancestros como seres vivos (Bastide, 1969); al tiempo que gestan múltiples modalidades de la existencia en la nueva Casa-territorio. Es lo que Ari Pedro Oro y José Carlos Dos Anjos (2009) analizan como *fundamento*, y que permite el encadenamiento de íconos entre unos regímenes de existencias (católicos y africanos) a través de la práctica del sincretismo como producción de mundos. Para ambos autores, esta práctica “[...] é mais o resultado de um modo de encadeamento de dois regimes de existência, do que o resultado da ‘crença dos nativos’” (Oro & Dos Anjos, 2009, p.25).

Estas maneras de creación de mundos las vivencíé en mi viaje a Salvador, cuando visité la Iglesia Nuestra Señora del Rosario de los Negros (Figura 4), ubicada en Pelourinho, centro histórico de Salvador. Cuando ingresé al templo, contemplé por unos minutos la arquitectura del lugar, las diferentes imágenes que escenifican la vida de Nuestra Señora del Rosario y otros santos venerados como San Benito y San Antonio.

Figura 4

Interior de la Iglesia Nuestra Señora del Rosario de los Negros



Nota: Fuente Berto Martínez, Salvador, 12 de noviembre de 2019.

De repente, un hombre, de una alegría y vivacidad contagiosas, saludó a la multitud expectante e indicó que habría una conferencia previa, a propósito del mes de la conciencia negra en Brasil. Entre narrativas de resistencia, remembranzas y música de tambores, un líder negro nos habló, con todo lo que ello implica. No fue una conferencia más, fue un retumbar de la palabra en el corazón de Pelourinho, al frente del patio público en el que fueron azotados, injuriados y asesinados muchos negros esclavizados; mucha sangre de los hermanos africanos corrió por entre las piedras pulidas por el tiempo. Lloré sin que nadie lo notara; usé mi pañuelo blanco para secar una lágrima que se escurría por mi mejilla izquierda. Suspiré hondo, levanté la cabeza y continué firme.

En medio de abrazos y una pausa solo para dar espacio a un pequeño grupo de creyentes que, con inciensos y una cruz procesional, se abrían paso entre la multitud para dar apertura a la misa, la voz fuerte y prolongada de una mujer negra indicaba la continuidad de una caminata de más de trecientos años. Los tambores daban ritmo a una voz colectiva de esperanza que se erigía con una potencia y alegrías impactantes. Recuerdo con nitidez las primeras palabras de la canción:

//Irá chegar um novo dia.

Um novo céu, uma nova terra, um novo mar.

E nesse dia, os oprimidos,

A uma só voz, a liberdade, irão cantar //

Na nova terra o negro não vai ter corrente,
E o nosso índio vai ser visto como gente.
Na nova terra o negro, o índio e o mulato,
O branco e todos vão comer no mesmo prato.

Me fue posible hacer conexión con la conciencia y deseo profundo por construir un nuevo mundo; desafío emprendido por los negros esclavizados que construyeron, de a poco y durante un siglo, la Iglesia que nos había acogido esa tarde fresca de noviembre. Cuando salí de ese lugar, entre abrazos, saludos e intercambio de bendiciones, pude experimentar aquello que Bastide, Oro y Dos Anjos habían señalado en términos de la conexión con sus divinidades africanas y la producción de mundos, esto es, maneras específicas de permanecer. Así, la apropiación de tales devociones católicas por parte de los hombres y mujeres africanos constituyó una práctica existencial que supera la narrativa de la imposición colonial sin más, y nos exige una mirada más amplia; porque se trata de un largo y conflictivo proceso en el que la población afrodescendiente desplegó un número ilimitado y creativo de resistencias, de posicionamientos estratégicos en el contexto de una sociedad esclavista y pos-esclavista, que los excluía de la vida social, en definitiva, que los deshumanizó.

Estas maneras de encadenamientos de íconos y de producción de existencias (Oro & Dos Anjos, 2009), para mantener la memoria de los mayores, los saberes heredados y las deidades que los acompañan en las tierras del nuevo mundo, las vivencié, también en las fiestas de Santa Bárbara – Yansã y de Nuestra Señora de la Concepción – Yemanjá a las que asistí. En ella puede ver unos entrecruzamientos entre las prácticas católicas y del candomblé de larga duración y de una complejidad que, en vez de desajustar un ideal de “pureza, de ancestralidad, de africanía o de fronteras definidas”, han producido maneras lugarizadas de existencia, cuya relación con las divinidades y los santos se despliegan en una multidimensionalidad del existir; esto es, aquello que una tradición no logra atender, otra dimensión paralela puede darle sentido, logrando así unas experiencias más amplias del vivir, expresadas en filosofías, estéticas, políticas y conexiones entre mundos, que superan la racionalidad judeo-cristiana.

Figura 5*Fiesta de Santa Bárbara*

Nota: Fuente Berto Martínez, Salvador, 4 de noviembre de 2019

En síntesis, la apropiación de los santos católicos por parte de los negros esclavizados en el nuevo mundo, o lo que Oro y Dos Anjos nombran como un proceso de encadenamiento de íconos, esto es, unas prácticas de producción de existencias, requiere una comprensión más allá de una relación de dominación, de imposición de arriba abajo o de una supremacía ontológica sobre otra, para visualizar las estrategias de creación de mundos en las que se reconectan, actualizan y hacen memorias colectivas de las luchas y utopías del pueblo afrobrasileño. Actividades como el compartir un plato de carurú o los momentos de incorporación de las divinidades del candomblé en pleno día oficial católico, dejan ver que lo que está en juego serían horizontes de esperanzas y existencias al interior de la institucionalidad católica o por fuera de ella.

De esta manera, ha sido en las fisuras e intersticios que este debate de frontera nos permitía, en los que he venido apuntalando los elementos de partida para la producción de otras narrativas del existir afrodescendiente en Colombia. Narrativas que pasan por superar las prácticas de injusticia epistémica y de folclorización de las formas de vida, que encuentran en las memorias de la esclavización y de la diáspora sus particularidades, al tiempo que reconocemos formas específicas y lugarizadas de producción de existencia de la población afrodescendiente en Colombia. Así, los intersticios que se articulan en este debate, en contraste con la experiencia de

Salvador, Brasil, apuntalan la hipótesis central de la presente tesis doctoral: Las formas de la permanencia, las luchas y reestructuraciones de larga duración de la población afrodescendiente en Colombia pasan por una *fuerza existencial* que circula en las relaciones que conectan a los mundos de los vivos, de las divinidades y de los difuntos, de los animales, de las plantas y de los espíritus. Estas fuerzas trascienden los sistemas religiosos, para cobrar sentido en las materialidades, en los cuerpos, en las estéticas y en los espaciotiempos de las múltiples maneras del existir afrodescendiente. Se trata de un existir que, como lo indica el profesor Darío Henao Restrepo en el prólogo de la novela *Changó el gran putas*, implica: “[...] una connotación del hombre que incluye a los vivos y difuntos, así como animales, vegetales, minerales y cosas que les sirven, de tal manera, que se trata de una fuerza espiritual que une en un solo nudo al hombre con su ascendencia y descendencia inmersos en el universo presente, pasado y futuro” (Zapata Olivella, 2010, p.17)

Este horizonte ha sido descrito por Arturo Escobar (2015) en los siguientes términos:

[...] la perseverancia de las comunidades y movimientos de base étnico-territorial involucran resistencia, oposición, defensa y afirmación de los territorios, pero con frecuencia puede ser descrita de forma más radical como ontológica. De igual modo, aunque la ocupación de territorios colectivos usualmente involucra aspectos armados, económicos, territoriales, tecnológicos, culturales y ecológicos, su dimensión más importante es la ontológica (p.28).

Así, en la presente tesis nos proponemos, de un lado, superar la mirada cartesiana que sitúa en dos esferas diferenciadas lo religioso y lo espiritual, lo sagrado y lo profano, lo oficial y lo popular, lo racional y lo mágico, en tanto lógicas binarias que dificultan un abordaje complejo de las distintas expresiones de las existencias de la población afrodescendiente. Y, de otro lado, revelar el potencial significativo-vital de sus formas de permanencia de larga duración, como una manera de restituir su humanidad arrebatada por múltiples estrategias de esclavizaciones, colonialidades, discriminaciones y exclusiones. Transitar esta ruta ha implicado el reconocimiento de las epistemologías y formas del vivir sedimentadas en las historias orales, en las trayectorias vitales de los mayores y de los jóvenes, en la cuales se dibujan redes de solidaridades, vínculos familiares, vecinales y de fe; y en los escritos y memorias de las institucionalidades a las que la población afrodescendiente del Golfo de Urabá y de Salvador, se articulan para desplegar sus visiones del futuro, del pasado y del presente como temporalidades que se cruzan.

Estas formas del vivir afrodescendientes se expresan en una búsqueda constante por restituir su humanidad, hacer frente a la condición de *no-ser* impuesta por las múltiples expresiones de la colonialidad, mediante una pluralidad de creaciones y nuevas modalidades de existencia. Es, pues, de esto lo que se ocupará el capítulo 2.

Capítulo 2 Colonialidad, violencias y creatividades del existir

En mi sangre de mujer negra
hay tambores que sollozan
con rumor de litorales,
naufragio de marimba
en los esteros de la manglaria.

Oigo sonar el guasá
con sonidos incitantes,
y siento un clamor en el cuerpo
que me recorre hasta el alma
cuando me llama de adentro,
de las profundas entrañas,
los gritos de mis ancestros
formando tempestades
en mi corazón y mi sangre. [...]

(Mary Grueso Romero, *Naufragio de tambores*)

Este capítulo trata sobre la relación colonialidad/violencias/existencias. Más concretamente, problematiza las maneras en que los procesos de esclavización, racialización y discriminación encuentran su eficacia en la imposición de la condición de «no humano» al ser negro. Superar esta condición configura el punto de partida para las dinámicas de resistencia y de autoconciencia de la población afrodescendiente, caracterizada por una pluralidad de creaciones, reinterpretaciones, o bien, nuevas modalidades del existir. La relación entre unas violencias existenciales ejercidas sobre aquellos situados en la condición de «no humano» y las creatividades que hombres y mujeres negras han desplegado para hacer frente a tal inferiorización, constituye el marco analítico del capítulo.

Si, por un lado, la deshumanización que la práctica colonial impuso sobre la experiencia vital negra a través de la esclavitud, la vida amenazada, la pérdida de los lazos familiares y el desprecio a sus legados epistémicos y espirituales; por otro lado, esa misma realidad, que sometía a la racionalidad económica, epistémica y espiritual europea a los esclavizados, impulsó una determinación e indignación que, como lo muestra Grueso en su poema *Naufragio de tambores*,

salía de las más profundas entrañas, de la afirmación inflexible de una vida anclada en las memorias de los ancestros y proyectada en los frágiles, pero firmes hilos de los todavía-no-nacidos, esto es, en descendientes futuros que se corporalizan en la imaginación del porvenir. Esta red, que enlaza a los pasados-presentes-futuros, en tanto potencialidad de unas maneras de comunidad y del vivir lugarizadas, fue la que no pudo resquebrajar el colonialismo y la colonialidad con toda su barbarie y extensión en el tiempo. Fue también a través de esta red de relaciones en la vida negra, desde la que fue posible recuperar su humanidad, transitando por las palabras y prácticas del opresor; justamente, porque ante la imposibilidad de actuar de otras formas y con otras herramientas, sus usos estaban en clave de luchas por la vida (literalmente) como rutas para desprenderse de las lógicas de explotación y dominación colonial.

En el contexto de estas tensiones, me interesa, en primer lugar, dar cuenta de lo que aquí hemos denominado violencias existenciales, expresadas en las más diversas formas de deshumanización de la población negra. Dichas violencias tienen que ver con las prácticas de racialización en la que unos *cuerpos* han sido marcados como inferiores y situados por debajo de la línea de lo humano, configurándose así las zonas del *ser* y del *no-ser*, señaladas por Fanon (1974). Lo que sostenemos aquí es que la población afrodescendiente ha sido producida narrativa y políticamente en la zona del no-ser, mediante formas específicas de deshumanización por parte de aquellos que han ocupado la zona del *ser*. En segundo lugar, abordaré las creatividades contingentes del existir negro, entendiendo que las expresiones del resistir y del persistir afrodescendiente dan cuenta de unas *activaciones* en los márgenes, en las periferias y en la clandestinidad, que difieren no solo de un espaciotiempo a otro, en tanto son móviles y atienden a las particularidades de la práctica colonial que las condiciona, sino también de aquellas que han sido producidas por aquellos “Otros-oprimidos” de la zona del ser, cuyas conflictos de clase, género y sexualidad no están articulados por la opresión racial. Al final, propongo que dichas activaciones negras encuentran su anclaje en una vida social que vincula a seres humanos y no-humanos, y en donde las fuerzas vitales circulan en distintas materialidades, corporalidades, temporalidades y espacialidades.

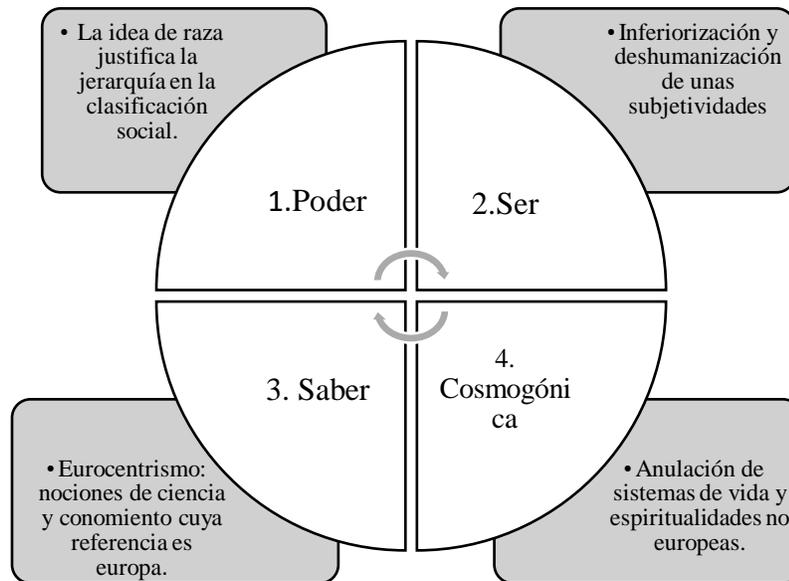
2.1 Violencias existenciales: entre la *cosificación* y las formas de racialización de la población afrodescendiente

Las violencias existenciales desplegadas sobre la gente negra se erigen y se sostienen en una narrativa epistémica, ontológica y política, que hunde sus raíces en la constitución misma de los Estados-nación latinoamericanos, en las expresiones más íntimas de las subjetividades y en las formas de producción de conocimientos. Estas violencias se trazan en correlato con la fuerza a través de la cual se expresan para lograr unas condiciones de explotación y de sometimiento de profundo calado en los territorios y los sujetos. Es decir, como lo advierte el sociólogo peruano Aníbal Quijano (2000a), la fuerza y la violencia son requisitos de toda dominación, pero ya no son ejercidas de forma explícita, al menos no en los modos y continuidades propias del colonialismo, sino encubiertas por estructuras y espacios ampliamente legitimados, cuyos regímenes de poder son más sutiles, pero no por ello menos efectivos en sus estrategias de dominación. Esto configura lo que las teorías decoloniales han llamado una matriz colonial, compuesta por la colonialidad del poder, del saber, del ser y cosmogónica (Quijano, 2000a; Castro-Gómez, 2007; Maldonado-Torres, 2007; Walsh, 2009). Dicha matriz implica una simultánea y compleja práctica de explotación colonial que se ha hecho profunda y duradera. En otras palabras, el fin del colonialismo, no implicó el fin de las violencias ejercidas sobre los sujetos de la práctica colonial. Esta forma de dominación es definida por el mismo Quijano como un patrón de poder global:

El actual patrón de poder mundial consiste en la articulación entre: 1) la colonialidad del poder, esto es la idea de “raza” como fundamento del patrón universal de clasificación social básica y de dominación social; 2) el capitalismo, como patrón universal de explotación social; 3) el estado como forma central universal de control de la autoridad colectiva y el moderno estado-nación como su variante hegemónica; 4) el eurocentrismo como forma hegemónica de control de la subjetividad/ intersubjetividad, en particular en el modo de producir conocimiento (Quijano, 2000a, p.1).

En este sentido, con ayuda del siguiente esquema (Figura 6) avanzaré en la comprensión de la matriz colonial, en la perspectiva de señalar su coproducción y ajuste constante a los distintos ataques, críticas y propuestas que intentan desajustarla. Estas críticas provienen, además de la academia, de organizaciones sociales y comunidades de base.

Figura 6
Matriz colonial



El corazón de esta matriz es el capitalismo y la producción de unos territorios y sujetos como *primitivos – salvajes*, y para el caso de la experiencia africana, el color negro como símbolo de lo malo, lo impuro, del diablo; de manera que se les impone la necesidad de avanzar a un estado de conciencia racional y usar las herramientas propias de la más refinada civilización europea. Más recientemente, para el caso Latinoamericano, esta noción de *avance civilizatorio* se articula al concepto de desarrollo (Escobar, 2007).

El cuadrante 1 da cuenta del concepto de colonialidad del poder, en cuya estructura la idea de raza, como elemento clasificatorio de las relaciones sociales, estableció una jerarquía a partir de la noción de *color*. Así, el hombre blanco se diferencia claramente de las otras *razas* de color no-blanco, produciendo una relación en la que es posible distinguir entre dominador/dominado, entre blancos/no-blancos. El hombre negro fue ubicado en la parte más baja de dicha clasificación (zona del no-ser), al tiempo que se ubicaba en su lugar como dominado, explotado y sometido. Se estableció una organización jerárquica, con el blanqueamiento como criterio de mayor importancia, lo cual fundamentó la relación entre Europa, África, América y Asia, particularmente por su exterioridad y lugar en la estructura del poder colonial. Este control sobre los territorios y sobre los cuerpos se naturalizó y se sostiene aún en las relaciones de dependencia entre la centralidad y las

periferias, entre los dominadores y los dominados, entre la civilización y la barbarie. Un control que justifica los más largos y profundos procesos de explotación de las diversas formas de vida. La colonialidad del poder transita, entonces, por una compleja red de dominación mundial que tomó como punto de partida los territorios colonizados primero y luego los Estado-nación dependientes. Estas mismas relaciones de explotación se expresan en la organización y distribución del trabajo, en donde las personas negras han sido históricamente excluidas.

Esta naturalización del poder, como estrategia de enorme eficacia colonial, no fue posible sin las profundas huellas en las subjetividades y en las formas de vida de los dominados, talladas con la fuerza y la violencia directa del colonialismo, es decir, en la inferiorización y deshumanización de las periferias. A estas huellas en las vidas, en las identidades y en las compresiones del vivir cotidiano es lo que Maldonado-Torres (2007) denomina colonialidad del ser (cuadrante 2), apoyado en la obra de Emmanuel Levinas y Frantz Fanon¹⁶. Fanon se preguntó por las razones que inducían a las personas negras a una carrera frenética por ascender hasta el lugar del *blanco*, al desprecio por su propio color y al dar por sentado, sin más, una posición producida histórica y espacialmente por la estructura que lo ha dominado.

La duda sobre su propia humanidad, la pregunta por su condición humana fue lo que, según Fanon, llevó al hombre y a la mujer negra a un sufrimiento; esto es, por su no-blancura. Llevar al hombre negro a dudar de su propia humanidad constituye un punto fundamental en la práctica colonial, ya que lo lleva a buscar su humanización en la forma de vida europea o lo que es lo mismo en la zona del ser. Sobre este punto volveremos más adelante. Por lo pronto, me interesa señalar el entrecruzamiento entre los regímenes de poder que alimentan la clasificación de los territorios y las subjetividades que son producidas en ese contexto, toda vez que la prolongación de tal dominación se teje en la constitución de un tipo particular de subjetividad que reproduzca y nutra ese régimen de poder.

El cuadrante 3, refiere a la colonialidad del saber, expresada en la continuidad de la dominación colonial en términos de unas formas específicas de producción de conocimiento y en una clara correspondencia entre las epistemologías y sus lugares (Ophir & Shapin, 1991). Se

¹⁶Mientras el punto de partida, para Levinas, es el momento anárquico en la constitución de la subjetividad en su encuentro con el Otro, Fanon concentra su atención en el trauma del encuentro del sujeto racializado con el otro imperial.

configuran unas geopolíticas del conocimiento ancladas inicialmente en la dicotomía literacidad/oralidad, historia/ahistoria, ciencia/folclor; para posteriormente producir narrativas (des)situadas y (a)temporales. Esta colonialidad del saber se cimienta en un tipo de pensamiento y de estructura institucional, que ha profundizado las asimetrías entre un centro epistémico constituido por hombres de unos pocos países (Francia, Alemania, Inglaterra, Italia y Estados Unidos) y unas periferias (coloniales) dependientes. De esta manera, la colonialidad del saber expresada en el eurocentrismo produce un doble proceso: la supra-valoración de lo europeo-estadounidense, lo cual configura el privilegio epistémico que estas estructuras de saber tienen sobre cosmovisiones y filosofías no europeas y, al mismo tiempo, la negación, apropiación y tergiversación de los conocimientos de cualquier otra parte (Grosfoguel, 2016).

Lo que llama la atención es que sea a este tipo de pensamientos y de estructuras institucionales, a las que se articulan los sujetos de la práctica colonial como camino al ascenso social, a la formación profesional y, en definitiva, a la búsqueda de la libertad. Es la alienación de las formas de pensamiento y de comprensión del mundo, lo que está en juego en la lógica de la colonialidad del saber, al tiempo que el desprecio por lo propio. En la exclusión a la que en otrora estaban sometidas las personas negras por estas institucionalidades y por la negación de las diversas formas de conocimiento, se ejerce una práctica de dominación epistémica y se despliega la puntada final del proyecto colonial, esto es, el desprecio de las comunidades en las periferias y de sus cosmovisiones y sus espiritualidades, así como por sus maneras propias de relacionarse y conocer los territorios.

De esto último es de lo que da cuenta la colonialidad cosmogónica, señalada en el cuadrante 4. La profesora y activista Catherine Walsh (2009) la define como

La que tiene que ver con la fuerza vital-mágico-espiritual de la existencia de las comunidades afrodescendientes e indígenas, cada una con sus particularidades históricas. Es la que se fija en la distinción binaria cartesiana entre hombre/naturaleza, categorizando como no-modernas, “primitivas” y “paganas” las relaciones espirituales y sagradas que conectan los mundos de arriba y abajo, con la tierra y con los ancestros como seres vivos. Así, pretende socavar las cosmovisiones, filosofías, religiosidades, principios y sistemas de vida, es decir, la continuidad civilizatoria de las comunidades indígenas y las de la diáspora africana (p.131)

Estas cosmovisiones, sin embargo, son reemplazadas por las del proyecto colonial. Su categorización y clasificación como primitivas tiene el efecto de la instauración de nuevas lógicas de explotación de los territorios, la imposición de la racionalidad económica capitalista al uso de la naturaleza y al control de las grandes reservas de minerales, que pasan a ser consideradas simplemente como *recursos naturales*, es decir, son despojadas de su amplia red de relaciones dentro del sistema de vida más amplio, se «cosifican» y se justifica así su nuevo lugar en la cadena de dominación.

La matriz colonial constituye el punto desde el que se despliegan las prácticas de explotación y clasificación global de los espacios y los sujetos. Una colonialidad en la que se coproducen y se coalimentan distintas dimensiones de la dominación, ya que no es posible la larga duración de un tipo de colonialidad sin la otra, por lo que se ejerce una acción simultánea de las distintas capas de la colonialidad. Es por ello importante para develar esta acción simultánea de las colonialidades, propuestas metodológicas como el enfoque relacional en la teoría socioespacial que imbrica Territorio, Lugar, Escala, Redes (Jessop, Brenner & Jones, 2008) para atender a la multidimensionalidad espacial; así como la conceptualización de Kimberlé Crenshaw (1989) sobre la interseccionalidad, mediante la cual aborda el cruce entre raza y género para entender las prácticas de explotación y exclusión de las mujeres negras y arroja una comprensión útil para dar cuenta del entrecruzamiento de las múltiples opresiones que recaen sobre un mismo sujeto.

En este contexto, uso el concepto de violencia existencial para dar cuenta de un tipo particular de dominación que tiene su punto articulador en el desprecio a las formas de vida de unos sujetos a quienes se les negó su humanidad, a partir de la jerarquía racial que el sistema colonial impuso mediante la marcación de sus cuerpos como inferiores. Nombrarlas de esa manera y no simplemente como violencia estructural, nos permite superar una generalización en lo referido a la experiencia negra, que oculta unas formas de violencia muy específicas que, como lo señala Rita Segato (2010), son ejercidas sobre aquellos que llevan en sus cuerpos y en sus epistemologías el trazo o el indicio de la posición que tuvieron en la historia. En otras palabras, violencias que han sido desplegadas de manera diferenciada sobre aquellos que están en la zona del no-ser, pues al estar en duda su humanidad, los conflictos de clase, género y sexualidad que, al mismo tiempo, están articulados por la opresión racial, son gestionados y administrados con métodos violentos y de apropiación continua (Grosfoguel, 2011). Es por esta razón que las violencias que han

experimentado las mujeres negras en comparación con sus homólogas blancas, lo mismo que las oportunidades laborales que han tenido los hombres negros en comparación con los blancos, no han sido iguales. Ni siquiera las formas de violencia que han vivido los hombres negros son iguales a las de las mujeres negras, a pesar de que ambos se les negó su humanidad.

Así, las pobrezas multidimensionales países como Colombia y Brasil tienen color, género y clase, no por un simple azar ni por decisión de estos sectores de la población, sino por el lugar que han ocupado en la larga duración de unos sistemas políticos y económicos inequitativos/racializados, que perpetúan las mismas jerarquías de la conquista y la colonia. Ha sido, pues, el concepto de violencia existencial el que me ha permitido reconstruir unas prácticas de dominación a través de las que hombres y mujeres africanas y sus descendientes fueron producidos narrativa y políticamente en los contornos de una triple deshumanización:

1. su animalización o cosificación, expresada en el cambio radical de hombre/mujer a esclavizado/esclavizada o “piezas de Indias”,
2. la negación y el desprecio por sus sistemas de vida; y
3. la carga discriminatoria y clasificatoria impuesta a su propia piel, a la estética misma de sus cuerpos.

En los apartados siguientes avanzaré hacia la comprensión de estos múltiples componentes de la violencia existencial ejercida en la población afrodescendiente

2.1.1 De hombres y mujeres a esclavizados o la «cosificación» de la gente negra

El cambio radical de hombres y mujeres a esclavizados, vivido por millones de africanos, esto es, su «animalización» en el contexto del colonialismo europeo en su relación con África y posteriormente con América, se soporta en una clasificación jerárquica instaurada por el poder que Europa ejerció sobre ambos territorios, sus gentes y su naturaleza. Estas narrativas insistían en la idea del salvajismo y de la barbarie del continente africano para justificar la trata de esclavizados, apuntalando así unos regímenes de sometimiento y de exploración en los que la relación amo-siervo, no difería de la relación humano – animal. Esta subordinación de amo-siervo, en la comprensión de la presencia negra, es la que Adriana Maya ha denunciado en los estudios historiográficos en Colombia. Veamos su crítica:

Me ha molestado que al subordinar la historia de la gente negra a la de los amos, esa aproximación termine por negarle a los primeros su protagonismo. Si bien es cierto que se ha logrado una caracterización de la historia económica colonial no sólo de la Nueva Granada, sino en todos los países otrora colonias esclavistas en América Latina, el costo infortunado consiste en la perpetuación de la a-historicidad del esclavo, originada en su conceptualización como objeto o mercancía, por lo tanto, vedado de fijar su pasado (Maya, 1994, p.133).

Esto fue posible, en parte, por el borramiento de su historicidad y el traslado de la gente negra a tierras americanas, es decir, por una ruptura en sus proyectos existenciales, en sus procesos de construcción de sentidos y comprensiones del mundo. Las experiencias de invasiones, de capturas y de sometimiento de unas poblaciones a otras, no es exclusiva del colonialismo europeo, por el contrario, es posible rastrear diversas prácticas esclavistas en las historias de la humanidad. Aun así, la particularidad de la cuestión europea es su articulación al naciente sistema capitalista, el ajuste global en las relaciones de explotación y dependencia entre Europa y el resto de los territorios. Una hegemonía que se construyó y se sostiene a costa de la miseria, del sufrimiento y de la muerte de millones de personas, precisamente por su condición de no-seres humanos, de siervos y de su pasado «salvaje».

En este escenario, la relación amo-siervo era regulada mediante diversas estrategias de control y de opresión a los esclavizados, como la cédula de Aranjuez firmada el 31 de mayo de 1789, conocida como los *códigos de negros*. Estos códigos, en el caso español, redactados para atender a la enorme reducción en la mano de obra indígena en América y para hacer frente a la rebeldía africana, manifestada en las huidas y formación de palenques, no hacían otra cuestión que reafirmar la condición de *mercancía* de la gente negra. Impulsar el trabajo del negro desde la mañana hasta la tarde, explotar su fuerza hasta agotar su último esfuerzo vital, estaban detrás del abanico de represiones, castigos o controles que los esclavistas ejercían sobre la vida del negro. No había piedad o cuidado con la vida de la gente negra, ya que para el colonizador carecía de la condición de *persona* y de humanidad. El azote, el látigo, las mutilaciones de nariz, oreja o dedos, pasando por las castraciones y las marcaciones de fuego, se encontraban dentro de las torturas que los códigos de negros estipulaban para garantizar la sumisión y el escarmiento a cualquiera que

intentara huir o dejar la tarea del día inconclusa. Las mutilaciones o torturas prohibidas eran las que impidieran al esclavizado adelantar la tarea del día siguiente.

Esto deja ver la única preocupación que el sistema esclavista desplegó sobre la vida negra: la relación costo-beneficio en cualquier decisión sobre los cuerpos, las actividades sociales y las formas de control. Esta correspondencia de costo-beneficio en el sistema esclavista, desplegada como una tecnología de control y una eficaz forma de explotación, es la que permite dar cuenta, para el caso de la Nueva Granada, de la profunda contradicción entre familia esclava y esclavitud. Si los códigos de negros habilitaron la conformación de la unidad familiar negra en el contexto de la esclavitud no era porque se hubiera avanzado de la condición de *mercancía-cosa-animal* a la de humano-persona, sino que respondía a motivaciones básicamente económicas: ahorro y rentabilidad para los esclavistas. Sabemos que este proceso, conocido como criollización, esto es, el crecimiento de la población esclava nacida en América, respondió a un viraje en el mercado caribeño de importación de esclavizados.

En este sentido, resultaba más económico auspiciar la reproducción de los dominados y la aprobación de la familia negra, señalado en el capítulo VII de la Nueva Real Cédula, que asumir los enormes costos de la compra de esclavizados en el nuevo escenario de la trata negrera:

Los flujos de llegada de africanos directamente de África habían disminuido de manera considerable desde mediados del siglo XVIII. Según Germán Colmenares, a partir de 1748 disminuyó de manera significativa el tráfico de bozales por este puerto. Y ya en 1805, Antonio Narváez de la Torre, hombre de negocios domiciliado en Cartagena, escribía: “No ha entrado un solo negro bozal siete años ha” (Maya, 1996, p.32)

Por tanto, ni siquiera después de 1789, cuando se reglamentó el matrimonio católico y las uniones consensuales entre esclavos, incluso si eran de distintos dueños, fue considerada la profunda imbricación entre la noción de familia africana y la existencia negra. Esta relación tampoco ha sido objeto de indagación en las Ciencias Sociales, en la medida en que disciplinas como la antropología y la historia se han nutrido de una imagen de aculturación de la gente negra, soportada en la ausencia de candomblés, como el caso brasileño, y de la temprana criollización en la Nueva Granada. Son tres, sin embargo, los acontecimientos históricos que configuran la especificidad negra en Colombia: 1. La economía minera en la Nueva Granada. Esto hizo que los

escenarios de trabajo del negro fueran el socavón, el río y las haciendas. Esta economía, que requería pequeñas cuadrillas de esclavos, impedía la conformación de conglomerados de esclavos en los que fuera posible la reconexión étnica por naciones o lenguas. 2. La instauración del Tribunal del Santo Oficio en Cartagena en 1610 hasta 1821, lo que implicó una persecución implacable a las prácticas espirituales no católicas. Esto explica las diferencias con el caso cubano y brasileño en los que la importación de esclavizados se dio hasta muy entrado el siglo XIX. 3. La decadencia de la trata por Cartagena y el impacto del viraje caribeño del comercio negrero en el siglo XVIII. Esto configuró un proceso de criollización negra, en términos de la desconexión de los esclavizados con otros recién llegados de África. La revitalización étnico-racial fue menos factible. Se promovió la reproducción de los esclavizados mediante la aprobación de los matrimonios, uniones consensuales y familias esclavas.

Por ello, el escenario de la familia ampliada, en la que intervienen los difuntos (ancestros), los vivos, las divinidades y los diversos espacios que los acogen, nos provee de algunas claves para comprender las continuidades y las permanencias de larga duración de la gente negra en Colombia¹⁷, con todas sus fracturas, discontinuidades y pluralidad en los modos de ser afrocolombiano. Uno de los trabajos que ha abordado la cuestión de la familia esclava es la ponencia presentada por Rafael Antonio Díaz (1998) en el VI Congreso Latinoamericano de Religión y Etnicidad, organizado por Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones (ALER) y II Encuentro de la diversidad del hecho religioso en Colombia (ICER). En su ponencia titulada *Entre la cohesión y la disolución: la familia esclava en el área Urbano-Regional de Santafé de Bogotá, 1700-1750*, Díaz hace una exploración no muy exhaustiva, dado el poco material y las escasas investigaciones precedentes, a la cuestión de la familia esclava, animado por reconocer los procesos sociales de control y de integración (aculturación) de esta población.

A Díaz le llama la atención el drama que se desataba en la vida de los esclavizados, en el marco de los matrimonios o uniones consensuales, a las cuales no se les reconocían los derechos de custodia sobre los hijos. Ni el padre ni la madre tenían ningún derecho sobre sus hijos, porque pasaban a ser propiedad de sus amos, es decir, nacían portando la condición de *mercancías*.

¹⁷ En los capítulos 3 y 4 de la presente tesis me ocupo de esta imbricación.

[...] la aceptación de las uniones entre esclavos no significaba la ejecución de derechos tutoriales o de custodia sobre los hijos por parte del padre o de la madre esclava. [...] Ello derivaba, como veremos, en uno de los mayores dramas experimentados por los esclavos en la sociedad urbano-regional santafereña: la disolución de las entidades familiares motivada por la venta separada de alguno o de algunos de sus miembros constitutivos (Díaz, 1998, p.320).

Con frecuencia se mantenía, al menos por los primeros tres o cinco años, la relación madre-hijo, desapareciendo la figura paterna, bien por la venta de éste o simplemente porque se aplicaba la ya conocida fórmula de que los hijos “siguen el vientre de la esclavizada”, cuando los amos participaban en esa dinámica de procreación. Este segundo escenario fue bastante amplio en la sociedad granadina lo que, por un lado, derivó en un elevado número de esclavizados surgidos de los sometimientos físicos que amos y mayordomos ejercieron sobre sus esclavizadas, esto es, una creciente población de esclavizados mulatos y, de otro lado, una profunda y marcada presencia de madres como cabeza de familia (matrifocalidad) debido al notorio ausentismo de los padres en la unidad familiar¹⁸. No importaba cómo ni de quién engendraban las mujeres negras, porque a los propietarios les convenía por razones claramente de rentabilidad, que ellas logaran criar en sus años más productivos, que sortearan las más difíciles condiciones de puericultura y que, finalmente, los infantes pudieran llegar a una mínima edad de independencia, para continuar con su proceso de enajenación o para incluirlo en una cuadrilla de trabajo de la mina o de la hacienda.

La profundidad e impacto de esta violencia sobre las vidas de las mujeres y hombres negros, no fue vista más que como una estrategia demográfica ante el final de la importación de nuevos esclavizados provenientes del continente africano

Las uniones de esclavos y la familia esclava, a lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII, no sólo cumplieron su papel de potenciadores interraciales, sino que se convirtieron en el vehículo demográfico más importante de crecimiento relativo de la población en el contexto

¹⁸ Este fenómeno es importante analizarlo en términos de un *continuum* para pensar las prácticas de parentalidad tan entrecortadas entre hombres afros y mujeres afros (especialmente): dificultad con la imagen de familia y la constancia del abandono. Es un tema de indagación para las feministas negras actuales, incluyendo el tema de la soledad de las mujeres negras, su dificultad en el mercado matrimonial. bell hooks es un ejemplo de las intelectuales feministas que lo han nombrado.

de un periodo de transición y de una población en proceso de estabilización demográfica (Díaz, 1998, p.328).

Lo que se evidencia aquí es el silencio, el despotismo y la tiranía de una sociedad colonial que se filtraba hasta en el escenario más íntimo y sensible de la existencia humana: su lugar en la red de sentidos que entretienen a los no-nacidos y los ya presentes en el mundo visible. La fuga o la negativa de mujeres y hombres negros a no servir a sus propietarios, motivada por la desmembración de la familia, fueron los caminos que ellos recorrieron como posibilidades para reconectar esa red y para reconstruir los hilos ancestrales que cada uno había transportado en el camino a las nuevas tierras o que, en los breves momentos de compañía con sus madres, en el seno de un socavón o de un campo agrícola, habían podido recrear.

Si en el caso colombiano, la ignominia de la *animalización* de las vidas de los esclavizados pasaba por el consentimiento a las uniones entre esclavizados por motivos de rentabilidad y ahorro en el sistema esclavista, la experiencia en Salvador de Bahía (Brasil), muestra una lógica de *cosificación* de la gente negra a través de la destrucción y la negación rotunda a la constitución de la familia. Las grandes concentraciones de esclavizados en la economía de plantación brasileña y la traída masiva desde los mismos territorios de origen justificaban esas formas de violencia

Para hacer efectiva la anulación de la identidad negra, el blanco prioritario, en el periodo colonial y en el Imperio, será destruir y negar a la familia negra. La captura, concentración y distribución de esclavos en África obedecía a este principio. En el siglo XVIII, cuando los traficantes trajeron a Bahía tribus enteras y étnicas sin obedecer estas disposiciones, en la venta de esclavos los dispersaban. En los ingenios, donde el control era más estricto que en las ciudades, los amos se oponían al matrimonio entre esclavos, como lo denuncia Jorge Benci. Las primeras Constituciones del Arzobispado de Bahía, en 1707, manifiestan entre líneas cuánto esto fue práctica y costumbre generalizada (Frisotti, 1994, pp. 21-22).

El subrayado es mío para indicar las dos operaciones del sistema esclavista en el que se hundía la más profunda *cosificación-animalización* de la población africana. Primero, se destruían las relaciones sobre las que se sostenía toda la estructura social africana, al desconocer sus prácticas lingüísticas, los lazos de parentesco, las jerarquías y autoridades que esas mismas habilitan en las formas de trabajar, de entender y administrar la medicina y de encontrarse con las divinidades. Y,

segundo, se negaba su presencia; una negación que reclamaba el borramiento de todo trazo de pasado y de *identidad humana* para reducir el lugar de la población africana a la atroz relación blanco/señor – negro-a/esclavizado. En suma, una doble operación colonial para ubicar a los hombres y mujeres negras en la condición de no-ser, como lo había señalado Frisotti (1994)

[...] El negro debía ser reducido a no-persona. Era pieza, mercadería en las relaciones socio-económicas, era considerado animal de carga y bruto en las relaciones interpersonales y religiosas, incapaz de entender y sin cultura, merecedor de un tratamiento igual al que se da a un animal (p.21).

Al situarlos en la escala de no-persona o de *animal*, se hacían admisibles las más abominables negaciones y sometimientos para dominarlo, explotarlo y desligarlo de todas las formas de relación vital. Reyes, reinas, guerreros, mayores, sabias, sabios, todos fueron marcados bajo el mismo rótulo de esclavizados; sus historicidades, sistemas de vidas, lenguas, en fin, todo aquello que les daba el estatus de humano-persona, había sido anulado y desconocido por la espantosa e inclemente experiencia colonial, al tiempo que eran empujados al despeñadero de la orfandad existencial.

2.1.2 Cristianismo y violencia espiritual

La estabilidad y continuidad de la condición de no-ser en el sistema colonial, expresada en el cambio del hombre y mujer africano a esclavizado, requirió de un aparato ético-moral que ejerciera un tipo de control sobre las formas de vida no-europeas y reafirmara el ideal blanco como vía civilizatoria, o bien, como estadio al que los esclavizados podrían llegar después de un largo y penoso proceso de moldeamiento. La iglesia católica fue la encargada del despliegue de esa táctica de control y de vigilancia sobre las vidas; de manera que dicha transición, de las prácticas africanas a las europeas, se sorteaba en los parámetros de la conversión al cristianismo y todo lo que ello implicaba: bautizos, rezos, rituales, confesiones, penitencias y la pertenencia a una comunidad de fe.

Esta conversión al cristianismo, que impusieron los esclavistas a los hombres y mujeres africanos, se interpretaba como el más abnegado acto de caridad y bondad, en el sentido de salvar el alma del *desgraciado y desprotegido africano*. Es más, este último debía asumir, mediante la

catequización, la esclavitud como un tránsito a la salvación representada en la clásica referencia a la transmigración babilónica; el ingenio, la mina y la hacienda eran mostrados como el espacio de la redención. En esta geografía teológica no había espacio para los palenques (Hoornaert, 1992), por lo que cualquier fuga o rebeldía no solo era interpretada como afrenta al sistema esclavista, sino como una perdición espiritual. Al no haber salvación por fuera de la esclavitud, los esclavizados no tenían otra opción que acostumbrarse a sufrir con paciencia y humildad; a soportar los *dolorosos* para, en un futuro, disfrutar de los *gloriosos*, a los que sus amos ya habían accedido por su condición de «humanos-civilizados-cristianos». El afán de la iglesia católica por fijar este sentido de la existencia en la conciencia de los esclavizados era lo que justificaba el bautismo antes del embarque hacia América, que se conocía como el bautismo de fuego en el contexto de los trámites legales que adelantaban los barcos negreros, o bien, justificada la presencia prolongada de las misiones en los territorios invadidos-colonizados para garantizar su conversión.

Como el bautismo era apenas el pórtico de la vida *piadosa y virtuosa* del cristiano, la maquinaria colonial continuó con el proceso de evangelización de los esclavizados, mediante la instauración de las cofradías o hermandades especialmente para negros. En este sentido, el contraste de la experiencia de Salvador, Bahía, es iluminador. Allí, en la hermandad de Nuestra Señora del Rosario de los Negros (Figuras 7 y 8) en el periodo colonial, se apuntalaba, sermón a sermón, liturgia a liturgia, una interpretación de la biblia funcional al sistema esclavista.

Figura 7

Exterior Iglesia Nuestra Señora del Rosario de los Negros, Salvador.

**Figura 8**

Interior Iglesia Nuestra Señora de los Negros, Salvador.



Nota: Fuente: Berto Martínez, 12-nov. de 2019.

El inventario de esa lectura que hace el historiador Eduardo Hoornaert (1992) da cuenta de una filigrana teológica, que hundía a los hombres y mujeres negras en el más triste y sombrío armazón existencial: su inevitable destino al sufrimiento y la esclavitud. La sinceridad con la que Hoornaert empieza su texto me dejó perplejo:

Confieso que, en un primer momento, no estaba dispuesto a aceptar la invitación que me hicieron de presentar un inventario de la manera como se interpretó la Biblia en el Brasil-Colonial con relación a la esclavitud y la vida de los negros en los ingenios, las haciendas, en las minas, en los conventos y en las casas señoriales. ¿Para qué remover estos textos repugnantes, llenos de hipocresía y falsedades? ¿Por qué no virar la página acerca de este periodo tan indigno, cuando hombres marcaban hombres con hierro al rojo en el pecho, como si fueren ganados; tiraban hombres de los navíos negreros al mar; se deleitaban en torturar hombres – sus iguales – con esmerado sadismo: usaban y abusaban de la Biblia para justificar lo que no es justificable? (Hoornaert, 1992, p.11)

Quizás algunas de las razones que convencieron a Hoornaert a avanzar en dicho inventario, a pesar de su vergüenza e indignación, sean las que han soportado las múltiples formas de producción de memorias, reconstrucción de tejidos rotos por la esclavitud y, sobre todo, las relecturas de las instituciones, de las prácticas y de los lugares por parte de los descendientes de los esclavizados africanos en América. Unas memorias, tejidos y relecturas que pasan por desvelar, evidenciar y enfrentar las lógicas de dominación y de sometimiento que transitan en las instituciones y sus discursos en ambos lados de la línea que ha situado a unos cuerpos por debajo de la condición humana. Es justamente en ese desvelar las lecturas particulares de la Biblia en las cofradías negras, en el que Hoornaert identifica un conjunto de sermones o textos teológicos que se sustentan en lo que llamó una *teología de la retribución*, es decir, el entender la servidumbre del hombre y la mujer africanos como resultado de su pecado; una culpa que mereció y que debía pagar en el sufrimiento y en el dolor de la esclavización europea.

Así queda explícito en el sermón catorce del Rosario, del jesuita Antonio Vieira, elaborado en 1633 y en el que comenta el texto paulino de 1 Corintios 12:13¹⁹. Él interpreta el pasaje

¹⁹ Porque por un solo Espíritu fuimos todos bautizados en un cuerpo, sean judíos o griegos, sean esclavos o libres; y a todos se nos dio a beber de un mismo Espíritu (Reina-Valera, 1960).

precisando que el bautismo al que hace referencia Pablo había sido recibido por los esclavos en su viaje a América, de manera que su llegada estaba dentro del plan de salvación de Dios. Al final compara el sufrimiento de los esclavizados con el sufrimiento de Cristo para afirmar que el “infierno del ingenio puede ser transformado en el paraíso si en medio del ruido de las máquinas, de los fierros se escucha el rosario” (Hoornaert, 1992, p.12). Son seis los temas bíblicos que soportarían la teología de la retribución señalada por Hoornaert en su inventario:

1. *La doble creación: blancos y negros, esclavos por naturaleza.* Parte de distintas versiones de un mito de orígenes en el que Dios había creado a blancos y negros. Estos últimos por su avaricia, al elegir el oro y dejar a los primeros las artes, la lectura y la escritura, fueron condenados a la esclavitud y a servirle al hombre blanco. El sacerdote brasileño Azeredo Coutinho insistió en varias de sus notas teológicas sobre esta esclavitud y servidumbre natural de los negros.
2. *La venta de un hermano por sus hermanos: un mal menor.* Se fundamenta en los versículos 27 y 28 del capítulo 37 del Génesis, donde se narra la venta de José a los mercaderes ismaelitas por parte de sus hermanos²⁰. Los esclavistas, entonces, proclamaban que, en la llegada de los africanos a América, en un acto de caridad y de salvación, ellos asumían el lugar de los ismaelitas al librarlos del paganismo y de la muerte a la que estaban destinados en África.
3. *El pecado original de los negros y la maldición de Canaán.* La famosa maldición de Canaán narrada en el libro de Génesis 9:18-28, ha sostenido la interpretación teológica según la cual el mundo está dividido entre linajes, todos hijos de Noé: Sem (semitas), Cam (africanos) y Jafet (europeos). Así, dada la condición de siervos que se da a Canaán en el versículo 27, establece un orden divino que la Iglesia católica, en el sistema colonial, apalancó con toda vehemencia; este es, los hijos de Jafet y Sem tienen derecho a beneficiarse del trabajo de los africanos hijos de Cam y, por extensión, de la gente negra. Estos, al tener un doble pecado: el original (Adán) y la maldición, deberían ver en la esclavización su redención.

²⁰ En este relato el mismo Azeredo Coutinho interpreta tres asuntos: 1. Que el comercio de venta de esclavos ya desde tiempos antiguos era un negocio normalmente practicado entre los pueblos, y de cuya legitimidad nadie dudaba; 2. Que era reconocido por todos como un mal menor, incluso para el mismo hombre vendido; era mejor ser esclavo que morir; 3. Que el ser esclavo no se consideraba como algo horroroso, vil y deshonoroso, aunque sea entre hermanos (Coutinho, citado en Hoornaert, 1992, p.22)

4. *Los etíopes. Negritud del cuerpo y del alma.* Etíopes eran llamados todos los hombres del continente africano, a quienes se les indicaba que la negrura de sus cuerpos había llegado por accidente. No fueron así creados, sino que la inclemencia del clima en los parajes que vivían les había dado el color negro en sus pieles. No sucedió igual con el alma; ésta se volvió negra por su negligencia, por su pecado y por su inclinación al vicio. Blanquear el alma del negro, era, pues, la tarea que había emprendido la Iglesia.
5. *La transmigración y los “hijos del fuego de Dios”.* En el sermón 27, Viera, habla a los esclavizados mostrándoles que su estado actual, la esclavitud, es también el momento de la transmigración. En otras palabras, se encontraban en el tránsito de la perdición a la salvación eterna, de la entrega al poder del diablo a la libertad final en el cielo. Hijos del fuego son, en suma, aquellos sobre quienes cayó la marca del cautiverio y de la explotación, pero que, al mismo tiempo, son librados de su abominable condición de pecadores. En esta elaboración, Viera, propone tres lugares por los que los esclavizados debían pasar para obtener la redención: 1. África (infierno), donde estaban cautivas alma y cuerpo. 2. América (purgatorio), en el que, a pesar del cautiverio del cuerpo, se logrará la salvación del alma. 3. El cielo, donde tendría la libertad eterna.
6. *El bautismo de fuego.* Como lo habíamos señalado arriba, el bautismo de los cautivos, antes de partir a tierras del continente americano, era asumido como un acto de caridad y de bondad por parte de los esclavistas. Y como los esclavizados no llevaban ningún documento que demostrara el cumplimiento de dicha caridad, éste fue esculpido con hierro caliente en sus pechos, lo que “significaba al mismo tiempo que el esclavo estaba listo para embarcarse y que el quinto real o impuesto del 20% de la ley de Portugal [...] fue pagado” (Hoornaert, 1992, p.34). En este sentido, el bautismo de las “piezas” era un requisito legal para autorizar el zarpe de los barcos.

A pesar de la finura en las elaboraciones teológicas que sostenían la empresa colonial y, particularmente, el andamiaje ético-moral que insistía en la voluntad divina de la servidumbre negra y anesthesiaba los escrúpulos de conciencia de los esclavistas, porque los ubicaba en el rol de redentores espirituales, la Iglesia católica nunca estuvo segura de que los esclavizados hubieran abandonado sus creencias y sus sistemas de vidas. Una sospecha que tenía sus fundamentos en el beneplácito con que los hombres y mujeres negras asumían cualquier actividad, día o momento que les permitiera olvidarse de las extenuantes jornadas de explotación. Espacios estos que fueron

vigilados, perseguidos y reprimidos por las autoridades locales, por la policía, llegando, incluso, a deportar a varios esclavizados a tierras africanas. Los múltiples azotes, mutilaciones y ejecuciones realizadas públicamente en el Largo de Pelourinho, en Salvador (Figura 9), dan cuenta de esas prácticas de vigilancia y de control sobre los comportamientos de los esclavizados.

Figura 9

Largo de Pelourinho, en Salvador



Nota: Fuente Berto Martínez, 13 de octubre de 2019.

La administración de ese control, para el caso de la Nueva Granada, estuvo a cargo del Tribunal del Santo Oficio instalado en Cartagena desde 1610 hasta 1821. Su función era la de gestionar los castigos, el control sobre cualquier legado africano que se manifestara en los conocimientos sobre el manejo de las energías, la enfermedad y la muerte, al igual que sobre las formas de relación con los espíritus y las divinidades. Esta sospecha sobre la conversión de los esclavizados, manifestada en el control de la Inquisición, no era más que el *continuum* de una estrategia de sometimiento y de persecución sobre cualquier persona que usara hechizos, amuletos, adivinación y astrología, ya implementada con todo rigor en el proceso de cristianización en la Europa del siglo XVI y XVII, como lo muestran la caza y quema de brujos y brujas (Navarrete, 1995). Dicha práctica se trasladó a los territorios de América invadidos por la corona española.

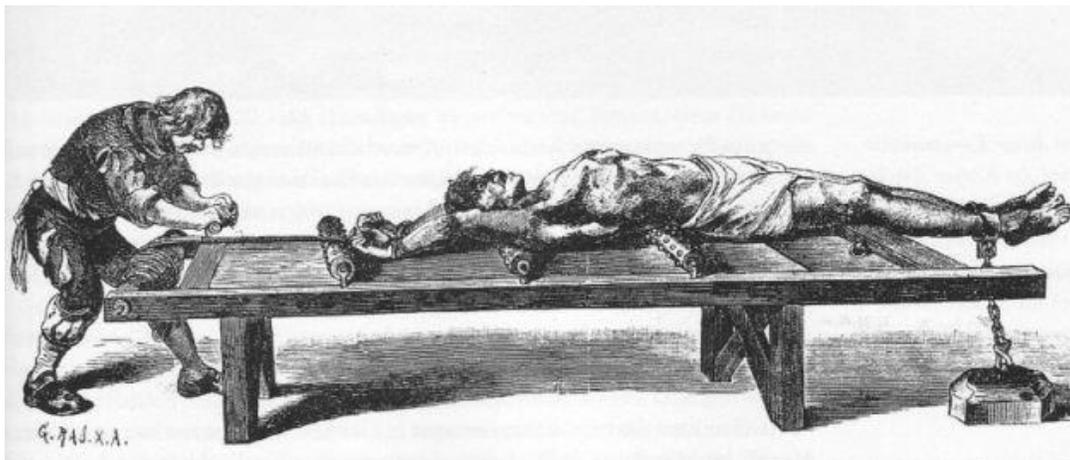
La preocupación por el estado de la conversión de los esclavizados en Cartagena llegó a tal punto de angustia que, como lo describe Zapata Olivella (2002) en *El Árbol brujo de la libertad*,

el Colegio de Jesuitas dirigido por Alonso de Sandoval, remitió un informe al papa Paulo V para su examen. Ocho fueron los puntos expuestos por Sandoval, no obstante, me interesa resaltar cuatro de ellos para los propósitos de nuestro análisis:

1. Si en su tierra o al salir del puerto le echaron agua diciéndole las palabras del bautismo.
2. Si por medio de algunos intérpretes que supiesen su lengua y la nuestra les dijeron algo del fin o utilidad o significación del bautismo.
3. Si dieron entonces verdaderamente su libre consentimiento con la voluntad para recibir lo que sus amos y el cura pretendían darles con aquel lavatorio corporal [...]
4. [...] aunque hayan concurrido los demás, será menester bautizar de nuevo algún negro y si constare, con certeza moral, que hubo falta en alguno de ellos, será bautizado sin condición (Zapata Olivella, 2002, p.155).

El énfasis en el punto 4 es mío para mostrar la sin salida en la que se encontraba el hombre africano a su llegada a Cartagena: incluso si hubiera mostrado la más profunda resignación a la captura, a una realidad terrible y horrorosa que lo convirtió en *animal* que desfilaba hacia la muerte y hubiera recibido el bautismo sin forcejear, ni resistirse ante la ausencia de voluntad y de fuerzas físicas tras los brutales tratos. Aun así, por una simple sospecha, debía ser rebautizado. De esta manera, no solo se buscaba garantizar la imposición del sacramento que los convertía en cristianos, sino y, quizás lo más importante para el control colonial, configurar el escenario jurídico-teológico en el que fuera posible juzgarlo por herejía o prácticas contrarias a la fe cristiana. Es por ello que una de las estrategias del Tribunal de Inquisición, aparte de llevarlos al tormento en el denominado potro, era lograr que el acusado se adjudicara la herejía y, al mismo tiempo, la autonegación de sus formas de vida (Maya, 1996).

Figura 10
Tortura de “El Potro”



Nota: Fuente Colombiaahistoricaa²¹

Estas prácticas de control fueron desplegadas con especial énfasis por el padre Pedro Claver en los rituales de funebria en la misma Cartagena de los años 1600, cuando irrumpía en las ceremonias de despedida a los difuntos organizada por los esclavizados, y amenazaba a los asistentes, arrebatava sus instrumentos de música y la comida del ritual. Así lo relata Friedemann (1992) en su artículo *Huellas de Africanía en Colombia. Nuevos escenarios de investigación*

En la colonia del siglo XVII, y cuando Pedro Claver ejercía su misión evangelizadora, estos ritos de funebria, los cantos y los tambores con danza en torno al muerto, ya causaban gran desazón entre las autoridades civiles y eclesiásticas. Tanto que al oír el tambor que retumbaba en la ciudad, Pedro Claver corría a las casas de cabildo y amenazándolos con látigo, les arrebatava las viandas que allí se preparaban para el sacrificio nocturno de acompañamiento al espíritu del difunto en su salida hacia el otro mundo. Llevándose como rehenes a los tambores, exigía un pago de rescate, en tanto que los tambores regresaban al cabildo (p.551).

Este contexto de terror, sufrimiento y dolor impuesto por la Iglesia católica en sus prácticas de control y de sometimiento, que hemos denominado violencia espiritual, fue señalado por Zapata Olivella en términos de “la mayor ignominia impuesta por la civilización europea a quienes se pretendió reducir a «piezas de Indias», carentes de razón, voluntad y libertad” (Zapata Olivella,

²¹ <https://bit.ly/3p1VjrT>

2002, p.148). Una forma de violencia que agudizaba las cicatrices dejadas en la piel de los abuelos y abuelas por la esclavitud, ya que la maquinaria de la Inquisición invadía y cortaba, abruptamente y de tajo, el acompañamiento al hermano o hermana africano en su tránsito al mundo de los ancestros y dicha interrupción resquebrajaba el más profundo entramado existencial del ser negro.

2.1.3 Cuerpos, trazos y procesos de racialización

La experiencia colonial no solo le impuso a los hombres y mujeres negras la condición de no-personas y desplegó en ellos un control y vigilancia sobre sus sistemas de vidas, sino que, simultáneamente, instauró en las relaciones sociales, o de manera más precisa, en el encuentro Europa-África-América, una jerarquía basada en el color de la piel y, por extensión, en las diferencias humanas. Un color-diferencia que, al mismo tiempo, era la marca en el cuerpo que señalaba la posición que se ocupaba en el sistema de explotación colonial. En esta clasificación y control sobre las poblaciones no-europeas se fundamenta la estructura profunda y de larga duración de la colonialidad, la cual se expresa hoy, por ejemplo, en la carga discriminatoria sobre los cuerpos y las estéticas de la gente negra.

Es precisamente la marcación hecha sobre las diferencias de las poblaciones no-europeas como un régimen de poder sobre los cuerpos, que responde a disímiles usos y ajustes en el tiempo y en el espacio, lo que nos permite avanzar de la idea de *raza* como una entidad o esencia biologizada, para trabajar analíticamente con la noción de *racialización* (Appelbaum, Macpherson & Roseblatt, 2003; Sansone, 2007), con la cual es posible aproximarse a las lógicas de articulación del poder mediante las que unas poblaciones han sido inferiorizadas y deshumanizadas en el contexto de la práctica colonial con argumentos racializados y han sido dominadas mediante un conjunto de discursos expertos que naturalizan la jerarquía societal fundamentada en la raza.

El proceso de racialización apuntaló el despojo y el vasallaje de los territorios invadidos y explotados por Europa; y es el discurso sobre el que se fundaron los Estados-nación en América. Para decirlo sin rodeos: las bases de nuestras sociedades en el continente americano hunden sus raíces en una larga *marcación racial*, que opera de forma particular en tiempos y lugares, pero que se caracteriza por oprimir, explotar y excluir a aquellos que cargan en sus cuerpos y en sus

existencias los trazos, los restos o, bien, las huellas de su lugar en la historia colonial moderna²² (Segato, 2010). O, como lo indica Aníbal Quijano (1993), dicha marcación constituye una pista en dirección a quién se fue, a quién, por lo tanto, se *es*. Esto significa, además, que en cada lugar son definidos los trazos que configuran la no-blancura/no-humanidad y los que son fijados como referentes del modelo europeo-civilizado. De esta manera, siguiendo a Quijano (1993), los Estados-nación americanos reproducen estas prácticas de opresión, explotación y exclusión sobre estos cuerpos y existencias, particularmente en los modos de trabajo, justamente porque fueron establecidos por los que heredaron los privilegios del poder colonial. La manera en que las poblaciones excluidas han enfrentado este problema ha configurado distintos órdenes raciales, como lo evidencian los casos estadounidense, brasileño, peruano y el colombiano. Al respecto, el sociólogo Roger Bastide (1969) esboza dos modelos en los que han transitado dichas relaciones

[...] el modelo del paternalismo que triunfa cuando el negro acepta su situación de inferioridad y su situación al pie de la escala social y económica, lo cual le hace merecedor por parte del blanco de ciertas compensaciones afectivas o eróticas, y el modelo de concurrencia que existe cuando el ascenso del negro se ve impedido por el establecimiento de un régimen de castas o por la institucionalización de medidas de segregación; el negro se subleva contra estas barreras que tienden a mantenerle, por la fuerza, “en su lugar” es decir, por debajo de los blancos, y entonces, empieza la lucha racial (p.196).

Es posible advertir en ambos modelos la persistencia de una jerarquía social producida en el sistema esclavista, y que busca perpetuar los lugares que dicha historia creó a unos y otros. Estas formas de ubicación pueden expresarse mediante políticas de identidad o políticas públicas que confieren, como lo hemos visto para el caso latinoamericano, ciertos reconocimientos, visibilidades y agencias a los descendientes de los esclavizados, sin embargo, no han sido suficientes para deconstruir unas prácticas de discriminación y de marcación de larga duración. Esto lleva a preguntarnos hasta qué punto las políticas de la identidad han sido funcionales al modelo colonial, en la medida en que enfatizan en unas diferencias que él mismo instituyó.

²² Con este adjetivo «moderno» quiero simplemente, insistir y hacer explícita, la particularidad de la historia colonial europea en relación con África y América, del resto de las formas de colonialismo.

En este contexto, podríamos entender el caso colombiano, en el sentido del proyecto de blanqueamiento o del borramiento de los trazos que permiten identificar el lugar que los abuelos, abuelas y padres y madres tuvieron en la constitución de la Nación, expresada en la idea de mestizaje y la negación de las discriminaciones basadas en esas huellas. Un blanqueamiento que tiene sus raíces en el interés por un ascenso en la escala social establecida por la maquinaria colonial. En una sociedad en la que el *color* constituía el *signo-marca* sobre el que descansaba todo el peso de la jerarquía social, sobre el que se orientaba la distribución de los privilegios y las privaciones, los premios y los castigos, abundaban las razones para blanquearse, para despojarse de su africanidad como ruta de ascenso social. Así, los esclavizados negros fueron quienes corrieron con la peor suerte en este sistema de clasificación racial, al negársele el derecho a cualquier forma de educación o, como lo hemos señalado, a la condición de persona, por tanto, a la familia y a sus sistemas de vidas.

Esta situación hizo que varias mujeres negras buscaran el blanqueamiento de sus hijos, con todo lo que ello implicaba²³, como opción para gozar de algunos beneficios en la escala social; asumiendo que un *color atenuado*, podría ayudarles a conseguir algunos privilegios, incluso, sabiendo que ella continuaría en la situación de esclavitud, y aunque su hijo, una vez accediera a ciertos privilegios, pudiera no volver los ojos hacía ella, era un riesgo que estaban dispuestas a asumir (Zapata Olivella, 1989). Esto refleja, simultáneamente, una disputa por el existir afrodescendientes de evidente protagonismo femenino, tal como lo advierte Juana Camacho (2004) en su balance sobre los estudios de la mujer afrocolombiana

Las mujeres negras buscaron por todos los medios liberarse o liberar a los suyos, para lo cual emplearon estrategias tan diversas como realizar trabajos adicionales, dar y vender el cuerpo por la promesa de libertad –no siempre cumplida–, ganarse el cariño y respeto de los amos, amamantar infantes blancos para apelar a la libertad por buen servicio o procrear hijos con hombres libres, negros y blancos, para que heredasen el estatus de libres (pp.174-175).

²³ En el sistema esclavista granadino, el hijo del hombre blanco y la mujer negra, el mulato, podría ser declarado libre siempre que el padre lo reconociera como hijo. En caso contrario, él continuaba en la situación de esclavización. Este último camino era el más habitual, de manera que era muy remota la posibilidad de que los hijos de las mujeres negras que buscaban este camino lograran el estatus de liberto. Aun así, ellas se aferraban a esa lejana alternativa.

Esta compleja situación establecida en las prácticas de marcación colonial es la que aborda Frantz Fanon (1974) en su obra *Piel Negra, máscaras blancas*. Fanon advierte la paradoja en la que se encuentran la población negra, al buscar hacerse blanca como ruta para que le sea reconocida su humanidad. Lo expresaré en sus palabras: “para el negro hay un solo destino. Y es blanco. Hace tiempo que el negro ha admitido la superioridad indiscutible del blanco y todos sus esfuerzos tienden a realizar una existencia blanca” (p.201). Un camino que evidencia las ataduras y las fracturas en las existencias dejadas en el hombre y la mujer negra por una sociedad que, por vías de la fuerza y del sometimiento, anuló su humanidad. La obra de Fanon, fundamental en el pensamiento decolonial, permite desentrañar los efectos de la experiencia colonial en las subjetividades negras, a partir de la exploración de una zona que él denomina la del *no-ser*, en contraposición a la zona del ser, reservada para las élites blancas europeas y sus “otros-inferiorizados” no racializados.

A riesgo de incurrir en el resentimiento de mis hermanos de color, yo diría que el negro no es un hombre. Hay una zona del no ser, una región extraordinariamente estéril y árida, un tramo esencialmente despojado, en donde un auténtico surgimiento puede tener su origen. En la mayoría de los casos, el negro no tiene el beneficio de realizar este descenso a los verdaderos infiernos (Fanon, 1974, p. 14).

En tal situación es que Fanon propone a la población negra el desprendimiento psíquico, al indicarle la necesidad de no estar atado a la esclavitud que deshumanizó a sus padres, es decir, desplazar la disputa hacia una estructura colonial que se modifica, se renueva y se reactiva constantemente; en la que, por supuesto, el hombre y la mujer blanca tiene un lugar central, pero no es la única ruta de la lucha. Implica producir sentidos de la existencia desde la zona del no-ser como prácticas esenciales de sus permanencias. En otras palabras, la descolonización de la población afrodescendiente pasa, también, y fundamentalmente, por revisar su propia experiencia racializada. Para Fanon (1974) “aquel que adora a los negros es tan *enfermo* como el que los execra. Inversamente, el *negro* que quiere blanquear su raza es tan desdichado como aquel que predica el aborrecimiento del blanco” (p.14). Con esto, llama la atención a cualquier propuesta afrocentrista o eurocentrista, porque se corre el riesgo de desplegar una serie de violencias existenciales a la que precisamente se pretende enfrentar.

Así, las violencias existenciales, que han sido ejercidas con rigor sobre aquellos situadas la zona del no-ser, se nos presentan como una pista para comprender, por ejemplo, las condiciones de pobreza, de exclusión y de explotación en la que se han encontrado durante siglos las poblaciones afrodescendientes en Colombia. Unas condiciones heredadas de la experiencia colonial; y que, a pesar de ello, han sido abordadas desde las políticas de la diferencia, de la interculturalidad o como resultado de la implementación de las estrategias para el desarrollo definidas en la segunda postguerra (Escobar, 2005)²⁴. Por ello es fundamental cuestionar los procesos de racialización que sostienen unas geografías de la miseria, del desamparo y de la pobreza en distintas espacialidades del país. Basta con comparar el paisaje del hambre y de la precariedad de las orillas del Atrato descrito por Arnoldo Palacios ([1949] 2008) en su novela *Las estrellas son Negras* y la vida de su personaje Israel (Irra) con las vidas y la realidad actual de Quibdó (Chocó), para darse cuenta de que la situación es la misma, o si se quiere, más aterradora que la descrita hace más de medio siglo por Palacios.

Este encubrimiento e incapacidad para abordar el tema de la estructura racializada heredera de la sociedad colonial, sustenta la continuidad de unas formas de violencia existencial que, de alguna manera, opera en las distintas formas de inclusión de la gente negra a un sistema que lo reconoce para marcarlo y situarlo en el sitio que la colonialidad le asignó. Este desafío es el que reconoce Rita Segato (2010) al señalar que

Todos los movimientos contrahegemónicos más importantes y convincentes del presente apuntan sin duda a esa dirección: la necesidad de desenmascarar la persistencia de la colonia y enfrentarse al significado político de la raza como principio capaz de desestabilizar la estructura profunda de la colonialidad. Percibir la raza del continente, nombrarla, es una estrategia de lucha esencial en el camino de la descolonización. Sin embargo, hablar de raza, en nuestro continente y dentro de esa perspectiva crítica, como surgen del ejemplo de “el color de la cárcel”, se revela muy difícil (p.19).

²⁴ Por supuesto que los desplazamientos y las políticas del terror sobre las comunidades negras, por ejemplo, en el pacífico colombiano, se exacerban con la llegada de los grandes proyectos de “desarrollo”. Muchos de estos proyectos se abrieron paso con la participación de grupos armados, quienes desplegaron toda su sevicia y violencia contra las comunidades para despojarlas de los territorios colectivos que la Ley 70 de 1993 había concedido. Sin embargo, llama la atención que dicho análisis no se conecte con el largo, interminable y profundo desamparo en el que estos territorios se han constituido. Es posible, entonces, darle “cuerpo y trazos” a ese desamparo.

En este horizonte analítico al que se lanza Segato, la *raza* no hace referencia a la idea biologizada y encriptada en los discursos expertos, que tan atroces consecuencias trajo para múltiples territorios en el largo *continuum* de la historia colonial, sino que puede ser pensada como un *signo*, que cargan los pueblos a quienes el proyecto colonial interrumpió y desgarró su devenir histórico, al condenarlos a la dependencia y a una desorientación existencial. Una lectura de tal signo nos permite *ver* el despojo, el etnocidio y el horror que se camufla en un proyecto de mestizaje que, en lugar de reconocer en esta condición particular de las naciones latinoamericanas un instrumento de lucha y desprendimientos epistémico-ontológico ante la explotación a que han sido sometidos por el norte-global, insiste en resquebrajar los hilos del existir de aquellos que históricamente representaron la no-blancura. En otras palabras, Segato propone una tercera vía ²⁵ para hacer frente a las complejas elaboraciones políticas del mestizaje, al proyectarlo como una brújula que apunta hacia el Sur, en términos de la reconstrucción y agitación de proyectos existenciales aplazados, suspendidos, desdibujados, pero, también, en la continuidad de aquellos que han transitado en la clandestinidad, en contra y a pesar de los avatares y ataques de la maquinaria colonial. Esta brújula orientaría a los desheredados del poder colonial que, sin embargo, no activan la categoría ética o las políticas de la identidad como agencia, es decir, no se auto reconocen como miembros de una organización afrodescendiente. Y no lo hacen porque hayan incorporado el discurso de la colonialidad en sus modos de vida, sino porque sus luchas y persistencias desbordan las identidades definidas como tales en las políticas de la diferencia.

En este sentido, en la medida en que la activación de un constructo político de carácter contingente, como la etnicidad negra expresada en la Ley 70 de 1993, se cristaliza y se constituye en un vector o lente desde el que se reconstruye el pasado-presente-futuro de los descendientes de los esclavizados en Colombia, se desdibujan e invisibilizan las múltiples significaciones y formas de existencias que se trazan en el largo proceso de resistencia al poder colonial. Es, entonces, el proyecto de permanencia y de persistencia que emprendieron los esclavizados negros en su lucha

²⁵Una primera vía, la de las élites blancas, el mestizaje apunta a la unificación de las diferencias, a la constitución de una nacionalidad eurocéntrica, soportada en el mito del progreso económico. Es decir, apunta a consolidar la hegemonía blanco-europea-civilizada sobre el resto de los salvajes-atrasado-primitivos pueblos indígenas y negros. Proyecto expresado en las primeras constituciones nacionales latinoamericanas. Una segunda vía, la de los movimientos negros e indígenas, asume el mestizaje como proyecto de blanqueamiento y de borramiento de los trazos históricos de los descendientes de los esclavizados en América. Las políticas de la identidad y de las diferencias se presentan como respuesta a la vía del blanqueamiento. En el caso colombiano, la etnicidad negra irrumpe como único «camino autorizado» para reconstruir los trazos de las existencias anuladas.

por enfrentar un sistema esclavista que los deshumanizó, el elemento que requiere reconstruirse, justamente para entender las diversas *creatividades contingencias del existir negro*. Estas creatividades podrían ser leídas, por el ojo entrenado en el lente de la etnicidad, como alienación de la gente negra, en la medida que han implicado apropiaciones estrategias de la estructura colonial. No obstante, al desplazar el análisis de esa mirada, es posible ver en ellas una compleja y profunda revitalización del existir negro, precisamente por su despliegue en contextos de crisis y de explotación.

Lo anterior no supone, por supuesto, la desvaloración de los avances propios de la Ley 70 o de comunidades negras en Colombia, lo que me interesa señalar aquí es el límite de dicha perspectiva para el abordaje de los procesos de larga duración, porque asume una única expresión de resistencia como elemento que sutura o da sentido a las existencias negras. Esto olvida la movilidad y el desplazamiento constante en las respuestas que la gente hace al sistema colonial y a las múltiples formas de opresión y de explotación que continúan desde la invasión de Europa a las naciones africanas y americanas. Lo que quiero es llamar la atención frente a la urgencia de entender las condiciones en la que cada expresión de la resistencia y del permanecer negro se despliega, para reconocer su capacidad de agencia, sus límites y sus formas de actualización. En suma, evitar su inmovilidad, toda vez que esa es la estrategia del proyecto colonial: encapsular en un pasado remoto, a-histórico y estático, cualquier expresión del vivir negro.

En este orden de ideas, desentrañar la lógica de los procesos de racialización en su expresión lugarizada, situada, nos ayudaría a comprender su anatomía y sus tácticas para enfrentarlos. O, como lo indica Zapata Olivella (1989), impulsaría un ejercicio de memoria existencial, con todo el escozor que de ello se desprende:

Se nos acusa de querer levantar la bandera del racismo, argumentando que la palabra raza es la causante de la discriminación. ¿Por qué no hacer un mínimo de esfuerzo mental rememorando las raíces históricas del problema? ¿Se trajo aquí al negro por constituir una simple fuerza de trabajo, o se le eligió porque la sociedad europea lo consideraba un hombre indefenso y apto para ser esclavizado? ¿Por qué no se restableció la esclavitud con los blancos europeos, sin necesidad de acudir a los costosos setos de la cacería africana? (p.174).

Lo que Zapata Olivella denuncia es la invisibilidad de lo racial en los análisis sociológicos que abordan el contexto latinoamericano, atribuyendo, sin más, la categoría de obrero a los antiguos esclavizados y sus descendientes; precisamente porque el lugar que estas masas de «obreros-campesinos», ocupan en el sistema de producción capitalista, corresponde al mismo que la historia colonial y esclavista les impuso. Así, “al dejarlas sin apellidos solo estamos sirviendo a los explotadores interesados en ocultar la supervivencia del sistema de castas” (p.174). Esta misma ceguera del análisis marxista en la realidad Latinoamérica, es desvelada por Aníbal Quijano (2000b) al señalar que es sobre el capitalismo donde descansan todas las formas de explotación y dominación sobre el trabajo. Y, en el contexto de la explotación colonial, la distribución del trabajo se fundamentaba en unas enormes relaciones de poder que establecían las lógicas de participación de blancos-europeos, indígenas y negros. Es decir, dichas formas de producción del trabajo estaban cruzadas por una profunda marcación/clasificación racial. Esto da cuenta de la especificidad latinoamericana y del por qué los análisis marxistas no son suficientes para comprender los procesos y prácticas de racialización de hondo calado que sostienen las relaciones sociales, más allá de las luchas de clases.

De ahí la relevancia de las zonas del ser y del no-ser identificadas por Fanon, porque la primera incluye a unos “Otros-oprimidos”, quienes han producido teoría social crítica respecto a las opresiones sociales de clase, sexualidad y género²⁶, mismas que ocurren en la zona del no-ser, sin embargo, hay una diferencia cualitativa entre cómo estas violencias interseccionales (Crenshaw, 1991), se viven en la zona del ser y la zona del no-ser en el sistema moderno/colonial. Esto es importante porque los discursos críticos sobre libertad, autonomía e igualdad que permiten gestionar los conflictos en la zona del ser de formas no violentas en la mayoría de los casos, a través del mutuo reconocimiento de un Yo y del Otro-oprimido, colapsan cuando son trasladados a la zona del no-ser, precisamente porque al “Otro-oprimido-racializado de la zona del no-ser, se le arrebató y negó su humanidad. Por tanto, las maneras de negociar los conflictos se hacen violentas y, al mismo tiempo, se invisibilizan y desestiman todas sus creaciones.

²⁶ El marxismo, la teoría crítica de la escuela de Frankfurt, el posestructuralismo, el psicoanálisis, etc. son modalidades de pensamiento crítico producidos desde la posición epistémica del “Otro” dentro de la zona del ser.

2.2 Creatividades contingentes del existir negro

Una lectura sostenida y subordinada de la experiencia colonial negra exclusivamente desde su lugar de esclavizado, de *mercancía*, por tanto, desde la fuerza y la violencia ejercida sobre él por la estructura colonial, no haría más que condenarlo al escenario de la víctima, de la pasividad histórica digna de misericordia y de lástima. Un horizonte analítico que, por un lado, sería el caldo de cultivo para la rabia, el odio y el desprecio del hombre y la mujer negra a cualquier forma de diferencia no-africana y, de otro lado, dejaría en los anaqueles de la historia, las más diversas y significativas creaciones e intervenciones de la población afrodescendiente en contextos de crisis, en momentos límites de su trasegar en los territorios americanos. Estas intervenciones no buscaban otra cosa que el permanecer, el expresar su más profunda voluntad de existir. Al final, esto último, es lo que cuenta desde el punto de vista de los pueblos (Segato, 2010).

En este sentido, las formas de violencia existencial que hemos descrito serían unos contextos de exigencia colectiva e individual en el que la población negra desplegó sus más variadas estrategias para resistir, existir y permanecer. Unas creaciones que han sido producidas desde su condición/zona de no-ser, por tanto, a pesar de sus enormes vitalidades todavía cargan con la sospecha, las marcaciones racistas y clandestinidades a las que el sistema colonial ha sometido a los hombres y mujeres afrodescendientes. A estas estrategias son las que hemos conceptualizado como creatividades contingentes del existir, para indicar la provisionalidad y situacionalidad de las intervenciones negras, precisamente para dar cuenta de su potencia, de su agencia específica y deslocalizarlas de un único lente histórico y espacial. Esta perspectiva nos permite rebasar, desligarnos de unas lógicas culturales – algunas de ellas esencialistas – que han visto en las estrategias del existir negro unas expresiones de degradación, de pérdida de africanidad o, simplemente, encapsuladas en la noción de sincretismo²⁷ muy habitual en las ciencias sociales.

²⁷ Reducir las expresiones existenciales de la población afrodescendiente a la noción de sincretismo es tan inapropiado como ineficiente analíticamente, porque insiste en una mezcla de «esencias puras» que darían origen a otra completamente diferente, olvidando las particularidades de cada expresión existencial al igual que las relaciones de poder que regulaban dichas interacciones. Además, el sincretismo visto así, no constituye una experiencia exclusiva de las poblaciones afrodescendientes, sino que hace parte de la historia misma de las formaciones humanas en sus distintos encuentros, subordinaciones y superposiciones. Para algunas críticas al concepto de sincretismo, usado principalmente para referirse a las formas religiosas afroamericanas, sugiero ver: Bolívar y López (1995) y Pollak-Eltz, (1994).

El camino que propongo es el de desentrañar, en los contextos de las múltiples violencias existenciales en las que la vida de la gente negra ha transitado, unas formas del existir que circulan en los escenarios de la clandestinidad, de las apropiaciones estratégicas, en la marginalización y en las periferias. Estas creatividades anclan toda su significación en los espacios y los momentos que la religiosidad católica les abrió, pero, también, en los que ellos mismos produjeron: los tiempos del rezo, de la devoción al santo, que implicaban una pausa en la interminable jornada de la hacienda, de la mina o del campo, o bien, las relaciones sociales que la comunidad de fe posibilitaba. En estos escenarios los esclavizados y sus descendientes han encontrado unas *contingencias* para intervenir en sus modalidades del vivir. Espacios contemporáneos como las Kizombas (Figuras 11 y 12), a las que asistí en Turbo, en las que hombres y mujeres negras se congregan alrededor de la palabra, justo en los tiempos que concertan con la Iglesia católica, dan cuenta de su vigencia y de la larga duración de luchas negras al interior de estas instituciones.

Figura 11
Kizombas



Nota: Fuente Berto Martínez, 26 de mayo de 2019.

Figura 12*Altar de la palabra en la Kizomba*

Nota: Fuente Berto Martínez, 26 de mayo de 2019.

2.2.1 Múltiples ropajes en la afirmación de la vida y el pacto con los ancestros

En la condición de esclavizado, de explotado y con sus cuerpos intervenidos por los grilletes y cadenas que controlaban su movilidad, el hombre y la mujer africana solo contaban con sus memorias y con la experiencia del vivir africano para reconstruir y producir sentidos en los nuevos territorios. Fue una concepción de la vida y del mundo, que implicaba una compleja relación entre seres vivos visibles y no visibles, lo que le impulsó a encontrar en el sistema esclavista las fisuras desde la que fuera posible continuar su existencia. Seguir con el legado dejado por sus ancestros constituyó el horizonte central para los negros esclavizados, quienes en lugar del suicidio o el morir de hambre, como lo hacían sus compañeros de infortunio (los indígenas), insistían en una afirmación de la vida, en un continuar a pesar de la horrorosa realidad en la que vivían.

Dejarse morir, entonces, configuraba una ruptura al constructo histórico, al proyecto del permanecer en el mundo visible, una ofensa contra los ancestros y las divinidades, de manera que la situación de la esclavización podría ser interpretada, desde el punto de vista de la conexión humanos-dioses-ancestros, como lo narra Manuel Zapata Olivella (2010) en su novela *Changó el gran putas*. La ira de Changó desató la nueva y dolorosa situación del hombre africano

En sueños he visto a Changó
sueño entre sueño
¡Eía!,
¡Terrible sueño!
He visto a Changó
levantarse de su fragua
enojado
colérico
despierto por angustiosa pesadilla
entre tinieblas, relámpagos y llamas
con su dedo fuego
cuerno de torosol
palabra incendiada,
persiguiendo a mi descendencia
mis Ancestros
a mis hijos y a los hijos de mis hijos [...]
Pintadas con sangre he visto las quillas de los barcos
las quillas ensangrentadas
he visto con sangre del Muntú.
He visto los negros socavones de las minas
iluminados con el resplandor de sus huesos,
huesos de mis huesos,
huesos de mis hijos
blanca llama de muerte
iluminando el socavón de las minas.
[...] ¡Eía!, ¡Eía!, ¡Eía!
¡la tiránica
la ciega
maldición de Changó! (pp.64-65).

Los malditos de Changó transitan entre el desafío de mantenerse vivos y la búsqueda infranqueable de la libertad, porque el tiempo en el mundo de los vivos no es interminable. Todos los esfuerzos apuntaban a la libertad, aun cuando ello implicaba hacer frente a un mundo cuyo orden difería en demasía de su experiencia colectiva, de sus memorias ancestrales. Debían lidiar con unas formas de articulación entre las realidades materiales y aquellas prácticas, lugares o tiempos que conectan con un nuevo panteón, cuyas funciones, jerarquías y actuaciones en la cotidianidad eran completamente desconocidas. Unas incomprendiones que, sin embargo, no impidieron que la población africana reorganizara y enriqueciera su experiencia existencial. Tal reorganización pasaba por crear unas nuevas grafías del vivir en el contexto de la esclavización, unas que les permitieran multiplicidad de ropajes, en el sentido de otra presencia y del estar de otro modo, para moverse entre el trabajo de la mina o la hacienda y el aferrarse al recado de los ancestros

entregado por Ngafúa, mensajero de Changó: “El muntú surge valiente, fortalecido de todas sus heridas. Busca tu trinchera en las cenizas de tus huesos. Experiencia eres de aquellos que te siguen, te esperaron y acompañarán en la fría noche de los tugurios” (Zapata Olivella, 2010, p.443).

El muntú, como lo ha expresado Janheinz (1978) contiene las dimensiones del ser y del existir de una manea indisociable; una red en que vivos, difuntos, animales, vegetales y objetos, integran una comunidad orientada por los ancestros y por los dioses. En esta concepción de la vida, el *ntu* es, entonces, la fuerza cósmica que cohesiona y circula entre los miembros de la comunidad, en cuyo seno se afinca el cuidado de la vida en todas sus manifestaciones. El papel de esa colectividad es la de sostener, ampliar y continuar la vida en los mundos visibles y no visibles. Esta afirmación de la vida, la conexión con los ancestros como orientadores del vivir y el mantener la esperanza de la libertad, a contrapelo de las violencias recibidas, estaría en la base del horizonte delineado por los esclavizados en su encuentro con las formas de religiosidad católica, a las que fueron lanzados por sus amos. Pero, también, en dicho horizonte, la capacidad de sentirse libre en su clamor a los dioses, en el uso de la palabra cantada y recitada, en la danza, permitían la revitalización cuando el cuerpo azotado, mutilado o enfermo se resistía a ser dominado.

En este sentido, Zapata Olivella (1989) precisa el ropaje creado por la gente negra para responder a esa doble demanda: el pacto con los ancestros y la presión ejercida por la Iglesia católica. Primero, elaboró una filosofía de supervivencia para sobreponerse físicamente a la explotación a la que era sometido de sol a sol y buscó la procreación como forma de prolongar la vida, mediante la lucha por la constitución de una familia. En esto se explica que la huida fuera la expresión máxima del logro de este compromiso con los ancestros y con los dioses de preservar la vida. Y, segundo, reinterpreta el lugar de Dios y de los santos en las jerarquías, funciones y modos de relacionamiento que tenían con las divinidades africanas. O, simplemente, conservó ambos escenarios del existir, sin que ello representara contradicción teológica alguna siempre que se mantuviera el *fundamento* (Oro & Dos Anjos, 2009). En suma, las respuestas a esa doble demanda les exigía una profunda modificación de su itinerario existencial para acomodarse, ajustando las cuestiones trascendentes y las que podían ser dejadas en un plano secundario, si es que en términos de la existencia podemos identificar elementos accesorios. En cualquier caso, un ejercicio de esa envergadura supone una expresión contingente, que había que estar cambiándola, revitalizándola,

precisamente para persistir en las distintas formas de sociedad colonial y republicana que se iban constituyendo.

El punto de ajuste y de revisión no se instaló en la teología cristiana en sí misma, que soportaba incluso su esclavización, sino en el sentido vitalista que sus intervenciones podrían desplegar en su pasado-presente-futuro. Esto es importante para entender la potencia de una aparente contradicción entre la aceptación-apropiación del catolicismo por parte de la gente negra y la violencia con que dicho proceso de incorporación se desplegó. La doble pertenencia, al cristianismo y al candomblé, que me encontré en mi experiencia en Salvador, puede ayudarnos a esclarecer lo que intento delinear, al situar el lente analítico en el sentido de la vida que se trenza en esta doble pertenencia, y no en la coherencia teológica entre uno y otro. Solo cuando desplazamos el lente con el que revisamos, a modo de caleidoscopio, es posible ver otra cosa. Al respecto, François de I'Espina, un padre francés iniciado en el Candomblé como ministro de Xangó, señala lo siguiente:

El hijo de Candomblé, el hijo-de-santo, puede al mismo tiempo y con sinceridad pertenecer al Candomblé y a la Iglesia. Son dos momentos de su vida, dos formas de expresión religiosa. Eso constituye problema si nos encerramos en el pensamiento occidental. Explicaba: el negro: “tomó el catolicismo como una fachada, una apariencia, para poder celebrar su propio culto con el pretexto de honrar a los santos católicos. No rechazó los santos católicos: se acostumbró a ellos, los admitió porque no tenía razón para repudiarlos [...]. No es una mezcla de colores: son dos capas de pintura que existen simultáneamente” (Citado en Frisotti, 1994, pp.44-45).

A la experiencia a la que hago referencia en diálogo con lo señalado por François de I'Espina, es la hermandad de la Buena Muerte²⁸, situada en el municipio de Cachoeira, en Bahía. Esta comunidad fue fundada por mujeres negras que se movían entre el culto a los Orishas del candomblé y la devoción a la Señora de la Buena Muerte (Figura 13).

²⁸ Armando Castro (2006) en su libro *Irmãs de Fe. Tradição e turismo no recôncavo baiano*, hace una valiosa reconstrucción documental y etnografía de la historia de la hermandad. Teniendo presente que muchos de los documentos históricos de ésta se han perdido.

Figura 13*Nuestra Señora de la Buena Muerte*

Nota: Fuente Memorial Hermandad de la Buena Muerte, Cachoeira, Bahía, 18 de noviembre de 2019.

A estas mujeres las unía una preocupación por la despedida a sus hermanos africanos esclavizados en las plantaciones y haciendas brasileñas, de manera que la devoción a la señora de la Buena Muerte no constituía una contradicción en el único sentido que importaba, esto es, la posibilidad de despedir, de forma oficial y sin represión, a sus hermanos. Precisamente porque ese no era el final de la existencia, era un terminar su rol en el mundo de los vivos y transitar al mundo de los no-visibles. Y, por otro lado, dicha comunidad les permitió el escenario para el encuentro, para un trabajo colectivo de cara a la compra de la libertad de muchas esclavizadas. Una solidaridad femenina que se expresaba no solo en esta última práctica, sino, y con frecuencia, mediante la libertad que algunas amas daban a sus esclavizadas mujeres luego de muchos años de trabajo. Estas mujeres ahora libres (Figura 14), destinaban los últimos años de vida a la búsqueda de la libertad de sus colegas, mediante la participación en la hermandad.

Figura 14*Mujeres de la hermandad de la Buena Muerte*

Nota: Fuente Memorial Hermandad de la Buena Muerte, Cachoeira, Bahía, 18 de noviembre de 2019.

Esto nos revela las relatividades de la cultura-etnia o de la misma noción de pueblo impulsadas por la antropología en sus etnografías, a partir de unas líneas que los demarcan y que, al desdibujarse, podría deducirse que estas personas se desorientan o quedan en la orfandad cultural. Lo que vemos aquí, al contrario de esa mirada, es que en algunos contextos específicos esas líneas no solo son rebasadas y superadas como resultado de un profundo reajuste existencial, sino que ese ajuste se impone como única vía para persistir, es decir, para revitalizar los trazos históricos y las memorias que los han traído hasta ahí. En este sentido, en vez de una desorientación o de una degradación en las prácticas que los acompañaron en su arribo al Nuevo Mundo, la gente negra produjo unas nuevas y significativas prácticas de distintos órdenes.

Es por ello que el doble horizonte existencial en el que se movían, tanto los esclavizados en el contexto brasileño como en el colombiano, responde a una concepción de la vida, activada estratégicamente entre los espacios de la oficialidad y en la clandestinidad; una articulación que encarnaba un largo proceso de acomodación, de adaptación, no en el sentido de la biología, sino en la perspectiva de un ensamblaje cuidadoso, fino, cuyas fricciones no estaban del todo en el

control de los humanos, al contrario, estos debían ser orientados y autorizados por las divinidades, por los ancestros en semejante camino de reacomodación. ¿Cómo afirmar la vida sin traicionar las memorias de los ancestros, sin romper los largos lazos que habían constituido su existencia? Responder esta pregunta en las condiciones más hostiles y deshumanizadas, nos deja entrever la complejidad y la dimensión del desafío asumido por los hombres y mujeres negros.

La respuesta a tal desafío no hizo más que activar la creatividad de los esclavizados como una actitud libertaria y firme; un actuar que, por supuesto costó mucho, al recordar los millones de vidas destrozadas por la estructura colonial. Con todo, como lo había anunciado Ngafúa, la existencia emergía revitalizada, cuando reconocemos el vínculo entre los difuntos, aquellos que despedían los esclavizados en sus ceremonias, y los que continuaban en el mundo visible. Así lo describe Zapata Olivella (2002)

Aun cuando hoy nos parezca incomprensible por la persecución a que fueron sometidos, todos los cultos e instrumentos mágico-religiosos – funerales, cantos, bailes y tambores – se enriquecieron en la lucha por la libertad, sostenidos por los abuelos en el campo de la religión, mucho antes que las fugas, las rochelas y los palenques. Palabras, cantos, palmoteos, golpes de cadena y herramientas gestuales (danza), comenzaron desde que cayeron los lazos sobre sus cuellos; las cadenas en las bodegas y desembarcos; los azotes en puertos, ventas, casamatas, acarreos, minas, cultivos, construcciones y oficios domésticos (p.149).

La experiencia de la esclavitud y con ello una masiva y abrupta presencia de la muerte y del morir en condiciones de violencia, agobiados por las inclemencias del clima y de las enfermedades que en estos nuevos parajes contraían sus cuerpos, activó un proceso que otrora tenía una forma lenta, cuidadosa y planificada con toda la sensibilidad y significación de un pacto irrecusable con la historia milenaria que unía al individuo, miembro de una familia más amplia, con la experiencia sedimentada en los trazos dejados por los antecesores directos: miembros más viejos, abuelos, abuelas, padres, madres, en fin, aquellos que habían recibido una larga herencia existencial. Este proceso ahora debió realizarse paralelo al uso de la cruz, los rezos y el agua bautismal que los misioneros llevaban al sitio del moribundo para salvar el alma del negro y conducirlo al cielo. Mientras sacerdotes intervenían, los gestos, cantos y palabras de los

esclavizados no eran más que la expresión enriquecida, renovada, ajustada de la despedida a un viajero en su camino al mundo de los ancestros.

De este modo, para misioneros como Sandoval y Claver en Cartagena, ese instante era de una importancia sustancial porque les permitía corregir el rumbo del destino final de los esclavizados y, con ello, quitar toda culpabilidad y peso moral que pudiera recaer sobre los esclavistas, pues, al final, el alma del infortunado negro había sido rescatada. Aun así, las muertes de los torturados y mutilados, aquellas que se presentaban de forma abrupta e intempestiva, no daban tiempo para tales *salvamentos*, ante el rigor de un clima que se devoraba a los cuerpos en cuestión de horas. Entonces, los compañeros de socavón o de faena agrícola, empezaban los cantos, bailes e invocaciones a los ancestros y a las divinidades como un mecanismo para religar con la madre África desde donde habían sido raptados.

Esta condición de cautivos, de raptados nunca se desprendió de su anclaje vital porque les recordaba que sus familias habían sido dispersadas y rotos sus vínculos, sus territorios invadidos, desolados y quemados los espacios-signos de su historicidad. Y, aunque la esclavización haya sido, en tiempo e intensidad, lo suficientemente cruel como para impedir la continuidad de las prácticas africanas en el Nuevo Mundo, es posible sostener que las creaciones del negro o, bien, sus intervenciones en la afirmación de la vida están cubiertas bajo el ropaje de una potencia hecha firmeza y determinación para seguir vivos. Lo que quiero advertir es que las respuestas emprendidas por la población afrodescendiente no pueden ser leídas exclusivamente como *supervivencias*²⁹ de prácticas africanas o como una suerte de translocación, sino que habría que examinarlas en términos de aquello que he venido delineando, esto es, unas *creatividades del existir*, que han sido producidas como respuestas a las violencias que los sujetos situados en la zona del ser han desplegado sobre ellos. Dicho de otro modo, lo que me interesa sustentar es que, para los esclavizados, conservar, por ejemplo, las formas de organización familiar, de relacionamiento con los ancestros, las divinidades y la naturaleza en sus particularidades de origen, se hizo imposible; y las razones son más que obvias. Por ello, en esta situación límite, ellos transitaron

²⁹ Estoy de acuerdo con Bastide (1969) cuando usa la noción de «civilizaciones negras» para diferenciarla de las africanas. Él insiste en que las primeras son creaciones originales de los esclavizados en los escenarios de la esclavización y en los que las nuevas sociedades post-esclavistas les impusieron.

entre distintos ropajes o modalidades de la existencia para construir sentidos en sus nuevas circunstancias de vida.

2.2.2 Entre los escenarios de lo público, las apropiaciones estratégicas y la acción política

Afirmar y sostener la vida, o lo que es lo mismo, el legado entregado por los ancestros y las divinidades en el largo y complejo proceso del existir en la comunidad-red a la que cada individuo pertenecía, respondía a una concepción de la vida y de las relaciones entre vivos-divinidades-ancestros, que les permitió una reorganización de la existencia en las nuevas condiciones en que la trata los había situado. Sostener ese mandato, de no dejarse morir y del persistir, fue posible en la medida en que los esclavizados se apropiaban estratégicamente de los espacios que el sistema colonial y republicano iba permitiendo; pero, al mismo tiempo, de aquellos encuentros que ellos mismos, a pesar de las represiones y controles, se iban forjando con ímpetu y espíritu alborotado por las cadenas que descolgaban en sus cuerpos.

Estos espacios fueron moldeados, reinventados, reinterpretados o, si se quiere, dotados de funciones profundamente libertarias, de promoción de la vida digna, de unión, es decir, de reencuentro con la condición de humanidad arrebatada por la esclavitud. Si para los esclavistas los palenques eran vistos como las tierras de los rebeldes, de los fugados, para los negros eran el territorio de la resistencia, del desahogo, de la gritería y del canto, en suma, de la vida plena. Si para los hombres y mujeres europeos los templos constituían escenarios de afirmación de su fe católica, para los negros esclavizados las cofradías, cabildos y terreiros fueron escenarios para la conservación de las memorias, el culto a los dioses, la asistencia y ayuda mutua; aunque fuera entre esclavizados de la misma procedencia étnico-lingüística, estuvieran bajo el control de la institucionalidad católica, por tanto, bajo el título de un santo y lo que ello implicaba: la participación en sus festividades.

Esta participación en las responsabilidades eclesiales que la pertenencia a los cabildos y cofradías les exigía, esto es, la apropiación estratégica de esos roles era una decisión que compensaba con creces los beneficios que ello repercutía para la existencia negra: presencia social, cuidados recíprocos, la compra de la libertad y hasta la garantía de un acompañamiento en su viaje al mundo de los ancestros. De manera que, en los espacios controlados por la institución colonial, cabildos y cofradías, tanto como los dirigidos por los propios negros cimarrones o fugados, las significaciones y apropiaciones que los hombres y mujeres negras habían producido sobre ellos

eran radicalmente disímiles a las que los europeos y hombres de poder colonial tenían de los mismos. En este sentido, es posible establecer unas relaciones entre resistencias, palenques y culto a los ancestros y las divinidades. Así lo señala Frisotti (1994) para el caso de Salvador

Palenques, insurrecciones, huelgas, espacios de organización en la sociedad y en la Iglesia, relaciones dialécticas con el poder, favores y negociaciones, traiciones y solidaridad, pertenecen al mundo y a la historia del terreiro en Bahía. Modalidades diferentes de una misma lucha, con derrotas y victorias, para resguardar la identidad, la historia, la fe, la cultura y la vida del pueblo negro (p.21)

Estas diversas formas de lucha que Frisotti describe en la historia de los terreiros en Salvador, nos ayudan a desentrañar el horizonte en el que se movían las apropiaciones estratégicas que aquí he señalado, esto es, la constitución de unas organizaciones negras propias, un accionar político en la medida en que trazaba la plataforma pública para intervenir y, simultáneamente, potenciar los espacios secretos, aquellos que debían ser mantenidos en la clandestinidad. Mi encuentro con Luiz Carlos Silva Dos Santos, líder y militante del Movimiento Negro Unificado (MNU) en Brasil, me ayudó a comprender la forma en que los hombres y mujeres negras se movían entre los espacios oficiales y clandestinos, por un lado, y la evasión a la presión que sobre ellos ejercía la policía, por el otro. Luiz lleva en su cuerpo las marcas de los golpes y azotes que la policía imprimió con sevicia sobre él y sus compañeros de lucha. A continuación, mi traducción de su relato:

El movimiento Negro Unificado en Brasil surgió a partir de la década del 1970, por ende, viviendo en la clandestinidad, porque como estaba señalando, los descendientes de esclavos no eran de interés del gobierno brasileño, ni las reuniones o agrupación de personas negras, porque sabían que la rebelión iría a acontecer. Y de ahí ha venido caminando hasta los días actuales. Inició así: reunión aquí, en mi casa, reunión en la casa de mi hermano Luiz Alberto, quien fue parlamentario; y una persona, un compañero en la puerta haciendo vigilancia, porque la propia vecindad, por miedo a la retaliación, informaba que aquí estaba participando un grupo de seis o siete personas, – fue así como se dio el movimiento –, la policía invadía para acabar con aquella reunión. Nuestros hermanos negros en la comunidad, cuando íbamos a encontramos, nos alertaban, voy a decir así: “sal de aquí que la policía va a venir y va a capturarnos”. A todo eso se resistía con la unión del pueblo y

con el movimiento negro. Tengo varias compañeras de Río que fueron asesinadas por levantar la bandera (L. Silva, comunicación personal, 3 de diciembre de 2019).

Con esta referencia al inicio del MNU, que Luiz me narró mientras compartíamos en la sala de su casa, un lugar amplio y acogedor, él hacía un esfuerzo por situarme en la larga duración de las luchas del pueblo negro en la creación de espacios y estrategias para exigir un rol distinto en las sociedades en las que han desplegado su existencia. En este sentido es que el Movimiento se presentó, en el contexto de la dictadura brasileña, como la punta del iceberg de un prolongado y complejo camino de creatividades y estrategias iniciado por los esclavizados y heredado por sus descendientes. Las torturas, muertes y discriminaciones a las que eran sometidos la gente negra, como los casos emblemáticos de Robson Silveira, acusado de robar frutas en su local de trabajo y la del operario Nilton Lourenço, ambos a manos de la Policía Militar (Caetano, 2019), confluyeron en la articulación y concreción del MNU, como se expresó en una multitudinaria manifestación en las afueras del Teatro Municipal de Sao Pablo, el 7 de julio de 1978.

Lo que me interesa señalar aquí con la experiencia del MNU, teniendo presente que tal proyecto reclama un abordaje más profundo³⁰, son las continuidades en las formas de apropiación estratégica. Asumo dichas apropiaciones como un vector histórico que nos permite complejizar el accionar político de la población afrodescendiente. Complejizar implica, primero, revisar las concepciones que ven en los espacios logrados por los esclavizados y sus descendientes como simples ajustes hechos por la estructura colonial en su muy largo e ininterrumpido proceso de dominación y explotación. Estas miradas insisten en invisibilizar las creatividades del existir negro y en situarlo en la pasividad existencial. Segundo, evitar cualquier intento de interpretar como repentinos o espontáneos las particularidades del accionar político de la población negra, es decir, desvirtuar la falsa sensación que puede generar el hecho de que, por ejemplo, el MNU haya hecho su despliegue político como respuesta a los asesinatos sistemáticos de negros en el año 1978. O como ha sucedido con la Ley 70 de 1993 o de Comunidades Negras en Colombia, al emerger como

³⁰ En las conversaciones que sostuve y que aún mantengo con Luiz Carlos Silva nos ha surgido la necesidad de avanzar en una revisión comparada de la experiencia del Movimiento Negro Unificado y el Movimiento de Comunidades Negras en Colombia. Esta tarea nos ayudaría a consolidar un diálogo más fluido y colaborativo entre Brasil y Colombia en términos de las experiencias de las luchas de la gente negra, reconociendo las particularidades de cada proceso, pero aleccionándose mutuamente. Esto nos permitía, además, generar unos diálogos entre intelectuales afros de la época como Abdías do Nascimento, Lélia González allá y Manuel Zapata Olivella acá.

estrategia de defensa de los territorios ancestrales, ante la coyuntura de su declaración como tierras baldías que creaba el riesgo inminente de su adjudicación a empresas transnacionales.

Podríamos interpretar estos accionares como acontecimientos, por lo que ello significó para los avances en la lucha negra en ambos lugares. Sin embargo, la dificultad se presenta cuando estos acontecimientos son desligados de su trazo histórico, de las luchas de hondo calado que las soportan, con las actualizaciones espaciotemporales que ellas han implicado. En esta perspectiva analítica era que Luiz orientaba su narrativa. Para él, no es posible separar los espacios de culto y encuentro con las divinidades y ancestros de las luchas y del actuar en la dimensión de lo político y de la política. Volvamos sobre su relato (mi traducción):

La lucha misma, en cuestión del pueblo Negro, viene junto con el Candomblé, la religión de matriz africana, no pueden estar separadas de las conquistas y las luchas. El candomblé es la resistencia, la resistencia misma de estar, de ser. El Movimiento Negro nació de repente, de manos del Candomblé. El Candomblé siempre fue resistencia en Brasil. Movimiento de resistencia para los derechos, y la Bahía no se queda atrás. El peso del Candomblé está en la Bahía. Los otros estados brasileros tienen algunas casas, algunos líderes religiosos, pero el Candomblé está dentro de la historia, hizo historia, para hoy ser nosotros lo que somos. Lo que quiero decir con eso, – muestra un símbolo del candomblé – aquí lo llaman Contra-Egum, las guías de los Orishas que yo tengo aprecio, que están conmigo. Eso confronta a la mayoría de la sociedad conservadora, al propio hermano negro; que me ve, escupe; no me quiere hablar. Es un choque quiero decir. Entonces, allá en tiempos atrás, para yo usar este Contra-Egum, tendría que llevar una camisa de este tamaño (larga), el propio sacerdote decía así: Luiz no deje su Contra-Egum a la vista porque su hermano del otro lado va a identificar su Orisha y te va a quemar. Todo tabú. La cuestión de ser visto con camisa es para quedar camuflado ¿por qué? Traía “prejuicio” en la sociedad (L. Silva, comunicación personal, 3 de diciembre de 2019).

Al ver el Contra-Egum de Luiz atado en su brazo izquierdo (Figura 15), una parte de su cuerpo malformada y magullada por los golpes que había recibido de la policía, me di cuenta de la manera en que los artefactos u objetos que circulan en la cotidianidad de la población negra sedimentan las formas más complejas del resistir, del crear y del vivir. Si, por una parte, las prácticas cristianas implicaban el uso de amuletos como recursos para la invocación a Dios y a los

santos: cruces, rosarios, medallas, escapularios, santos óleos, ostias, túnicas, inciensos, altares familiares; por otra parte, estos mismos objetos, tanto como los espacios, fueron apropiados estratégicamente por los esclavizados y sus descendientes, al tiempo que usaban sus propios amuletos, aquellos que habían traído con sus memorias, como lo muestra el caso de Luiz.

Figura 15

Contra-Egum (Religiones de Matriz Africana)



Nota: Fuente Rei dos rixas y Cavaleiros de Aruanda (Facebook)

Esto permite evidenciar los distintos niveles en los que los procesos de apropiación se movían, puesto que no solo estaba en disputa los espacios físicos en los que era posible encontrarse con los hermanos africanos, con el resto de la población libre y los dueños del poder colonial, sino que, además, había que disputarse los objetos, los elementos que posibilitan las conexiones entre humanos-divinidades-ancestros. Esta última disputa no era menor, porque estaba en juego el modo de comunicación con los dioses, santos y espíritus, la protección de malos espíritus, energías y maleficios, al igual que la guía recibida por los dioses y santos predilectos. Sobre estos elementos volveremos en el capítulo 3. Por lo pronto, quiero indicar que ambos terrenos de apropiación eran fundamentales para el actuar público, para hacer frente a las presiones que el catolicismo ejercía sobre los hombres y mujeres negras.

Diferenciar estos escenarios de la lucha, conocer sus formas de operar y las activaciones públicas y clandestinas que eran posibles en uno y otro, constituyó una expresión de la creatividad negra de una enorme valía, justamente porque les ayudó a saber qué elementos de la religiosidad

católica eran indispensables apropiarse y cuáles podrían modificar, reorganizar, como ya lo hemos indicado, en el contexto de sus propias concepciones de vida. Tampoco quiero sostener que tales apropiaciones pasan por un ejercicio coherente y sistemático, sin contradicciones y ambigüedades entre la gente negra, lo cual sería una ingenuidad y desconocería las relaciones de poder, de vigilancia y control entre grupos de esclavizados de diferentes naciones con sustanciales diferencias culturales. Incluso, sabemos que las cofradías de negros eran organizadas por nacionalidades, como una forma de control colonial, era normal que una hermandad no recibiera negros de otra nacionalidad y que intentos de insurrección fueran denunciados ante las autoridades por otro grupo de negros esclavizados.

En cualquier caso, lo interesante es el modo en que los hombres y mujeres negras hallaron en su condición de esclavizados y de explotados el punto de encuentro, o mejor, la plataforma existencial sobre la que anclaron sus más complejas y potentes creaciones. Que en un mismo terreiro de candomblé se encuentren formas de adoración Jejé (Fons), Ketu (Yorubás), Bantos (Angola) y católicas (Figura 16), o que el bautismo y velación a los santos, propio del catolicismo, hayan sido incluidos en tiempos y autorizaciones particulares de la gente negra, como lo veremos luego en el caso colombiano, da cuenta de ese proceso de acomodación y de apropiación estratégica en el sentido del persistir. No se trata de una mezcla de tradiciones y la emergencia de nuevas esencias, de lo que se trataría, como lo han sostenido Oro y Dos Anjos (2009), de un conjunto de procedimientos de producción de mundos, mediante el encadenamiento de dos regímenes de existencias, que posibilitaron que los esclavizados y sus descendientes encontraran en esas nuevas prácticas, un sentido profundo de la existencia negra y reactivar su fuerza liberadora.

Figura 16*Terreiro Angurusena dya Nzaambi en San Francisco de Conte, Bahía*

Nota: Fuente Berto Martínez, 21 de octubre de 2019³¹

Así, los espacios que fueron producidos por la estructura colonial como proyecto de sumisión y de alienación, a quienes se les negó su humanidad, encontraron en la vida de los hombres y mujeres negras un profundo sentido libertario, a pesar del modelo funcional a la esclavitud en que se interpretaba y se sostenía el cristianismo. Por esta razón, hacer frente a la opresión y sometimiento del sistema colonial no consistió en negarse a la participación en los espacios religiosos que le abrían, básicamente porque eran los únicos momentos en lo que podían descansar de las largas jornadas de explotación, por ello era una decisión apenas lógica ante la necesidad de supervivencia; y, como sucedía en la mayoría de los casos, no había opción de negarse, pues se trataba de un proceso de conversión y de *salvación* que no preguntaba por las voluntades. Estos sujetos eran objetos, propiedades y mercancías, como ya lo hemos argumentado. Entonces, había que activar muy diversas formas de transitar entre esos espacios.

Todo el esfuerzo de la existencia negra, desde su arribo a las tierras americanas desorientados y encadenados, hasta los tiempos actuales, tiene que ver con ese desafío interminable de moverse entre diversos escenarios de explotación, de injusticia, de exclusión y de discriminaciones. No es posible, como lo advertía Luiz Carlos Silva, sostener en la larga duración

³¹ Al frente, Alva Celia reflexionando con estudiantes de la Universidad de Integración Internacional de Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab), respecto al terreiro como espacio social de empoderamiento, resistencia y de acceso a conocimiento. En el espacio pueden verse imágenes y objetos de los santos católicos y de los Orishas.

una lucha de esa dimensión sin la revitalización, orientación y sentido de la existencia que produce la comunidad-red, que une a humanos, dioses, espíritus, animales y vegetales. Es este escenario de orientación y de producción de sentidos que el sistema esclavista y, por extensión, el capitalismo se ha empeñado en desajustar, en la medida en que reemplaza los modos de conexión humanos-divinidades por otros funcionales a su proyecto, y desconecta y despoja a los animales, vegetales y minerales de su relacionalidad, de sus vitalidades y energías.

Por ello cualquier accionar político y en la política³², por ejemplo, a nivel de los movimientos negros, no puede estar desligado de este sentido de la existencia. En la medida en que las políticas públicas, los reclamos y conquistas de la población negra insistan en la centralidad de los vivos, o bien, en el lente antropocéntrico que sitúa a los humanos por encima y sin relación con la comunidad-red del existir más amplia, entonces, dicho accionar se vuelve funcional a la estructura colonial que los ha excluido, sometido y explotado históricamente. En suma, cuando las luchas de la gente negra se desligan del sentido de la vida que ha sostenido la larga duración y la persistencia, la población afrodescendiente no solo continúa siendo víctima de una serie de prolongaciones del colonialismo y de la colonialidad a la que fueron sometidos sus abuelos, abuelas, padres, madres y personas que los antecedieron, sino que se vuelven cómplices de un orden económico y político que destruye, saquea y siembra miseria en sus territorios.

¿Qué caminos recorrer, entonces, para integrar a los seres no-humanos y su capacidad de agencia en los abordajes de los conflictos socioambientales, las pobrezas multidimensionales y, en general, en la toma de decisiones políticas que modifican las condiciones de vida en el territorio al que pertenecen los hombres y mujeres negras? Reflexionar sobre ello es fundamental para repensar las formas del accionar político negro, sostener las concepciones de una existencia que afirma la vida y la relación entre vivos, divinidades, ancestros y naturaleza en un entramado complejo que, si bien configura relaciones específicas, como las que se constituyen entre vivos y difuntos (ancestros), éstas no se desligan de unas más amplias que le dan sentido. Esto es lo que Marisol De la Cadena (2015) ha denominado *conexiones parciales*, para dar cuenta de la manera en que la

³² Entiendo aquí lo político como una dimensión de la existencia, que tiene ver con las maneras en que se gestionan las relaciones de poder entre distintos actores y, de otro lado, la política, como formas específicas de organización institucional que tiene sus propias estrategias de funcionamiento lugarizadas.

totalidad de una comunidad, que incluye a seres humanos y no-humanos, supone relaciones particulares que, a su vez, tienen efecto en toda la comunidad.

En esta perspectiva es que propongo la relación entre las apropiaciones estratégicas de la gente negra y el accionar político como una creatividad del existir de profunda relevancia, toda vez que nos ayudaría a ver en el río, la selva, el mar y las plantas no una traba o condicionante de pobreza y atraso cultural, sino unos verdaderos interlocutores en las decisiones que se toman en el territorio; o, bien, entender la vecindad, las asociaciones, la comunidad de fe y los lazos que éstas configuran como escenarios para el cuidado de la vida, de la dignidad de humanos y no-humanos y la gestión colectiva de futuros posibles. Esta perspectiva es fundamental para asumir los márgenes y las periferias como trincheras de resignificaciones que atienden a los proyectos de vidas propios.

2.2.3 Marginalidades, periferias y prácticas lugarizadas de emancipación

Fueron las periferias, las geografías inhóspitas y los climas insalubres, aquellas espacialidades inaccesibles para el control colonial, o por lo menos en los que éste mostró una relativa debilidad, donde los hombres y mujeres negras esclavizadas y sus descendientes lograron construir palenques, quilombos, o simplemente, asumirlos como territorios de fuga y de huida. Estas mismas geografías, para el caso colombiano, fueron escenarios en los que la Inquisición no golpeó con la misma intensidad de los conglomerados urbanos como Cartagena y en los que, de algún modo, la Iglesia católica no logró controlar los usos y tiempos de las prácticas a las que intentó someter a la gente negra. Así, el pacífico colombiano no solo fue establecido en la sociedad post esclavista como la periferia y la exclusión social por antonomasia, sino que constituyó el escenario en el que la población afrodescendiente produjo una relación con la institucionalidad católica en clave de sus propios sentidos de existencia.

Al abordar las creatividades contingentes del existir negro, me interesa sostener que, si por una parte, el pacto con los ancestros y las divinidades les permitió afirmar la vida y el apropiarse estratégicamente de los espacios que la institucionalidad católica les posibilitaba, tal y como lo hemos visto; de otra parte, las condiciones de marginalización geográfica de la población afrodescendiente produjeron unas formas de interacción entre humanos, ancestros, santos y naturaleza de cara a la cotidianidad y a los desafíos que las condiciones sociales imponían, en

definitiva, una concepción de la existencia lugarizada. En otras palabras, sostengo que la relación entre espacialidades y producción de existencias traza un escenario analítico para dar cuenta de una diversidad de creaciones del permanecer negro, como las desplegadas en el contexto de la presión ejercida por la institucionalidad católica y la estructura colonial.

Esto supone entender la marginalización, la exclusión y la formación de la periferia como una producción colonial, a partir de la configuración de una centralidad a la que son subordinados y sometidos los territorios. Esta asimetría espacial no solo garantiza la continuidad de unos mecanismos discriminatorios, representaciones estereotipadas sobre unos sujetos y sus prácticas, sino que produce un vasallaje existencial en el sentido del desprecio que los propios territorios marginalizados expresan por sus tradiciones vitales, sus geografías y su lugar en la historia. En Colombia, el contexto de la abolición de la esclavitud (1851) acentuó esta asimetría, ya instaurada por la sociedad colonial. Así, mientras en las zonas urbanas (centralidad) se erigía el nuevo proyecto republicano con la idea de ciudadano, el éxodo masivo de hombres y mujeres negras libres hacía el pacífico colombiano sentó las bases de las periferias y la marginalización negra, ahora privados de la educación y de las mínimas condiciones de saneamiento.

En este escenario es que podemos pensar esas espacialidades como experiencias de resignificación del persistir negro, en la medida en la presencia de la Iglesia católica se desplegó como representación de la institucionalidad estatal y en nombre del proyecto de modernización de la nación: alfabetización, normas de convivencia y la consolidación del cristianismo. Por ello, las creatividades de la gente negra, al activar un relacionamiento con los santos, ancestros y la naturaleza por fuera de esa institucionalidad, al usar esos mismos sacramentos católicos y reglas de interacción social para mantener la vitalidad de su comunidad, podemos interpretarlas como respuestas no solo al sistema de creencias católicas, sino a las modalidades de interacción social más amplias. Es decir, no se trata de simples degradaciones de una institucionalidad, o, la incorporación accidental de prácticas y de sentidos propios a un proyecto de modernización nacional.

El hecho de que los hombres y mujeres negras se hayan apropiado estratégicamente de esos espacios, para celebrar sus encuentros y prácticas con los santos y los ancestros sin sacerdotes, sin ministros ordenados y desde una concepción propia de la existencia, deja ver la complejidad de una elaboración que desborda el rótulo de *populares*; siempre que éste sea entendido como folklor,

interpretaciones contaminadas de memorias de las resistencias iniciadas por los esclavizados y continuadas por los ahora hombres y mujeres libres del pacífico, o asumidas como una pérdida de rigor en las tradiciones cristianas. Frente a esas miradas es que sustento la necesidad de hacer frente a las dicotomías *oficial-popular*, *centralidad-periferia*, señaladas en el capítulo 1, y asumir estos escenarios de la periferia y de lo popular, como consustanciales a la producción de existencias y creatividades del persistir negro. Tal y como lo ha mostrado la experiencia negra en el pacífico, asumir la marginalización y la periferia como líneas programáticas que apunten a desajustar la estructura colonial, brinda elementos claves para que la población negra pueda encontrar los insumos de su lucha en esos paisajes y en sus geografías. Al respecto de esa creatividad, el sacerdote claretiano Javier Pulgarín, señala:

Además de la devoción a los santos, el pueblo afro del Medio Atrato, en su propia religiosidad, también se llenó de prácticas que le ayudaron a suplir la ausencia de misioneros católicos que solían aparecer en tiempo de las fiestas patronales. Esta religiosidad fue muy rica en expresiones: agua de socorro, o bautismo de casa, realizado por los padrinos de los niños; alumbramiento con motivo de las fiestas de los santos; velaciones que se hacían antes del compromiso matrimonial; novenas de difuntos y el uso de los secretos, utilizados para curar distintas clases de enfermedades (Pulgarín, 2017, pp. 9-10)

Es la existencia misma en su complejidad lo que moviliza el ajuste, las incorporaciones y elaboraciones que la población negra adelantaba en la ausencia de la institucionalidad católica. La preocupación por la muerte, la enfermedad, la conformación de la familia y los vínculos ampliados que de ella se derivaban, al igual que la inquietud por las formas de recibimiento a los recién llegados al mundo visible, nos permiten reconocer las continuidades en las concepciones de la vida que los esclavizados habían configurado en su pacto con las divinidades y los ancestros. Por ello, lo que estaba en disputa no solo era una experiencia religiosa al margen de la institucionalidad, como se ha señalado habitualmente, sino que dicha marginalidad constituyó una creación negra de profunda implicación para la conservación, actualización y revitalización de distintos sentidos de la vida.

De ahí que la larga duración del existir negro transita, indudablemente por una experiencia religiosa como la cristiana católica, pero ésta es insuficiente para dar cuenta de la multiplicidad de

sus estrategias del permanecer. Ese transitar entre esos escenarios, movilizarlos a favor de sus preocupaciones y de las particularidades de sus territorios es lo que me interesa visibilizar como una manera de devolver su rol activo en la producción de sus propias existencias y desligarlo de la perspectiva que ve en sus incorporaciones a los sacramentos católicos unas incomprendiones, falta de apropiación o, sencillamente, deformaciones como resultado de su pereza e ignorancia teológica. En suma, denunciar la carga colonial que recae sobre las creatividades negras, como lo evidencian las permanentes etnografías que explican la experiencia religiosa negra como insumo para el ajuste a sus proyectos misioneros.

¿Por qué ver en la producción existencial negra unas deformaciones de la oficialidad? ¿Por qué admitirlas o incluirlas siempre que ellas no tensionen las estructuras coloniales de la Iglesia a la que se incorporan? La respuesta nos lleva al camino abierto, sin certezas, movedizo e incierto que supone enfrentar las sutilezas del poder colonial, aquellas que se ajustan y retoman el hilo de las injusticias y las violencias existenciales que aquí hemos planteado. Un camino que la gente negra ha asumido con todo el riesgo que ello implica, pues, como nos enseñaron los esclavizados negros en sus luchas por existir, es al interior de esas institucionalidades y en sus márgenes, en el moverse estratégicamente en distintos espacios y prácticas, donde es posible desajustar la historia colonial que pesa sobre sus modos de vida. No es desconociendo su presencia, sino transitando por ellas. En ese horizonte, el de la tensión, es que considero fundamental defender e insistir en la presencia negra en la institucionalidad católica, esto es, como un proyecto de erosión desde adentro y en conexión con las periferias y los márgenes.

Así, pues, lo que haría la presencia negra es cuestionar, problematizar y hacer explícito el proyecto colonial, violento y deshumano sobre el que se fundó la institucionalidad católica en América, al tiempo que proponen unos relacionamientos en la comunidad-red que supere la centralidad humana en la comprensión de la existencia. Esto supondría ver en las elaboraciones negras unos aportes centrales en la defensa de otras posibilidades del vivir, de otras relaciones con los no-humanos: santos, dioses, espíritus, vegetales y minerales. Esta perspectiva es señalada por Manuel Zapata Olivella, al preguntarse por el lugar que ocupó el pacto con los ancestros en la religiosidad católica a la que se enfrentaron los hombres y mujeres negras en el contexto de la esclavización

Sin la sabiduría y experiencia de los Ancestros, convertida en fe, en norma, en silenciosa lámpara, no podremos explicar nunca el comportamiento del esclavo africano frente a su azarosa existencia; ni mucho menos su respuesta creadora ante la insensatez de sus opresores [...] El análisis del pensamiento y del culto religioso del negro en América requiere partir de la realidad concreta: la esclavitud, la vida amenazada, la pérdida de la libertad, de la familia y de la tierra y desde aquí, ensayar el vuelo hacia las fuerzas sobrenaturales, los dioses y los milagros (Zapata Olivella, 1989, p.110).

Así, la presencia negra en la institucionalidad católica tiene que ver con las memorias y la sedimentación de una experiencia de lucha que ha tenido en el esclavizado, el marginalizado, el discriminado y el excluido a los sujetos de su interlocución. El horror y el miedo fueron transformados en fuerza y vitalidad para convertir elementos y materiales rudimentarios, con que contó a la mano, en herramientas de culto e invocar a los nuevos dioses y santos a su favor. Fue así como “la fe en los poderes mágicos, la certeza de que sus Orishas y sombras estaban en él – no con él – realizó el milagro de sentirse libre, superior a la muerte, a los amos y a la soledad” (Zapata Olivella, 1989, p.111). Es justamente este sustrato, esta profunda convicción del persistir, del mantenerse a pesar de las adversidades, el que los hombres y mujeres negras han aportado a las diversas institucionalidades.

Esta fe en los poderes mágicos, que circula en los espacios institucionales y por fuera de ellos, es lo que incomoda, lo que genera desazón y desconfianza a las *oficialidades*, aquellas altamente legitimadas por el poder colonial. Es su, hasta ahora, incapacidad para controlarlas y para *normalizarlas* lo que ha derivado en su inclusión, por ejemplo, en las liturgias y sacramentos católicos como una medida para limpiarla de cualquier incoherencia teológica o, en el sentido que habíamos señalado en el capítulo 1, como una corrección histórica de la relación que la Iglesia había sostenido con estos grupos, concretada en el Concilio Vaticano II, mediante diversos ajustes a su estrategia evangelizadora. Habría que preguntarnos hasta qué punto este viraje en la propuesta pastoral, que incluyó los aportes de la población negra, cuestionó y tensionó la estructura colonial sobre la que hunde sus raíces el modelo cristiano. En otras palabras, en qué medida los saberes, las temporalidades, las espiritualidades y los sistemas alternativos de producción que emergen de aquellos sujetos situados debajo de la línea de lo humano (no-ser), arrastran con la sospecha y el descrito de aquellos sujetos que las producen.

Precisamente porque, aunque la fuerza, el control y la vigilancia que se ejercía sobre las formas de vida negras, como lo mostró la experiencia de la Inquisición, hayan sido modificadas de forma sustancial, eso no implica, sin más, la emergencia de un horizonte existencial que reconozca en los aportes, elaboraciones y prácticas propias de las poblaciones afrodescendientes verdaderos proyectos eclesiales, comunitarios, políticos y, en definitiva, de futuros posibles no solo para los “Otros-oprimidos-racializados” de la zona del no-ser, sino para aquellos situadas en la zona del ser que, sin embargo, han sido marginalizados. Al contrario, lo que hemos visto es cómo dichos aportes se vuelven funcionales a una maquinaria que reemplaza el lugar y agencia de los ancestros, vegetales, minerales y, en general, los seres no-humanos, por un nuevo rol como *recursos naturales* al servicio de la codicia, la ambición y la acumulación de unos pocos. Es frente a esta lógica que deja a su paso pobreza, miseria y exclusión, que las comunidades negras del Atrato han usado la vitalidad que la fe y las relaciones con los ancestros, divinidades, santos y espíritus les proporcionan para persistir, mantenerse en la historia y resolver los avatares de sus existencias.

En este orden de ideas, cuando revisamos los aportes de hombres y mujeres negras a otras institucionalidades, como lo muestra el relato del pastor Angelmiro Córdoba, ministro del culto de la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia (IPUC), quien ejerció, al igual que el padre Javier Pulgarín, mucho de su trabajo en el medio y bajo Atrato chocoano, vemos lo que aquí intento delinear como apropiaciones estratégicas y prácticas de lugar, en el sentido de cómo las comunidades incorporan y ponen en función de sus particularidades territoriales, la relación que han venido construyendo con sus dioses, santos, en fin, con la religiosidad oficial. El pastor Córdoba narró su visión de la experiencia en el Chocó en contraste con la labor que ha venido realizando en Urabá, según relata:

Para mí, es que la gente [en el Atrato Chocoano] es como muy entregada a las cosas de Dios. Aunque las costumbres allá para uno moverse, siempre son muy diferentes. No cómo acá [Urabá] en donde usted puede andar en bicicleta, moto, carro; allá no, todo es en chalupa, caminos y la humedad, las plagas. En ese tiempo, cuando yo trabajé allá, no había luz; mientras que acá sí. Allá, para uno alumbrarse era con velas, y la alimentación todo muy escaso, muy difícil. Pero, la gente en cuanto a lo espiritual era muy *decidida*, muy entregados a las cosas de Dios. Mientras que acá, los medios se prestan para una vida más cómoda, pero, entonces, en cuanto a lo espiritual son un poquito más relajados [risas...].

No sé si será por la comodidad o porque todo lo tienen a la mano, mientras que allá para una consulta médica es muy difícil. Realmente vi morir mucha gente sin oportunidad de ir a una consulta médica, tenían que salir a Turbo o Apartadó, pero de alguna manera muy *fervientes* en la parte espiritual (A. Córdoba, comunicación personal 14 de enero de 2019).

Son, entonces, las espacialidades y las condiciones límites, como lo hemos advertido a lo largo de este capítulo, lo que nos permite comprender las creatividades negras y entender su capacidad de agencia. Lo decidido y ferviente de las comunidades negras, como lo ha descrito el pastor Córdoba, está en el trazo histórico del existir negro, esto es, en las continuidades y, al mismo tiempo, en las actualizaciones de unas expresiones de enorme significación en el largo itinerario de reivindicación de la condición de humanos de la que fueron despojados por la experiencia colonial. Se trata de una vehemencia y firmeza enraizada en las orientaciones de los dioses, santos y ancestros, que ha encontrado en la marginalización y en la periferia producida por la colonialidad, las trincheras y las grietas para construir otros sentidos de vida.

Una concepción de la vida que ha luchado contra toda clase de servidumbres y de explotaciones, a partir de la esperanza que los territorios marginalizados y excluidos de la naciente república post esclavista les posibilitó. En ellos, y en diálogo con las institucionalidades religiosas, han revitalizado el compromiso del permanecer hecho a los ancestros por sus abuelos, abuelas, padres, madres y por los mayores que los antecedieron; han renovado la promesa de una liberación total, de unas vidas plenas. Incluyeron en esa promesa la actitud liberadora, de justicia y desafiante que leyeron entre líneas en sus apropiaciones estratégicas del Jesús sacrificado y de los santos intercesores de los condenados, oprimidos y débiles.

2.3 Algunos ecos y retornos para continuar el debate

A lo largo de este capítulo he problematizado la relación entre la práctica colonial de larga duración y las creatividades contingentes del existir negro. He argumentado que la acción colonial se coproduce y se sostiene mediante el despliegue de unas violencias existenciales que han encontrado en la producción de una zona del *no-ser* su punto de eficacia, puesto que no solo se les niega su humanidad, se justifica la violencia y el despojo a quienes son situados en esa zona, sino que, además, las creaciones y sentidos de vida producidos por estos hombres y mujeres han sido desestimados. La fuerza, el rigor y la intensidad con que esas violencias fueron ejercidas sobre la

población negra en el periodo colonial, han sido reemplazadas por unas estrategias más sutiles, pero no por eso menos efectivas, que discurren en instituciones legitimadas y fundadas por el proyecto moderno-eurocentrado. Significa esto que dicha acción colonial ha configurado una estructura profunda de largo plazo, una jerarquía entre aquellos que están en la zona del ser y la zona del no-ser – asumiendo que dichas zonas no son homogéneas –, lo cual ha producido distintas expresiones de la colonialidad que circulan en ambas zonas, y que ha incorporado y vuelto funcional a su proyecto los aportes y elaboraciones de los hombres y mujeres que otrora había sido excluidos.

Estas mismas movilidades y ajustes constantes del proyecto colonial se nos presentaron como los escenarios límites o las contingencias en las que los esclavizados y sus descendientes produjeron las más diversas creatividades del existir negro. Esto nos implicó:

- a) Situar el lente analítico en el proyecto de persistencia que emprendieron los esclavizados en su lucha por recuperar su humanidad, para evitar ver en las políticas de la gente negra únicamente unas acciones *repentinas, espontáneas*, o bien, para comprenderlas más allá de meros resultados del ajuste de la estructura colonial, desligándolas de las luchas de larga duración que las soportan.
- b) Cuestionar las miradas reduccionistas de la creatividad del existir negro que no contemplan la continuidad del pasado-presente-futuro negro, tal y como se ha hecho presente en la noción de etnicidad negra expresada en la Ley 70 de 1993, la cual invisibiliza e ignora las múltiples formas del persistir negro que no se circunscriben a la activación política de raíz étnica.
- c) Entender la situacionalidad y la capacidad de agencia de esas creatividades del existir negro en el contexto de la zona del no-ser, en tanto práctica que permite actualizar las luchas emancipatorias al interior y en relación con la zona del ser. Pues, no son un lugar geográfico fijo, sino “[...] una posicionalidad en relaciones raciales de poder que ocurre a escala global entre centros y periferias, pero que también ocurre a escala nacional y local contra diversos grupos racialmente inferiorizados” (Grosfoguel, 2011, p.99).

Sostuve, además, que tal proyecto de persistencia, desplegado en las creatividades contingentes, pasa por una afirmación de la vida, unas apropiaciones estratégicas y prácticas existenciales de lugar. En este sentido, como el lector habrá notado, no es posible sostener dichas

formas de creatividades del existir negro sin la articulación permanente a una comunidad-red a la que los esclavizados pertenecían y que les permitió una comprensión de la existencia fundamental para no dejarse morir. Esta comunidad-red, constituida por unas relaciones sociales particulares entre vivos, difuntos, ancestros, santos, dioses, espíritus, animales y materialidades, tiene distintos niveles de activación o, bien, modulaciones en las que es posible comprender la capacidad de agencia de los mundos no visibles en la cotidianidad de los hombres y mujeres negras. De dichas relaciones sociales me ocuparé en el capítulo siguiente.

Capítulo 3 Mundos modulados: relaciones entre vivos, difuntos, espíritus, dioses, santos, materialidades y naturaleza en la vida social negra

O *axé* é, para o povo iorubá, um poder invisível que transmite uma energia divina e intocável que as pessoas só pressentem. O *axé* é a força que produz crescimento. É também distribuída nos objetos, nos alimentos, nos animais, nas folhas, etc. Sem o *axé* nada existe, nada se harmoniza nem se interliga, pois ele é quem faz as coisas acontecerem (Kileuy, y Oxaguiã, 2009, p.40)

En este capítulo propongo el concepto de *mundos modulados* como una categoría analítica que nos permite comprender las formas en que la población afrodescendiente ha construido la vida social, y sobre la que ha anclado una pluralidad de estrategias del permanecer negro, como lo argumenté en el capítulo anterior. En estas formas de la vida social negra, las fuerzas, en tanto constitutivas de las cosmovisiones africanas, circulan en distintas materialidades, corporalidades, temporalidades y espacialidades en las que la línea entre lo sagrado y lo profano, entre lo racional y lo mágico no existe o es extremadamente borrosa. En este sentido, la noción de modulación y el reconocimiento de la existencia de diversos mundos, cuyas fuerzas intervienen en la cotidianidad de las personas, nos ayuda a complejizar las relaciones espirituales-vitales de la población negra, al igual que la larga duración de sus formas de persistencia.

Descentrar la mirada antropocéntrica que recae sobre las nociones de lo social y comprender el lugar de los seres humanos dentro una comunidad-red de articulaciones más amplia, constituyen la plataforma epistémica sobre la que descansa el presente capítulo. Que los humanos creen escenarios y prácticas en las que dichas fuerzan circulan, se potencian y se renuevan en el mundo visible, deja ver, más que una primacía de éste en la red, su dependencia de los otros entes que la componen y que igualmente tienen capacidad para modificar las condiciones del mundo visible y, por extensión, en las que la vida social se desenvuelve. En otras palabras, en la medida en que las divinidades, los santos, los animales, los vegetales y los minerales permiten la movilidad de la vida, los humanos encuentran los sentidos y sus tareas en la existencia. Por esta razón, la pregunta por las permanencias de larga duración de la gente negra en Colombia va más allá de los abordajes

exclusivamente humanos, para situarse en el contexto de unas relaciones más amplias y complejas, habitualmente marginales en los estudios de las ciencias sociales.

Tal y como lo vimos en el capítulo uno, en los trabajos académicos se interpretan dichas permanencias desde una mirada exclusivamente religiosa y en contraste con la oficialidad católica, lo que las despoja de su potencia vital, esto es, de la centralidad en los modos de producción de existencias, de sus expresiones del mantenerse a pesar de las condiciones de exclusión, de explotación y de sometimiento producto de la colonialidad y de las violencias ejercidas por diversos actores. Es por ello que nuestra estrategia analítica pasa por releer en clave de las cosmovisiones negras, particularmente de sus estrategias de permanencia, algunas etnografías que describen el «mundo religioso negro» (Friedemann, 1991, 1992; Izquierdo, 1984; Losonczy, 1991, 1993; Navarrete, 1995; Mosquera, 2001; Urrea & Vanin, 1995; De la Torre, [1995-2006]), al tiempo que vemos en las experiencias del Darién y Golfo de Urabá sus correlatos, o bien, unas resonancias y activaciones particulares. Encontraremos, igualmente, en el caso de Salvador, Brasil, contrapuntos que contribuyan a precisar nuestras elaboraciones.

El abordaje crítico de etnografías que han descrito las vidas negras es, además, una posibilidad para devolver la significación negada por análisis parciales, folclorizados, estereotipados, o bien, orientados por un lente blanco-eurocentrado, que se presentó como un obstáculo analítico para dialogar con las especificidades de la vida social negra. Esto deja al descubierto las tensiones en la producción de conocimientos, en cuyas disputas unos aparatos teóricos-metodológicos, nada ingenuos, habilitan unas comprensiones concretas sobre la vida de las personas. No es otra cuestión que el predominio de la ciencia *moderna* en la orientación de las comprensiones y las decisiones sobre las vidas, de ahí mi insistencia en hacer explícito los compromisos existenciales que encarna cada modo de producción de conocimiento. En el debate de frontera que presenté en el capítulo uno, mostré los límites de algunas de esas herramientas teóricas para dar cuenta de la larga duración del permanecer negro, de modo que la tarea que aquí asumimos es la de pensar dichas etnografías de otra manera.

3.1 Sobre la categoría de mundos modulados: un preludio necesario

La población negra tiene sus propias premisas para entender aquello que existe en la comunidad-red que une a los humanos con las divinidades, los santos, los espíritus, los objetos y

la naturaleza; aquello que definen como parte constitutiva de esos mundos, es decir, establecen los códigos, las prácticas³³ y las instituciones a través de las que es posible percibir los mundos que intervienen en las relaciones sociales. Estos mundos configuran lo que Mario Blaser (2009, 2010), Arturo Escobar (2012, 2014, 2015) y Marisol De la Cadena (2008) han llamado *ontologías relacionales*, para diferenciarlas de la ontología del proyecto moderno-colonial; un tipo de ontología dualista, que separó la cultura de la naturaleza y ubicó a los humanos como el centro de la vida y de las decisiones sobre ésta, por ello no ve en la naturaleza más que recursos al servicio de la codicia y de la acumulación de unos pocos, que someten y explotan a las mayorías. En esta ontología, verbigracia, los ríos y las montañas nunca serán asumidos como seres vivos con capacidad de modificar las relaciones sociales.

Estas ontologías relacionales, que se despliegan en prácticas y narrativas que permiten desvelar los seres y las relaciones que conforman los mundos, son verdaderos modos de vida, de una profunda complejidad. En este contexto, el proyecto globalizador neoliberal aspira a la construcción de un *Mundo*, antropocéntrico, en el que los humanos son desligados de toda relacionalidad con otros mundos no-humanos y lo que ello implica en la comprensión de las luchas de la gente negra, en el abordaje de los conflictos socioambientales, en los modos de producción económica, de conocimientos y de los sentidos de la existencia. Así, la meta de tal proyecto es *modernizar* aquellas prácticas locales que son catalogadas como *primitivas* y *atrasadas*.

Son estas prácticas de vida, sin embargo, las que han resistido e impedido el paso devastador de la maquinaria de la modernidad-colonialidad en los diversos territorios que tienen presencia. Concepciones de vida sobre las que se han enraizado las comunidades afrodescendientes para persistir

En estas ontologías, los territorios son espacios-tiempos vitales de toda comunidad de hombres y mujeres; pero no sólo es eso, sino que también es el espacio-tiempo de interrelación con el mundo natural que circunda y es parte constitutivo de él. Es decir, la interrelación genera escenarios de sinergia y de complementariedad tanto para el mundo de

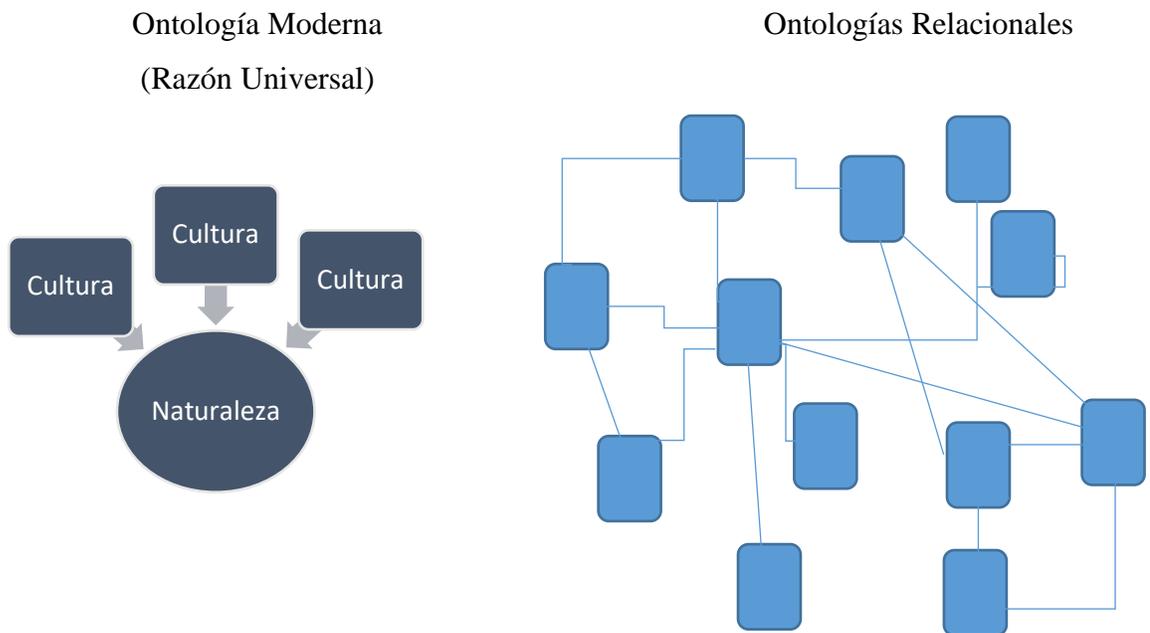
³³ Entiendo aquí la noción de práctica desde la teoría sociocultural, toda vez que involucra las representaciones, las apropiaciones y los eventos sociales en los que ciertas actividades de la vida social se desenvuelven tanto en el marco de unas institucionalidades específicas como por fuera de ellas. En cualquier caso, son socialmente producidas; asumiendo que lo social aquí involucra a los humanos y los no-humanos.

los hombres y mujeres como para la reproducción del resto de los otros mundos que circundan al mundo humano (Escobar, 2015, p.33).

Pensar la vida y los territorios en estos términos, implica, además, superar la mirada culturalista o etnicista sobre la que se afincan los abordajes de las trayectorias existenciales y académicas de la población afrodescendientes en Colombia en las Ciencias Sociales, como lo he argumentado en la presente tesis. Por ello, insistir en una perspectiva de la diferencia cultural o sobre las políticas de la diferencia como anclaje de las resistencias negras refuerza la idea occidental en la que existe Un mundo natural y distintas percepciones, experiencias de acercamiento a él, por tanto, se nos presenta un relativismo cultural, que ubica a unas culturas por encima de otras, desde el argumento colonial de que las que se sitúan en la cúspide de la pirámide han superado la relación entre naturaleza y cultura, a partir de una racionalidad universal, que les da el estatus de modernas, avanzadas. Mientras que aquellas ubicadas en la parte baja de la jerarquía son denominadas simplemente como *otras experiencias culturales*, normalmente inferiorizadas.

Estas últimas fueron configuradas como objeto de la antropología, mientras que la *ciencia* se ocupaba del funcionamiento de la naturaleza (Latour, 2007; Ingold, citado en Escobar, 2014). De esta manera, el proyecto modernizador ha gestionado unas ontologías relacionales, o bien, unas expresiones de la existencia negra reduciéndolas a una cultura más, dentro de la estructura organizada por la ontología moderna.

El siguiente esquema ilustra esta lógica.

Figura 17*Domesticación de la diferencia radical por la cultura*

Nota: Fuente Mario Blaser

Del lado izquierdo tenemos la ontología moderno-europea que, como lo argumentó Latour (2007), se sostiene en una división entre Naturaleza y Cultura; ubicando en esta última lo humano, la capacidad de agencia, y de otro lado, en la Naturaleza, lo no-humano y la no-agencia. Esto significa que la relación entre cultura (humanos) y naturaleza (no-humanos) es jerárquica, no simétrica y autoriza el dominio de los humanos sobre el resto de los componentes de la vida social. Además, la Cultura como una categoría ontológica que adquiere su significación en contraste con la Naturaleza (única), se subdivide en varias *culturas*, basadas en las diferencias humanas. En consecuencia, unas existencias que involucran diversos mundos y seres, como lo muestra la figura de la derecha, pueden ser *encapsuladas* en la idea de cultura y llevada al armazón de la ontología moderna-colonial e interpretada como una perspectiva epistémica o cultural más, despojándola de toda su historicidad y situacionalidad.

En estas estrategias de despojo ontológico de las historicidades y las particularidades de las espacialidades es que podemos leer la presión que se ha ejercido recientemente sobre los territorios colectivos de las comunidades negras en el Darién y Golfo de Urabá, evidenciado en acciones coordinadas entre militares, paramilitares y comerciantes interesados en la expansión de la palma

africana y plantaciones de banano; que han ocasionado desplazamientos masivos, masacres y asesinatos de líderes, y que se extiende en el tiempo mediante diversas formas de intimidación y control sobre las vidas de las comunidades afrodescendientes. Unas presiones que podemos interpretar como proyectos sistemáticos para dismantelar y socavar las estrategias del persistir y del permanecer negro, en favor del *desarrollo* o de *Un mundo civilizado*.

Por eso, las luchas que han emprendido las comunidades afrodescendientes en la configuración de territorios colectivos, comunidades de paz, organizaciones de base, en fin, aquellas acciones que se enraízan en la larga duración de las formas de resistencia a la maquinaria colonial, y que recientemente han encontrado en las disposiciones legales de la Ley 70 de 1993, una de sus expresiones, es lo que Blaser (2010) denomina como *luchas ontológicas*, justamente porque lo que está en disputa no es una *visión* particular o distinta de la cosa que genera la tensión, sino que se pone en disputa la *cosa* misma. No hay una lucha de visiones sobre un mismo mundo, lo que se presenta aquí son encuentros, luchas de mundos.

En este horizonte analítico, la categoría de mundos modulados que propongo para pensar estas disputas tiene que ver con las prácticas que la gente negra *activa* en su producción de existencias, y que cruzan múltiples pertenencias a grupos, movimientos, organizaciones y colectivos, donde la etnicidad es apenas uno de los puntos de articulación. De manera que la cuestión de los mundos y las formas de las existencias negras es lo que está en juego en las expresiones del permanecer negro. Estos mundos, que hacen referencia al mundo de los vivos, de los difuntos, de las divinidades, de los espíritus y de la naturaleza, tienen modulaciones en niveles diferenciados y, sin embargo, no son posibles de separar claramente. Es decir, las fuerzas, orientaciones y sentidos de la vida que circulan en la comunidad-red tiene unas activaciones particulares en razón de las necesidades sociales y de los propósitos que la vida les impone, así como de los futuros que se proyectan.

Por ejemplo, las formas de relación con los difuntos y sus memorias tienen unas especificidades, bien sean estos adultos, jóvenes o infantes, que se pueden distinguir de las prácticas que se activan en sus relaciones con las territorialidades que habitan, y al mismo tiempo, estas prácticas no se desligan de las expresiones del culto a los dioses y los santos, como tampoco lo hacen frente a las que se despliegan para recibir a los recién llegados al mundo visible. Estas diferenciaciones y ajustes son lo que he denominado *modulaciones*, en la medida en que permiten

a la gente negra moverse, con todo rigor, en un entramado³⁴ de prácticas complejas que conectan distintos seres humanos y no-humanos, diversas energías y vínculos de solidaridades en las diferentes esferas de la vida social. Estas modulaciones producen formas de vidas realmente complejas, conflictos sociales y expresiones situadas del vivir que requieren un abordaje más allá del pensamiento antropocéntrico y de las miradas folclorizadas.

Los santos vivos, los secretos para curar distintas clases de enfermedades, el agua de socorro o bautismo de casa, la ombligada, las novenas a los difuntos y los cultos a las divinidades, funcionan como encuentros entre humanos, espíritus, dioses y diversas fuerzas, que desbordan las ceremonias religiosas oficiales y pasan en la vida cotidiana de la gente, como en las visiones y los sueños. Al mismo tiempo, estas activaciones producen los escenarios en los que la población negra recrea, reinventa y potencia sus propias experiencias del existir que, en contra de la voluntad de los colonizadores y posteriores prácticas discriminatorias, se han mantenido y orientan los proyectos políticos, educativos y de autonomías locales.

Así, en este capítulo mi argumento central es que la población afrodescendiente, en el contexto de múltiples institucionalidades y por fuera de ellas, ha tomado como horizonte existencial la permanencia y el persistir mediante la modulación de diversos mundos que intervienen en la vida social. Es decir, han puesto a los espíritus, los santos, los dioses, los animales, los vegetales y los minerales a favor de sus luchas, de sus resistencias; en definitiva, han construido una comunidad-red de relaciones en la que ha sido posible la esperanza a contrapelo de sus propias historias coloniales. En este sentido, abordaré dichas modulaciones en el contexto de tres escenarios analíticos en los que considero viable describir los relaciones entre humanos, divinidades, santos, espíritus, objetos y naturaleza en la vida social negra, a saber: la muerte, los santos vivos y las corporalidades.

En el primer caso, pensar la centralidad de la muerte en el existir negro nos permite develar las maneras en que la despedida a los difuntos no solo configura un espacio-tiempo diferenciado de la vida alienada, propia de la explotación esclavista, lo que en sí mismo ya es de una profunda

³⁴ Este entramado podemos pensarlo, metafóricamente, como las raíces sumergidas de los mangles, que conforman un complejo sistema radicular en el que es difícil saber a qué árbol corresponde y, sin embargo, es esa característica la que permite la filtración de sedimentos, la vida acuática y la presencia de un ecosistema de mangle. Es, entonces, la interconexión de cientos de raíces, que supone la relación entre diversos sistemas radiculares, lo que hace posible la vida en este tipo de ecosistemas marinos.

valía, sino que, además, creó el escenario en el que era posible encontrarse con su hermano esclavizado, con sus dioses y revitalizar la existencia. En el segundo caso, la noción de *santos vivos* nos habilita una manera de entender la intervención de las divinidades y santos en la vida social en términos de una experiencia de cercanía y de cuidado mutuo, que tiene unas profundas implicaciones en las condiciones en las que la vida entre los vivos se despliega. Y, finalmente, pensar las corporalidades negras como templos andantes, como expresiones de una espiritualidad corporal, que tiene en la palabra, en la danza, en las materialidades y en los espacios sus formas de revelación y de práctica.

3.2 Muerte, ancestralidad y vida social

La muerte en las cosmovisiones africanas y en los descendientes de los hombres y mujeres que fueron traídos como esclavizados al continente americano, representa el tránsito a otra vida, que por supuesto, no está desligada del mundo visible de los vivos, al contrario, está en relación constante con los que quedan, en tanto interacción que hace posible la continuidad de las múltiples formas de vida. En este escenario es que toma sentido la noción de ancestralidad negra, desplegada en unas memorias y dispositivos como hilos que permiten intervenir en el camino de difunto a ancestro como ser vivo. De ahí que la presencia de la muerte active esas relaciones, que como veremos más adelante, orientan formas de participación social en las que vivos, ancestros, dioses y santos, tienen unas autorizaciones y roles específicos en la cotidianidad.

Los antepasados, aquellos que murieron hace más tiempo y cuyas memorias se mantienen en el mundo visible, mediante la vida que ha discurrido en una larga cadena generacional, configuran una fuente de sabiduría y de energía, al considerárseles que están más cerca de los dioses; por tal razón, los vivos están ligados a los ancestros que, al mismo tiempo, se relacionan con las divinidades en unas actuaciones sociales en la que intervienen otros seres de diversos mundos. Estas relaciones, como lo mostré en el capítulo anterior, se han ajustado estratégicamente al molde judeocristiano en una expresión de la creatividad negra de profunda importancia para su permanencia.

Que el Jesús crucificado haya sido asumido como el padre de los vivos y de los difuntos, que los santos se ubiquen al nivel de los ancestros al producir unas relaciones cercanas y solidarias con los vivos, y que las despedidas de los difuntos se lean en clave de una disputa por definir el

destino de los humanos en la otra vida (cielo o infierno), dejan ver esas lógicas de acomodación y de ajustes que se sostienen en el pacto de mantener la vida. Es decir, la importancia de la muerte y lo que ello significa para la gente negra, pasa por la centralidad de la vida y de sus múltiples expresiones en el existir negro. Esta inquietud, esto es, el valor sustancial que las comunidades negras otorgan a la muerte estuvo en el horizonte de los textos etnográficos pioneros de los estudios afrocolombianos, como lo mostré en el capítulo uno.

Norman Whitten ([1974] 1992) en su trabajo sobre las estructuras sociales afrolatinoamericanas en Colombia y Ecuador, elaboró un esquema del tipo de Universo que circulaba en las prácticas de la gente negra, posteriormente retomado y alimentado por Gabriel Izquierdo (1984) en su ensayo interpretativo del mundo religioso del litoral Pacífico, sin embargo, me interesa mostrar aquí el modo en que la población afrodescendiente encontró en estos espacios una vía creadora y de realización existencial, una continuidad en los tránsitos hacia la ancestralidad y unas interacciones cotidianas entre vivos, difuntos y los todavía no-nacidos. En suma, unos sentidos de mucha significación para la vida social negra, que superan la mirada exclusivamente religiosa de Izquierdo y de la adaptación cultural de Whitten.

3.2.1 El potencial existencial de la muerte

La muerte entre los esclavizados y sus descendientes fue significada, vivenciada y apropiada como un paso al mundo de los ancestros y al de los no-visibles; nunca fue interpretada como el fin de la existencia negra, al contrario, era asumida como una continuidad de la vida en otras condiciones, que fortalecían las relaciones sociales entre los vivos. Los lloros, lamentos y cantos que acompañaban al cuerpo sin vida de un esclavizado, frenaban, al menos por unas horas, las violencias y represiones sobre los allegados o compañeros de explotación, al tiempo que fueron habilitando un escenario fundamental para la canalización de los sentimientos de frustración, rabia e impotencia que suponía la condición de esclavizado. Y, cuando los amos obligaron a los hombres y mujeres negras esclavizadas a abandonar los cadáveres de sus hermanos sin el más mínimo gesto de despedida, con el argumento de una pronta inhumación, no hicieron más que profundizar esos sentimientos.

En este escenario era sencillamente menos traumático para los amos y mayordomos habilitar un tiempo para que los esclavizados despidieran a sus compañeros de infortunio, lo que

también significaba darles una pausa para liberarse de las presiones y de la dureza de la jornada de explotación, esperando que al día siguiente pudieran retomar con mejores fuerzas las tareas en la mina, la hacienda o la plantación. Esta negociación, que podría mirarse como de mutuo beneficio, produjo un resquicio sustancial en la estructura colonial y de un enorme valor para las modalidades de la existencia negra. Es, a mi modo de entender, la piedra angular sobre la que descansan las estrategias de la permanencia negra en Colombia, porque no hubiese sido posible sostener los diálogos entre los diversos mundos que constituyen las cosmovisiones negras sin la presencia de esos espacios: el hecho de que durante al menos un par de horas, más tarde, durante nueve noches, amigos y familiares del difunto pudieran cantar, tocar sus tambores, jugar, bailar y beber; sentó las bases existenciales de las múltiples formas del resistir y del persistir negro en el Nuevo Mundo.

En este sentido, sostengo que la muerte, en las estrategias de la permanencia negra, se presenta como una bisagra que abrió y configuró el escenario vital sobre el que los esclavizados y sus descendientes construyeron unas profundas significaciones en las nuevas condiciones de vida. La presencia de la muerte en las comunidades negras no se agota en su comprensión como elemento de la organización social o como una expresión de sus religiosidades, además, es posible argumentar que su lugar en la vida social negra se conecta a un camino de larga duración que creó la plataforma desde donde la gente negra alentó toda su apuesta existencial. En esto se explican las presiones, vigilancias y control que el poder colonial ejerció sobre estas reuniones, en las que se activaban distintas modulaciones entre vivos, difuntos, santos y divinidades, a través del uso de la palabra cantada y recitada, diversos objetos y gestos vitales que cada uno encarnaba.

Podemos afirmar y sostener, entonces, el potencial existencial de la muerte en las comunidades negras porque dichos encuentros desbordaron el espaciotiempo específico de la ritualidad mortuoria que les abrió paso y alimentaron la comprensión más amplia de la vida social. Una modalidad de lo social en donde la palabra, la música y la danza, propias del culto africano a los ancestros y a los Orishas, Voduns o Nkisis³⁵, orientaban la totalidad de la vida. No era posible diferenciar el uso de ese armazón ritual, adecuado para la despedida a los difuntos, del que era puesto en escena en los momentos de desahogo habilitados por los amos: tambores, danzas, músicas y palabras circulaban en ambos espaciotiempos sin muchas modificaciones. Es

³⁵ Las divinidades son llamadas Orishas en las naciones Yorubás, Voduns en las naciones Fons o Nkisis en las naciones Bantúes.

precisamente en este delgado hilo, en un tipo particular de modulación entre diversos mundos, donde fue establecido *el puente* entre la muerte y la vida como un transitar fundamental del persistir negro.

Hacia esto se orientan las comprensiones de Zapata Olivella, al referirse a las posibilidades que abrió la muerte en los distintos ámbitos de la vida social de los hombres y mujeres negras

La muerte física, cualquiera que hubiesen sido las concepciones religiosas de los africanos sobre ella. Les permitió la posibilidad de ubicarse en forma concreta dentro de la sociedad esclavista [...]. Pese a las diversas costumbres funerarias africanas y a los extraños comportamientos asumidos por los amos ante el cadáver del esclavo, la presencia física del muerto debió suscitar reacciones comunes de angustia y temor en los negros, obligándolos a refugiarse en sus propias concepciones religiosas. Cantos, bailes, lloros, inhumación, aunque restringidos y aún perseguidos por la religión de los amos, constituyeron un fuerte nudo de asociación que trascendió los simples rituales mortuorios. El amplio campo de la danza, la música y los coros retomó aquí su nuevo aliento inundando paulatinamente otras esferas afectivas y sociales (Zapata Olivella, 1989, pp.102-103).

Ese nudo de asociación al que hace referencia Zapata Olivella, deja ver la dificultad del pensamiento binario, que ha insistido en definir unas prácticas como sagradas y otras como profanas, una clasificación que ha impedido dar cuenta de esos flujos, articulaciones o puntos que suturan diversas prácticas, cuyas significaciones y activaciones son múltiples y lugarizadas. Es decir, al definir un conjunto de prácticas de la gente negra como sagradas, se *encapsulan*, por extensión, el resto como no-sagradas o profanas. Lo que sostengo es que son estos nudos, puntos de articulación, o bien, estas modulaciones particulares entre los diversos mundos, los que nos permiten *rastrear* las distintas bifurcaciones que dan cuenta de la vida social negra. Todas, por supuesto, se interconectan en diferentes nudos y se activan estratégicamente.

Los ancestros, la historia y la fuerza cósmica, verbigracia, funcionan como esos nudos en los que es posible comprender la manera en que se fijan prácticas específicas de la existencia. Los primeros como espíritus aliados, que conectan con los orígenes; la historia como guía, particularmente, la tradición de los mayores que se torna en faro de la vida; y los espíritus que circulan en la naturaleza como comunicantes de distintas expresiones de la vida. Es, de alguna

manera, una espiritualidad radical, sobre la que se trenzaron los extremos del puente que unió la muerte y la vida en las formas de lo social negro. Una creación que ha soportado los más duros embates a los que han estado sometidas las existencias de los hombres y mujeres descendientes de la diáspora africana. Es por ello que, junto a la danza, la música y los coros, como lo señaló Zapata Olivella, los gestos, la palabra recitada, el conocimiento del mundo vegetal y curativo para confrontar la muerte, pero, también para despedir al difunto, cruzaron ese puente para revitalizar la totalidad del existir negro.

De ahí que estas expresiones de la existencia negra requieren entenderse en su historicidad, en su relacionalidad y en su profunda capacidad de agencia o de modificar las relaciones sociales. Las disímiles modulaciones en las que ellas son activadas es lo que ha dado la falsa sensación de su independencia y sobre la que se soportan las visiones del *folclor*; incluso aquellas que, en su afán de *preservación* han sido sometidas a procesos de patrimonialización. Los gualíes, alabaos y levantamiento de tumbas son un ejemplo de ello, al estar incluidos en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Nación –LRPCI-. La imagen que emerge de este tipo de acercamiento a las expresiones del existir negro es la de una disputa (explícita o no) por las memorias, por las huellas del tiempo y del espacio condensadas en una práctica. Esto exige estar atentos a las activaciones que produce la noción de patrimonio y los conceptos de memoria, historia y espacio sobre los que se sostiene.

Una mirada así nos permite desvelar maneras sofisticadas de racialización del vivir negro, en la medida en que desarticula y atomiza unas creaciones de enorme vitalidad, al despojarlas de su relacionalidad, particularmente al asumirlas como prácticas ancladas en un pasado remoto y fijo al que intentan mantenerse unidas. Al contrario de eso, me interesa argumentar que estas expresiones asumen dicho pasado como una *producción* que acaece día a día, esto es, la historicidad como una disputa, una creación que tiene múltiples trazos, que supera la noción de una historia traída de África y que necesita salvaguardarse. Es ahí donde tiene sentido toda la comunidad-red, cuyas modulaciones promueven renovados sentidos del tiempo, de los lugares y de las interacciones entre los distintos mundos que la componen.

Si en esa comunidad-red, el potencial existencial de la muerte, como he señalado, tiene que ver con la configuración de una plataforma existencial que inundó de vitalidad la vida negra, es porque para las cosmovisiones africanas la muerte constituye un nuevo comienzo. En otras

palabras, en acuerdo con la interpretación de Izquierdo (1984), la importancia de la muerte solo puede entenderse en relación con la centralidad que tiene la vida para la gente negra. Al respecto, Navarrete, citando los trabajos de Alonso de Sandoval, hace referencia a dichas concepciones africanas

Para el hombre africano en general, la muerte es la suprema iniciación, el comienzo de una nueva existencia espiritual. El padre Sandoval explicaba los ritos funerales de los habitantes de Guinea y decía que enterraban a sus difuntos acompañados de mucha gente llegada de otras aldeas y con grandes sahumeros. El llanto se convertía en baile, acabado el entierro, mientras éste se celebraba, mataban el ganado del occiso, los invitados de las otras aldeas traían toda suerte de cosas, desde vestidos hasta oro; estas ofrendas se repartían, una parte para enterrar con el difunto, otra para el rey de la tierra y la tercera para el pariente más cercano, responsable del “llanto” de sus gastos (Navarrete, 1995, p.87).

Es por ello que la muerte, incluso con todo el dolor que circula entre los parientes y allegados del difunto adulto³⁶, no se presenta de forma disruptiva como lo inverso a la vida o como una expresión negativa, sino que se trata de una continuidad del existir y una posibilidad de *pensar* la vida en sus distintas facetas, en las que los tiempos se mueven entre la dimensión individual y la colectiva. La muerte, entonces, fusiona ambas expresiones del tiempo. Lo es individual en el sentido que el difunto se encuentra en un pasadizo que conecta el mundo visible de los vivos con el mundo cósmico y de los espíritus. Y lo es colectivo porque dicho caminar no es posible sin el apoyo y el aliento de los parientes, allegados y amigos que ponen todas sus voluntades, sus gestos y sus palabras al servicio de ese caminar. Este espaciotiempo, que une lo individual y lo colectivo, recuerda el carácter móvil, transitorio y finito de la presencia de los vivos en el mundo visible.

La presencia de la muerte alienta las participaciones, los cuidados, la revitalización de los lazos familiares –aquellos creados por vínculos sanguíneos como por los religiosos–; activa un movimiento que deja ver los fuertes hilos que vinculan a los miembros de la comunidad-red, en un desplazamiento de lo cotidiano, de lo establecido, para dar cabida a un acontecimiento que pone al descubierto los sentidos, apropiaciones y significaciones de la vida social negra. Aquí las

³⁶ Hay que tener presente que la despedida de los niños menores de 7 años, dado que no tienen “pecados”, se asume como una ceremonia muy alegre. No se le reza el rosario ni se le canta alabaos, en lugar de eso se cantan arrullos, bailes y juegos que expresan alegría.

solidaridades son un elemento clave, son lo que moviliza a la comunidad y el deseo de participar con trabajos o con dinero para cubrir los gastos propios de la preparación del difunto y de la atención a los acompañantes. De modo que, ante el dolor, la desazón y la angustia que causa la muerte de un miembro de la comunidad; la amenaza que ronda por la desintegración de una familia y la continuidad de la vida, la gente responde: “reuniéndose, aglomerándose y participando, haciendo de la muerte un asunto público” (Serrano, 1994, p.188).

Lo público de la muerte pasa, entonces, por hacer explícito en las prácticas mortuorias, lo que podríamos denominar un *escenario de actuación social*, que se elabora a partir de las relaciones entre los diversos mundos y las agencias que son posibles en ellos. Y es así porque el difunto, que ya hace parte del mundo de los no-visibles, no se va definitivamente. Él, al igual que los vivos, santos y dioses, participa y celebra conjuntamente la vida. Esta celebración no es accesoria, justamente porque en ella se traza el camino al mundo de los ancestros.

3.2.2 Escenarios de actuación social: ancestralidad y participación

Los rituales o celebraciones alrededor de la muerte han sido uno de los elementos sobre los que se configuró la imagen de negritud en Colombia o aquello que los pioneros del campo de los estudios afrocolombianos, como lo argumenté en el capítulo uno, nombraron africanismos o huellas de africanía, puesto que estos rituales, con especial énfasis en el litoral pacífico, atlántico y el caribe insular, daban las claves para entender las conexiones con los antepasados africanos. Desde los trabajos de Rogelio Velásquez, Aquiles Escalante y Nina S. Friedemann pasando por Losonczy, Whitten, Serrano (1994), Moreno (1998), González (2003) y Restrepo (2011) hasta los recientes ejercicios adelantados para la reparación colectiva de víctimas del conflicto armado (CEPAC, 2017) y los Planes Especiales de Salvaguarda del Patrimonio Inmaterial- PES (Fundación Cultural de Andagoya, 2014), es posible argumentar que en ellos, con sus particularidades y ajustes históricos, se despliega un escenario de actuación social en el que se activan distintas formas de entender la ancestralidad y la participación social negra.

El canto y el rezo³⁷, como dos modos de la palabra: cantada y recitada, permiten unas conexiones con los santos, con la virgen, con Dios, al tiempo que se vinculan con la memoria del

³⁷ En las religiones de matriz africana, el canto con los tambores conecta y permite el trance espiritual.

difunto. Estas memorias se expresan en buenos recuerdos, en la compañía a los familiares para sobrellevar el duelo y en el hecho de mover los objetos que el difunto usaba; en suma, se trata de una despedida que le ayuda a seguir su camino a la ancestralidad y evitar que regrese a perturbar o hacer mal entre los vivos. Significa esto que de la calidad de la despedida (número de asistentes, lloros, cantos y rezos) dependerá que éste haga su pasaje correcto a la ancestralidad o que, por el contrario, quede deambulando en el mundo de los espíritus que hacen daño. En cualquier caso, se hace evidente la conexión entre el mundo de los vivos y el mundo de los difuntos como una relación social que tiene enormes implicaciones en ambos lados.

Es una manera específica de modulación entre mundos que se activa en el camino que recorre el alma del difunto, y que es orientada por los parientes, amigos y vecinos en el velorio y las novenas. Es decir, la activación de una modulación entre el mundo de los vivos y el de los difuntos, celebra la vida y la muerte como dos planos que no se contradicen, sino que se alimentan. Es por ello que, aunque se llora³⁸ y se siente una profunda tristeza, sobre todo se le despide, se canta y reza con él hasta el último día de la novena, cuando se desliga del mundo de los vivos y se va tranquilo, contento. El padre Gonzalo Torres indica que la idea de la relación entre los vivos y los muertos se fundamenta en la filosofía africana

Estas manifestaciones se basan en la idea del muntú africano, que es la familia grande, extensa, que no solamente se vive aquí, sino que también se traslada al más allá. Y donde los que se van se quedan esperando al que se queda. Y por lo mismo siempre hay que despedirlo más que llorarlo, aunque en algún momento se le llora también, pero se le despide para que se vaya tranquilo, para que repose, para que lo espere a uno en paz, y no quede perturbando a la comunidad (Fundación Cultural de Andagoya, 2014, p.35).

Este mismo sentido de la muerte lo había señalado Aquiles Escalante (1989) en su interpretación del Lumbalú en San Basilio de Palenque

[...] los difuntos son fuerzas espirituales capaces de influir en los descendientes vivos. Para el africano, sus muertos, es decir, sus ancestros, perviven proyectándose desde otros planos.

³⁸ La ausencia del llanto puede interpretarse como falta de solidaridad y de afecto con el difunto y con sus allegados. La mayor desgracia para un difunto es no tener quién lo llore. En eso se sostiene la importancia de los hijos y de los lazos familiares en la cosmovisión negra.

El ancestro es una constante que influye en la vida cotidiana del vivo: a partir de la muerte es como un viajero cósmico que se disuelve en la inmortalidad, uniendo la vida y la muerte (p.23).

De ello podemos interpretar que las existencias negras han sido posibles en su larga duración en la medida en que se trenzan en una comunidad-red de relaciones que va más allá del mundo visible, que incluye la participación en una familia ampliada de los muertos (ancestros), los santos, divinidades, la naturaleza y los todavía-no-nacidos. Estos grupos de seres vivos y, en definitiva, la familia extensa, producen y activan energías, fuerzas y sentidos de la existencia que son posibles de entender solo en sus modulaciones específicas. Los ancestros y los todavía-no nacidos no podrían existir sin la participación de los vivos y del mundo visible, lo mismo que éstos no podrían revitalizarse sin la intervención y nexos con los santos y las divinidades. En esta fuerte conexión, solidaria e interdependiente, circulan las distintas formas de vida y del existir negro como una elaboración esencial que se actualiza en unas relaciones que convocan distintas formas de participación social. O como lo señaló el teólogo congolés Bénézet Bujo (1992), una existencia en relación: “yo existo porque nosotros existimos”.

En esta perspectiva, la ancestralidad negra se expresa en el sentido último de sostener y ampliar la vida, al entender que ésta no se sitúa exclusivamente del lado de los vivos y del mundo visible que incluye a los animales, vegetales y minerales, sino que ella reclama una permanente interacción con los diversos mundos que la hacen posible. El vínculo que se establece entre los vivos y los difuntos tiene que ver con la guía y prolongación de esa relación, en la que los vivos hacen partícipes a los dioses y a los santos a través de las oraciones y liberaciones. Los vivos interceden ante los santos para que los difuntos hagan su tránsito a la ancestralidad; acción semejante hacen los que ya se fueron de entre los vivos, son intermediarios, favorecen y protegen la vida de sus familiares y parientes. Dos expresiones de la participación social que se coproducen, dependen una de la otra, y que encuentran en la idea de una vida plena, en paz y dignificada aquí y en el mundo de los ancestros, su punto de anclaje.

En este sentido, sostengo que cada uno de los momentos del ritual fúnebre³⁹, incluso, antes de la muerte del enfermo, da cuenta de unas maneras concretas de participación social, que desborda la mirada antropocéntrica que sitúa la actuación del lado exclusivo de los vivos. En cambio, es posible mostrar unas formas de participación que articulan diversos mundos, por tanto, la actuación transita por la interrelación entre vivos, difuntos, dioses, santos y naturaleza:

El acompañamiento al enfermo. Desde el momento en que el enfermo se agrava y se considera que va a morir, familiares, allegados y vecinos llegan para prestar el apoyo afectivo, físico y económico a las personas que lo venían cuidando. Hay diversas relaciones con la naturaleza que anticipan la llegada de la muerte: el canto del pájaro llamado guaco, la presencia de una mariposa negra y el olor a vela, son algunos de los indicios que son leídos por los acompañantes como llegada inminente de la muerte.

La agonía. Cuando el enfermo llega a este momento se buscan imágenes de santos y se rezan oraciones. Si al enfermo le cuesta trabajo morir o lleva varios días *penando*, se hace necesario develar la relación que éste tiene con los secretos o con la naturaleza. En el primer caso, se le recitan, al derecho y al revés, las oraciones o secretos que se presume sabía el enfermo. En el segundo caso, se pregunta con qué fue ombligado⁴⁰ para usar esos mismos elementos como insumos de una bebida o ungüento que se da al agonizante (Serrano, 1994; CEPAC, 2017). Ambas prácticas funcionan como una manera de desligarse de la palabra y de la tierra.

Momento central de la muerte. Cuando el enfermo muere se procede a cerrar los ojos y la boca, en caso de que así haya quedado. En varias comunidades se dice que si el difunto muere con la boca abierta es porque quería decir algo (CEPAC, 2017). En este momento se dice que se presenta una ruptura en los componentes del ser humano: cuerpo, alma –sombra y alma – energía vital (Price, 1955, Friedemann, 1991; Losonczy, 1991). Es, entonces, el alma- sombra la que permite al enfermo, días o minutos antes de su muerte, recorrer distintos lugares y despedirse de algunas personas

³⁹ Para una descripción completa y extensa de los momentos sugiero remitirse a la bibliografía que he citado durante el presente capítulo, puesto que no es mi objetivo realizar dicha tarea aquí, ya que supera el horizonte analítico de la tesis.

⁴⁰ Se refiere a la práctica de curar el ombligo con elementos de la naturaleza: animal, vegetal o mineral para transmitir esas cualidades a la persona.

En efecto, la sombra se ha lanzado a recorrer todos los espacios que el individuo ha hollado en su vida con el fin de “recoger sus pasos”, de modo que no quede rastro alguno que la mantenga inscrita en el territorio de los vivos. Sólo la plenitud de este recorrido puede garantizar que, al cabo de múltiples “trabajos” pueda alcanzar el Reino de los Difuntos y dejar de constituir un peligro para los vivos (Losonczy, 1991, p.52)

Es, al mismo tiempo, el alma – sombra del difunto la que le permite celebrar entre los vivos su partida. Por esta razón, en muchas comunidades, se deja un vaso de agua debajo del ataúd y permanece ahí las siguientes nueve noches, como un presente para el difunto si éste ha fallecido con sed.

Preparación del cuerpo del difunto. Entre las comisiones que se organizan para adelantar las distintas tareas que exige el funeral, una se encarga de bañar y preparar al difunto para que se conserve. En ocasiones éste dijo durante la enfermedad cómo quería ser vestido, e incluso, la persona que deseaba que lo bañara. En la cintura se le ubica un cordón de cáñamo que tiene cinco nudos en representación del escapulario y los pasos hacía la salvación. Se dice que, si no se le coloca el cordón, el alma – sombra no puede salir del cuerpo completamente (Fundación Cultural de Andagoya, 2014).

El velorio y los alabaos. Acompañar toda la noche al difunto (Figura 19) y a su familia constituye una de las activaciones más importantes en el escenario de la participación social, que conecta a los diversos mundos. Una vez el cuerpo es ubicado en la tumba⁴¹, se configura el espacio *autorizado* donde circulan los rezos, los cantos, los juegos de mesa (dominó, parqués, naipes, ajedrez) y el intercambio de comida y bebidas para mantener la relación entre vivos, difuntos, divinidades y santos. Los rezanderos y rezanderas indican los momentos del rezo, del canto y del juego. Los alabaos (Figura 18) son el centro del velorio porque expresan no solo la tristeza por la pérdida de la persona que muere, sino que sintetizan los sufrimientos que históricamente ha padecido el pueblo negro (CEPAC, 2017). Es, también, la palabra misma del alma – sombra del muerto llevada por la voz de los vivos (Losonczy, 1991, p.56). El padre Neil Quejada, lo describe así:

⁴¹ Es el lugar que se arregla para exponerlo públicamente y permitir su acompañamiento por parte de familiares y allegados. Alrededor de este espacio se realizan los rezos, alabaos, juegos y demás prácticas que hacen parte del ritual.

El alabao es una forma de conexión con las energías mayores del equilibrio del universo que se revela en la historia. Alabao es cantar con el color de la voz, besar el universo con la mirada y abrazar el recuerdo con la ternura de la memoria. El alabao nos hace llorar, nos hace sensibles para superar la crueldad y recuperar la piedad.

El alabao es danzar la voz con la cadencia del canto que acompaña al difunto recorriendo sus pasos. El alabao es un canto de esperanza desde los gritos silenciados de lágrimas contenidas que reafirman la vida (N. Quejada, comunicación personal, 21 de mayo de 2020)

Figura 18

Canto de Alabaos en Velorio



Nota: Fuente Fundación Cultural de Andagoya (2014)

Figura 19*Acompañamiento desde fuera*

Nota: Fuente Fundación Cultural de Andagoya (2014)

En los alabaos se tramita el dolor, la zozobra y la indignación de la muerte, y al mismo tiempo, se reafirma la vida al reconectar el mundo visible con la ancestralidad y con las fuerzas y energías no-humanas que sostienen la existencia. En mi larga charla con Decio Mosquera, pescador y líder del consejo comunitario de Bocas del Atrato, en el Golfo de Urabá, él insistía en que recuperar el sentido de estas prácticas se ha tornado en uno de los desafíos que han emprendido en la comunidad, particularmente con la ayuda del rector de la Institución Educativa

Cuando teníamos mortuoria cantaban alabaos, que son autóctonos del chocó. Si se moría un niño se le hacía Gualí con juegos; se le jugaba toda la noche, juegos de niños y en la hora que lo iban a enterrar, entonces, lo bailábamos en todo el pueblo y ahí lo llevábamos al cementerio donde se iba a enterrar. Todas esas cosas es lo que nosotros, en compañía del señor rector de la institución, estamos tratando de rescatar. Como que una persona se muera y se le pueda cantar alabaos. Ahora no se le hace ni novena casi, pero lo queremos rescatar, porque las personas que se mueren aquí, los llevan a enterrar a Turbo, pero nosotros le

hacemos la última novena, se le canta, se juega dominó, se toma tinto y es una fiesta con lo que nosotros lo despedimos (D. Mosquera, comunicación personal, 22 de abril de 2019).

La vigilia completa del velorio da paso al entierro del difunto, a su acompañamiento hasta al cementerio. A esta noche, en la que se tuvo presente al cuerpo del difunto, le sigue el novenario donde familiares, allegados y amigos se reúnen para rezar el rosario y seguir intercediendo por el alma – sombra del difunto y recibir manifestaciones de solidaridad.

Estos momentos que he señalado en las prácticas mortuorias de la gente negra, me permiten ilustrar la manera en que se activan relaciones sociales que desbordan la noción de lo social *encapsulada* en la agencia exclusiva de los vivos sobre el mundo visible. Lo que vemos aquí, al contrario, es una noción de lo social y de la participación en ella, que requiere la intervención de diversas fuerzas y energías que se *modulan* a través de objetos, iconografías, gestualidades y de la palabra cantada y recitada. A pesar de los ajustes que estas prácticas han ido teniendo como resultado de la movilidad de los sectores rurales a los urbanos, del cambio de actividad laboral, de la implementación de las salas de velación, de la participación en rituales religiosos no católicos y de los efectos del conflicto armado, es posible aún encontrar formas de modulación entre los diversos mundos que conectan a los vivos, difuntos, divinidades y santos con una enorme vitalidad. Unas expresiones del persistir negro que, lejos de extinguirse, han tomado nuevas lógicas y apropiaciones.

La relación de cercanía que las personas tienen con el cementerio central de Apartadó, en Urabá, evidenciada en las distintas actividades culturales como recitales de poesías y cantos en un espacio de y para los difuntos; el esfuerzo que demuestran esas mismas familias y allegados del difunto tanto en la celebración de las misas como en la elaboración de los recordatorios del aniversario de su muerte, el uso de canciones fúnebres para despedir a los muertos en las religiones no católicas y el ritual del cuerpo presente⁴² (figura 20), como una manera de acabar con la

⁴² También se le conoce como *rito de llamamiento o cuerpo ausente*. Este ritual consiste en realizar una serie de oraciones con la finalidad de que la persona desaparecida vuelva a su familia. Inicialmente, debido a los trabajos que las personas realizaban como la pesca, agricultura, corte de árboles o minería, se presentaban desapariciones, bien porque las personas se perdían en altamar, en el río o la selva o porque fallecían en accidentes y no había forma de encontrarlos y los familiares tenían la incertidumbre de si aún estaba vivo o muerto. Entonces, se elaboraba una tumba igual a la que se organiza para el velorio, en esta ocasión, con la foto del desaparecido, y se rezaban oraciones toda la noche. Si la persona no aparecía o se comunicaba con sus familiares al término de la vigilia, esto es, al levantar

incertidumbre por la desaparición de un ser querido, dan cuenta de una revitalización y ajuste de esas relaciones sociales, que incluyen a vivos y difuntos.

Figura 20

Tumba del cuerpo presente



Nota: Fuente Escuela Itinerante Universidad del Pacífico, Corporación Centro de Pastoral Afrocolombiana – Cepac.

Que en el Darién y Golfo de Urabá se haya hecho común reemplazar las nueve noches por tres misas al difunto, o que, en lugar del novenario, se le acompañe una noche con cánticos fúnebres propios de la creencia religiosa a la que se pertenezca, no solo demuestra la manera en que los afrodescendientes reacomodan sus relaciones con los diversos mundos, sino que expresa múltiples y situadas formas de sostener la comunidad-red de relaciones entre vivos, divinidades, santos y difuntos sobre la que han fundamentado la larga duración de su permanencia.

la tumba a las 6:00am, se confirmaba que estaba muerto y se iniciaba el duelo. Recientemente, este mismo ritual se ha usado para procesos de duelo en el contexto de las desapariciones en el conflicto armado colombiano.

3.3 Santos vivos, memorias y el actuar cercano de las divinidades

Si de un lado la muerte se presenta como un acto público que moviliza a la comunidad, convoca a la solidaridad y activa distintas expresiones de la participación social negra, de otro lado, el actuar de las divinidades y de los santos pasa por unas modalidades de la fe, de la devoción y de las memorias, que encuentran en el espacio íntimo y en las experiencias personales unos trazos para actualizar la vida social más amplia. Esto quiere decir que el mundo de los vivos se afirma y se fortalece, se estremece y se conmueve en el contexto de una profunda relación con las fuerzas y energías mayores, aquellas que superan la capacidad de agencia humana. Es una conexión que impide que los seres humanos pierdan la capacidad de ensoñación y de esperanzas ante realidades crueles, desafiantes y dolorosas.

Es la palabra que un hombre o una mujer negra expresa en la intimidad de su habitación ante su santo de preferencia, ante su dios de confianza, lo mismo que las promesas, pactos y alianzas que hace con ellos y el compromiso que de ellas se desprenden, lo que configura un horizonte existencial, casi utópico, sin el cual no es posible entender la relación que luego construye con sus semejantes vivos, con los minerales, con los animales y, en suma, con su propia existencia. Cualquiera sea la forma que toma esta relación con las fuerzas y energías mayores, lo fundamental discurre en el reconocimiento de un *pertenecer* a una comunidad-red de seres interdependientes. Imágenes, objetos y espacios son usados, apropiados e interpretados como depositarios de esas fuerzas, en la medida en que soportan los deseos, peticiones y tensiones que humanos y divinidades descargan sobre ellos. En este sentido, ayudan a equilibrar el tránsito de las fuerzas humanas y no-humanas entre los diversos mundos.

3.3.1 Entre imágenes, devociones y las luchas por las representaciones

Las imágenes de los santos y de las divinidades que circulan en la cotidianidad de la gente negra son formas de la memoria individual y colectiva, condensan las fuerzas tanto del mundo de los humanos como del universo amplio de los dioses y la naturaleza. No en vano se seleccionan con atención los materiales para su diseño y los cuidados de su restauración. Una vez terminada, se activa una relación entre humanos, dioses, santos y naturaleza de enorme relevancia para las prácticas que se despliegan alrededor de ellas. Cada imagen tiene su propia historicidad, se abre un espacio en la vida de los humanos, convoca sentimientos y pasiones particulares. El hecho de que

la gente negra no haya participado en la creación de las imágenes de los santos con las que se encontraron en su relación con la institucionalidad católica, les exigió trasladar en ellas toda su experiencia africana como una estrategia del resistir, del persistir y del permanecer negro en las condiciones que les fueron impuestas.

La iconografía traída desde España por la iglesia católica fue apropiada por parte de la gente negra en clave de sus propias necesidades de existencia, como lo argumenté en el capítulo anterior. Una expresión contingente del existir que abrió paso a nuevas y complejas formas del manejo de las fuerzas y de las energías en el pueblo negro, particularmente porque construyeron una relación de cercanía con las divinidades, transformaron las frustraciones en esperanzas y alianzas con los santos. Tocar la imagen, alumbrarla, rezarle o, simplemente, hablarle como se hace con otro humano, es una expresión de ese intercambio de energías que se transforma en favor, en intervención del santo en el mundo de los humanos. El padre Javier Pulgarín en su trabajo pastoral en las comunidades del Atrato ha hecho visible esas relaciones

Las imágenes acompañaban a las personas en las casas, a veces se les hacen altares o se cuelgan en las paredes. En los momentos de muerte, se ponen en el altar de la tumba donde se hace la novena de difuntos, están allí como compañeras en el viaje hacia la eternidad, como seres protectores que orientan la salida del difunto hacia el mundo de los ancestros. A las imágenes se les alumbraba a lo largo del año, pero principalmente en el día de la fiesta. Las velas o los hachones, las enciende la persona que paga la manda, nadie debe hacerlo por uno, pues, así como el favor fue personal, también el agradecimiento debe hacerse en forma personal (Pulgarín, 2017, pp.14-15).

Acompañar la vida de los humanos en sus distintas facetas constituye el entramado vital que sostiene las más diversas experiencias que vinculan a los humanos con las fuerzas de los santos, santas y las divinidades. Estas experiencias superan la idea institucional que situaba a los santos y a los dioses en el *templo* como hogar exclusivo. En cambio, es posible argumentar que la noción de acompañamiento que han vivenciado las comunidades afrodescendientes se expresa también en la construcción de altares personales y familiares para sus santos, al punto de nombrarse *dueñas de santos* o *casas de santos*, para dar a entender la historicidad y la profundidad del vínculo que los conecta. O que, por ejemplo, en escenarios límites o de tragedias, se traslade al santo hasta el río o espacio indicado para que se concrete el favor.

Esto muestra una ruptura hecha experiencia espiritual en el permanecer negro, frente a un proyecto moderno-colonial que insiste en presentar las fuerzas mayores (dioses, santos) como lejanas a las múltiples formas de vida no-humanas, desentendidas de la complejidad de la realidad entre los vivos y *encriptadas* en las institucionalidades y en los espacios que éstas han definido para su actuar

Los altares personales y familiares africanos constituían prácticas contrarias a los templos cristianos como única morada de Dios. La noción a un Dios abstraído de las urgencias cotidianas poco debió interesar a quienes sufrían la esclavitud. Por eso la identificación y yuxtaposición de Orishas y santos que fueron adorados en altares individuales y de familia. Es sabido que, en las comunidades americanas con fuerte ascendencia africana, cada miembro o familia tiene un santo de su devoción en altares hogareños que generalmente permanecen iluminados durante días y noches (Zapata Olivella, 1989, p.105).

Esta devoción hogareña, familiar⁴³ o personal, se transforma en un horizonte vital, que afecta la totalidad del existir negro. Como he argumentado aquí, estas existencias se expresan en relaciones sociales que rebasan la centralidad humana y activan modalidades del vivir en el que los difuntos (ancestros), santos, divinidades, animales, vegetales y minerales, como portadores de energías y fuerzas, tienen capacidad de modificar las condiciones en las que la vida se desdobra en los diversos mundos. Es por ello que la vida humana en particular se hace *vivable* en la medida en que las otras formas vidas y de agencias se mantienen.

Pero, pensar las condiciones en que sean posibles las múltiples formas de vidas, implica hacer frente a las prácticas moderno-coloniales que han presentado a las divinidades y santos desde una preocupación exclusivamente humana, que los despoja de toda su relacionalidad con la existencia, aquella que incluye a los humanos como integrantes de la comunidad-red, mas no como el centro de la misma. Si la gente negra ha puesto a las fuerzas y energías de los santos y divinidades a su favor en la larga lucha por persistir, como lo vemos en las fiestas patronales, las velaciones, el

⁴³ En la experiencia del Atrato se sabe que muchos santos familiares pasaron luego a constituirse en fiestas del pueblo. La fiesta de la Santa Cruz la celebraba en Puerto Salazar el señor Antonio Santana, luego la cedió a la Capilla; la de San Nicolás de Tolentino, que la celebraba la señora Petrona Medrano, se trasladó al pueblo y se convirtió en el Patrono de Amé; y la de la Inmaculada de Tanguí, la celebraban Edmón Aguilar, Diógenes Aguilar, Roberto Rodríguez, Pedro Luís Rodríguez, Víctor Padilla y Manuel Valoyes, después de que ellos dejaron de celebrarla la tomó el pueblo como segunda fiesta patronal (Pulgarín, 2017, p.38).

rezo del rosario, los secretos que sirven para curar o alejar el mal (Pulgarín, 2017), también es cierto que esa misma lógica ha sido puesta al servicio del capitalismo, de las instituciones religiosas y de corporaciones que han buscado resquebrar la relacionalidad del existir negro, imponiendo la supremacía de la vida humana sobre las demás y justificando la explotación y exterminio de las otras formas de vida.

La disputa por la iconografía y por los objetos que median la relación entre humanos y santos, no se agota en la estrategia de hacerlos más cercanos a la experiencia negra, por ejemplo, a través de la visibilidad de santos y santas negras, de una Virgen y Cristo Negro. El documental *Dios es Negro*, que relata la trayectoria del Padre Neil Quejada (Figura 21), producido por El Pacifista, y el viacrucis del pintor Maximino Cerezo (Figuras 22 y 23), que se expone en la Iglesia del Santo Eccehomo en Turbo, son un ejemplo de ello.

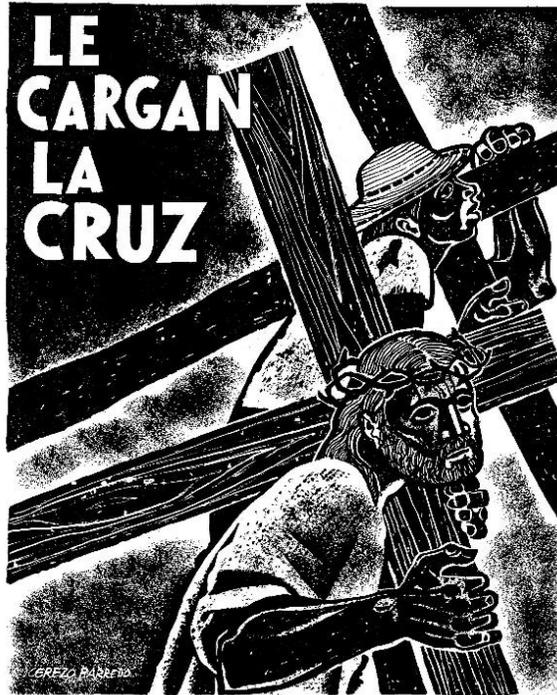
Figura 21
Padre Neil Quejada



Nota: Fuente: Documental *Dios es Negro*

Figura 22

Estación 2 del Viacrucis



Nota: Fuente Maximino Cerezo Barreso

Figura 23

Estación 1 del Viacrucis



Nota: Fuente Maximino Cerezo Barreso

Estas luchas van más allá y se expresan en una relación con las fuerzas y energías mayores en contextos de cercanía, de transformación y dignificación de las condiciones de vida. Se trata de un trasegar y caminar lento que ha tomado mucho tiempo y ha soportado muchas contradicciones y desafíos. Esta relación se actualiza en los conocimientos que, sobre las plantas, los animales y los minerales, la gente negra ha producido durante muchos años y en distintos lugares. En efecto, muchos conocimientos, algunos definidos como *dones o virtudes*, son posibles o circulan entre las personas, en tanto las divinidades o los santos han intervenido mediante distintas experiencias de contactos divinidades-santos-humanos como los sueños y las visiones. Es decir, estos saberes, de profunda significación para la vida social negra, conectan los diversos mundos, puesto que su eficacia depende de una constante interacción entre las fuerzas de las divinidades, las plantas, animales, minerales y las modulaciones que los humanos realizan para atender las situaciones que requieren el uso de esos conocimientos.

De esto me di cuenta cuando conocí a doña Narcisa Mayo, abuela, partera y santiguadora de Turbo y de una gran sabiduría para ayudar a las mujeres en sus procesos de parto, para sanar el mal de ojo, mal de nacimiento y otras enfermedades que pueden padecer los recién nacidos. En su piel arrugada y en su mirada fija y calmada podían verse los muchos años que ha trabajado como partera y sabedora. Cuando la vi por primera vez estaba sentada en una vieja silla de madera, de esas mecedoras que acostumbrar a usar en las tardes calurosas de Turbo. Me acerqué tímidamente en compañía de una de sus hijas, con quién había hablado previamente, porque según ella, a doña Narcisa no le gusta hablar por teléfono. Me dio un abrazo y preguntó por mi familia como si de años me conociera, me senté a su lado y hablamos un largo rato. Cuando le pregunté quién le había enseñado o cómo había aprendido el oficio, me dijo sin rodeos y con una vivacidad admirable, que había sido un don y tarea encomendada por su dios. Así lo relata:

A mí nadie me enseñó a atender partos. Cuando yo tuve la primera hija, mi primer embarazo, me cayó tifo y la fiebre me mató la criatura adentro, yo estaba muy grave. A mí me tenían que sentar, me tenían que voltear, yo me orinaba la cama, mi abuela y mi mamá me acompañaban día y noche. Yo no comía, yo no dormía. El espíritu de uno es el dueño de vida, el cuerpo no. Cuando el espíritu se sale, ese cuerpo, si lo mueves bien y sino también. Yo me fui, llegué a un río muy grande, anchísimo, pero mansito y un playón grande. En la orilla estaban tres mujeres bañándose. Yo llegué ahí y dije: "lo que tengo es

que irme", pero el espíritu de uno es que se compromete a irse para allá. Llegué a una parte del río que estaba limpiecito, me metí de barriga y salí. Entonces, llegué a las 9 de la mañana a una casa grande con un letrero rojo, que decía "el puente". Llegué ahí y dije "buenos días" y un señor, me respondió: "buenos días, qué viniste a buscar aquí, quién te llamó. Aquí nadie te necesita. Entra". Yo entré, me paré y había una señora vestida de blanco y tenía un niño. El señor le dijo: "párase y dele el niño para que lo cargue, porque ella no tiene nada que hacer". Por el término de una hora me pusieron a cargar un niño. Cuando dice el señor "¿está cansada del niño?" No, señor. "Ya debe estar cansada, una hora cargando el niño". Llegó la señora y me paré. Y, entonces, dije: yo me voy a quedar, y me responden "no te vas a quedar, qué viniste a buscar; ¿querías conocer?, bueno ya conoció. Al otro día amanecí mejor. A mí nunca me inyectaron ni me dieron una pastilla, nunca. A base de Dios y las hierbas estoy contando esto, porque las hierbas son medicina. Cuando ya me alenté, me transmití una cosa a la cabeza que volví a atender partos y curar niños. Nadie me corchó, por eso digo que lo mío vino de allá. Aquí hay mucho niño que llega a mí. Eso me lo manda Dios, porque ya Dios me dio ese don" (N. Mayo, comunicación personal, 12 de enero de 2019).

Esta experiencia que narra doña Narcisa Mayo revela los eventos en los que se encuentran humanos, santos, dioses y diversas fuerzas. Estos eventos producen cambios sustanciales en el modo en que las personas venían elaborando la existencia, al punto que, como nos muestra doña Narcisa, el sentido de pertenencia y de actuar en el mundo se anclan en esas experiencias fundantes con las divinidades y los santos. Así, además de su afirmación como mujer negra o afrocolombiana, se posiciona como portadora de un don y de una tarea vital, que ha puesto al servicio de la gente durante los últimos cincuenta y tres años. Una práctica que adelanta en compañía de las fuerzas mayores, evidenciado en los secretos y oraciones que usa para que el parto salga bien. Todo su conocimiento se actualiza y se sostiene en una relación que demanda, no sin pocas exigencias, una modulación de energías de distintos mundos. Escuchémosla de nuevo:

La oración de San Bartolomé Benito, esa es para partiar. Uno partea con la de San Bartolo. Dice así: "se levantó en pie, cogió su bordoncito, legua de camino donde se encontró con el señor y le preguntó el señor: ¿para dónde vai Bartolomé? Responde Bartolomé: voy para tu morada. Le dice el señor: devuélvete, Bartolomé que yo te daré un don para que no fuere

fallar tus causas. Eres nombrado, no caerá piedra, ni rayos, ni mujer morirá de parto ni criatura de espanto, ni vaca perderá su becerro ni oveja su cordero. Quien rezara esta oración todos los viernes del año, sacara una de pena y la retira del pecado”.

Uno la reza a las mujeres en la cadera, cuando van a tener familia. A la mujer usted se la reza en la espalda. Uno tiene sus oraciones en su mente, porque eso es para ayudar a los partos. Además, la de la Virgen del Carmen para botar la placenta. La Virgen del Carmen es buena. No ve que los médicos dicen que somos brujitas. Uno no es bruja, sino que Dios lo ayuda a uno. A mí me tocaron partos difíciles, me tocaron partos de complejidad (N. Mayo, comunicación personal, 12 de enero de 2019).

En este escenario es que la comunidad-red de relaciones que vincula diversos mundos y energías, supera los marcos institucionales de las religiosidades en las que habitualmente se interpretan los encuentros entre humanos, santos, dioses y diversas fuerzas, por ejemplo, en las oraciones, pactos e intercambios que se realizan entre los integrantes de esa red. La experiencia de doña Narcisa Mayo nos muestra que esta comunidad-red es la que soporta su trayectoria vital, que por supuesto, tiene en la institucionalidad católica uno de sus anclajes. Sin embargo, es posible argumentar que el hecho de que ella active unas relaciones con los santos, no precisamente se encuadra o se orienta por las teologías de esa institucionalidad, sino que su conocimiento y manejo de energías gravitan en torno al trabajo del parto y la sanación de los recién nacidos. En otras palabras, sus oraciones y secretos en los que interactúa con los santos y las divinidades se desmarcan de la preocupación por el cielo o el infierno, nodal en la teología judeo-cristiana, lo que nos permite evidenciar el lugar que esa comunidad-red ocupa en las expresiones del saber, del vivir y del permanecer afrodescendiente.

3.3.2 El actuar cercano de las divinidades y los santos

Que es un santo vivo o santa viva, que las divinidades se incorporan para estar entre nosotros y que hablamos con un Dios vivo y real, fueron las frases que hombres y mujeres negras expresaban para indicarme los escenarios en los que las relaciones entre humanos, santos y divinidades se hacen próximas, de contacto y se transforman en experiencias concretas, en prácticas cotidianas en las que es posible sentir, escuchar, ver y dialogar con las fuerzas y energías no-humanas. Estas experiencias se presentan como la afirmación de que los hilos que unen a los diversos mundos todavía funcionan, que no han sido rotos y se mantienen a pesar de los ataques,

limitaciones y desafíos propios de las sociedades actuales y, sobre todo, que es posible fortalecerlos y renovarlos. Además, permiten a los humanos mantenerse unidos a una comunidad de sentidos y de confianzas que les evita caer en una orfandad existencial, aquella a la que fueron lanzados sus antepasados por el sistema esclavista y las nacientes repúblicas.

Un santo o santa viva trasciende las representaciones visuales que se hacen de ellos en madera o yeso, porque hacen de esas materialidades, objetos de poder y de agencia de enorme importancia para las existencias negras, en la medida en que articulan lo racional y lo mágico como una expresión del vivir que no es posible separar o diferenciar claramente. Los santos vivos actúan porque se les habla, se les hace promesas y porque se les cuida e interpela con todas las energías que los humanos pueden movilizar; de manera que sus respuestas y presencias no pueden entenderse más que en ese contexto de actuación. Situar lo racional en lo humano y lo mágico del lado de los santos es una mirada simplista que impide entender la complejidad de una relación en la que estos últimos, como seres vivos con capacidad de agencia, se *meten* en la vida cotidiana de los seres humanos para modificarlas y dotarlas de energías y fuerzas.

Se trata de una relación activa, en la que se hace partícipe al santo o a la divinidad, de las facetas más simples y también de las más complejas de la existencia humana, de ahí el aprecio y cuidado que se le expresa. Ellos han sido testigos de sus alegrías y de sus tragedias, de sus fiestas y de sus lutos

Con ellos se pueden hacer pactos en los cuales se compromete al santo y se compromete la persona. Si el santo cumple y uno falla, el santo se manifiesta agravándole la situación o haciendo que el devoto no pueda disfrutar del favor que obtuvo [...]. Los afrotrataños conservan hoy en día fórmulas y secretos a través de los cuales convierten una imagen de Cristo o de un Santo en un “Cristo vivo” o en su “santo vivo”, lo mismo que algunos objetos de la naturaleza. Ponen avispas fabricadas de hierba santa o bejucos transformados en serpientes para cuidar terrenos. Siembran el pildé con secreto y le ponen música, silban y hacen bulla para que él también haga lo mismo y espante a los extraños que vienen a perturbar o hacer daño (Pulgarín, 2017, pp.39-40).

Estas relaciones van creando un escenario de significación que afecta las dimensiones de lo ético y de lo político en el sentido de producir modalidades de la existencia con movimientos e

intensidades que no se limitan a la participación de las fuerzas mayores, sino que se hacen cercanos a los animales y a los vegetales. Que unos animales participen con sus energías en el cuidado de un sembrado o que las plantas mismas *griten* cuando están siendo atropelladas por desconocidos, nos permite comprender otros soportes en los que las memorias que conectan a diversos mundos se hacen visibles. Esta vez desde su conexión con el territorio. Es por ello que el actuar cercano de los santos y divinidades, en su interacción con los humanos y la naturaleza, hace posible éticas y políticas sensibles, más allá de las que conocemos, cuyas preocupaciones están en los contornos de lo humano y en unas retóricas utilitaristas de la naturaleza como insumo de la maquinaria industrial.

En esto vemos que, si bien la gente negra se ha inscrito en el orden de lo ético y de la política nacional para la defensa de los territorios colectivos y hacer frente a las múltiples formas de discriminación y de invisibilización, es posible, sin embargo, dar cuenta de la constitución de espacios de lo ético y de lo político que han funcionado como formas de contención de las prácticas hegemónicas. Por este motivo, la relación activa entre humanos, divinidades, santos y naturaleza no puede llevarnos demasiado pronto a la zona del lente religioso, asunto en el que he insistido en la presente tesis, porque nos quedamos cortos para entender una de las expresiones de la permanencia y del resistir negro sobre la que han fundamentado modalidades de lo ético y de lo político de larga duración. Que estas relaciones no se hagan explícitas en los movimientos sociales negros o que las experiencias de las afrocolombianidades no necesariamente hayan transitado por ellas, nos permite, lejos de desestimarlas e ignorarlas, encontrar en ellas unos espacios de profunda relevancia para los proyectos de futuros posibles de la gente negra.

En este contexto, me parece importante volver sobre los contrastes de Salvador, Brasil, para ampliar la perspectiva que he argumentado sobre el actuar cercano de las divinidades y los santos en escenarios que se desmarcan de la matriz judeo-cristiana. Si la población afrodescendiente en Colombia ha transformado al Dios Todopoderoso y a los Santos católicos en sus aliados, amigos y compañeros cercanos en sus trayectorias vitales, en el sentido amplio y complejo del existir negro; de otro lado, y con sus propias particularidades, en Salvador, los Orishas se hacen presentes en la vida de la gente para hacer posible un vivir pleno y digno. Las energías de humanos y Orishas se entretajan en una comunicación que supera la palabra hablada y se manifiesta en las estéticas de la música, de los gestos y del cuerpo mismo como parlante.

En mis conversaciones con Geovane De Freitas y Luiz Carlos Silva, practicantes del Candomblé de la Bahía, pude aprender de ellos el modo en que el contacto entre Orishas y humanos tiene en la *incorporación*, su expresión más contundente y firme. Es un momento en el que los humanos prestan sus cuerpos para que las divinidades habiten en ellos y para que sea posible compartir un espacio de la vida humana: imágenes, sonidos, danzas y comidas configuración una narrativa visual, auditiva, corporal y sensorial en la que discurren las historias y las energías que unen a ambos mundos. Aunque los Orishas están presentes y guían la vida de las personas que eligen, se conversa con ellos a través de las ofrendas, oraciones y oráculos como el juego de Búzios⁴⁴, el momento de la incorporación de las divinidades prolonga y sostiene una relación de tiempos inmemoriales, que se actualiza y se resignifica constantemente.

Entre las pausas que hacía en la atención a los visitantes del Museo Afro-brasileño, de la Universidad Federal de la Bahía (UFBA), y mis constantes preguntas sobre el Candomblé, Geovane hizo un gran esfuerzo para explicarme la manera en que dicha experiencia acontece. A continuación, mi traducción de su relato en portugués:

El Orisha dueño de la casa viene y danza. Después, los otros Orishas, que son los invitados allí manifestados, también vienen. Se danza y se canta para ellos. Ellos también danzan, porque esa es la forma de ellos liberar energías. El Orisha no habla cuando está en el cuerpo de la persona. Él no habla; normalmente abre los ojos. La liberación de energía que él trae, que él tiene cuando está incorporado es más en la danza, cuando él cuenta su historia, cuando muestra que él está ahí presente. Él va y da un abrazo o saluda a una persona querida por él, sabe que él cuida de cada persona. Entonces, va y da un abrazo para mostrar eso. No necesariamente la persona requiere ser conocida o amiga del manifestado. Incluso, esa persona que está incorporada no la conoce, nunca la ha visto, pero el Orisha sabe, por ser un espíritu (G. De Freitas, comunicación personal, 22 de noviembre de 2019).

⁴⁴ En el juego de Búzios o de caracoles se hacen preguntas y se conversa con los Orishas. Al lanzar los caracoles en una mesa preparada para ello, las disposiciones en las que quedan son interpretadas por los padres de santos o sacerdotes de candomblé. Se requiere un profundo conocimiento para interpretar los caracoles y comunicar los mensajes que las divinidades envían a los humanos. En algunos casos, incluso, sacerdotes experimentados requieren la ayuda de otros más antiguos para interpretar correctamente los mensajes, lo que implica que el juego sea dirigido por personas de largo recorrido en el Candomblé.

Una de las particularidades más importantes de ese momento es que el Orisha no habla. No manifiesta verbalmente ningún mensaje, ni siquiera para expresar agradecimientos por el homenaje y por los alimentos que hayan preparado para su bienvenida. En cambio, es la danza y los gestos los que se abren paso para comunicar, para intercambiar sentimientos y liberar las energías. Aquí la palabra hablada se vuelve movimiento, éxtasis y fuerza. Las energías del Orisha vibran de múltiples formas en los cuerpos de los incorporados, en movimientos suaves e incontrolados por la persona, pero dominados por el Orisha; o en comportamientos completamente inconscientes. En este último caso, el Orisha toma control de los movimientos del incorporado para expresar toda su personalidad, su generosidad y su vivacidad en un regresar momentáneamente a la *aiê*-tierra (Kileuy y Oxaguiã, 2009).

Este retorno momentáneo de las divinidades a la tierra, al contacto con los cuerpos humanos, se presenta como una renovación y crecimiento de las fuerzas que promueven la vitalidad y que, una vez transitada por los cuerpos de las personas que participan del encuentro, se distribuye en los objetos, en los alimentos, en los animales y en los vegetales. Todo tiene que ver con una relación entre diversos mundos que se conectan por unas energías que circulan y que brindan alternativas para enfrentar los conflictos y las tensiones propias de la existencia. Es lo que los Yorubás llaman el *Axé*, que es la fuerza que produce un constante movimiento en la comunidad-red de seres que la componen. Estos diversos seres, con sus propias fuerzas, producen relaciones conflictivas y de tensión que reclaman un trabajo constante de mediación y de ajuste. En ello se justifica las renovaciones y las diversas modulaciones en que humanos, divinidades, materialidades y naturaleza se entrelazan para generar equilibrios parciales.

Con razón, Geovane y Luiz me insistían en la profunda dependencia entre las hojas, los alimentos y la música en el Candomblé para conectarlo todo, para entenderse en una relación de cuidado de sí mismos y de las otras formas de vida. No hay encuentro en el que no participen las energías de las plantas y las fuerzas de los animales hechas alimentos, ofrendas o estéticas visuales y sonoras. Ahí, comprendí, además, la dificultad que enfrentaban ambos para *verbalizar*, para acercarme a través de la palabra a una forma de contacto y de cercanía con las divinidades en la que precisamente la palabra hablada no tiene presencia. Al inicio de nuestras conversaciones, ante mi completa ignorancia, había conjeturado que se trataba de un tema de traducción, de una evidente dificultad de mi parte para entender sus relatos frente mi rudimentario portugués y, sin embargo,

fue al final de cada charla que entendía, que no solo era mi capacidad de escucha lo que estaba en juego, sino que del otro lado, mis interlocutores, estaban librando una batalla con su propio lenguaje para volver *palabra* aquello que es movimiento, gesto y música.

Y, puesto que mi condición de no iniciado en el Candomblé me impedía ingresar a varios espacios de los terreiros y participar en las ceremonias que incluían llamados a los Orishas, sumado a que mi estadía en Salvador coincidió con la época de ceremonias cerradas, Luiz Carlos, dijo que me enviaría un par de fotos de uno de los eventos que harían en su casa. Un mes y medio después de mi regreso a Colombia y mientras avanzaba en mis tareas de análisis del material etnográfico y bibliográfico para la presente tesis, recibí en mi celular unas fotos junto a una breve descripción que Luiz había enviado para mí. A continuación, reproduzco el mensaje⁴⁵ con dos de las fotografías (figuras 24 y 25) que lo acompañaban

Nesse cenário informo que foi realizado uma feitura (cerimônia realizada com finalidade chamar o Orixá próximo do indivíduo) depois daí as portas do terreiro são abertas para receber a comunidade dentre elas: sacerdotes (as) visitantes, simpatizantes e outros, onde os convidados são lhe servidos comes e bebes ao som dos Atabaques o Orixá homenageado vem ao salão recepcionar e agradecer a presença de todos. Esse Orixá é Becem, o Orixá que liga a terra com o espaço. Ele representa o arco íris, protetor das cobras (L. Silva, Comunicación personal, 23 de marzo de 2020).

Así es como Luiz Carlos me hizo partícipe, desde la distancia, de una expresión de la modulación entre mundos (humanos y divinidades), que pasa por diversas estéticas y en la que el compartir alimentos, el agradecer y pedir el favor del Orisha homenajeado, reactualiza las relaciones sociales.

⁴⁵ He decidido reproducir el mensaje en el idioma original porque las palabras *feitura* y *atabaques* no tienen una correspondencia precisa en español. Entonces, considero más adecuado dejar que el lector, con la ayuda del contexto y la explicación que hace Luiz para la primera palabra, pueda comprender el sentido del mensaje. En el caso del atabaque, en las fotos de Luiz pueden verse algunos. Se trata de un instrumento de percusión, parecido a un tambor, hecho de madera, con su boca inferior descubierta y ligeramente más pequeña que la superior, donde se recubre con cuero de animal. Con él se producen diversos toques, que varían de acuerdo con el Orisha que se esté homenajeando.

Figura 24

Iaô en su cama (ením)



Nota: Fuente Luiz Carlos Silva, 23 de marzo de 2020.

Figura 25*Salida de hijo de Santo (iaô)*

Nota: Fuente Luiz Carlos Silva, 23 de marzo de 2020.

Estos escenarios, aquellos que involucran a santos, Orishas, humanos, plantas y animales, son los que la gente negra en Colombia y Brasil han transformado en experiencias de cercanía, de contacto y de revitalización en la comunidad-red. Unas prácticas en la vida social hechas refugios, trincheras, quilombos y palenques de las múltiples expresiones de las espiritualidades negras, justamente porque acogen y albergan a las existencias en sus largas y complejas trayectorias del resistir, del persistir y del crear, para reavivarlas y reencontrarlas con las fuerzas mayores. En estas experiencias encontramos fuentes y razones de gran significación para el permanecer negro y para la generación de una profunda conciencia de las conexiones humanos-dioses-naturaleza.

De esto último me hablaron el padre Neil Quejada y el pastor Angelmiro Córdoba, cuando les pregunté por el modo en que sus contactos con sus dioses se hacen *visibles* y alientan sus visiones del pasado-presente-futuro. El primero me habló de los Encuentros de Pastoral Afrocolombiana (EPA), y el segundo, de su servicio pastoral:

Estos encuentros le marcan a uno la vida, tú sientes que naces de nuevo; ver, sentir, percibir la gracia de Dios o de los dioses, que te acompañan y te botan el estrés, te trasladan a un *estado de vida plena*, creo que los EPA son una experiencia de salvación demasiado importante (N. Quejada, comunicación personal, 27 de marzo de 2013).

Cuando uno se da cuenta de que Dios lo usa para ayudar a otra persona y que un momento dado esa persona pudo salir de esas crisis o problema, y termina diciendo "mi pastor me orientó y gracias a Dios salí de esa situación". Entonces, uno *se da cuenta* que Dios está con uno y eso le permite a uno meterse más en Dios, confiar más en él (A. Córdoba, comunicación personal, 14 de enero de 2019).

El darse cuenta de que es *posible* una vida plena y digna, retomando las palabras del pastor Angelmiro y del padre Neil, es el camino que ha decidido transitar la gente negra en compañía de las divinidades, los santos y la naturaleza. Un trayecto en el que han podido sentir, escuchar, ver y tocar las fuerzas y las energías que circulan en los diversos mundos que configuran sus existencias.

3.4 Corporalidades, materialidades y cuidados

Los hombres y mujeres negras no solo han hecho de la muerte y del contacto con los santos y las divinidades escenarios en los que han modulado distintos mundos y sobre los que han sostenido unas profundas significaciones del existir y del permanecer, a pesar de las múltiples formas de violencia, invisibilización y discriminación; además, hicieron del cuerpo un receptáculo de las energías y de los dioses, como lo vimos en el caso de la incorporación en el Candomblé de Salvador y como lo veremos más específicamente en la experiencia colombiana. Esta argumentación se sostiene en el hecho de que, desde los antepasados africanos que llegaron encadenados y desorientados a las tierras americanas hasta los días actuales, la gente negra ha usado lo que el sistema esclavista y las posteriores formas de dominación colonial no han podido arrebatar por completo: su cuerpo y su palabra.

Tal resistencia del pueblo negro a los embates e intentos de socavar sus existencias en los que se ha obstinado la maquinaria colonial y más recientemente las promesas de desarrollo y las presiones de los grupos armados tiene que ver con entender la corporalidad como un entramado de fuerzas de distintos mundos que le dan sus propios sentidos y, al mismo tiempo, imposible de

fragmentar entre cuerpo y alma, entre conocer y sentir o entre hablar y actuar. Es el haberse opuesto a esa modalidad del pensamiento dual, propio de la modernidad europea, lo que ha posibilitado mantener una noción de cuerpos negros englobante, compleja y desde la que se han proyectado expresiones de la espiritualidad y de la relación con las materialidades de enorme valía para enfrentar el horror y la crueldad contra las vidas afrodescendientes en las sociedades capitalistas y de consumo.

En este escenario es que, como lo argumenté en el capítulo anterior, la gente negra ha aportado, en particular a las institucionalidades, un tipo de espiritualidad que busca cuestionar, tensionar y desajustar los modelos hegemónicos que insisten en el pensamiento dual y en una visión parcializada de las corporalidades. El padre Javier Pulgarín lo ha llamado una espiritualidad corporal:

Todo esto hace parte de una espiritualidad diferente a la que se ha aprendido en la iglesia “oficial” abstracta, convencional y de tipo más moral y racional. En la espiritualidad afroatrataña el ser humano se siente conectado con la naturaleza, con el cosmos y con esa energía divina que envuelve todo. Es una espiritualidad de contacto, una espiritualidad que puede ser usada para lograr determinados fines, una espiritualidad que tiene como maestra a la naturaleza y a todos aquellos que han aprendido de ella sus secretos. Una espiritualidad que toca más al corazón que a la razón. No es raro encontrar unidos a esta espiritualidad la danza y el licor, que no solo son símbolos de alegría, sino que al mismo tiempo expresan un contacto más cercano y real con la divinidad o con el santo. La espiritualidad pasa también por el cuerpo del hombre y de la mujer y por el desdoblamiento que produce el ingerir licor (Pulgarín, 2017, p.40).

La mezcla entre canto, danza y licor que produce el desdoblamiento al que hace referencia Pulgarín como un elemento de esa forma de espiritualidad, expresa una manera de entender el cuerpo como un templo andante y vivo, con capacidad de contener y proyectar energías a través de la palabra y de los objetos que tienen contacto con él. En este sentido, el poder que se proyecta mediante el uso de la palabra recitada en secretos y paradas, al igual que la protección que se consigue con los objetos que se usan en algunas partes específicas del cuerpo, hablan de unas maneras de actuar con la palabra, de sentir y conocer con todo lo que se es. Podríamos pensarlo como unas expresiones particulares de relación entre el mundo de las divinidades, los humanos y

la naturaleza, que ha permitido a la gente negra sentirse acompañada en los momentos de profunda soledad.

Es por ello que si, por un lado, los cuerpos negros y sus estéticas cargan con las huellas del lugar que ocuparon en la historia colonial y sobre los que se desplegó toda una estrategia de dominación y de explotación, por otro lado, estos mismos cuerpos han llevado consigo la compañía y las fuerzas de los distintos mundos que configuran sus existencias. Han sido estos cuerpos los soportes de unas memorias y ancestralidades negras, porque fueron ellos el vehículo-dispositivo en el que llegaron los conocimientos curativos, las capacidades del manejo de las fuerzas y energías de la naturaleza y los dioses, al igual que las artes, la danza y la palabra que hombres y mujeres africanas y sus descendientes han usado para crear múltiples formas de vida en el continente americano. Fueron estos mismos cuerpos los que hicieron de estas nuevas espacialidades, primero sus lugares de fuga y escondite, luego sus territorios de vida y de esperanzas.

De alguna manera, las historias orales, los relatos y palabras narradas, cantadas y recitadas por las comunidades negras para dar cuenta de su larga duración en sus territorios y de su pluralidad de luchas para permanecer, representan también una manera de corporalización que va más allá de la noción de cuerpos que conocemos, aquellos físicos o que tienen en la piel su frontera. Es decir, las oralidades de la gente negra no son meramente una forma de expresión verbal en el uso del lenguaje, tampoco se reducen a una tecnología comunicativa, sino que se trata de una plataforma existencial que reclama una coexistencia de múltiples artes, estéticas y tecnologías de la sensibilidad en la producción de conocimientos y de espiritualidades profundamente vitalistas. Cantos, palabras, bailes, cuerpos, plantas, animales y objetos son inseparables en el contexto de unas vidas negras que han soportado los muy diversos rostros de la exclusión. Pero, también, es importante romper con la visión dicotómica de la oralidad (afro)/escritura (blanco), fortalecida por la propia antropología, porque en estas oralidades hay pensamiento, racionalidad y sensibilidad; y tampoco puede afirmarse, sin más, que la gente blanca no tiene usos fuertes de la oralidad. Esta mirada dicotómica (oralidad-escritura) fue ella misma una construcción colonial.

Así, el tambor, como legado de los ancestros y de los mayores que nos antecedieron es una muestra de eso que he llamado unas tecnologías de la sensibilidad, en el sentido no solo de su constitución como materialidad en su propia potencia, también en su capacidad de conmovier y de conectar diversos mundos como sucede en el trance espiritual del candomblé.

Si hay algún elemento de herencia africana en América es el tambor, y el tambor es nada menos que la figura cósmica. Tiene reino animal, reino vegetal, la inteligencia humana y el espíritu, la fuerza de vida. El tambor es un elemento de cohesión social y espiritual porque ahí está el espíritu y el quehacer de la persona que lo toca. Él a la vez está decodificando voces y ritmos de tambores que, en mensajes claves, quedaron de los mayores. Entonces, estas perspectivas son las que traslucen en casi todas las prácticas espirituales, como en el baile. No hay baile que no tenga contacto físico de dos personas, no hay canciones que no tengan un mínimo de percusión (N. Quejada, comunicación personal, 27 de marzo de 2013).

De este modo, pensar las relaciones entre cuerpos, materialidades y los cuidados de sí mismo y de los otros, como unas modulaciones entre mundos que activan formas de lo social en la población afrodescendiente, se nos presentó como una posibilidad para cuestionar los abordajes y prácticas fragmentadas que se han construido sobre los cuerpos negros, aquellos que insisten en desligarlos de toda su relacionalidad con las energías de las divinidades y de la naturaleza, justamente para ver en ellos solo *recursos* para la explotación y la dominación estética y económica. Hacer frente, también, a aquellas prácticas sociales que los han leído como signos de una diferencia radical que incomoda y que ha impedido el avance arrollador de unas hegemonías existenciales heredadas del poder colonial. En suma, volver sobre una preocupación fundamental en la vida de la gente negra: sus propios cuerpos, en el sentido que aquí lo hemos presentado, y la manera en que estos han sido simultáneamente, una espacialidad íntima y pública en la disputa por el permanecer.

3.4.1 Nuestros mayores nos dejaron muchas cosas: huellas, conocimientos y corporalidades negras

En la tarde del 17 de abril de 2019, nos aventuramos a reflexionar con un grupo de mujeres y hombres afrodescendientes de Turbo, alrededor de las huellas y memorias que traen en sus cuerpos, aquellas que permiten dar cuenta de espiritualidades y conocimientos heredados de los abuelos y las abuelas para cuidarse y cuidar a los otros. Ese día habíamos acordado una conversación con el padre Neil Quejada, como habitualmente lo hacíamos a mi llegada a la región. Sin embargo, un día antes me informó que había programado un retiro espiritual con un grupo de personas de la pastoral y me invitó a estar con ellos. Al inicio del evento me contó el motivo de la actividad y me preguntó si podía dirigir un taller con los participantes, a propósito de la

preocupación que les asaltaba sobre las relaciones entre cuidado del cuerpo y las espiritualidades. Así nació el taller que realizamos la tarde de ese día, abrazados por la sombra fresca de un árbol de mango.

En un primer momento discutimos la manera en que entendíamos las relaciones entre nuestros propios cuerpos y las espiritualidades, de manera que eso abriera el escenario para también pensar cómo era posible cuidarlos y defenderlos. En una disposición espacial que llamamos círculo de la palabra, y en la que fue posible reconocer los rostros y los gestos de cada participante, la escucha atenta y amorosa se hizo presente para intercambiar experiencias que se nos presentaban en voces alegres, en miradas generosas y en silencios reflexionados. Unos lenguajes de la poética que suscita el encuentro con los otros (hombres y mujeres negras) que han sorteado los desafíos implicados en el hacerse cargo del lugar en la historia que ocuparon sus abuelos y abuelas, de las huellas que traen en sus cuerpos y de las expresiones de sus espiritualidades. Las trayectorias de vidas de cada participante nos revelaron tránsitos por prácticas sociales muy retadoras, elementos que sirvieron de antesala a la elaboración de mapas corporales por equipos.

Figura 26

Círculo de la palabra. Taller: cuidado, espiritualidad y cuerpo – T: CEyC



Nota: Fuente Berto Martínez, Turbo, 19 de abril de 2019.

Posteriormente, en equipos, elaboramos mapas corporales en los que se representaban y señalaban algunas de las reflexiones que se habían concretado, a partir de la conversación inicial.

En el mapa corporal 1 (Figura 27), uno de los grupos indicó con el número 1 y en tinta roja, la manera en que vinculan los sentidos con sus espiritualidades. Así lo describieron: “nuestra espiritualidad se hace con el corazón. Con todos los sentidos, con la nariz, con la boca, los ojos, con los oídos, con las manos; y hasta con los pies”. En esta perspectiva, otro equipo expresó que esa relación les permite construir “paz, confianza y alegría” para sentirse tranquilos, “relajados” y vivir bien (Figura 28, mapa corporal 2). En ello avanzamos en la reflexión de cómo la relación con los santos, con los dioses y con la naturaleza no se desliga de sus propias corporalidades y cómo ellas se presentan como unas primeras conquistas, un primer lugar para defender y cuidar ante las prácticas que las deterioran, las esclavizan y las explotan.

Por esa razón, las distintas experiencias de la vida social que han transitado por sus cuerpos no pueden entenderse por fuera de las luchas y desafíos que emprendieron las personas que los antecedieron en la larga y plural trayectoria del vivir afrodescendiente en Colombia. Es decir, las reflexiones que estábamos intentando elaborar exigían situarse e historizarse para entender sus significaciones en el contexto amplio de las estrategias de permanencia y producción de existencias negras a las que se articularon. De ahí la necesaria pregunta por las memorias y huellas que cargamos en nuestros cuerpos, no solo como creaciones individuales y subjetivas, sino como trazos heredados, apropiados y activados en las muy complejas y variadas maneras que las vidas negras han tomado.

Figura 27

Mapa corporal 1, T: CEyC.



Nota: Fuente T: CEyC, 19 de abril de 2019.

Figura 28

Mapa corporal 2, T: CEyC



Nota: Fuente T: CEyC, 19 de abril de 2019.

El equipo que elaboró el mapa corporal 1 hizo referencia a dos huellas que los conectan con sus antepasados y que los sitúan en el presente: los hijos y el corazón. Asimismo, el equipo que dibujó el mapa corporal 2, se refirió a la práctica de la ombligada como marca corporal que les permite mantener activa la memoria de los ancestros y una conexión con sus orígenes:

Una huella es la tenencia de un hijo. Cuando ustedes tienen un hijo, eso les queda una huella para siempre. Por eso dibujamos el vientre materno, aunque es una figura masculina. Y también en el corazón porque es un sentimiento que deja una huella para siempre.

Cuando hablábamos de las huellas o memorias que hay en mi cuerpo, nos referíamos al tema del ombligar. Esto lo vemos en varios territorios, desde nuestros ancestros hasta hoy, algunas personas conservan esas creencias ancestrales y ombligan a los niños al nacer, algo que ayuda a conservar esa memoria (Taller: cuidado, espiritualidad y cuerpo, Turbo, 19 de abril de 2019).

A todos nos sorprendió el hecho de que se haya reflexionado y postulado a los hijos como una huella o memoria que articula experiencias concretas de espiritualidad y que afecta profundamente al corazón. Esa afirmación se nos mostró como una revelación y un aporte de enorme valía para entender las conexiones entre la práctica de la ombligada, como lo advirtió el siguiente equipo, y la continuidad de las vidas afrodescendientes expresada en los lazos familiares que la llegada de un hijo configura: padrinos, tíos, tías, abuelos, abuelas, hermanos y hermanas, etc.; estos vínculos amplían y reorganizan el escenario en el que los cuidados y las espiritualidades se despliegan. Pensar los hijos como memorias implica, al mismo tiempo, una concepción de la existencia que ve en las vidas humanas una *corporalización* de las múltiples luchas que han enfrentado la gente negra en su larga duración.

Además, esta revelación que nos proponen los hombres y mujeres negras de Turbo en su reflexión sobre las huellas y memorias que transitan por sus cuerpos, nos sitúa frente a nuevas razones para defender la vida e insistir en que el vivir humano, en su relación con las otras formas de vida, traza unas modalidades de la memoria, del cuidado y de las espiritualidades que requieren sostenerse a pesar de la desesperanza, la desconfianza y la zozobra existencial a las que corporaciones transnacionales, el Estado o distintos actores del conflicto armado en Colombia han sometido a las comunidades afrodescendientes. Interpretar la llegada de un hijo, su ombligada y los lazos familiares que ello produce no como la continuidad de la pobreza y la exclusión, como

habitualmente se asume cuando se analizan los cuerpos negros, sino como una *posibilidad* de enorme importancia para crear y avanzar en nuevas modalidades de la vida y de las relaciones que conectan a las fuerzas de humanos, divinidades y naturaleza, está en la base de la afirmación del equipo que nos invitó a repensar las imágenes estereotipadas y discriminatorias de las corporalidades afrodescendientes.

En este escenario fue que también nos preguntamos por los objetos que han sido apropiados para cuidarse y cuidar a otros de las energías y fuerzas que quieren desequilibrar las relaciones sociales que afectan los cuerpos. Volvamos sobre las voces de varios participantes del taller:

Ustedes saben que los antiguos, los abuelos, nos dejaron muchas cosas, nos enseñaron, por ejemplo, la manilla de ajo que le ponen a los “muchachos” para cuidarlos de la lombriz. También tenemos otros objetos para la protección de nuestro cuerpo como las pulseras que le ponemos a nuestros hijos para el mal de ojo. Muchas personas acostumbran a utilizar crucifijos, escapularios y rosarios.

Como pueden ver (mapa corporal 2) esta cadena, un escapulario, la pulsera, anillos, aretes, tobilleras; de cierta manera nos ayudan a cuidarnos. Uno dice que se pone la pulsera por protección. Esto lo vemos mucho desde nuestros ancestros y nosotros lo vamos conservando con el tiempo.

Para el cuerpo, nosotros en la espiritualidad utilizamos la camándula, los anillos, las pulseras. Cuando salimos no dejamos de echarnos la bendición y de llevar nuestra cruz en la mano, en el pecho, en el bolsillo (Taller: cuidado, espiritualidad y cuerpo, 19 de abril de 2019).

Las miradas y reflexiones que aportan los participantes del taller develan un escenario de lucha y de disputa por las existencias, expresado en los objetos y en las prácticas sociales en los que son involucrados. Mucha de esta materialidad ha sido presentada, controlada y administrada por las diversas institucionalidades religiosas. A pesar de las tensiones que eso ha implicado, paralelamente, la gente negra ha trasvasado en ellas toda su concepción de vida, como ha sucedido con las imágenes de los santos. Estos objetos han sido enriquecidos y reapropiados en su rol devocional (religioso) y en su vinculación a las preocupaciones cotidianas: el cuidado y la protección de la vida. Si, por una parte, los cuerpos de los hombres y mujeres negras, cada uno con sus particularidades, son espacios íntimos y públicos en el sentido de las conquistas individuales y

colectivas, de otro parte, estas corporalidades han desplegado unas modalidades específicas de la generosidad, de la lucha y de la creación, sobre la que han descansado comprensiones de vida lugarizadas y realmente esperanzadoras.

Una generosidad hecha conocimiento colectivo que, abuelas, abuelos, padres y madres han compartido con los más jóvenes. Con razón, uno de los participantes insistía en que “los antiguos, los mayores les dejaron (enseñaron) muchas cosas”; con ello hacía referencia al gesto generoso del compartir y del *dejar* entre los vivos aquellas experiencias que los muchos años de existencia les habían otorgado. La generosidad del pueblo negro se ancla justamente en el hecho de ver sus propias frustraciones, sufrimientos y luchas en los cuerpos esclavizados, explotados y discriminados de sus compañeros y hermanos de trayectorias. Eso mismo que permitió a los hombres y mujeres negras africanas reorganizarse en el Nuevo Mundo, dejando de lado las muy largas rivalidades que tenían en el continente africano. Es eso lo que ha posibilitado que los diversos conocimientos, las prácticas del cuidado de la vida y las expresiones de las permanencias, activen las memorias de los antepasados en los desafíos presentes.

En este aspecto es que, además, de una modalidad de la generosidad negra, estas corporalidades no pueden desligarse de unos conflictos y disputas por el existir digno. Ante prácticas sistemáticas de exclusión social y de invisibilización de sus conocimientos, han sido sus propios cuerpos, las materialidades y las fuerzas que en ellas circulan, los que han resistido a las estéticas y las concepciones de salud que se imponen desde el proyecto moderno-colonial. Que unos padres insistan en colocar en los brazos de sus hijos una pulsera para el mal de ojo, o que, en lugar de llevarlo al hospital, visiten al santiguador (sabedor o sabedora) deja ver unas prácticas de la vida negra que entran en tensión con los sistemas hegemónicos de salud. Sin embargo, son las experiencias que las comunidades han ido construyendo alrededor de las energías, de las fuerzas y de los objetos que acompañan sus cuerpos, las que soportan la desconfianza, la incomodidad y la desazón en las institucionalidades y en las representaciones euro-centradas de la existencia.

Por ello, no solo estamos ante una forma de generosidad y de lucha afrodescendiente, sino que, adicionalmente, esas experiencias corporales que incluyen objetos, cuidados y energías, producen relaciones sociales de enorme significación para el permanecer negro. Han sido los gestos generosos del compartir el conocimiento y la firmeza expresada en las luchas por un existir pleno, lo que podríamos presentar como una expresión de la modulación de mundos, en el sentido de

vincular las fuerzas de los dioses, los santos, los vegetales, los animales y los objetos. En esta perspectiva es que la noción de la vida social negra supera la mirada etnicista y antropocéntrica, que ve en estas corporalidades unas meras diferencias culturales y que ha invisibilizado las agencias que son posibles mediante las energías y fuerzas que circulan en los cuerpos de los hombres y mujeres negras.

3.5 Notas para unas consideraciones de cierre

En este capítulo he intentado elaborar, no sin pocas dificultades, una noción de la vida social afrodescendiente que se desmarca de las miradas antropocéntricas, aquellas que han situado la capacidad de participación y de agencia del lado exclusivo de los humanos, propio del pensamiento dual. Sostuve que las relaciones sociales negras activan modalidades del vivir en el que los difuntos, santos, divinidades, animales, vegetales y minerales, como portadores de energías y fuerzas, modifican e intervienen en las expresiones de la existencia negra. Estos seres configuran una comunidad-red de relaciones en la que se entrelazan diversos mundos y desde la que ha sido posible anclar una pluralidad de experiencias del permanecer y del persistir negro de larga duración. Comprender los múltiples trayectos de la población afrodescendiente en Colombia exige atender a las particularidades en las que esa comunidad-red se activa.

En este contexto es que la categoría de *modulación* puede ayudarnos a entender la complejidad de la vida social negra, en la medida en que esas formas de lo social transitan por un entramado de prácticas y estéticas gestuales, visuales y sonoras en las que cantos, palabras, bailes, cuerpos, plantas, animales y objetos funcionan como una plataforma existencial que se sostiene en los encuentros entre diversos mundos. Esto significa que la población afrodescendiente ha activado experiencias situadas y diferenciadas de esas prácticas y estéticas, justamente para permanecer. De esta manera, cuando situamos el análisis en las maneras concretas en que han modulado los diversos mundos a través de esa complejidad de lo social, nos damos cuenta de que esas activaciones son estratégicas, históricas y lugarizadas; transitan por muchas institucionalidades y se presentan como el soporte de las trayectorias vitales afrodescendientes.

En otras palabras, el aparente camino de la institucionalidad religiosa que se nos anticipa cuando nos acercamos a esas expresiones de la modulación de los mundos, expresadas en los rituales de la muerte y la relación con las divinidades y los santos, puede opacar las esferas de lo

ético, de lo político y de lo estético que está en juego en esos encuentros que articulan mundos. La manera en que esos encuentros revitalizan los conocimientos, las memorias y las distintas formas de la vida negra, muestra su enorme potencia en las estrategias de la permanencia afrodescendiente en Colombia. Correr un poco esa cortina que ha impedido ver esas otras significaciones más amplias en la vida social negra ha sido la tarea que he emprendido en este capítulo, mediante el trabajo expuesto en tres escenarios analíticos: la muerte, los santos vivos y las corporalidades.

En estas tres rutas analíticas he mostrado la manera en que:

- La muerte, en el contexto de las estrategias del permanecer negro, configuró un espaciotiempo social de enorme valía para las existencias negras, porque trascendieron los simples rituales mortuorios y alimentaron la totalidad del existir negro. Se constituyó en el puente por el que pasaron los conocimientos curativos, la palabra, la música y la danza. Fundamentales en las prácticas y estéticas del vivir afrodescendiente en Colombia. Por ella, además, discurren modalidades de la ancestralidad y de la participación social negra, como lo muestran los espacios del canto, el rezo y la compañía mutua en las despedidas a los difuntos.
- La noción de santos vivos, santas vivas o cristos vivos ha producido unas relaciones con las fuerzas mayores en contextos de cercanía, de transformación y dignificación de las distintas formas de vida, al punto que los conocimientos y las prácticas sociales se actualizan y se orientan en la medida en que las divinidades y los santos intervienen en la vida social, mediante distintas experiencias de contactos divinidades-santos-humanos-naturaleza. Estas experiencias han funcionado como refugios, trincheras, quilombos y palenques de las múltiples expresiones de la vida negra, cuyos abordajes han sido marginales en las ciencias sociales. Ello ha sido evidente en la trayectoria de la abuela, partera y santiguadora de Turbo, Narcisa Mayo y de Luiz Carlos Silva en el candomblé de la Bahía.
- Las corporalidades negras se presentan como una espacialidad íntima y pública en las disputas por el permanecer. No son posibles por fuera de un entramado de energías, fuerzas y objetos que las acompañan. En esta mirada englobante y compleja es posible conocer y sentir, hablar y actuar simultáneamente, es decir, con todo lo que se es. Este tipo de corporalidades ha producido maneras específicas de la generosidad, del luchar y del crear

afrodescendiente lugarizado y esperanzador. Asumir el cuerpo negro como templo andante mediante la ombligada, el uso camándulas, anillos y pulseras, lo mismo que la palabra recitada como formas de actuación, dan cuenta de ello.

Finalmente, es posible argumentar que la complejidad de la vida social negra, en la que se modulan diversos mundos y sobre la que se configura una comunidad-red de relaciones, produce y sostiene una expresión de la familia negra en la que se gestan n vínculos de confianza y, simultáneamente, ha hecho visible una profunda marca de lo femenino en las experiencias del existir afrodescendiente. En otras palabras, las estrategias del permanecer negro pasan, además, por una reconfiguración de lo familiar y por hacer explícito lo femenino en las múltiples expresiones de la vida negra. Es de esto de lo que me ocuparé en el capítulo siguiente.

Capítulo 4 Familia espiritual y de lucha: espacios de la fe, la esperanza y del empoderamiento femenino en la producción de existencias negras

Bullerengue

Sin título

A través de muchos siglos, los negros encadenados,
sufrieron mucho maltrato, de los blancos desalmados,
//fuego, fuego, fuego, oye, el grito que se oyó allí,
en esa sangrienta guerra, que fue en el pueblo de Haití//.

De Salin era un guerrero con su espada respetado
Y él era feliz en el campo cuando mataba a Plancé.

Fuego, fuego, fuego, oye, el grito que se oyó allí,
en esa sangrienta guerra que fue en el pueblo de Haití.

Mamá Juana era una esclava, trabaja con su debut,
con su método africano, ayudaba a sus hermanos.

Fuego, fuego, fuego, oye, el grito que se oyó allí,
en esa sangrienta guerra que fue en el pueblo de Haití.

A Cartagena llegaban, veleros engalanados,
llevando entre sus bodegas a los negros encadenados.

Fuego, fuego, fuego, oye, el grito que se oyó allí,
en esa sangrienta guerra que fue en el pueblo de Haití.

El palo se va a pandía y el palo se va a pandía
y el palo se va a pandía y los negros para el mar,
y muchos tuvieron suerte y corrieron monte adentro,
allí estaba su refugio que hoy es el pueblo de Palenque.

(Celina Pandale, entrevista de María Andrea Mosquera, 20 de abril de 2019).

Este capítulo pretende develar el modo en que la comunidad-red, desde donde la gente negra ha desplegado unas respuestas estratégicas de profunda significación a las violencias, exclusiones y discriminaciones de distintos órdenes, ha producido una expresión particular de la familia negra que ha sido actualizada/lugarizada en sintonía con las disímiles experiencias del vivir afrodescendiente en Colombia y, paralelamente, ha hecho evidente las tensiones y encrucijadas que se producen en los procesos y prácticas de empoderamiento de la mujer negra. Por ello planteo la necesidad de repensar lo familiar negro más allá de las relaciones de parentesco sanguíneo ampliamente documentadas en las ciencias sociales y propongo un abordaje renovado de la familia negra anclado en unos lazos espirituales y de lucha, ejercicio analítico que me ha posibilitado

cuestionar una matriz patriarcal que justifica y sostiene la invisibilización de los aportes, preocupaciones y miradas de la mujer negra en los escenarios del permanecer negro. En este contexto, de la familia espiritual y de lucha negra, es en el que se sitúa mi abordaje de la profunda marca de lo femenino en la producción de nuevos y retadores escenarios de la persistencia de la población afrodescendiente.

El hecho de que la maquinaria colonial se haya empeñado en destruir la familia negra, como lo argumenté en el capítulo 2, se evidenció en el proyecto que el sistema esclavista desplegó para romper un lazo fundamental de unidad y solidaridad para la vida de los hombres y mujeres africanos. Un sistema que simultáneamente ejerció, sobre la experiencia femenina de la negritud, toda su sevicia y su violencia a ambos lados del Atlántico: en aquellas que fueron asesinadas y destrozadas por los colonizadores bajo el criterio de no-utilidad económica y en aquellas que fueron traídas como esclavizadas a los territorios americanos tanto para la explotación como para el control demográfico de los esclavizados. En contra de eso, como lo canta la bullerenguera Celina Pandale haciendo referencia a la guerra independista de Haití como hito de la liberación negra, es que los descendientes de la diáspora africana en las américas han encendido un fuego hecho unión, sentido de comunidad y trabajo en red para gritar fuerte ante el ruido estruendoso de las prácticas que buscan someter, esclavizar y acabar las vidas negras.

Este lente analítico es el que nos habilita para reconocer en las vidas de la gente negra del Darién y Golfo de Urabá, en tanto trazos lugarizados del existir afrodescendiente en Colombia, unas trayectorias heterogéneas, conflictivas y complejas. En los distintos espacios de empoderamiento y de la vida cotidiana, se ha hecho más evidente y necesaria una ruta para la emergencia y consolidación de vidas más dignas y justas. Es por ello que este capítulo se nos presenta, al mismo tiempo, como el porvenir de la inquietud que ha orientado la tesis, es decir, gran parte de las reflexiones que discurren en las siguientes páginas reclaman unas continuidades en la producción de conocimiento negro, justamente porque ante la presencia de megaproyectos como el puerto de aguas profundas y las autopistas 4G, la presión sobre los territorios colectivos, el asesinato sistemático de líderes sociales y las desigualdades exacerbadas por la pandemia del Covid-19; el vivir en relación – propio del *Ubuntu* –, y el trabajar en red – como se afirma en la *Uramba* –, se hacen más urgentes para construcción y defensa de una *vida sabrosa* en las experiencias del permanecer de los hombres y las mujeres negras.

Por tal razón, si las hegemonías epistémicas, políticas y estéticas blanca-eurocéntricas han excluido, invisibilizado y sometido las múltiples formas de vida de la población afrodescendiente, estas mismas comunidades han respondido mediante la revitalización de los vínculos de confianza, el apoyo mutuo y la creación de alianzas y redes de trabajo conjunto como una expresión igualmente potente del profundo sentido de la familia negra. Así, *Ubuntu* y *Uramba*, como urdimbre y a la vez trama del *vivir sabroso* y de las poéticas que se despliegan en las estrategias del resistir negro, se nos presentan como unos espacios de la esperanza, la indignación y la fe negra. Son estos espacios que me interesa desvelar desde las prácticas que la gente negra ha tejido en las disputas por una reconfiguración de lo familiar y, en ese ejercicio, mostrar el lugar de las voces femeninas en esas producciones particulares de la existencia negra. En este capítulo, igualmente, me interesa mantener el contrapunto de Salvador, Bahía, como una estrategia analítica que nos posibilita un diálogo con una experiencia negra en Brasil, cuyas particularidades en tiempo y lugar ya son de nuestro conocimiento.

4.1 Repensando la familia negra: de los vínculos sanguíneos a los lazos espirituales y de lucha como estrategias del permanecer

La relación entre familia y organización social está en la base de las preocupaciones que han orientado un amplio número de trabajos en los estudios sociales y en particular de los estudios afrocolombianos (Mina, 1975; Arocha, 1986; Romero, 1999-1991; Whitten, [1974] 1992; Friedemann & Espinosa, 1993, 1995; Lozano, 1996; Motta, 1993; Spicker, 1996; Urrea, Arboleda y Arias, 1999). Las condiciones de explotación, deshumanización y fractura social que produjo la esclavización – con sus particularidades en modo, tiempo y espacio – hizo que la familia, como institución social, fuera asumida como objeto de análisis de la reconstrucción social negra, concretamente desde la perspectiva del parentesco. La organización familiar negra es establecida como un marcador cultural central para la comprensión de sus formas de vida. En este sentido, siguiendo las interpretaciones de las antropólogas Friedemann y Espinosa (1995), tres son las maneras de lo familiar que soportarían los sistemas culturales negros: la matrifocalidad, la familia extensa y la poliginia. En torno a ellas se han aglutinado las preguntas por lo familiar en el contexto de los estudios afrocolombianos.

Para investigadores como Gutiérrez (1968) y Mina (1975), la matrifocalidad tiene que ver con el lugar que la mujer negra ocupó como único elemento estable en las referencias de parentesco

y con la relación madre-hijo que fijó la ley de vientres en Colombia. Así, la paternidad fue borrada como vía de reconstrucción familiar, justamente porque al ser la mujer la que daba el estatus de esclavizado a su hijo, independiente del progenitor, no se ejerció sobre ella el mismo riguroso control desplegado sobre el hombre, a quien se le mantuvo en una estricta relación endogámica racial para garantizar la reproducción de esclavizados (Camacho, 2004). La poliginia, para investigadoras como Motta (1995), discurre en el trasfondo de una sociedad machista y que ha encontrado sus justificaciones en las representaciones racializadas del cuerpo y de la sexualidad masculina. A pesar de que antropólogas como Friedemann y Espinosa interpretan la poliginia como un elemento residual de las culturas africanas, habría que revisar las significaciones que dichas prácticas tomaron en el contexto de un sistema esclavista deshumanizador que articulaba de manera simultánea condición, raza, clase y género como ejes de su dominación y explotación. La familia extensa, en este escenario, se produce en los sucesivos matrimonios, uniones libres o relaciones sexuales flexibles en las que la descendencia se identifica socialmente con un genitor, normalmente con la madre por las razones que han configurado la matrilinealidad negra. De este modo, “el ego de poder y autoridad era ejercido por la gran madre inserta en una red con el mayor número de relaciones de parentesco y con el mayor número de unidades familiares” (Camacho, 2004, p.181).

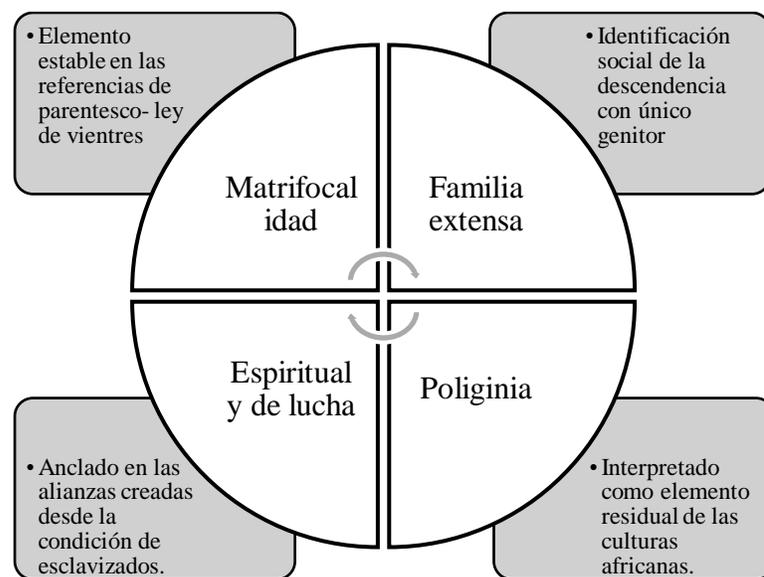
Dentro de estas miradas de lo familiar en los sistemas culturales negros, todas interpretadas desde los parentescos creados por uniones y diversas formas de lo sexual, esto es, desde los lazos sanguíneos, y desde donde se ha analizado mucho de los sistemas sociales negros, me interesa visibilizar una cuarta perspectiva de lo familiar negro profundamente atravesada y sostenida por los vínculos de fe, de esperanza y de indignación. Un proyecto de larga duración fundamentado en las alianzas y solidaridades establecidas en el escenario de lo común que la situación de esclavización y racialización impuso a las vidas negras, y ahora revitalizado ante los ajustes y nuevas estrategias de la maquinaria colonial y del capitalismo neoliberal. Una forma de lo familiar en disputa, en construcción y que, paralelamente a las otras modalidades documentadas en los estudios sociales y afrocolombianos, se nos presenta como brújula y ruta que apunta hacia el resistir y al existir digno. El hecho de que la «palabra» familia no circule de forma explícita en los vínculos que se tejen entre los afrodescendientes del Darién y Golfo de Urabá, no significa que un «concepto» de ella y de las significaciones que de ahí se desprenden no estén siendo activadas u operativizadas en la cotidianidad de esas relaciones. Palabras como ekobio, hermano, abuela o tío

hacen visible una red de relaciones familiares que trazan, en la mayoría de las veces, lazos espirituales, de trayectoria de vida y de lucha negra.

Estoy de acuerdo con el antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot (2003), quien sostiene la necesidad de establecer una diferencia analítica entre las palabras y los conceptos. Una misma palabra puede hacer referencia a varios conceptos, y al revés, un único concepto puede ser expresado mediante el uso de varias palabras. En este sentido, el hecho de que una palabra no sea utilizada en ciertos contextos o escenarios no es, de entrada, indicio suficiente de la ausencia del concepto en cuestión. “Una conceptualización puede sobrevivir a la desaparición de la palabra que alguna vez la encapsuló. Las conceptualizaciones, encapsuladas o no por una sola palabra, sólo adquieren significación plena en el contexto de su despliegue” (Trouillot, [2003] 2011, p.178). Esta diferencia analítica, elemental si se quiere, es fundamental para entender la perspectiva de lo familiar que aquí nos interesa señalar en el contexto de las otras formas de lo familiar abordadas en los estudios sociales, como lo muestro en el siguiente gráfico:

Figura 29

La familia espiritual y de lucha en el contexto de las otras conceptualizaciones de lo familiar en los estudios afrocolombianos



En la experiencia del Darién y Golfo de Urabá, dos han sido las modalidades más visibles de la familia espiritual y de lucha que se nos han presentado. En primer lugar, unas articulaciones a la sombra de las institucionalidades religiosas donde las intersecciones entre raza/etnicidad y fe

sostienen vínculos de confianza, de apoyos mutuos y de solidaridad no exentas de conflictos, tensiones y relaciones de poder con las institucionalidades y los ejes mismos que soportan las relaciones⁴⁶. Por ejemplo, hasta qué punto, en esta expresión de lo familiar, la fe ha encapsulado todas las significaciones del vivir negro y ha ocultado otras preocupaciones que, sin embargo, se han vuelto nodales en las disputas por el vivir digno y por la permanencia negra en los contornos de esas instituciones religiosas. En un segundo lugar, la titulación colectiva de los territorios negros, derivada de la Ley 70 de 1993, ha hecho visible una expresión del existir afrodescendiente que articula una compleja relación entre espacio, indignación y esperanza, traducidas en experiencias específicas de lo vecinal y lo comunitario, que por supuesto, superan lo meramente étnico y se instalan en diversas inquietudes por la defensa de los saberes/conocimientos y las múltiples formas de vidas presentes en el territorio. Esta doble perspectiva de la familia espiritual y de lucha es posible cartografiarla en las voces y en las experiencias de las personas y las instituciones que conforman la Minga de Organizaciones Afrocolombianas Urabá-Darién.

4.1.1 Articulaciones a la sombra de institucionalidades religiosas: fe, racializaciones y espacios de movilidad social

Como lo mostré en el capítulo 1 de la presente tesis, fue el giro en la práctica pastoral de la Iglesia Católica desde la perspectiva de la inculturación impulsada en el Concilio Vaticano II, lo que creó el escenario institucional en el que emerge la Pastoral Afrocolombiana como acción evangelizadora orientada al pueblo negro. Un escenario para nada neutral y al interior del cual la población afrodescendiente no solo ha participado y resignificado las miradas institucionales, sino que ha creado verdaderos lugares de resistencia y de la persistencia, a pesar de las diversas formas de folclorización de las vidas negras que ahí discurren, como lo señalé en el mismo capítulo. En esta perspectiva es que han sido espacios no solo de la fe y de la devoción, sino, y fundamentalmente, de la lucha, de las solidaridades y de la organización social. Así lo señalan Gutiérrez y Restrepo (2015) recordando el papel de las movilizaciones negras que se gestaron en los años ochenta en el medio y bajo Atrato chocono en el reclamo por el reconocimiento de los territorios colectivos: “estas organizaciones son en gran parte posibles por el compromiso de unos

⁴⁶ La profesora Natalia Quiceno Toro (2016) en su libro *Vivir Sabroso, luchas y movimientos afroatrateños*, en Bojayá, Chocó, Colombia, aborda la experiencia de la ACIA -Asociación Campesina Integral del Atrato-, desde de la idea de familia, como lo viven los mismos que la integran.

equipos misioneros que, para comienzos de los ochenta, interpretan su labor evangelizadora como una opción por la vida y por los pobres” (Gutiérrez & Restrepo, 2015, p.7).

Es justamente en estas articulaciones que se producen a la sombra de unas institucionalidades, donde es posible vislumbrar los albores de unos largos trayectos de la vida negra movilizados por la complejidad que supone el cruce entre fe y raza en el contexto de las luchas sociales, al tiempo que se gestan lazos familiares que superan los ya conocidos vínculos sanguíneos. Eso fue lo que me enseñó Clarildo Mena, líder, maestro y dirigente afrodescendiente en una de las conversaciones que con gusto me ofreció en una tarde soleada en Apartadó. Había tenido la ocasión de escuchar sus reflexiones en varios de sus programas de radio, de manera que luego de dialogar sobre el contexto en el que venía desarrollando la tesis doctoral, le pregunté por su vinculación a los procesos organizativos negros. Este es parte de su relato:

Yo vengo trabajando en los procesos organizativos con las comunidades desde hace mucho tiempo, a partir del año 1972 más o menos, muy joven, adolescente digámoslo. Trabajaba muchos procesos organizativos muy atado al tema de la iglesia, que es lo que ahora llaman pastoral afro. No había pastoral afro, pero antes había un tema social de los jóvenes y los sacerdotes claretianos y las monjas claretianas con los jóvenes de Quibdó. Entonces, yo fui representante de grupos juveniles y en esa representación de grupos juveniles alcancé a ser el presidente de los grupos juveniles de la parroquia de Fátima y el presidente de un grupo juvenil por varios años. Y después pertencí al equipo central de los grupos juveniles de la ciudad capital, donde se agrupaban todas las parroquias. Trabajé también mucho en la construcción de la semana de la juventud. Esos temas aparentemente eran de iglesia, pero tenía mucho que ver con procesos organizativos, con jóvenes y con la etnicidad (C. Mena, comunicación personal, 19 de febrero de 2019).

La relación entre lo que Clarildo Mena identificó como temas *proprios* de la Iglesia y las preocupaciones de tipo organizativo y de etnicidad negra que simultáneamente circulaban en dichos asuntos es fundamental para entender una modalidad de la familia espiritual y de lucha negra en donde la fe funciona como una primera capa en la red de relaciones que se tejen, pero que no es solo eso. Al mover esa capa, que en un primer momento parece capturar todas las significaciones de la práctica negra al interior y en relación con esas institucionalidades, quedan al descubierto las prácticas de la liberación, del cuidado mutuo, de la solidaridad y del amor como

otras capas de una red de relaciones familiares, que la fe, como marcador de la institucionalidad, la más de las veces oculta o por lo menos despoja de su real potencia en el escenario de las formas del crear y del resistir de la gente negra. Estas nuevas capas de la red adquieren su sentido en la medida en que son lugarizadas y apropiadas de múltiples maneras, por ejemplo, mediante graffías y políticas que se forjan en los cuerpos, en los movimientos, en las palabras, en los cantos y en las gestualidades.

Lo que me interesa argumentar aquí es que la aparente relación jerárquica entre las distintas capas de la red que se teje en la familia espiritual, y donde la fe y las modalidades del creer que ello supone, se nos presentan como la más visible y aglutinadora, es posible revisarla y pensarla en términos de unas relaciones interdependientes en las que cada una de esas capas o niveles de la red tiene sus significaciones en el contexto amplio en el que han sido producidas. Por tanto, a lo que tendríamos que estar atentos es al escenario en el que las personas crean, significan y despliegan vínculos de liberación, solidaridad y de amor al interior de la familia, porque esos escenarios son múltiples y no pueden darse por sentado por el solo hecho de que los miembros del colectivo compartan experiencias de fe, normalmente institucionalizadas y que, sin embargo, son reapropiadas y ajustadas estratégicamente. Un par de ejemplos podrían ayudarnos a esclarecer la idea que aquí propongo.

Durante la conversación que sostuve con Clarildo Mena, a pesar de que había señalado que el trabajo con los sacerdotes y monjas claretianas había configurado la génesis de su participación en los procesos organizativos negros en el Chocó y el Golfo de Urabá, a medida que avanzábamos en el diálogo se hacía más evidente su preocupación por la transformación de las condiciones de pobreza, exclusión y marginalización de la gente negra en ambas espacialidades, y la cuestión de la fe y de su articulación con la institucionalidad católica no se presentaba como la capa de mayor significación en las prácticas y vínculos que se fueron produciendo. En este caso, fue la idea de aportar a la conciencia negra el elemento orientador que, al mismo tiempo, era lo que daba una perspectiva particular a la red de relaciones que se construyen al interior de esa expresión de la familia espiritual y de lucha. Así se evidencia en otro fragmento de su relato:

En ese ejercicio de trabajar con las comunidades (religiosas), yo miraba como algo de hacer lo que me gusta y hacer procesos formativos al interior de las comunidades (negras)⁴⁷. Entonces, yo le digo a nuestra gente, que nos ha tocado remar contra la corriente, pero que aun así tenemos que hacer la tarea y seguir adelante, que nos toca más duro que todo el mundo. Importante eso porque tenemos más capacidad de resistir y salir adelante porque no nos ha tocado fácil, pero que no nos amilanemos, que hemos avanzado demasiado y algún día vamos a estar muy por encima de lo que hemos logrado, al menos no nosotros, pero sí las nuevas generaciones (C. Mena, comunicación personal, 19 de febrero de 2019).

En esta misma perspectiva puede leerse el inicio de la trayectoria del padre Neil Quejada, cuando en el documental *Dios es negro* producido por Pacifista, narra un momento de inflexión en su infancia, a partir de cual encontró un motivo para su iniciación sacerdotal:

Yo me crié y nací en las aguas del Atrato y cuando tenía unos 12 años escuché un texto de la biblia que hablaba de un señor llamado Moisés. Moisés era una persona de piel oscura, que era descendiente de los judíos, pero que lo criaron a lo egipcio. Un tipo de élite, entonces, él al nacer fue vulnerado. Y me llamó mucho la atención que él recibe un llamado de Dios, que dice: he visto la humillación de mi pueblo y te envió a ti. A mí me movió mucho eso, el hecho de que Dios no está lejos, sino cercano queriendo transformar, queriendo salvar, queriendo dignificar al ser humano. Y yo dije, yo puedo ser un nuevo Moisés también. Entonces, me puse a revisar la realidad de la familia y estábamos vulnerados. Desde allí sentí un llamado al servicio, y una de las maneras de servir en la sociedad es el sacerdocio (Pacifista, 2019).

Podríamos sostener que, en los ejemplos del maestro Clarildo Mena y del padre Neil Quejada, es la acción política, expresada en el deseo de contribuir a la transformación de las estructuras y las relaciones cotidianas que han sometido a la gente negra, lo que se pone en evidencia como una capa de enorme relevancia en la red que sostiene los vínculos familiares; un escenario que presenté en el capítulo 2 de la presente tesis como una creatividad del existir negro. Pero no es solo la acción política el escenario desde donde se producen y sostienen los vínculos y

⁴⁷ Agrego entre paréntesis los dos sentidos que el líder Clarildo Mena otorgó a la palabra “comunidades” en el contexto del diálogo que sostuvimos.

lazos espirituales, sino que, además, es posible argumentar que esas relaciones al interior de la familia negra se apoyan en unas experiencias del amor y de la hermandad que, al igual que la acción política, configuran relaciones de solidaridad y de lucha particulares. En la conversación con el pastor Angelmiro Córdoba, él me habló de la importancia de llamarse hermanos y del amor como práctica del cuidado con el otro. Así lo relata:

Lo que pasa es que, en la convivencia, la ley dice "mirad cuán bueno y cuán delicioso es estar los hermanos juntos y en armonía". Entonces, el amor de Dios es lo que nos permite unirnos, compartir y velar por la necesidad de todos. Ese amor viene de Dios, porque él es amor y cuando uno lo conoce, uno aprende a amar a todas las personas, a los hermanos, al prójimo, a todo el mundo, como a sí mismo. El amor no busca lo suyo propio, el amor no hace mal al prójimo, el amor siempre trata de perdonar, amar a todas las personas como seres humanos (Angelmiro Córdoba, comunicación personal, 14 de enero de 2019).

En este caso, el llamarse hermanos no es una denominación ingenua o puramente simbólica, al contrario, como hemos aprendido de los filósofos del lenguaje, las palabras no solo describen una realidad, sino que también la producen. Es por ello que este lugar de enunciación evidencia una manera de enfrentar las historias de violencia, de injusticias y de pobreza en las que han vivido por muchos años. Ante estas luchas por la dignidad y por el vivir pleno se han dado cuenta de los matices, de los vericuetos y de la complejidad que encarna la construcción de proyectos de vida colectivos, y han hecho explícito un cuidado de sí mismo y de los otros como punto de anclaje de dichos vínculos.

Con estos ejemplos me interesa mostrar la manera en que una relación jerárquica y no interdependiente entre las capas que configuran esta modalidad de lo familiar, y en la medida en que transcurre a la sombra de unas institucionalidades religiosas, le confiere a la fe un status privilegiado, que desdibuja otras significaciones de enorme importancia para el vivir bien, digno y pleno de la gente negra. Esta mirada simplifica la pluralidad de los escenarios en los que son producidos los vínculos y relaciones al interior de la red que sostiene la familia espiritual que, al contrario, son profundamente heterogéneos y exigen una revisión cuidadosa para poder comprender las lógicas que circulan en las prácticas y en los discursos que alimentan este tipo de proyectos colectivos e individuales de la gente negra. Justamente en ello recae la pertinencia de entender las resistencias y las luchas de la población afrodescendiente en el contexto de una

pluralidad de escenarios de significación. Esa enorme pluralidad con frecuencia se ha interpretado como desorden, falta de organización o simplemente desarticulación, particularmente cuando se contrasta con otros movimientos étnico-raciales (Arocha, 1992).

En este contexto es que me interesa argumentar que han sido los lazos espirituales unos hilos de profunda importancia para las múltiples expresiones de las permanencias negras, en la medida en que han posibilitado recuperar la dignidad humana robada por la esclavitud, reconstruir las vidas dispersas por el nuevo orden social post-esclavista y hacer frente a la invisibilización, discriminación y exclusión de los proyectos de ciudadanías y civilización blanco-eurocéntricos, en fin, reanudar y continuar las existencias negras que fueron fracturadas y suspendidas por la experiencia colonial.

Aquí, nuevamente, el contrapunto de Salvador, Bahía, resulta fundamental para avanzar en los ejemplos que he venido apuntalando, en tanto el terreiro de Candomblé posibilitó una reconstrucción de la familia negra, a partir de los lazos de parentesco amplios que se construyeron, por ejemplo, entre los hijos e hijas de santo consagrados al mismo *Orisha*, o simplemente, entre quienes frecuentan la Casa de Santo. De este modo, como lo señala Frisotti (1994) cuando aborda los terreiros como lugares de promoción de la vida y de la dignidad humana “tener familia o lo que es lo mismo, participar de un terreiro, significa recuperar y reconstruir la dignidad personal y comunitaria apoyada en la organización social, poseer la tierra, protección, poder, normas, instituciones y jerarquía reconocida [...]” (pp. 22-23). Hacia esta dirección se mueva la voz y la experiencia de Libia, una madre de santo de Candomblé de la Bahía, del barrio Curuzú de la ciudad de Salvador, a quien conocí al final de la tarde de un día caluroso en el que Luiz Carlos Silva me había recibido en su casa y me había llevado a recorrer los dos barrios con mayor presencia negra de la ciudad: Curuzú y Libertad. Ese día solo pudimos hablar por teléfono un par de minutos porque se había hecho tarde y debía volver al apartamento; de manera que mi comunicación con Libia, tanto en mis últimos días en Salvador como en el regreso a Colombia, continuó siendo a través de llamadas y mensajes en WhatsApp. En una de nuestras conversaciones le pregunté por la relación entre el candomblé y la reconstrucción de la familia negra destruida por la esclavización. A continuación, mi traducción de una parte de su relato:

Brasil carga una triste historia marcada por siglos de esclavitud, una condición abrumadora a la que un ser humano pudiera ser sometido, y fue el contingente de la familia negra.

Cimentándose en la fe y más tarde en su ancestralidad, logró cambiar aquella situación, que masacrada no solo su piel, sino su alma que sangraba. Así pudimos rehacer nuestros lazos afectivos, recreando y de hecho reconstruyendo, aunque sea simbólicamente, las familias, que por la desafortunada forma estratégica del sistema esclavista fueron destrozadas. Entonces, el *candomblé* fue una base esencial para la efectiva restauración de esas familias. Los terreiros traían la creación de redes de protección de los valores y tradiciones que hoy son preservados, además, de la posibilidad de reconstruir identidades y mantener la cultura, filosofía y visión del mundo africana, sin las cuales jamás el negro hubiera sobrevivido a la esclavización (Libia, comunicación personal, 10 de abril de 2020).

Así, las familias negras que la esclavitud quiso destruir, con toda su maquinaria y fuerza, pudieron recrear nuevas lazos y vínculos sociales. Si la familia espiritual se nos presenta como un escenario de múltiples, complejas e interdependientes relaciones de fe y raza, que desbordan tanto los marcos religiosos como las otras formas de lo familiar negro, es porque ante las historias de dominación colonial, violencia, dispersión y fragmentación a la que ha estado sometida la gente negra, no ha habido otro camino que el de construir casas comunes, al tiempo que plurales, en las que sea posible enfrentar la desesperanza, el horror y la muerte; defender la vida, los territorios, las espiritualidades y crear futuros posibles. Esto pasa por el reconocimiento sincero de unas luchas continuas y particulares por la supervivencia y por la liberación, como acción necesaria para aprender en el adentro (familia) como en el afuera (sociedad mayoritaria) en tanto relación dinámica, conflictiva e interdependiente. Es sobre eso que el ekobio, abuelo y ancestro afroecuatoriano Juan García nos enseñó cuando hablada de unos trabajos *casa a-dentro* y *casa a-fuera*:

La casa adentro indica los procesos internos de las organizaciones, pero más que todo de comunidades, para construir y fortalecer un pensamiento y un conocimiento propios. Esos procesos apuntan a la recuperación de los conocimientos que, como dice Juan García, han sido considerados por la sociedad mayor como no-conocimientos, conocimientos presentes en la memoria de los sabios ancianos, y en la filosofía y cosmología cuyas raíces se encuentran en la ancestralidad, pero también en la naturaleza, como hizo claro el intelectual nasa Manuel Quintín Lame (2004). [...] Casa adentro, en este sentido significa asumir una agencialidad y posicionamiento hacia la producción de conocimientos, a cambiar el lente

eurocéntrico y ver desde las historias vividas, promoviendo así una fortaleza colectiva. Y es esta fortaleza colectiva la que permite negociar de otra manera el trabajo de casa afuera (Walsh, 2007, pp.32-33).

Al reflexionar desde la noción de *casa*, como un lugar en disputa, en construcción y en relación, el abuelo Juan García estaba hablándonos de una experiencia de lo familiar como proyecto de persistencia y de creación evidentemente negro. Un proyecto que es no solo político y epistémico, como habitualmente se interpreta, sino que es profundamente espiritual porque ha involucrado las orientaciones de las divinidades, los santos y las diversas fuerzas que circulan en las materialidades, en la naturaleza y en los animales en tanto agencias que se despliegan en intensidades y modulaciones diferenciadas, mas no por ello aisladas ni fragmentadas. Por eso, *casa adentro* y *casa afuera*, como metáfora del persistir y del crear negro, es más que una mirada dicotómica y simplista entre el afuera y el adentro; al contrario, implica entender los recovecos, los intersticios y las fisuras que se presentan al interior de las luchas negras, cuyas relaciones de poder exigen una continua y crítica revisión, justamente porque están en interacción con las lógicas de dominación y de explotación a las que enfrentan. En este sentido, el afuera, como extrañeza y extranjería debe entenderse, en últimas, como una ética performática en el adentro de las organizaciones negras en el sentido de la necesaria atención a sus propias formas de lo colonial y de las violencias que han sido reproducidas sistemáticamente, a veces bajo prácticas solapadas y sutiles de sometimiento – subordinación a quienes lideran y orientan proyectos de futuros afrodescendientes.

Estas disputas por casas comunes – en el sentido de unos acuerdos mínimos que sostienen la familia espiritual y de lucha, pero lo suficientemente plurales como para atender a la complejidad del existir negro –, se han hecho explícitas en los trabajos de la Minga de Organizaciones Afrodescendientes Urabá-Darién, por ejemplo, en la apuesta expresada en su Plan Operativo 2019-2021 en el que proyectan su accionar desde cuatro líneas estratégicas: 1. Autonomía, 2. Ancestralidad, 3. Etnoeducación y 4. Género y generacional. Estas líneas esbozan agencias posibles, utopías y horizontes de trabajo colaborativo apuntaladas en el optimismo que genera la reflexión, la acción y la defensa de la vida plena y digna de la gente negra. Pero no se trata de un optimismo ingenuo, meramente activista y a-histórico, es uno plenamente consciente de las historias de injusticias epistémicas, desplazamientos forzados, racismos estructurales y pobreza

generacionales que se han obstinado contra las vidas afrodescendientes como una película que se repite una y otra vez sin tregua, sin pausa alguna. Ha sido la larga duración de esas historias, lo que ha configurado imágenes, representaciones y prácticas de profundo calado colonial que han sido naturalizadas, reproducidas, legitimadas y promovidas al interior de diversas instituciones sociales donde participan la gente negra, por ello los enormes desencuentros y frustraciones de la población afrodescendiente con sus propias trayectorias de vida y con sus propios saberes.

No obstante, son estos mismos desencuentros y frustraciones los que han sido transformados en fuerza y acción colectivas para reescribir esas historias coloniales, en la medida en que asumimos aquí unas historicidades y espacialidades performáticas, abiertas, en disputa y posibles de nombrarse desde otras perspectivas y con otras voces. Si la violencia, el horror, el saqueo y el despojo no han dado tregua a la diáspora africana en América, desde su llegada en barcos negreros, atados y sometidos por las élites esclavistas, hasta las más recientes presiones sobre sus territorios por grupos armados, multinacionales y ajustes del proyecto neoliberal, pasando por las exclusiones propias de los modernos Estados nacionales latinoamericanos, entonces, tampoco hay tiempo para indignaciones paralizantes, odios inoperantes y resignaciones naturalizadas. Al contrario, como lo han mostrado los participantes de la Minga Afro, se hace urgente un trabajo reflexivo, solidario y en red que fortalezca las muchas iniciativas del vivir bien, digno y pleno de la gente negra. Así lo reitera Luz Enith Cuesta, lideresa, maestra e integrante de la junta directiva del Consejo Comunitario de Bocas del Atrato:

La Minga Afro es una reunión, un dialogo de los consejos comunitarios afrodescendientes de la zona de Urabá y el Darién, que comparten experiencias, su cultura, valores, creencias, entre otras cosas, para fortalecer el trabajo comunitario o colectivo con unos fines sociales. La Minga ha jugado un papel importante en la organización para todos los consejos, y en especial de Bocas del Atrato, porque el objetivo es mejorar la parte normativa y de Ley, todas las falencias que tienen los consejos; mejorar las funciones y acceder a los derechos que han sido negados al pueblo negro en su desarrollo comunitario (L. Enith Cuesta, comunicación personal, 30 de agosto de 2020).

En este sentido, lo que hace la Minga es juntar, convocar, promover y gestionar el trabajo colectivo, al tiempo que sostiene una amplia red de lazos espirituales y relaciones sociales, que se concretan en apuestas por autonomías, ancestralidades, etno-educaciones y liderazgos

intergeneracionales, o lo que es lo mismo, en las distintas expresiones del vivir, del resistir y del persistir negro. Estos lazos no están libres de tensiones y disputas por la participación, la gestión de recursos y la visibilización de las iniciativas locales, justamente porque encarnan, en el presente, un largo y conflictivo proceso de lucha negra que se sostiene en unos vínculos solidarios, espirituales y de hermandades, en suma, una expresión de lo familiar de enorme importancia para las estrategias del permanecer afrodescendiente.

4.1.2 Lo vecinal, la esperanza y la indignación como apuestas impostergables: la experiencia del Consejo Comunitario de Bocas del Atrato

Una segunda expresión de la familia espiritual y de lucha negra es posible mapearla en las formas de lo vecinal, de la esperanza y de la indignación como rutas para el vivir digno, que se están produciendo en los territorios colectivos de las comunidades negras del Urabá-Darién. Unas solidaridades y trabajo conjunto realmente complejas y heterogéneas, que requieren una mirada situada e histórica, para entender las experiencias, los itinerarios y las apuestas de vida que transitan en la cotidianidad del existir negro. En estos territorios, además de estar en disputa propuestas impostergables y esenciales para la permanencia de las actuales y venideras generaciones negras, se ha reflexionado sobre las historias de lucha y de resistencia que los han constituido como habitantes del corregimiento y como consejo comunitario. En esto último ha sido aportante el ejercicio de reconstrucción de la historia oral del consejo y del territorio que están liderando Decio Mosquera y Luz Enith Cuesta; una iniciativa que es, al mismo tiempo, pedagógica y política en el contexto amplio de la formación de nuevos liderazgos, conciencias y autonomías para la defensa y el cuidado de la casa común.

Figura 30*Llegada a Bocas del Atrato*

Nota: Fuente Berto Martínez, Turbo, 22 de abril de 2019

Ante los desafíos que se han derivado de la presión sobre los territorios y sobre las fuentes de vidas pesqueras y maderables con que cuentan a lo largo y ancho del título colectivo, Decio Mosquera, pescador y *sabedor*, insiste en recordar a los más jóvenes los inicios organizativos del Consejo Comunitario en su articulación con la Ley 70. Una preocupación para nada menor frente a la evidente reducción y escasez de liderazgos comprometidos con los procesos colectivos y con la transformación de las condiciones que generan desigualdades y pobreza. A continuación, una parte de su relato:

El Consejo Comunitario Bocas del Atrato y Leoncito nació por una experiencia de desplazamiento forzado que hubo en la cuenca del río Cacarica. En ese momento empezamos a entender que teníamos un reconocimiento en Ley 70 o de comunidades negras. Cuando bajaban de Riosucio, Chocó, enviaban un delegado a dictar unos talleres a los desplazados que estaban en Bocas. Cuando venían a dictar los talleres siempre participaba, a pesar de que yo no era desplazado. En el año 1999 nos dimos cuenta de que el Ministerio del Interior tenía unos recursos que se iban a perder o había que regresarlos, y fue donde el Dr. Silvio Garcés Mosquera vino aquí a Urabá, a Turbo; llegó a una organización de negritudes, que se llamaba Estudiantes Afrocolombianos y de ahí se

conectó como nosotros en Bocas. Nos constituimos en Consejo Comunitario en el año 1999, y ya en el año 2000, participamos en el primer encuentro de consejos comunitarios que hubo en Colombia. Esos fueron nuestros primeros pinitos con la Ley 70, pero antes habíamos pasado por una etapa muy difícil, como fue el momento de las organizaciones comunitarias. Estuvimos constituidos en Juntas de Acción Comunal, una lucha bastante intensa, porque cuando llegué a Bocas del Atrato en 1973, no había ninguna clase de organización, sólo existían las empresas madereras, donde los chocoanos y del departamento de Córdoba, venían con la aspiración de convertirse en pescador por un tiempo y luego “pegarse” a la empresa. Apenas se empleaban hacían un “ranchito” en el pueblo y llamaban a sus familiares que estaban en Río Sucio, en el medio Atrato o en los pueblos de Vigía del Fuerte para abajo. Así fue la fundación del corregimiento Bocas del Atrato (D. Mosquera, comunicación personal, 22 de abril de 2019).

La esperanza de una vida mejor, de unas nuevas y renovadas condiciones económicas y organizativas están en la base del proceso de poblamiento del corregimiento de Bocas. La construcción de cada casa y la llegada de una nueva familia daba cuenta de un proyecto de vida y de persistencia negro que se erigía a contra pelo de las pobrezas y de las desigualdades propias de unas geografías racializadas, esto es, unos territorios y sus gentes que han sido inferiorizados, deshumanizados y cosificados como resultado de una racionalidad colonial-blanca-eurocéntrica heredada por las élites criollas y desplegada en prácticas de saqueo y exterminio de las vidas no-blancas y periféricas, en contraposición de unas centralidades que intentan imponer unas estéticas, epistemologías y políticas universales y (des)situadas. En este sentido, la esperanza como utopía y como horizonte existencial se ha transformado en una fuerza que sostiene una red de relaciones y vínculos sociales, porque quienes comparten el patio de la casa, un terreno, el sendero o un árbol de frutas, se han dado cuenta de que además tienen historias comunes de desplazamiento y de violencias. Ha sido esa mirada de lo común y de lo vecinal lo que ha orientado unos anhelos inaplazables del vivir bien, digno y pleno de la gente de Bocas. Un compartir que lo han vivido desde la empatía y del entenderse como una familia, como lo relata Luz Enith Cuesta, mujer negra, lideresa y maestra de la Institución Etnoeducativa Bocas del Atrato:

En nuestra comunidad ha existido esa empatía, ese trabajo en equipo en donde cada uno ha desempeñado un rol desde sus saberes. Pero, también ha existido un lazo de hermandad y

de sentir lo que le pasa a la otra persona; además del sentido de pertenencia por nuestro territorio, y eso nos hace de pronto una sola familia. Aquí todos vivimos junticos, una casa a un metro de la otra. Entonces, lo que le pasa a un vecino de pronto lo siente el otro. Eso nos une. Cuando tú sientes lo que le pasa a la otra persona, que a pesar de que no somos hermanos de sangre, pero somos hermanos ya comunitarios. Yo siempre he dicho que los vecinos son nuestra familia, porque no es que tú seas primo o hermano para tener una buena relación con los demás o sentir lo que le pase al otro. Considero que aquí entre todos somos una sola familia, compartiendo de pronto el patio. Todos debemos de actuar de acuerdo con nuestras leyes, con empatía y saber convivir con el que tiene al lado a pesar de las diferencias (L. Enith Cuesta, comunicación personal, 30 de agosto de 2020).

En este contexto, Bocas del Atrato es más que uno de los brazos de la desembocadura del río que lleva su nombre y más que una idílica reserva ecológica de flora y fauna, como habitualmente se le mira en los planes de conservación ambiental, de desarrollo local o en las agendas de organismos internacionales. Contrario a eso, las relaciones vecinales que se producen en este espacio (Figura 31), requieren entenderse en un claro diálogo con las vivencias, las esperanzas y las resistencias de los sujetos (Lefebvre, 2013; Soja, 1996; Harvey, 2003). En otras palabras, Bocas del Atrato ha sido vivido y apropiado, no sin pocas dificultades y obstáculos, como un espacio común, un territorio colectivo y una conquista de enorme valor para la continuidad en la larga duración de las existencias afrodescendientes. Lo común y lo colectivo tienen que ver con las relaciones vecinales, las solidaridades y las propuestas del persistir que han construido las distintas generaciones de hombres y mujeres negras del corregimiento de Bocas.

Figura 31

Calle del corregimiento de Bocas del Atrato, Turbo, Antioquia.



Nota: Fuente Berto Martínez, 22 de abril de 2019

Si la primera expresión de lo familiar negro que aquí he presentado cruza las relaciones entre raza/etnicidad y fe a la sombra de unas institucionalidades religiosas como es el caso de la Pastoral Afrocolombiana y los terreiros de Candomblé de la Bahía; de otro lado, lo particular de lo familiar que es posible cartografiar en la experiencia del Consejo Comunitario de Bocas del Atrato se afina en una profunda relación entre espacio, esperanza e indignación negra, al transformar uno de los brazos de la desembocadura del Río Atrato en una tierra de la resistencia y de la persistencia; al convertir un espacio geográfico (físico-material) en un espacio político-ontológico en el que han producido, enraizado y expandido toda su negritud. Así, el Consejo Comunitario, en tanto modalidad organizativa negra, es una experiencia específica de reconstrucción de la familia y de los lazos de confianza destruidos y rotos por las múltiples violencias ejercidas sobre los cuerpos, las estéticas, las epistemologías y las espiritualidades de la gente negra. El Consejo Comunitario es, además, una manera de hacer política, de producir conocimientos y de incidir en los pasados-presentes-futuros de los hombres y mujeres afrodescendientes que han vivido los vejámenes del racismo, de la exclusión y del conflicto armado colombiano.

Y lo anterior no es una mirada epistémica-política esencialista en el sentido de dar por sentado unos conocimientos y unas prácticas como críticas, liberadoras y transformadoras por el

solo hecho de provenir de personas negras o porque habitan el territorio, a pesar de que dicho lugar de enunciación es fundamental en la producción de conocimiento situado. En cambio, me interesa sostener que se trata de formas específicas de la permanencia negra articuladas a producciones históricas y lugarizadas, es decir, su agencia y su capacidad de modificar las estructuras de poder que enfrentan se comprende cuando son situadas en el contexto más amplio de las experiencias colectivas e individuales de lucha de la gente negra de esta parte del continente americano. Por esta razón, estas formas de la producción del espacio, de la esperanza y de la indignación negra, que es posible ver en la experiencia del Consejo Comunitario de Bocas, están profundamente imbricadas con apuestas de largo aliento por la vida en general y por la vida colectiva en particular.

De ahí que la lucha por la vida y por lo que a todos afecta, se configura en un elemento capaz de articular una serie de subjetividades altamente heterogéneas, movimientos comunitarios y pedagógicos contrahegemónicos y alternativos frente a las múltiples, pero muy específicas amenazas a las existencias negras. Así lo evidencian las trayectorias de los liderazgos de Decio Mosquera y de la maestra Luz Enith Cuesta. Volvamos sobre sus relatos:

La motivación para volverme un líder y tener tantos sueños en Bocas del Atrato, se dio desde el preciso momento en que no pude estudiar, me quedé aquí en Bocas. Como soy hijo adoptivo de Turbo, soy muy agradecido, entonces ese fue una de las motivaciones que se me dio a mí para convertirme en un líder comunitario, aunque analfabeta. Había mucho interés en que el corregimiento no se acabara, porque cuando las empresas [madereras] se retiraron, el corregimiento tendió a acabarse, principalmente la juventud, a los que no les nacía la pesca, pensaban irse a los grupos armados. Así fue como nos dimos a la tarea, con estos diferentes proyectos (Figura 32) de rescatar a la juventud. Gracias a Dios hoy ya tenemos mucha esperanza porque, educativamente, a pesar de que no tenemos infraestructura, sí tenemos ciclos de bachillerato graduados aquí en Bocas del Atrato (D. Mosquera, comunicación personal, 22 de abril de 2019).

Mis inicios como lideresa se remontan a mi niñez, pues me involucraba en las diferentes actividades programadas por la Junta, y desde allí vi esa motivación de aportar conocimiento e involucrarme en los procesos educativos, sociales y administrativos. Y la necesidad que había aquí en la comunidad de que nativos fueran maestros, apenas había una sola docente y la mayoría de Turbo; entonces, desde allí nació esa idea de aportarle a

la educación Boqueña, porque los profesores vienen de lunes a viernes, y el viernes en la tarde salen y regresan el lunes en la mañana. Yo permanezco aquí, o sea, yo vivo aquí, yo no salgo, cuando voy a hacer alguna vuelta a Turbo, pero mi trabajo y mi familia, todo lo tengo aquí. Ya en mi vida personal, en mi proyecto de vida, ha sido un poquito difícil seguir estudiando por el acceso a la señal, transportarme al municipio, entonces mi proyecto de vida como profesional, se ha estancado con esas dificultades, pero ahí vamos de la mano: institución-comunidad (L. Enith Cuesta, comunicación personal, 30 de agosto de 2020).

A este tipo de apuestas, que articulan vidas, futuros y esperanzas, fundamentales en las estrategias de la permanencia negra, es a lo que la profesora Nilma Gomes (2018) ha denominado prácticas y conocimientos indignados. Esa indignación antirracista y diaspórica es construida por medio de la articulación de los saberes/conocimientos identitarios, políticos y estético-corpóreos producidos históricamente por las negras y negros y sistematizados por el Movimiento Negro. Saberes que, cuando son activados en su fuerza y potencia, son capaces de implosionar las relaciones de poder de forma creativa, asertiva y revolucionaria (Gomes, 2018, traducción propia). Estas prácticas y conocimientos han transformado la frustración y la impotencia de las exclusiones generacionales, los racismos y la falta de oportunidades en proyectos comunitarios, autogobiernos, experiencias de solidaridad y en luchas para resistir y mantenerse en el territorio.

Figura 32*Proyecto Centro Ecoturístico, Bocas del Atrato, Turbo.**Nota:* Fuente Berto Martínez, 22 de abril de 2019.

En este contexto, me interesa sostener que estos saberes/conocimientos indignados, que articulan identidades, políticas, estéticas y cuerpos, no son homogéneos ni pueden entenderse como fijos y cristalizados en un espaciotiempo particular, por ejemplo, en el sentido de una defensa de unas experiencias-imágenes de la vida negra que han sido representadas y producidas en los contornos de unos discursos de la diversidad cultural y de la etnicidad funcionales a las lógicas del capitalismo neoliberal. Más bien se trata de un terreno de disputa fundamental y decisivo entre esos discursos-lógicas del capitalismo y las propuestas de esperanzas y futuros negros. Si estas identidades, políticas, estéticas y cuerpos negros son heterogéneos, complejos, históricos, espacializados y no están exentos de las relaciones de poder en las que son producidos, entonces, tendríamos que preguntarnos qué es lo que habría que defender, qué es, en últimas, lo que está en disputa en los proyectos colectivos, comunitarios y de trabajo en red, reconociendo justamente que no todo lo colectivo y lo comunitario, al interior de las comunidades negras, cuestiona las estructuras racializadas, coloniales y capitalistas constitutivas de formas particulares de dominación y de explotación contemporáneas.

En otras palabras, si el capitalismo neoliberal ha incorporado y capturado mucho de esas modalidades de lo colectivo y de lo comunitario negro mediante la folclorización de las existencias

negras primero y luego mediante la mercantilización de las etnicidades o las diferencias culturales y, por extensión, cualquier forma de vida negra, significa que lo que tendríamos que defender y lo que está en disputa es no solo los conocimientos capturados y explotados, sino el *terreno de la lucha*: producido y sostenido por hombres y mujeres negras unidos por unas trayectorias coloniales que han sido transformadas en anhelos impostergables y recíprocos por el permanecer negro. En ese terreno es donde se actualizan los saberes/conocimientos indignados, las esperanzas y los vínculos-red de solidaridad que aquí hemos venido presentando como una manera específica de la familia espiritual y de lucha negra, posible de mapear en la larga duración de la permanencia negra. Ante los distintos dispositivos de captura y de mercantilización de las existencias negras propias de las recientes lógicas capitalistas, es fundamental revisar el escenario en el que los conocimientos y las prácticas que son presentadas como negras han sido producidas. Es por eso que más que unos nostálgicos de un pasado negro que, en la mayoría de las veces ha sido representando desde el lente blanco-eurocéntrico, las negras y los negros tendríamos que estar atentos a la sutileza de los mecanismos de despojo y de explotación de las vidas negras que otrora fueran coercitivos y violentos en su fuerza y en su intensidad y, sin embargo, ahora exaltan y rentabilizan las vidas afrodescendientes como nunca antes lo habían hecho.

A esas formas de mercantilización de las existencias negras se ha tenido que enfrentar el consejo comunitario de Bocas del Atrato, tal como lo relata Decio Mosquera:

En todo proyecto que se vaya a desarrollar en nuestro territorio debe haber una consulta previa, debe ser consultado con las comunidades. Y nosotros no tenemos el apoyo municipal, el municipio es el que ha hecho sus negocios con los diferentes puertos, las multinacionales que hoy se pronuncian, que va a ver puerto profundo en Urabá. Nosotros no hemos tenido el contacto directo, pero al menos estamos peleando y pensamos en que, tan pronto se abran los trabajos, tenemos que buscar la forma en que la Nación nos dé un abogado. Y como quiera que hay tanto billete de por medio, nosotros los líderes no podemos enfrentar eso de frente porque el que se meta a eso es hombre muerto. Esperamos que las cosas se den, a ver por qué lado podemos pedir auxilio con el perjuicio que nos pueda ocasionar la construcción de los puertos, porque todavía nadie sabe qué va a pasar, hay unos comentarios que la tierra la van a tirar a un lado, que, para el otro lado, pero nadie sabe

realmente, porque nosotros no conocemos el proyecto como tal (D. Mosquera, comunicación personal, 22 de abril de 2019).

Esto quiere decir que no solo habría que evaluar los alcances y los límites de la lucha y la resistencia de la gente negra en cuanto al terreno-escenario en el que son producidos los saberes/conocimientos, las esperanzas y los futuros, lo cual incluye por supuesto las presiones y las amenazas sobre las vidas, sino que, adicionalmente, como ha sido señalado por el geógrafo David Harvey (2011), habría que entender su capacidad de agencia en términos de escala y de poder, porque las distintas acciones individuales o colectivas de la gente negra, como aquí lo he mostrado, se expresan en escalas espaciotemporales muy diversas; por ejemplo, en las tensiones que se presentan entre las iniciativas locales (del corregimiento) frente a problemas globales o nacionales, como es el caso de los puertos, en tanto articulan relaciones de poder, de control y de ajuste, algunas veces de jerarquización en las diferencias espaciales (González, 2005; Valenzuela, 2006). Por esta razón, el terreno en el que la lucha negra se despliega no puede entenderse por fuera de un entramado *procesual* de espaciotiempos, esenciales para el abordaje de las distintas tensiones y problemas que enfrentan los habitantes del corregimiento de Bocas.

El examen de estos complejos procesos de producción de escalas y su articulación con las formas de mercantilización de las existencias negras, o de manera más amplia, aquello que Harvey (2003) ha teorizado como desarrollos geográficos desiguales, propios del capitalismo neoliberal, constituye un ejercicio analítico muy necesario para la comprensión de las trayectorias y las permanencias negras en la larga duración; una tarea de la que no es posible ocuparme en la presente tesis por la complejidad misma que ello encarna. Por lo pronto, en el contexto de nuestra comprensión de las formas específicas de la familia espiritual y de lucha negra, me interesa señalar su potencia y su importancia en las disputas por el terreno-escenario en que los conocimientos indignados, las esperanzas y los futuros se producen y se sostienen.

4.2 El lugar de lo femenino en la disputa por los escenarios de producción de la familia espiritual y de lucha negra

Repensar lo familiar en términos de la familia espiritual y de lucha negra nos permite no solo desligarnos de las miradas que han interpretado la vida social negra desde unas relaciones de parentesco exclusivamente sanguíneas y visibilizar un proyecto de larga duración anclado en las

solidaridades que los hombres y mujeres esclavizados produjeron como una estrategia del permanecer negro, sino que, además, nos permite cuestionar una mirada de lo femenino que, sobre los imaginarios de la matrilinealidad en las sociedades negras, ha ocultado las relaciones de subordinación, sometimiento y violencias que se han ejercido sobre ella. En otras palabras, repensar lo familiar negro nos habilita un escenario analítico en el que es posible comprender las voces femeninas desde los espacios públicos y de la disputa por las existencias más allá de unas representaciones que las sitúan en los espacios domésticos y como agentes conservadoras de la tradición. Al respecto, Juana Camacho (2004), en su texto *Silencios elocuentes, voces emergentes: reseña bibliográfica de los estudios sobre la mujer afrocolombiana*, expone lo siguiente:

La falta de trabajos más sistemáticos y la invisibilidad de las mujeres negras en su desempeño de roles públicos en distintos campos ha redundado en caracterizaciones esencialistas y en representaciones hegemónicas sobre la feminidad negra. Así, por ejemplo, la configuración y consolidación de un mito sobre el supuesto matriarcado negro confiere imaginariamente a la mujer negra un estatus privilegiado e hipertrofia la frecuencia de situaciones de reconocimiento social y de respeto, de autonomía y de manejo del poder, al tiempo que desdibuja las situaciones reales de subordinación femenina, oculta la violencia doméstica y simplifica la variabilidad de las experiencias de este sector de población –al contrario, profundamente heterogéneo (Camacho, 2014, p.180).

Así, pues, el concepto de familia espiritual y de lucha negra aporta a la visibilidad de unos escenarios específicos de producción de saberes/conocimientos, que han hecho evidente tanto la heterogeneidad de las experiencias femeninas como sus apuestas por hacer frente a las múltiples formas de exclusión y violencias en sus trayectorias de vida. Es decir, para el caso de la mujer negra no solo han tenido que hacer frente a la exclusión histórica de la mujer en Colombia y al analfabetismo generalizado sin distingo de raza y clase, propio de la sociedad neogranadina (Morales, 1992), sino que han tenido que sortear el lastre de la discriminación racial y las pobreza generacionales que tienen sus orígenes en el rol que ocuparon sus antecesoras en la historia de la sociedad colombiana, mientras experimentan las desventajas en las relaciones de poder con sus pares masculinos, quienes han ejercido sobre ellas prácticas de dominación y control, justamente desde las imágenes y representaciones sociales que se derivan de las relaciones sexuales negras soportadas tanto en las imágenes de la matrilinealidad como de la poliginia.

En este escenario, las prácticas del cuidado como acción de persistencia y de empoderamiento femenino ha sido la ruta que han emprendido las mujeres con las que me encontré en mi acercamiento a las estrategias del permanecer negro, precisamente para hacer frente a una triple discriminación: de género, raza y clase; es decir, al entenderse como mujeres, negras y pobres. Una ruta en la que, además, han tenido que afrontar la encrucijada que se deriva del olvido de la dimensión racial en el discurso feminista hegemónico y el poco interés del movimiento negro por la especificidad femenina.

4.2.1 “Yo pensaba que no valía un peso, porque él decía que no valía nada”: prácticas de cuidado y de empoderamiento femenino en la Asociación de Mujeres Portadoras de Paz (ASOMUPAZ)

En el contexto de las luchas femeninas por el existir digno, pleno y justo de la gente negra, nos interesa pensar el cuidado más allá de su presencia en los extremos de la vida, es decir, en el nacimiento y la muerte, en los cuales la población afrodescendiente ha desplegado unos rituales y experiencias específicas de bienvenida y despedida fundamentales en las relaciones sociales que articulan distintas fuerzas y mundos en las existencias afrodescendientes como la ombligada, los alabaos y levantamiento de tumbas; escenarios en los que la mujer negra ha sido históricamente situada desde una comprensión de dichas prácticas como “tareas de la vida cotidiana”, a pesar de que ello constituya unas prácticas de mucha significación para las memorias y las permanencias negras. Paralelo a eso, me interesa visibilizar el cuidado como una práctica política y espiritual que se despliega no solo en los espacios domésticos y de lo privado, sino en los espacios públicos y en las tensiones que se derivan de los procesos de empoderamiento o del tornarse en mujer negra. Este cuidado se construye en la solidaridad y en las experiencias de pertenencias recíprocas a estructuras de dominación y de violencias que exigen, para su superación, un ejercicio de ida y vuelta que se traduce en el cuidar y el ser cuidada, en el caminar juntas hacia estados de autonomía e independencias económicas, emocionales y sexuales.

Esta perspectiva del cuidado puede leerse en los aportes del teólogo y ecologista brasileño Leonardo Boff (2012) en su texto *El cuidado necesario*, cuando propone el cuidado como práctica fundamental en la vida, la salud, la educación, la ética y la espiritualidad:

El cuidado establece también un sentimiento de mutua pertenencia: participamos, satisfechos, de los éxitos y victorias, así como de las luchas, de los riesgos y del destino de las personas que nos son queridas. Cuidar y ser cuidado son dos requerimientos fundamentales de nuestra existencia personal y social (Boff, 2012, p.19).

A esta mirada del cuidado como práctica política y espiritual, que articula luchas, empoderamientos y solidaridades, me acercó Lody Lambis, una mujer negra nacida en Cartagena, pero que ha enraizado toda su experiencia vital en el municipio de Turbo en trabajos comunitarios y en la defensa de la vida. Conocí a doña Lody al final de la tarde de un día caluroso en el que ella y yo nos dimos cita en el quiosco comunitario de la Iglesia del Eccehomo en Turbo; otras mujeres de la Minga Afro me habían recomendado entrevistarla porque, según ellas, tenía mucho conocimiento para compartir desde su experiencia como lideresa en proyectos sociales. Ese día, con oído atento y cuidadoso, pude escuchar fragmentos-episodios de su trayectoria de vida y de persistencia frente a unas historias de violencia y de analfabetismo que acompañaron su infancia y su juventud. Un momento central en la vida de doña Lody fue su participación por largo tiempo en la Asociación de Mujeres Portadoras de Paz (ASOMUPAZ), donde desplegaron toda una experiencia de cuidado y de empoderamiento femenino frente a prácticas de subordinación y de violencias domésticas a las que estaban sometidas muchas de las mujeres integrantes de la Asociación, a lo que posteriormente se sumaron otras formas de desigualdad producidas por el desplazamiento forzado por el conflicto armado. A continuación, un fragmento de su relato:

Comenzamos en un taller de modistería como diez mujeres con la hermana Aura Helena Molina y fue aumentando hasta que tuvimos un grupo como de ciento veinte mujeres. En esa época, por allá en el año 70 se abrió la violencia cuando desplazaron a la gente de la cuenta del Río Cacarica, en Chocó. Vi llegar a ese mundo de gente en coches llenos de “chécheres”, muchachitos y mujeres embarazadas. Me sorprendí porque yo no sabía qué estaba pasando. A ellos los llevaron al coliseo, aquí en Villa Laura y les construyeron un albergue, en el Eccehomo hicieron otro albergue, y no permitían que entrara nadie. La hermana nos dijo: "mujeres, llegó el momento de colaborar. Vamos al coliseo". Por medio de nosotras entró Justicia y Paz, porque cuando ellos veían un blanco, digo yo, ellos corrían. Como a ellos no los dejaban entrar, Danilo, que era el jefe de acá de Justicia y Paz, nos citó a todas y habló con nosotras para que por medio de nosotras le permitieran la entrada. Con

las desplazadas hacíamos toldillos y sábanas para que tuvieran con qué vivir más o menos; después, por medio de la hermana, se consiguió una casa, conseguimos la personería jurídica y organizamos la asociación de mujeres. Se llama ASOMUPAZ, Asociación de Mujeres Portadoras de Paz (L. Lambis, comunicación personal, 4 de diciembre de 2018).

En los inicios de la Asociación, como lo relata doña Lody, la palabra y el tejido, en tanto formas particulares del narrar la existencia humana, eran quienes convocaban a este grupo de mujeres, todas impulsadas por un inquebrantable deseo por alcanzar autonomías económicas, espacios de cuidado mutuo y relaciones de confianza en unas experiencias de la vida femenina marcadas por la marginalización y el silencio. Tomar decisiones al interior de sus hogares, poner su propia palabra y cuestionar las relaciones desiguales, injustas y violentas a las que muchas de ellas eran sometidas por sus maridos, exclusivamente por su rol de mujer, se presentaban como los horizontes de trabajo intersubjetivo que unía las voluntades y los trayectos de vida de estas mujeres. Cada taller al que asistían era significado como una estaca con la que iban construyendo, semana a semana, una trinchera desde la cual hacer frente a la dureza de sus realidades y a la desazón que suponía el darse cuenta de los obstáculos que unas y otras enfrentaban cada semana para permanecer en la Asociación. Estas subjetividades femeninas que se estaban construyendo en contra de esas lógicas de la marginalización y el silencio, fueron las que se dispusieron para ayudar, cuidar y producir esperanzas a un amplio número de mujeres negras desplazadas por el conflicto armado colombiano.

Estas mujeres desplazadas de sus territorios, por la presión que sobre ellos ejercieron los grupos armados, ahora no solo experimentan las múltiples formas de subordinación femenina y de violencias domésticas que venían enfrentado sus colegas de ASOMUPAZ; adicionalmente, experimentan en los albergues y en los lugares de invasión, nuevas formas de violencia y exclusión que recaen sobre la población afrodescendiente en general (García, 2012)⁴⁸, y que tiene en la experiencia femenina de la negritud unas resonancias específicas. Por ejemplo, si las historias de dependencias económicas a las que habían estado sometidas muchas de las integrantes de ASOMUPAZ estaban siendo enfrentadas con el acompañamiento colectivo y el aprendizaje de la

⁴⁸ En su investigación, el profesor Andrés García realiza una descripción y análisis de cinco lugares del destierro: 1) lugares de expulsión, 2) albergues o refugios, 3, asentamientos de invasión, 4) urbanizaciones de reubicación en la ciudad y 5) territorios de retorno. Con esto pretende mostrar la complejidad, especificidad y continuidad de las violencias y las discriminaciones que recaen sobre los sujetos expulsados de sus territorios.

modistería, para el caso de las mujeres que llegaban desplazadas, estas situaciones estructurales del manejo del poder estaban lejos de modificarse, al contrario, se tornaban más sólidas y complejas porque ahora era una comunidad, con toda su heterogeneidad, la que se encontraba en completa dependencia de los recursos y apoyos que recibían de las autoridades nacionales y locales. Unos recursos que, casi siempre, eran gestionados y administrados por sus compañeros hombres, a pesar de que la mayoría eran mujeres. Muchas de ellas, además cargaban con el dolor de la pérdida de sus parejas.

Aquí se configuraba una cuádruple desigualdad social, en tanto mujeres, negras, pobres y desplazadas. Y, para quienes habían perdido sus maridos, debían enfrentar el drama del desplazamiento y el duelo por la pérdida de un ser amado, al tiempo que reconstruían unas subjetividades truncadas por el horror de la muerte violenta. En estos escenarios debían construir nuevas formas de vida femenina por fuera de las esferas de lo doméstico y gestionar recursos económicos para su subsistencia. De esta manera, la autonomía económica se presenta aquí como una estrategia del permanecer negro con una significación particular en las existencias femeninas, porque les ha posibilitado hacer frente no solo a estas experiencias del desplazamiento, de la muerte y de la marginalización de la población negra, sino a las prácticas de subordinación al interior de las relaciones sociales negras. En otras palabras, las autonomías económicas femeninas negras se presentan como un escenario de deconstrucción de las relaciones de poder que sostienen las distintas expresiones de las violencias domésticas y la marginalización de la voz de la mujer en las esferas de lo público. Fue en este contexto, de múltiples injusticias, violencias y duelos, que las mujeres de ASOMUPAZ, con el apoyo de la hermana Aura Elena Molina, abrieron nuevos espacios de aprendizaje, de acompañamiento y de diálogos con las mujeres desplazadas en los contornos de las luchas por la dignidad y la vida plena que ellas venían delineando con anterioridad.

Para doña Lady Lambis la dignidad de la mujer negra pasa fundamentalmente por conquistar otra dimensión de su libertad y de su cuidado, que se instala, ya no en las luchas por liberarse de los azotes de sus amos y de las cadenas que llevaban sus antepasadas mientras eran explotadas en la mina o la hacienda, se trata de una libertad que tiene su escenario de disputa al interior de sus hogares y de las organizaciones negras que han desplegado sobre sus cuerpos y subjetividades múltiples formas de invisibilización. Volvamos sobre uno de los episodios que ella relata:

En la Asociación nosotras comenzamos contándonos nuestros problemas de las casas, los psicológicos y con los maridos. Mira, con decirte que había mujeres que delante del marido vivían sucumbidas a lo que él quería, había dos que el marido les decía: usted no sirve para nada. Y esas pobres muchachas vivían como apagadas. Una de ella nos decía: - es que yo no sirvo para nada. ¡Cómo que no sirves!, le decíamos, ¿tú tienes tus hijos?,- sí, yo tengo mis hijos. Entonces, sí, sirves. Eres madre; - pero mi marido me dice que no sirvo. ¿Convives con él, le has dado hijos?, ¿le cocinas, le lavas?, ¿qué más quiere?, ¿eres su sirvienta? Agachaba la cabeza. ¿tú no sales a ninguna parte? – acá cuando vengo. ¿No te diviertes?; - es que él no me deja. Entonces, la fuimos cogiendo entre todas. Aprendió la modistería y cuando teníamos salidas y paseos, ella avisaba que se iba, no es que fuera a pedir permiso, porque eso es muy humillante, porque si él le daba la gana, le decía que no. Le decíamos diga: tengo compromiso con las hermanas, voy para tal parte, si regresa el mismo día o no, pero dígame que va. Y ella decía: - ese hombre me mata. Por qué te va a matar, no señora. Ella me dice que el día que volvió, lo encontró que se reventaba y le dijo, - ya estoy aquí, y ¿qué te pasó? A todos los encontré bien, no veo que falte nada. Y el marido le respondió, ¿usted se cree libre? Yo soy libre, le respondió, y si quiere seguir conmigo amóldese a las cosas, y si no, tiene la puerta abierta. Él quedó quitecito. Ahí está ella con el esposo. El día de la graduación de modistería se paró y dijo: mujeres, gracias, porque me sacaron de la trampa donde me tenían. Yo pensaba que no valía un peso, porque él decía que no valía nada; ahora sé que valgo mucho, que soy una mujer libre, llena de vida. Eso hacemos nosotras con las mujeres en ASOMUPAZ (L. Lambis, comunicación personas, 4 de diciembre de 2018).

La experiencia que relata doña Lody, respecto a las modalidades de las violencias domésticas sobre la mujer negra, nos permite no solo hacerlas evidentes en términos de las relaciones de poder que los hombres ejercen sobre las mujeres, sino, además, estar atentos a los miedos naturalizados y normalizados en las subjetividades femeninas negras que han justificado y prolongado esas relaciones de poder. Dicho sin rodeos, tendríamos que estar atentos a las prácticas de mujeres negras que, a partir de unas experiencias generacionales de sometimientos, subordinaciones y dependencias económicas de profunda implicación subjetiva, defienden, prolongan y sostienen unos regímenes de poder patriarcal que asumen como órdenes establecidos. Por tanto, no solo habría que estar atentos a las prácticas masculinas que someten y violentan,

también las luchas por la libertad de la mujer negra exigen revisar qué de las representaciones y prácticas femeninas sostienen dichas relaciones de marginalización y de silencio. Es por ello que me interesa llamar la atención respecto a que no todas las aspiraciones y proyectos femeninos colectivos o individuales, cuestionan y tensionan las situaciones de irrespeto, dependencias e injusticias que han recaído sobre la mujer negra, precisamente por las profundas huellas que han dejado las distintas modalidades de la colonialidad. En este tipo de proyectos de lucha de género, no solo se requieren las voces y presencias femeninas sin más, como si por el solo hecho de ser mujeres cuestionaran esas lógicas de opresión, sino que se requiere la participación de distintos sujetos que están en el proceso de hacerse hombres y mujeres negros libres y autónomas.

4.2.2 Dilemas del empoderamiento y de la lucha femenina negra: entre los reclamos del movimiento negro y las demandas del feminismo hegemónico

Este proceso de empoderamiento negro, desde la perspectiva femenina, pasa por hacer explícito mediante diversas iniciativas comunitarias, unos miedos que han sido naturalizados, apropiados y reproducidos en distintos espacios de la vida social; y que no son cuestionados porque han producido representaciones, discursos y prácticas desde las que han sido formadas generaciones completas de mujeres y hombres afrodescendientes. De estas iniciativas por recuperar la voz y la experiencia femenina en el consejo comunitario de Bocas del Atrato, me habló Luz Enith Cuesta cuando le pregunté por su rol como mujer negra, maestra y lideresa:

Considero que se ha avanzado en que la mujer salga de ese pensamiento que tiene, que ella debe ser ama de casa y que no debe trascender. Lo que se busca es que nos empoderemos de nuestros territorios, de nuestros procesos porque nosotras somos muy dedicadas a las labores del territorio. Es un trabajo que debe seguirse fortaleciendo para que se le dé más participación y que ella sienta que su opinión y su conocimiento son importantes dentro de la comunidad, que salga de ese círculo de que yo no puedo. A veces nos sentimos menos que las demás personas, que porque no estudió tal cosa; pero, debemos tomar ese riesgo y esas riendas de la comunidad y que seamos representadas en organizaciones nacionales, gubernamentales y la idea es, pues, que salgamos del territorio y mostremos lo que nosotras sabemos, que no son solamente los hombres. Pero hay que trabajarle un poco a que la mujer siga ese pensamiento (L. Enith Cuesta, comunicación personal, 30 de agosto de 2020).

Este ejercicio de reivindicación de las voces y experiencias femeninas que Luz Enith Cuesta viene adelantando en el consejo comunitario de Bocas del Atrato, por ejemplo, insistiendo en que haya una mayor representatividad femenina en los comités directivos del consejo y reconociendo los avances, pero, también los límites que esas iniciativas tienen en las realidades cotidianas de las vidas femeninas, nos permite deconstruir unos imaginarios sobre el protagonismo de la mujer negra en la preservación de la memoria colectiva y las prácticas comunitarias, concretamente desde las referencias a la matrilinealidad negra que los estudios antropológicos afrocolombianos han sostenido. Lo que vemos aquí, al contrario, es que dichas representaciones ocultan los miedos naturalizados y las invisibilizaciones reales sobre los roles que las mujeres han tenido en sus territorios. La falta de trabajos analíticos más profundos y lugarizados es lo que ha sostenido esas representaciones sobre la mujer que, como lo hemos venido argumentando, son heterogéneas, complejas y requieren pensarse por fuera de esas miradas antropológicas de lo familiar exclusivamente parental. Es decir, hasta qué punto esas representaciones de lo familiar negro (matrifocalidad, familia extensa y poliginia) no solo han impedido ver otra modalidad de la permanencia en la larga duración negra anclada en las relaciones espirituales y de trayectoria de vida, sino que, además, han profundizado los prejuicios, las violencias y la dominación colonial que se ha desplegado sobre la mujer negra en Colombia.

De ahí que la lucha de la mujer negra por la permanencia y por el vivir digno no puede comprenderse exclusivamente a partir de los reclamos del movimiento negro, ni siquiera a los del movimiento feminista, por varias razones:

- a) las intersecciones de raza, clase y género impactan de manera particular a las mujeres negras,
- b) la mirada de los hombres blancos y negros, al igual que de las mujeres blancas, han configurado una marginalidad de profunda significación subjetiva en las vidas de las mujeres negras difícil de superar y de visibilizar en las relaciones de poder cotidianas,
- c) han sido esas voces (hombres blancos y negros y mujeres blancas) las que han orientado los intereses tanto del movimiento negro como de las apuestas feministas.

Por ello, las mujeres negras tendrían que usar ese lugar de doble marginalización y de silencio al que han sido ubicadas, para producir miradas críticas y contra-hegemónicas capaces de reivindicar su lugar como sujetos activos. Además, tendrían que hacer explícitos los límites de los

énfasis étnico-racial y de género y clase, para dar cuenta de sus realidades y de sus preocupaciones. En fin, evidenciar las maneras en que sus palabras, sus experiencias y sus reclamos no han sido leídos por los movimientos negros, campesinos, de clase o feministas, porque ellos albergan prácticas de marginalización que solo pueden ser cuestionadas desde el lugar que ellos han dado a la mujer negra.

El hecho de que el feminismo haya olvidado la cuestión racial y que el movimiento negro haya desestimado la especificidad de la lucha femenina, configura una encrucijada y un dilema para nada menor, que devela el funcionamiento de unas lógicas eurocéntricas y coloniales sobre la realidad concreta de la mujer negra. Abordar las prácticas de sometimiento y de opresión de la población negra sin contemplar la especificidad de la mujer es ocultar unas violencias y dependencias que sufre la mujer negra por el solo hecho de no ser hombre. La misma operación aplica para el feminismo, esto es, discutir la opresión de la mujer en Colombia, sin la especificidad racial, impide ver la dura realidad que enfrentan las mujeres negras por el simple hecho de no ser blancas. Es justo en este intersticio que Lélia González (2011), una de las intelectuales y activistas más influyentes del Movimiento Negro Unificado (MNU) en Brasil, propone la amefricanización del feminismo, al reivindicar un feminismo afro-latino-americano que articula los reclamos y preocupaciones de los movimientos étnico-raciales como estrategia de descolonización de los saberes hegemónicos que han marginalizado y silenciado la experiencia femenina de la negritud y como un lugar de producción de conocimientos y prácticas comprometidas con la modificación de las estructuras de poder patriarcal y racista que generan la marginalización, la injusticia y la violencia sobre la mujer negra.

Lélia González señala que es precisamente cuando las mujeres negras o amefricanas⁴⁹ salen en búsqueda de las autonomías económicas, atendiendo al tema de la supervivencia familiar y cuando buscan organizarse frente al mercado informal, es que se dan cuenta de las enormes barreras que enfrentan para salir de esa marginalización, porque esa estructura económica que ha

⁴⁹ El concepto de amefricanidad es central en la obra de Lélia González (1988). Es una categoría política-cultural que busca avanzar de la idea meramente geográfica del concepto “América” con sus distintas jerarquías territoriales y en las que Estados Unidos se ha posicionado como referente hegemónico de la noción de “americano”. Además de pensar América como un todo, incorpora un proceso histórico que involucra adaptación, resistencia y reinterpretación de nuevas formas de vida. Es una manera de entender la diáspora africana como un elemento constitutivo de las sociedades del continente americano, es decir, marcadas por estructuras de racismo y discriminación sobre los descendientes de los hombres y mujeres esclavizados.

concentrado la renta y los beneficios sociales en un sector de la población (blancos), no solo se beneficia y explota el trabajo de la mujer negra, sino que ha producido una narrativa racial que las sitúa en lo que ella llamó el “lugar del negro” (González & Hasenbalg, 1982); es decir, ubicándolas en lo que sería su lugar natural como aptas exclusivamente para trabajos no calificados y para labores domésticas, menospreciando y desestimando sus capacidades y sus voces. Así, las mujeres negras se encontraron con una racialización del trabajo y por eso fue su primer escenario de reivindicación. Un escenario que sus compañeros hombres venían enfrentando, pero este fue el primer paso para entender la múltiple y simultánea dominación colonial que sobre ellas se ejercía. Posteriormente, entienden que no era suficiente las reivindicaciones étnico-raciales en los términos que sus compañeros hombres estaban reclamando, porque además enfrentaban las violencias y las marginalizaciones que sobre ellas eran ejercidas no solo por los hombres blancos, sino además por los mismos hombres negros: abandono de hijos y mujeres en embarazos; menosprecio y rechazo en el mercado matrimonial; violencia de género (simbólica, financiera, psicológica y física).

Este doble escenario de lucha de la mujer negra, entendiendo la complejidad de las relaciones de poder que se presentan al interior del movimiento negro y de las teorías feministas, es lo que permite a Lélia González insistir en la defensa de un feminismo negro. Uno que se desmarca de las relaciones patriarcales y de dominación que se presentan al interior de la reivindicación negra, al tiempo que hace explícito las experiencias de discriminación y de explotación que experimentan las mujeres negras, no por ser solo mujeres, sino por ser, además, negras; esto es, mostrar la crueldad de una realidad que sus homólogas blancas no viven, a pesar de ser mujeres. Incluso, demostrar cómo estas últimas ejercen sobre sus colegas negras prácticas de explotación, dominación e invisibilización. Por ejemplo, mientras las mujeres blancas de clase media luchaban por ingresar el mercado laboral, las mujeres negras luchaban por ascender en él, precisamente porque ellas están en el mercado laboral desde la esclavitud. Este feminismo negro, por supuesto, no agota su análisis en la relación género (mujer)- raza, ha articulado, también, la pregunta por las sexualidades y las representaciones sobre las masculinidades negras (Viveros, 2002; Urrea, Reyes & Botero, 2008; Hurtado, 2008b).

Estas reflexiones más amplias del feminismo negro son fundamentales para entender que las mujeres negras no enfrentan a un sujeto hombre dado, unívoco y sin contradicciones, sino que, como lo advierte la profesora Viveros (2002), se trata de sujetos en plural, que vacilan y se debaten

entre los modelos hegemónicos y subordinados de masculinidad. Oscilan entre la exigencia de mostrarse como conquistadores, viriles y protectores, al tiempo que enfrentan los desafíos de exponer su lado femenino. Es por eso que las mujeres negras están al frente de un sujeto hombre *en devenir*, en proceso de constituirse hombre, de ahí la pertinencia de entender este otro escenario de producción de subjetividades masculinas tan vital como el que ellas vienen construyendo en torno a las experiencias de dominación femenina. A este escenario de deconstrucción de imaginarios del ser y del rol del hombre fue al que hizo referencia Libia, una madre de santo, cuando en nuestra conversación por WhatsApp, le pregunté por el papel de la mujer negra en el Candomblé de Salvador, Bahía. A continuación, mi traducción de una parte de su respuesta:

Cuando usted hace esa pregunta, ella tiene dos aspectos importantes que es ser mujer y ser negra, porque en todas las sociedades conocidas es el hombre el que tiene un poder religioso, en otras palabras, solamente algunos hombres de unas determinadas sociedades tienen el poder de conversar y oír las voces de las divinidades, así resulta imposible imaginar el alcance de la fascinación, la dimensión de la sorpresa y de la extrañeza misma en la experiencia femenina (en el dicho antropológico), de ese vínculo donde el hombre ocupa el lugar de la mujer y de la negra. Y por más que en los días actuales el Candomblé esté íntimamente ligado a la identidad negra y afrobrasileña, estamos lejos de poder decir que las mujeres estamos en una condición valorativa. Sobre todo, cuando se trata de candomblé, se está reflexionando sobre una raíz histórica, que en su esencia impregna diversos prejuicios sociales (Libia, comunicación personal, 10 de abril de 2020)

Las palabras y la experiencia que Libia nos transmite en su relato vía WhatsApp, nos recuerdan la complejidad y la larga duración de la lucha de las mujeres negras del Candomblé de la Bahía, por la conquista de unos espacios de visibilidad que, en los días actuales, lejos de haberse agotado, requiere unas nuevas estrategias organizativas y de reflexión ante la dureza de la realidad de la población negra en general y de las relaciones de poder que circulan al interior de las prácticas del candomblé en particular. Como lo señala Libia, el candomblé arrastra con diversos prejuicios de la sociedad blanca por tratarse de una matriz africana que incomoda y desajusta la mirada judeocristiana; y, simultáneamente, las mujeres negras enfrentan, en los rituales cotidianos del candomblé, los obstáculos que esa misma sociedad blanca ha definido para la mujer. De este modo, la mujer negra ha tenido que construir sus propias modalidades de la resistencia frente a los roles

masculinos y frente a las experiencias que las han constituido como mujeres en la sociedad mayoritaria. Una de esas estrategias ha sido una práctica particular en el juego de Búzios, del que también me habló Libia, fundamentalmente para oír las voces de las divinidades y acceder a esa fascinación y dimensión de la extrañeza que ha sido arrebatada y ocultada por el rol privilegiado del hombre en las distintas sociedades. Volvamos sobre mi traducción de otra parte de su relato:

Algo interesante en la práctica de nuestro día a día de la mujer negra en el candomblé, y eso es una tradición, al jugar los búzios, las madres de santos tradicionales, antes del primer movimiento, piden el nombre y apellido de la cliente, solo que éste último debe ser del lado materno. De esta manera, esta práctica adivinatoria se puebla de imágenes femeninas, desarrollando una forma de matrilinealidad (los hijos pertenecen al grupo de la madre). Es obvio que no estamos cancelando el rol masculino, sino apoyando y ampliando la importancia de la mujer y la mujer negra ante su representatividad en el Candomblé (Libia, comunicación personal, 10 de abril de 2020)

Esta práctica que nos revela Libia es de enorme importancia en las disputas por la representatividad de la mujer negra en los espacios públicos y en la reconfiguración de su propia experiencia existencial, por varias razones:

- a) A través de esta práctica la mujer negra accede a la dimensión de la fascinación y de la extrañeza que genera el conversar y oír las voces de las divinidades, un rol que ha sido reservado exclusivamente para los hombres.
- b) Al acceder a las orientaciones, guías y voces de los dioses no solo puede vivenciar una nueva experiencia espiritual, sino que logra reconfigurar su propia subjetividad femenina, en tanto dicho evento modifica su *estar* en el mundo. Hablar con las divinidades o los santos, como lo mostré en el capítulo anterior, es de enorme importancia para las relaciones sociales negras porque configura maneras específicas de actuar en el mundo de los vivos.
- c) En la medida en que se reconfigura la subjetividad de la mujer negra mediante el acceso a una dimensión esencial de su existencia, puede transformar esa experiencia en fuerza y voluntad para cuestionar las representaciones de la masculinidad negra que se ha desplegado al interior del candomblé y en la sociedad en general.

- d) Esta práctica muestra una modalidad específica de la matrilinealidad que se produce en el contexto de relaciones espirituales o de consulta al oráculo en el juego de búzios. Estas consultas, como lo narra Libia, han sido un escenario de reivindicación de las imágenes, voces y trayectorias femeninas a través del uso de los apellidos maternos. Es decir, han invitado a las divinidades a recorrer los caminos de la vida femenina como una estrategia para oír unos destinos y experiencias que han sido silenciadas y olvidadas, de ahí su enorme valor en la vida de las mujeres negras.

Este tipo de prácticas y experiencias nos permiten visibilizar el aporte de la mujer negra en la conquista y generación de escenarios-terrenos en los que se disputan los saberes/conocimientos negros y, por extensión, las existencias de población afrodescendiente en distintas espacialidades. Además, nos posibilitan una comprensión más amplia de unas expresiones específicas de la familia espiritual y de lucha negra, en el sentido de entender los espacios de la fe, la esperanza y el empoderamiento femenino como elementos capaces de sostener y revitalizar un proyecto de permanencia negra de larga duración.

4.3. A modo de reflexión final. Algunas utopías y porvenir de la familia espiritual

En este capítulo he propuesto una perspectiva de lo familiar negro como una herramienta analítica que nos permitió visibilizar una estrategia de la permanencia negra de mucha significación en la difícil tarea por reanudar y reelaborar unas existencias afrodescendientes que fueron fracturadas y suspendidas por la experiencia colonial. Una modalidad de lo familiar no contemplada hasta ahora en los estudios afrocolombianos, y que en el discurso los movimientos sociales negros han referenciado como la familia extensa, para dar cuenta de las relaciones de hermandad entre los sujetos que integran el movimiento. A diferencia de esas perspectivas, lo que he planteado aquí ha sido una expresión de la familia negra que se articula a procesos históricos y lugarizados en los que ha sido posible sostener una amplia red de vínculos espirituales y de trayectorias de vida, que desbordan los lazos de parentesco ampliamente documentados en los estudios antropológicos que se han ocupado de la cuestión negra. Al revisar los escenarios en los que esta modalidad de lo familiar se produce en las articulaciones entre raza/etnicidad/fe/espacio, hemos evidenciado no solo la heterogeneidad y complejidad de esos escenarios, sino las reivindicaciones de esperanza e indignación que soportan proyectos de vida impostergables

liderados por los hombres y mujeres afrodescendientes movidos por sus anhelos sinceros y profundos de vivir digno y pleno en distintas espacialidades.

Al desmarcarnos de las representaciones tradicionales sobre lo familiar negro, pudimos cuestionar los imaginarios y prácticas cotidianas sobre las subjetividades femeninas que se han sustentado un supuesto matriarcado negro que oculta las relaciones de subordinación que experimentan las mujeres negras en los espacios de lo privado y de lo público. Al mismo tiempo, fue posible mostrar las encrucijadas y los dilemas de la especificidad de la lucha femenina en la disputa por los escenarios en los que se produce la familia espiritual y de lucha negra. Las autonomías económicas y la apuesta por un feminismo negro se presentan como unas estrategias en la persistencia y reivindicación de la mujer negra, toda vez que trazan espacios de esperanzas, utopías y proyectos de vida, no solo para las mujeres negras, sino para los hombres negros, ya que cuestionan las representaciones y prácticas de las masculinidades. En este escenario, las voces, las palabras y, en general, la presencia de la mujer negra es más que un mero anhelo por unas equidades en el espacio público; es, fundamentalmente, un proyecto del existir negro capaz de articular nuevas y retadoras modalidades de la producción de conocimiento y de vida negra, profundamente comprometido con la modificación de las relaciones y estructuras de poder que sustentan la discriminación, la violencia y la explotación de las vidas afrodescendientes.

Dichos proyectos del existir negro, alentados por hombres y mujeres negros *en devenir*, que están en proceso de nombrarse desde otras historias y experiencias, es decir, que interrogan y ponen en duda sus propias subjetividades (masculinidades y feminidades), al tiempo que sostienen relaciones ancladas en la fe, la esperanza y el empoderamiento, son los que considero como unas utopías necesarias para la permanencia negra y como el porvenir de la familia espiritual y de lucha. Unas utopías y porvenir que exigen de los hombres y las mujeres afrodescendientes el estar atentos a las estrategias de captura y de mercantilización que el capitalismo neoliberal ha desplegado sobre los escenarios en los que son producidos los vínculos que sostiene la familia negra. Esto es a lo que llamé en el capítulo 1 de la presente tesis una vigilancia ética, fundamental para reconocer las prácticas coloniales y de subordinación que se producen al interior de los movimientos y proyectos de vida de la gente negra.

5 Conclusiones

Déjame ser negra de corazón.
Déjame sentir hinchada el alma de alegría y de dolor,
déjame sostener en mis ojos esta lágrima de angustia,
de orgullo y de pasión.
Ver a mis viejos, viejos... de ancestralidad,
Ver a mis viejos masticando el dolor de otros tiempos,
déjame traspasar el umbral de mis antepasados,
déjame remontar en mis raíces,
recobrar un poco del *mandinga* que aún me toca. [...]
Ser negro,
ser África,
ser libertario
ser libre.
(Dionicia Moreno, *Recobrando el pasado*)

La larga duración de la permanencia de la población afrodescendiente en Colombia, delineada mediante unas trayectorias existenciales profundamente heterogéneas y espirituales en el Darién y Golfo de Urabá, en diálogo con la experiencia de Salvador, ha sido propuesta como una trama analítica capaz de generar nuevas comprensiones sobre unas formas de la vida social negra que todavía cargan con los estereotipos y las marcaciones propias del pensamiento civilizatorio del proyecto moderno. Las prácticas de racialización, discriminación y desprecio por los conocimientos, los cuerpos y los sentidos de vida que configuran el ser afrodescendiente en estos territorios, no solo se mantienen hasta hoy, sino que han encontrado nuevas y eficientes formas de subordinaciones/dominaciones coloniales articuladas a órdenes económicos, políticos y simbólicos que destruyen, saquean y desajustan las relaciones entre humanos, dioses y naturaleza, poniendo en su lugar interpretaciones funcionales a los proyectos euro-blanco-civilizatorios.

Ante esta realidad, y teniendo presente los dos elementos que han estructurado las trayectorias de la permanencia negra: 1) su heterogeneidad y, 2) su espiritualidad, podemos recoger reflexiones y aprendizajes que nos ayudan a trazar nuevas vías de indagación. En esta tarea han sido útiles las síntesis o cierres parciales que hemos propuesto al final de cada capítulo, por lo que evitaremos redundar en ellos para ocuparnos de pensar aquí horizontes analíticos capaces de seguir produciendo conocimiento en las Ciencias Sociales.

5.1 Heterogeneidad de las trayectorias existenciales del permanecer afrodescendiente

Resulta fácil imaginar la variabilidad de las experiencias del existir afrodescendiente en Colombia, cuyas significaciones tienen que ver no solo con las espacialidades en las que se producen, sino con las estrategias individuales y colectivas que han creado para mantenerse estratégicamente en una sociedad blanca-colonial, sin embargo, documentar y demostrar su potencia-vitalidad como expresión del permanecer en la larga duración de los hombres y mujeres de la diáspora africana es bastante más complicado. Así, por ejemplo, las narrativas étnicas o culturales que han fundamentado muchas de las políticas de la identidad y los reclamos de los movimientos negros han *crystalizado* unos imaginarios y representaciones de la vida afrodescendiente que simplifican la enorme variedad de esta población y, simultáneamente, han hecho de una única estrategia de la lucha y de la resistencia negra el lente desde donde se valoran, interpretan y promueven las relaciones sociales más amplias. Inclusive, ya en los primeros años del presente siglo eran evidentes los límites del discurso académico y político que insistía en una matriz rural-fluvial-pacífico de las identidades afrodescendientes:

Las identidades negras no se agotan ni en el reconocimiento de la ancestralidad africana vía Pacífico, Palenque, Caribe o norte del Cauca, como tampoco en la globalización contemporánea en la que se cruzan diversos mensajes e historias. Pienso que las identidades negras son eso y más, y seguirán generando nuevas posibilidades y expresiones de ser negro, de ser afrodescendiente (Agudelo, 2004, p. 184)

La eficacia de este discurso político en términos de la conquista y defensa de los derechos colectivos al territorio y a formas de educación propia, no puede desconocer las distintas trayectorias existenciales que configuran la permanencia negra y menos aún naturalizar las concepciones, premisas o comprensiones que lo fundamentan. En este sentido, tendríamos que preguntarnos hasta qué punto cuestionar esas representaciones de la vida afrodescendientes que alimentan las políticas reivindicativas, nos permitiría no solo ver otros proyectos de la resistencia y de la persistencia no tenidos en cuenta, sino retomar y recuperar unos hilos históricos que encuentran en el profundo deseo de hombres y mujeres negras de vivir digna y plenamente en distintos lugares del continente, una bisagra capaz de aglutinar las voces, las palabras y, en general, las preocupaciones ampliamente heterogéneas concernientes a lo generacional, al género, a las sexualidades y a las relaciones con la naturaleza y al manejo del poder en las esferas de lo público

y de lo privado. Una pluralidad de proyectos que desbordan las etnicidades hegemónicas y que requieren documentarse, lugarizarse y reconstruirse con nuevas herramientas analíticas, precisamente para entender sus capacidades de transformar las condiciones que producen las subordinaciones epistémicas, simbólicas, políticas y espirituales.

Reconocer esta variabilidad de los proyectos existencias afrodescendientes no tiene por qué desconcertarnos ni llevarnos a la ligera a una falsa sensación de que las historias de persistencias negras son aisladas y fragmentadas, al contrario, lo que nos muestra es que ante la larga e interminable deshumanización hecha violencia, despojo y marginalización sobre las vidas negras, han emergido con vitalidad una diversidad de prácticas no solo para resistir esos embates, sino también para imaginar, crear y trazar devenires utópicos y esperanzas irrenunciables. De ahí que sea esta heterogeneidad de las trayectorias de la permanencia negra un elemento fundamental para restituir un protagonismo y unas creatividades silenciadas, simplificadas y desestimadas. Lo disímil y *contingente* de estas creaciones nos habla de lo estratégico y de la enorme capacidad afrodescendiente para responder y proponer alternativas de vida dignas frente a formas específicas de violencia que se despliegan en sus territorios, al interior de las organizaciones y del movimiento social negro.

La noción de violencia existencial resultó útil en esta tesis para comprender la anatomía de un patrón de dominación y deshumanización de larga duración, al tiempo que nos sirvió como contexto analítico para visibilizar un proyecto de persistencia negro, con trayectos y significaciones específicas, emprendido por hombres y mujeres esclavizados en su lucha por recuperar su humanidad; así como para acercarnos a la manera en que dichos proyectos de persistencia se actualizan y resignifican. No obstante, tendríamos que seguir indagando de qué manera opera la larga duración de las violencias en sectores específicos de la población afrodescendiente, como lo ha hecho evidente el feminismo negro, es decir, documentar y reconstruir los trayectos en los que subordinaciones, exclusiones y limitaciones de la autonomía y la participación, afectan de manera diferenciada a unos y otros, por lo que producen experiencias específicas de la negritud, a veces, contradictorias. De manera particular, en el Golfo de Urabá y Darién, además de profundizar en experiencias como la de Asomupaz en cuanto al valor del testimonio femenino para entender sus propias prácticas de empoderamiento y producción de memorias y narrativas de paz, al igual que en las formas de lo vecinal y de lo comunal que se están produciendo en Consejos Comunitarios

como el de Bocas del Atrato para hacer frente a problemas globales y nacionales, como es el caso de los puertos; se hace necesario explorar las experiencias de la persistencia entre jóvenes y sectores marginados, segregados simbólicamente y espacialmente, en los que la reivindicación étnica no es la única que traza los lazos de solidaridad, ni es tampoco el vínculo esencial para la creación de espacios y la movilización.

¿Qué conocimientos y mundos se activan en estos espacios?, ¿Por qué son esos y no otros espacios los que están delineando las solidaridades y las prácticas de lo común entre estos sectores de la población afrodescendiente y de otros sectores excluidos en el contexto del fortalecimiento de grupos paramilitares, delincuencia juvenil y la implementación de megaproyectos de infraestructura económica en el Golfo de Urabá? Son vías de indagación que aportarían insumos útiles para entender la heterogeneidad de esas trayectorias de la permanencia negra, así como los aportes de ella a las luchas de otros sectores excluidos y marginados en estos territorios.

La continuidad del diálogo con la experiencia de Salvador, Brasil, constituye una estrategia significativa de trabajo en red. Por ejemplo, aprender mutuamente de las resistencias que hombres y mujeres negras de los barrios Curuzú y Libertad en Salvador y los jóvenes de barrios marginados en municipios del Urabá como Turbo, Apartadó y Carepa, permitiría reconocer trayectorias comunes, acentos particulares y formas de violencias que son posibles de ver cuando cambiamos las escalas y los tiempos en que las abordamos. En este mismo sentido, la interesante apuesta de la ciudad de Salvador por las estéticas y narrativas teatrales, museográficas y musicales, materializadas en colecciones como las del Museo Afro-brasileño de la UFBA y en obras presentadas en el Espacio Cultural Barronquinha, nos ayudarían a encontrar nuevos e inspiradores caminos para la exploración de historias, memorias y futuros posibles de la población afrodescendiente en Colombia.

5.2 Dimensión espiritual de las trayectorias existenciales del permanecer afrodescendiente

El escenario de frontera propuesto entre los estudios afrocolombianos y los estudios en religión nos permitió hacer visible unos sentidos de la vida negra que no emergen únicamente como resultado de la iglesia inculturada al interior del catolicismo y que tampoco pueden interpretarse exclusivamente bajo la matriz judeocristiana que soporta los conceptos de religión y de lo religioso en las ciencias sociales. Según lo expuesto en esta tesis, estas concepciones y abordajes han

ejercido unas marcaciones y jerarquizaciones propias de la conquista y de la racionalidad moderna que catalogaron las prácticas negras como paganas, impuras y profanas, ocultando las relaciones que conectan los mundos visibles y no visibles, a los vivos y los ancestros, a los dioses y la naturaleza mediante las energías y fuerzas que circulan en ellos. En este contexto, señalamos la importancia de demostrar la heterogeneidad de las trayectorias del existir afrodescendiente que ancla su larga duración en una comunidad-red de relaciones sociales que supera la agencia exclusiva de los humanos. En otras palabras, los conocimientos curativos, el manejo de las energías, la palabra cantada, recitada y narrada, así como el deseo por mantenerse vivos con la ayuda y orientaciones de las divinidades y los santos, dan cuenta de unas trayectorias existenciales profundamente espirituales que incomodan y desajustan las institucionalidades y las epistemologías blanca-eurocéntricas.

Las transvaloraciones que hombres y mujeres afrodescendientes han hecho mediante las imágenes de los santos católicos y los rituales de la muerte no pueden entenderse como una simple dominación colonial; en ello pueden verse unas negociaciones y continuidades de las cosmovisiones africanas realmente complejas, que requieren seguirse explorando más allá de las clásicas conceptualizaciones de sincretismo religioso/cultural. Por ejemplo, las experiencias de cercanía, transformación y dignificación de las formas de vida negras presentes en las nociones de *santos vivos* o la incorporación de los *Orishas* en el candomblé de la bahía, producen maneras específicas de lo ético, lo político y lo estético, esenciales para comprender la vida social afrodescendiente por fuera de las marcaciones y valoraciones coloniales todavía vigentes en distintas instituciones y sujetos. El concepto de *modulación* que hemos propuesto para comprender estas relaciones ha sido útil para suturar unas experiencias de la espiritualidad negra que transitan por un entramado de prácticas y estéticas gestuales, visuales y sonoras en las que cantos, palabras, bailes, cuerpos, plantas, animales y objetos, configuran una plataforma existencial por la que circulan las energías y las fuerzas de distintos mundos.

Problematizar estas reflexiones se nos presenta como un desafío importante para las ciencias sociales colombianas, al menos es las siguientes vías analíticas:

- a) Atendiendo a la variabilidad de las experiencias del existir afrodescendiente, indagar por las maneras diferenciadas y lugarizadas en las que esta comunidad-red se actualiza. Verbigracia, ¿qué sentidos y activaciones emergen en el manejo de las energías y las fuerzas

que conectan diversos mundos para hacer frente a los fenómenos del conflicto armado colombiano?, ¿cómo agencian las estrategias para resistir masacres, desapariciones, desplazamientos forzados, destierros, reclutamientos de jóvenes y distintas formas de violencias simbólicas? A pesar de que las trayectorias del permanecer afrodescendiente en el Darién y el Golfo de Urabá tienen como correlato el horror y la muerte que trajo la violencia en estos territorios, particularmente en el periodo 1990-2004, como lo mostraron las historias de Lody Lambis y Decio Mosquera, al igual que recientes trabajos de investigación como el de Alicia Reyes (2020), que aborda los cantos femeninos (alabaos) en los ciclos de la guerra desde la experiencia de las musas de Pogue; es necesario documentar aún más, de manera colaborativa con organizaciones sociales negras e investigadores sociales, la manera en que las espiritualidades afrodescendientes trazadas en el pacto con los ancestros, los santos, las divinidades y la naturaleza, crean significaciones fundamentales para reanudar la vida, las economías y los conocimientos en los espacios afectados por la guerra.

- b) En el contexto de las pedagogías de paz y de la reconciliación, tendríamos que preguntarnos cómo reconstruir las relaciones entre humanos y no-humanos destruidas por el conflicto armado y por las nuevas formas de violencia y destierro. Unas relaciones que, por supuesto, no se reconstruirán por el solo hecho del retorno a los territorios rurales, la reubicación en urbanizaciones o sectores diferenciados en las ciudades o cascos urbanos, menos aún por las indemnizaciones económicas. Las cicatrices y las huellas que han dejado las múltiples formas de violencia sobre las vidas afrodescendientes habría que examinarlas, allende las herramientas jurídicas y políticas, desde las espiritualidades que han hecho posible su persistencia. Así, por ejemplo, habría que indagar por actos de perdón, de sanación y de reconciliación que involucren a los diversos seres que conforman las relaciones sociales negras.
- c) Asumir en serio la comunidad-red que une a vivos, ancestros, santos, divinidades, naturaleza y objetos, nos implicaría revisar hasta qué punto lo político y las políticas reivindicativas afrodescendientes reconocen la capacidad de agencia de los seres no-humanos. ¿En qué sentido el accionar político del movimiento social afrodescendiente ha integrado la totalidad de la comunidad-red en la toma de decisiones que modifican las condiciones de vida en el territorio?, ¿han estado o no presentes en la movilización frente

a conflictos socioambientales, las políticas de la identidad, las economías y los conocimientos que se impulsan en la cátedra de estudios afrocolombianos?, ¿por qué? En esta vía de indagación, una revisión comparada entre la historia del Movimiento Negro Unificado (MNU) de Brasil y el Movimiento de Comunidades Negras en Colombia, podría brindarnos lecciones respecto al lugar que han ocupado en sus agendas políticas las energías y fuerzas que circulan en los mundos no visibles. En este sentido, la relación entre el Candomblé de la bahía y el MNU en su contrapunto analítico con las distintas experiencias de las organizaciones afrodescendientes en Colombia configuraría un amplio programa de investigación en Ciencias Sociales.

- d) La estrategia de la Iglesia Inculturada, como lo vimos, ha habilitado unos escenarios, lenguajes y prácticas teológico-pastorales en las que muchas de las concepciones de vida afrodescendiente tienen presencia: cuerpos, música, objetos y energías de los ancestros, santos y conocimientos curativos (secretos) están circulando en experiencias litúrgicas y organizativas como la pastoral afrocolombiana. Es por ello que habría que seguir indagando de qué manera estos sentidos y concepciones de vida, trazadas en la larga duración y de múltiples expresiones, están tensionando las estructuras coloniales de la iglesia a la que se incorporan. En el caso particular del Darién y Golfo de Urabá, la Minga de Organizaciones Afrocolombianas emerge como un capítulo de la Pastoral Afrocolombiana, por lo que sería útil analizar en qué sentido las representaciones sobre lo religioso y la religión siguen impidiendo que hombres y mujeres afrodescendientes pertenecientes a otras formas del creer no católico participen y encuentren en la Minga un espacio de significados compartidos. De ahí que la pregunta por los conflictos, las relaciones de poder y las formas de participación en la Minga podrían aportar elementos para estudiar no solo sus lógicas de trabajo internas, sino para alentar comprensiones novedosas de los movimientos sociales afrodescendientes.

En definitiva, las trayectorias del existir afrodescendiente a las que nos acercamos en este trabajo de investigación y las personas, lugares y experiencias de movilización negra con las que compartimos el proceso de producción de conocimiento, ampliamente heterogéneas y espirituales, nos habilitaron un escenario analítico para complejizar la larga duración de la permanencia negra en Colombia y, por tanto, para aportar nuevo conocimiento a las Ciencias Sociales colombianas.

De manera más amplia, el presente trabajo de investigación doctoral aporta al pensamiento crítico latinoamericano en tanto:

- Hemos develado explicativamente el potencial significativo-vital de las formas de la permanencia negra como una manera de restituir una humanidad obliterada por las múltiples capas de la colonialidad. La profunda convicción por mantenerse vivos en escenarios de explotación, injusticia y discriminaciones emerge con un ensamblaje existencial que hombres y mujeres afrodescendientes han sostenido en la larga duración con intensidades, significaciones y experiencias diferenciadas.
- Presentamos un abordaje de las formas de vida afrodescendiente más allá de las perspectivas antropocéntricas, aquellas que han situado la capacidad de agencia y de participación del lado exclusivo de los humanos. Contrario a eso, sostenemos que estas modalidades de la vida social negra entrelazan diversos mundos, cuyas fuerzas y energías circulan entre vivos, ancestros, santos, divinidades, objetos y naturaleza, fundamentales para entender la pluralidad de experiencias de la resistencia y de la persistencia negra. Es decir, presentamos a las distintas expresiones de las espiritualidades negras como un elemento capaz de producir sentidos y significaciones que orientan la vida social en su complejidad.
- Trazamos un puente entre las trayectorias del existir afrodescendiente en Colombia, concretamente en el Darién y Golfo de Urabá, y las experiencias de la vida negra en Salvador, Brasil. Un diálogo que evidencia la pertinencia de abordar los fenómenos sociales en distintas escalas, sin que ello necesariamente implique un ejercicio comparativo. Con ello, planteamos la necesidad del sentipensamiento hecho conversación, viaje, caminadas, silencios, abrazos, en fin, de epistemologías y metodologías tejidas mediante la confianza y el mutuo respeto entre los participantes. En este sentido, las persistencias, autonomías e indignaciones negras, transformadas en utopías y devenires radicalmente distintos, activan alianzas entre hombres y mujeres afrodescendientes de distintas latitudes que confirman su vigencia ante los confinamientos de la pandemia Covid-19, la reaparición de los nacionalismos o el recrudescimiento de las exclusiones racializadas.

Referencias

- Adichie, C. (2009). *El peligro de la historia única* [Conferencia]. <https://bit.ly/36eSLjt>
- Agudelo, C. (2004). No todos vienen del río: construcción de identidades negras urbanas y movilización política en Colombia. En E. Restrepo & A. Rojas (Eds), *Conflicto e (in)visibilidad, retos en los estudios de la gente negra en Colombia* (pp. 173–193). Universidad del Cauca.
- Appelbaum, N., Macpherson, A., & Roseblatt, K. (Eds) (2003). *Race and nation in modern Latin America*. University of North Carolina.
- Aramburo, C., Montoya, V., Tobón, D. & Portela, J. (2018). Territorios tradicionales y aprovechamientos económicos en Urabá, Colombia. Ordenamientos productivos en ecosistemas de humedales. *Bitácora* 28 (3): 171-180.
- Arboleda, J. (1952). Nuevas investigaciones afrocolombianas. *Revista Javeriana*, Tomo XXXVII (183).
- Arboleda, J.S. (1950). *The ethnohistory of Colombian negroes*. [Tesis master, Northwestern University] Archival Material Northwestern University.
- Arboleda, S. (2004). El Pacífico Sur desde la mirada clerical en el siglo xx: apuntes para pensar la religiosidad popular afrocolombiana. En A. Rojas (Ed.). *Estudios afrocolombianos. Aportes para un estado del arte* (pp. 195-224). Universidad del Cauca.
- Arboleda, S. (2011). Le han florecido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano [Tesis doctoral, Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador]. Repositorio Institucional Universidad Andina Simón Bolívar.
- Arocha, J. (1986). *Concheras, manglares y organización familiar en Tumaco* [Conferencia] Simposio Pesca Artesanal en la Américas y 45o. Congreso Internacional de Americanistas. Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia.
- Arocha, J. (1992). Los negros y la nueva constitución colombiana de 1991. *América Negra* (3), 20–31.
- Arocha, J. (1999). *Ombligados de Anansé. Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*. CES.
- Arocha, J. (2005). Metrópolis y puritanismo en Afrocolombia. *Antípoda* (1): 79-108
- Bastide, R. (1969). *Las américas negras: las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo*. Alianza Editorial.
- Bidegaín, A. (Dir.) (2004). *Introducción. Historia del cristianismo en Colombia: corrientes y diversidad*. Taurus.

- Blaser, M. (2009). Political Ontology. *Cultural Studies*, 23(5):873-896.
- Blaser, M. (2010). *Storytelling globalization from the Chaco and Beyond*. Durham. Duke University Press.
- Boff, L. (2012). *El cuidado necesario*. Editorial Trotta.
- Bolívar, A. y López, M. (1995). ¿Sincretismo religioso? Santa Bárbara Changó. La Habana: Pablo de la Torre.
- Brasil de Fato. (2019). Uma história oral do Movimento Negro Unificado por três de seus militantes. En *Brasil de Fato*. <https://bit.ly/3s2NROZ>
- Braudel, F. (1974) *La Historia y las ciencias*. Alianza Editorial
- Bujo, B. (1992). *African Theology in its social context*. Orbis Books.
- Camacho, J. & Tapia, C. (1997). *Conocimiento y manejo del territorio y los recursos naturales entre las poblaciones negras de Nuquí y Tribugá, costa Pacífica chocoana*. Fundación Natura.
- Camacho, J. (2004). Silencios elocuentes, voces emergentes: reseña bibliográfica de los estudios sobre la mujer afrocolombiana. En: M. Pardo, C. Mosquera & M. Ramírez (Eds.). *Panorámica afrocolombiana. Estudios sociales en el Pacífico* (pp. 167- 210). ICANH-Universidad Nacional de Colombia.
- Castillo, E. (2011). La letra con raza entra. Racismo, textos escolares y escritura pedagógica afrocolombiana. *Pedagogía y Saberes* (34): 61-73.
- Castro, A. (2006) *Irmãs de Fé. Tradição e turismo no recôncavo baiano*. E-papers.
- Castro, L. (2008) Tecnologías terapéuticas: sistemas de interpretación en la regla de Ocha y el espiritismo bogotano. *Antípoda* (6): 133-151.
- Castro, L. (2009). ‘Y el muerto parió el santo’: santería y espiritismo en Bogotá”. En Grupo interdisciplinario de estudios de Religión, Sociedad y Política GIERSP, *Memorias del II Congreso Internacional Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina. Tomo II* (pp.187-206). Universidad de San Buenaventura.
- Castro, L. (2010). *Narrativas sobre el cuerpo en el trance y la posesión. Una mirada desde la santería cubana y el espiritismo en Bogotá*. Ediciones Uniandes.
- Castro-Gómez, S. (2007). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes En S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel, (Eds.), *El giro decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp.79-92). Siglo del Hombre Editores.
- CEPAC – Corporación Centro de Pastoral Afrocolombiana. (2017). *Rituales Mortuorios Afro del Pacífico*. <https://bit.ly/3p1Z1BQ>

- CEPAC- Centro de Pastoral Afrocolombiano (2010). *Tradiciones religiosas afrocolombianas: celebrando la fe desde la cultura*. CEPAC.
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*: Vol. 1989: Iss. 1, (8): 139-167.
- Crenshaw, K. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review* (43): 241-279.
- Cunin, E. (2003). *Identidades a flor de piel. Lo «negro» entre apariencias y pertenencias: mestizaje y categorías raciales en Cartagena (Colombia)*. IFEA-IcanhUniandes-Observatorio del Caribe Colombiano.
- De la Cadena, M. (2008). Política indígena: un análisis más allá de la “política”. *Wan journal*, (4): 139-171.
- De la Cadena, M. (2015). *Earth Beings. Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Duke University Press
- De la Torre, L. ([1995] 2006). El hecho religioso en las prácticas productivas tradicionales de la comunidad negra del medio Atrato chocoano: caso río Bebará. *Anales del Caribe*, (14-15):155-182.
- Díaz, R. (1998). Entre la cohesión y la disolución: la familia esclava en el área urbano-regional de Santafé de Bogotá (1700-1750). En G. Ferro (Ed.), *Religión y etnicidad en América Latina. Tomo III*, (pp. 319-332). ICAN.
- Dos Anjos, J. (2006). *No território da Linha Cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Editorial da UFRGS/Fundação Cultural Palmares.
- Escalante, A. (1954). Notas sobre Palenque de San Basilio. Una comunidad negra en Colombia. *Divulgaciones etnológicas* 3(5): 207- 354.
- Escalante, A. (1989). Significado del Lumbalú. Ritual funerario del Palenque de San Basilio. *Revista Huellas* (26):11-24.
- Escobar, A. (2005). *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y Diferencia*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Escobar, A. (2007). *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Editorial El perro y la rana.
- Escobar, A. (2010). *Territorios de diferencia. Lugar, movimientos, vida, redes*. Traducción de Eduardo Restrepo. Samava.
- Escobar, A. (2012). Cultura y diferencia: la ontología política del campo de cultura y desarrollo. *Revista Walekeru*, (2): 7-16.

- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. <https://bit.ly/34TXo2e>
- Escobar, A. (2015). Territorios de diferencia: la ontología política de los "derechos al territorio". *Cuadernos de antropología social* (41):25-38.
- Fals Bordas, O. (1978). *El problema de cómo investigar la realidad para transformarla*. Federación para el Análisis de la realidad colombiana (FUNDABCO).
- Fanon, F. (1963). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, F. (1974). *Piel negra, máscaras blancas*. Schapire Editor
- Friedemann, N. ([1984] 2017). Estudios de negros en la antropología colombiana: Presencia e invisibilidad. En E. Restrepo, A. Rojas, & M. Saade (Eds), *Antropología hecha en Colombia, Tomo I* (pp. 421- 467). Universidad del Cauca.
- Friedemann, N. (1965). Ceremonial religioso funébrico representativo de un proceso de cambio en un grupo negro de la isla de San Andrés (Colombia). *Revista Colombiana de Antropología* (13): 147-182.
- Friedemann, N. (1969). Contextos religiosos en un área negra de Barbacoas, Nariño, Colombia. *Revista Colombiana de Folclor*, 4 (10):61-83.
- Friedemann, N. (1974). Minería del oro y descendencia: Güelmambí, Nariño. *Revista Colombiana de Antropología* (16):9-51.
- Friedemann, N. (1991). Lumbalú, ritos de la muerte en San Basilio de Palenque. *América Negra*. (1): 65-92.
- Friedemann, N. (1992). Huellas de africanía en Colombia: nuevos escenarios de investigación. *Boletín del Instituto Caro y Cuervo* 47(3): 543-560.
- Friedemann, N. (1993). *La saga del negro. Presencia africana en Colombia*. Universidad Javeriana.
- Friedemann, N., & Espinosa, M. (1993). Colombia: la mujer negra en la familia y en su conceptualización. En A. Ulloa (Ed.), *Contribución africana a la cultura de las Américas* (pp.95-111). Instituto Colombiano de Antropología -Ican-, Proyecto Biopacífico.
- Friedemann, N., & Espinosa, M. (1995). Las mujeres negras en la historia de Colombia. En M. Velásquez (Dir), *Las mujeres en la historia de Colombia, Tomo 2*, (pp.32-77). Consejería Presidencial para la Política Social, Presidencia de la República, Editorial Norma.
- Frisotti, H. (1994). *Religiones Afroamericanas, aportes*. Centro Cultural Afroecuatoriano
- Fundación Cultural de Andagoya. (2014). *Gualíes, alabaos y levantamientos de tumba, ritos mortuorios de las comunidades afro del municipio del Medio San Juan*. Ministerio de Cultura.

- Galilea, S. (1979). *La teología de la liberación después de Puebla*. Indo-American Press Service.
- Gálvez, A. (2016). Balance de los estudios antropológicos en cambio religioso. En J. Tocancipá-Falla (Comp.) *Antropologías en Colombia. Tendencias y debates* (pp.449-487). Universidad del Cauca.
- García, A. (2001). *El Santo Ecce Homo: la apropiación de lo sagrado por una población negra del Chocó*. [Trabajo de grado, Universidad de los Andes] Repositorio Universidad de los Andes.
- García, A. (2012). *Espacialidades del destierro y la re-existencia. Afrodescendientes desterrados en Medellín, Colombia*. La Carreta Editores, Instituto de Estudios Regionales, Universidad de Antioquia.
- García, C. (Ed). (2007). *Atlas del golfo de Urabá: una mirada al Caribe de Antioquia y Chocó*. Instituto de Investigaciones Marinas y Costeras –Invemar– y Gobernación de Antioquia. Serie de Publicaciones Especiales de Invemar (12).
- Ginzburg, C. (2008) *Indicios. Raíces de un paradigma indiciario*. En C. Ginzburg, *Mitos, emblemas e indicios. Morfología e Historia* (pp.138-175). Gedisa.
- Gomes, N. (2018). Por uma indignação antirracista e diaspórica: negritude e afrobrasilidade em tempos de incertezas. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)* (10) 26: 111-124.
- González, C. (2003). Música, identidad y muerte en el pacífico sur colombiano. *Separata de la revista Universidad de Guadalajara* (27):4-48.
- González, L. & Hasenbalg, C. (1982). *Lugar de negro*. Editora Marco Zero Limitada.
- González, L. (1988). A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro* (92-93): 69-82.
- González, L. (2011). Por um feminismo Afro-latino-Americano. *Caderno da formação política do círculo palmarino* (1): 12- 20.
- González, S. (2005). La geografía escalar del capitalismo actual. *Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*. Vol. IX (189): 181-208.
- Grosfoguel, R. (2011). La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. En A. Vianello & V. Mañé (Eds). *Formas-Otras. Saber, nombrar, narrar, hacer. IV Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interculturales* (pp.97-108). CIDOB ediciones.
- Grosfoguel, R. (2016). A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Revista Sociedade e Estado* (31) 1: 25-49.

- Gutiérrez, A. & Restrepo, E. (2015) “¡Despertar con ustedes!” *Misioneros y organizaciones campesinas en el medio y bajo Atrato*. Procura Claretiana de Misiones.
- Gutiérrez, V. (1968). *Familia y cultura en Colombia. Tipología, funciones y dinámica de la familia. Manifestaciones múltiples a través del mosaico cultural y sus estructuras sociales*. Tercer Mundo Editores, Universidad Nacional de Colombia.
- Harvey, D. (2003). *Espacios de Esperanza*. Editorial Akal.
- Harvey, D. (2011). The Future of the Commons. *Radical History Review* (109): 101-107.
- Hoornaert, E. (1992). Lectura de la biblia en relación a la esclavitud Negra en Brasil-Colonial (Un inventario) En E. Hoornaert, S. Gameleira, A. Vieira de Mello & J. Comblin, *El negro y la biblia. Un clamor de Justicia* (pp.11-36). Centro Cultural Afroecuatoriano.
- Hurtado, T. (2008a) Los estudios contemporáneos sobre población afrocolombiana y el dilema de la producción del conocimiento “propio”. *Revista CS*. (2): 75-100.
- Hurtado, T. (2008b). Movilidades, identidades y sexualidades en mujeres afrocolombianas migrantes en Europa: el caso de las «Italianas». En P. Wade, F. Urrea & M. Viveros (Eds.) *Raza, etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América Latina* (pp. 343-375). Universidad Nacional.
- Izquierdo, G. (1984). El mundo religioso del afro-americano del litoral Pacífico. Ensayo e interpretación. *Theológica Xaveriana* (71): 197-244.
- Jablonka, I. (2016). El texto-investigación. En I. Jablonka, *La historia es una literatura contemporánea. Manifiesto por las Ciencias Sociales* (pp.293-333). Fondo de Cultura Económica.
- Janheinz, J. (1978). *Muntu. Las culturas neoafricanas*. Fondo de Cultura Económica.
- Jaramillo, J. (1986) Los estudios afroamericanos y afrocolombianos. Balance y perspectivas. En A. Cifuentes (Ed.). *La participación del negro en la formación de las sociedades latinoamericanas* (pp. 43-60). Instituto Colombiano de Antropología.
- Jessop, B., Brenner, N., & Jones, M. (2008). Theorizing sociospatial relations. *Environment and Planning D: Society and Space* (26): 389-401. <https://bit.ly/36sqCFT>
- Kileuy, O. & Oxaguiã, V. (2009). *O candomblé bem explicado: Nações Bantu, Iorubá e Fon*. Pallas Editora.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Siglo XXI.
- Leal, C. (2010). Usos del concepto raza en Colombia. En C. Rosero-Labbé, A. Laó-Montes & C. Rodríguez (Eds.) *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas negras* (pp. 393-442). Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, CES, IDCARAN, sede Medellín, Universidad de los Andes.

- Lechini, G. (2008). (Comp.) *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Capitán Swing Libros.
- Losonczy, A. (1991). El luto de sí mismo. Cuerpo, sombra y muerte entre los negros colombianos del Chocó. *América Negra* (1): 43-64.
- Losonczy, A. (1993). De lo vegetal a lo humano: un modelo cognitivo afrocolombiano del Pacífico. *Revista Colombiana de Antropología* (20): 37-58.
- Lozano, B. (1996). Mujer y desarrollo. En A. Escobar & A. Pedrosa (Eds.), *Pacífico: ¿desarrollo o biodiversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano* (pp. 176-204) Cerec.
- Lozano, B. (2013). *Orden racial y teoría crítica contemporánea. Un acercamiento teórico-crítico al proceso de lucha contra el racismo en Colombia*. Universidad del Valle.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto En S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Eda.) *El giro decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp.127-167). Siglo del Hombre Editores.
- Mardones, J. (1997). Sobre el concepto de religión en el análisis de la modernidad religiosa. En G. Ferro (Comp.) *Religión y etnicidad en américa latina. Tomo I* (pp. 1-32). Instituto Colombiano de Antropología
- Martínez, B. (2014). Territorios de identificación: una poética de la resistencia de la gente negra en turbo [Tesis de maestría, Universidad de Antioquia] Biblioteca Digital Universidad de Antioquia.
- Maya, A. (1994). Propuesta de estudio para una formación Afroamericanista. *América Negra* (7): 139-158.
- Maya, A. (1996). Legados espirituales en la Nueva Granada, siglo XVII. *Historia Crítica* (12): 29-41.
- McCulloch, G. (2004). Behind the Scenes. Records and Archives. En G. McCulloch, *Documentary Research in Education, History and the Social Sciences* (pp.44-63). Routledge.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal Ediciones.
- Mina, M. (1975). *Esclavitud y libertad en el valle del río Cauca*. La Rosca.
- Morales, I. (1992). La mujer negra en la sociedad neogranadina (1700-1800). En *Tiempos Breves*. Universidad Nacional de Colombia.
- Moreno, A. (1998). *El gualí*. Universidad Tecnológica del Chocó.

- Mosquera, S. (2001). *Visiones de la espiritualidad afrocolombiana*. Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico.
- Motta, N. (1993). Mujer y familia en la estructura social del Pacífico. *Revista Colombiana de Trabajo Social* (6): 57-76.
- Motta, N. (1995). *Enfoque de género en el litoral pacífico colombiano: nueva estrategia para el desarrollo*. Universidad del Valle.
- Navarrete, M. (1995) *Prácticas religiosas de los negros en la colonia Cartagena, siglo XVII*. Universidad del Valle.
- Noboa, P. (2005). La matriz colonial, los movimientos sociales y los silencios de la modernidad. En C. Walsh, *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial, reflexiones latinoamericanas* (pp. 71-109) UASB/Abya – Yala.
- Ophir, A. & Shapin, S. (1991). The place of knowledge: A methodological survey. *Science in Context* 4(1): 3-21.
- Oro, A. y Dos Anjos, J. (2009). *A festa de nossa senhora dos navegantes em porto alegre: sincretismo entre Maria e Iemanjá*. SMC.
- Pacifista, [Pacifista.tv] (2019, abril 23). ¡Pacifista! presenta: Dios es negro [Archivo de Video] <https://bit.ly/3Bz6s8q>
- Palacios, A. ([1949] 2008). *Las estrellas son negras*. Ministerio de Cultura.
- Pardo, M., Mosquera, C., & Ramírez, M. (Eds.) (2004). *Panorámica afrocolombiana. Estudios sociales en el Pacífico*. ICANH-Universidad Nacional de Colombia
- Pollak-Eltz, A. (1994). *Religiones afroamericanas hoy*. Editorial Planeta.
- Price, T. (1954). Estado y necesidad de las actuales investigaciones afrocolombianas. *Revista Colombiana de Antropología* (2):12-36.
- Price, T. (1955). *Saints and spirits: a study of different acculturation in Colombian Negro communities* [Doctoral Dissertation, Northwestern University]. University Manuscript of Northwest.
- Pulgarín, J. (2017). *Prácticas religiosas en el Atrato*. Universidad Claretiana
- Quiceno, N. (2016). *Vivir sabroso. Luchas y movimientos afroatrateños, en Bojayá, Chocó, Colombia*. Universidad del Rosario.
- Quijano, A. (1993). Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas. En R. Forgues (Ed.), *José Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento*. Amauta.
- Quijano, A. (2000a). *Colonialidad del poder, globalización y democracia*. [Conferencia] Escuela de Estudios Internacionales y Diplomáticos “Pedro Gual”, Caracas, Venezuela

- Quijano, A. (2000b). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*. Vol. VI (2): 342-388.
- Quintero, P. (2005). En el nombre del Padre, de la Madre, del Hijo y del Espíritu Santo: dimensión afro de la religiosidad católica bogotana [Tesis de Maestría, Universidad Nacional de Colombia] Biblioteca Digital Universidad Nacional de Colombia.
- Quintero, P. (2006). Etnografía de la misa católica afrocolombiana. *Maguaré* (20): 39-64.
- Racine, J.B & Walther, O. (2006). Geografía de las religiones. En A. Lindón & H. Hiernaux (Dir), *Tratado de geografía humana* (pp.481-505). Anthropos Editorial.
- Restrepo, E. (1997). Afrogénesis y huellas de africanía. *Boletín de Antropología* Vol. 11 (28): 128-145.
- Restrepo, E. (2003). Entre arácnidas deidades y leones africanos: contribuciones al debate de un enfoque Afroamericanista en Colombia. *Tabula Rasa* (1): 87-123.
- Restrepo, E. (2004). Hacia los estudios de las Colombias Negras. En M. Pardo, C. Mosquera & M. Ramírez (Eds.). *Panorámica afrocolombiana. Estudios sociales en el Pacífico* (pp.127-165). ICANH-Universidad Nacional de Colombia.
- Restrepo, E. (2011). Representaciones y prácticas asociadas a la muerte en los ríos Satinga y Sanquianga, Pacífico sur colombiano. Piedra de Panduro. *Revista de la Universidad del Valle* (8): 78-102.
- Restrepo, E. (2013a). *Estudios Afrocolombianos hoy: aportes a un campo transdisciplinar*. Editorial Universidad del Cauca.
- Restrepo, E. (2013b). *Etnización de la negritud: la invención de las «comunidades negras» como grupo étnico en Colombia*. Universidad del Cauca-Observatorio de Territorios Étnicos.
- Restrepo, E., & Rojas, A (2004) *Conflicto e (in) visibilidad, retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Universidad del Cauca.
- Reyes, A. (2020). *Canta, mujer, canta. Tiempos, espacios y cantos femeninos en los ciclos de la guerra y el dolor. La experiencia de las musas de Pogue*. [Tesis de Maestría, Universidad Federal de Integración Latinoamericana] Repositorio Institucional Universidad Federal de Integración Latinoamericana.
- Rivera, S. (1987). El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. *Revista temas sociales* (11): 49-64.
- Rojas, A (Ed.). (2004). *Estudios Afrocolombianos. Aportes para un estado del arte*. Universidad del Cauca.

- Romero, A. (2012). Discursos y prácticas discursivas sobre racismo en la educación popular en Colombia (1991-2006) [Tesis doctoral, Universidad Pedagógica Nacional] Repositorio Universidad Pedagógica Nacional.
- Romero, M. (1990- 1991). Procesos de poblamiento y organización social en la costa Pacífica colombiana. *ACHSC* (18-19): 5-31.
- Sandoval, A. ([1627] 1987). *Un tratado sobre la esclavitud*. Alianza Editorial.
- Sansone, L. (2007). *Negritude sem etnicidade. O local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil*. Edufba; pallas.
- Sarrazín, J. (2018). Religión: ¿sabemos de lo que estamos hablando? Examen sobre la viabilidad de una categoría analítica para las ciencias sociales. *Criterio Libre*, 16 (29): 67-84.
- Savoia, R. (2001). Caminos de las comunidades cristianas y encuentros de pastoral Afroamericanas (EPAs). *Cuadernos de Pastoral Afroamericana* (7-8) <https://bit.ly/3v1DE7x>
- Segato, R. (2010). Los causes profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje. *Crítica y Emancipación* (3):11-44.
- Serrano, F. (1994). *Cuando canta el guaco: la muerte y el morir en poblaciones afrocolombianas del río Baudó, Chocó* [Trabajo de grado, Universidad Nacional de Colombia]. Biblioteca Digital Universidad Nacional de Colombia.
- Serrano, J. (1998) Hemo de mori cantando, porque llorando nací, ritos fúnebres como forma de cimarronaje”. En A. Maya (Ed.), *Los afrocolombianos. Geografía humana de Colombia. Tomo VI* (pp. 241-262) Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Soja, E. (1996). *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and-imagined Places*. Blackwell Publishing.
- Soler, S. (2009). Racismo y discurso en los textos escolares. Representación de la diversidad étnica y racial en los textos de ciencias sociales en Colombia. En J. Arocha & N. S. de Friedemann (Ed.), *Cronista de disidencias y resistencias* (pp.135-145) Universidad Nacional.
- Spicker, J. (1996). Mujer esclava: demografía y familia criolla en la Nueva Granada, 1750-1810” [tesis de grado, Universidad de los Andes] Repositorio Universidad de los Andes.
- Torres, A. (2008). Pensar la investigación en los márgenes de las ciencias sociales. *Revista Folios* 27: 51-66.
- Trouillot, M. ([2003] 2011). *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*. Traducción de Cristóbal Gnecco. Universidad del Cauca- Universidad de los Andes.
- Urrea, F. & Vanín, A. (1995). Religiosidad popular no oficial alrededor de la lectura del tabaco. Instituciones sociales y procesos de modernidad en poblaciones negras de la costa Pacífica colombiana. *Boletín socioeconómico* (28): 35-58.

- Urrea, F., Arboleda, S., & Arias, J. (1999). Redes familiares entre migrantes de la costa Pacífica a Cali. *Revista Colombiana de Antropología* (35): 180-241.
- Urrea, F., Reyes, J. & Botero, W. (2008). Tensiones en la construcción de identidades de hombres negros homosexuales en Cali. En P. Wade, F. Urrea & M. Viveros (Eds.), *Raza, etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América Latina* (pp. 279-316) Universidad Nacional.
- Valencia, L. (2019). *Negro y Afro. La invención de dos formas discursivas*. Universidad Icesi.
- Valenzuela, C. (2006). Contribuciones al análisis del concepto de escala como instrumento clave en el contexto multiparadigmático de la geografía contemporánea. *Investigaciones Geográficas* (59): 123-134.
- Vargas, P. & Germán, F. (1994). La construcción de una identidad. En M. Restrepo y B. Bustos (Eds.) *Comunidades negras: territorio, identidad y desarrollo*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Velandia, J., & Restrepo, E. (2017). Estudios Afrocolombianos: balance de un campo heterogéneo. *Tabula Rasa* (27): 161-197.
- Velasco, M. (2003). «Pa' que baje el Santo». *La Santería: práctica mágico-religiosa de los afrocolombianos en Bogotá* [Trabajo de grado, Universidad Nacional de Colombia] Biblioteca Digital Universidad Nacional de Colombia.
- Velásquez, R. (1953). *Las memorias del odio*. Ediciones Alianza de Escritores Colombianos.
- Velásquez, R. (1957). La medicina popular de la costa colombiana del Pacífico. *Revista Colombiana de Antropología* (6): 193-241.
- Velásquez, R. (1961). Ritos de la muerte en el alto y bajo Chocó. *Revista Colombiana de Folclor*. Vol. 2 (6): 9-76.
- Viveros, M. (2002). *De quebradores y cumplidores. Sobre hombres, masculinidades y relaciones de género en Colombia*. CES-Universidad Nacional de Colombia.
- Viveros, M. (2004). Nuevas formas de representación y viejos estereotipos raciales en los comerciales publicitarios colombianos. En V. Lavou & M. Viveros (Eds.), *Mots pour nègres Maux de Noir(e)s. Enjeux socio-symboliques de la nomination des Noir(e)s en Amérique Latine* (pp. 79-100). Crilaup.
- Viveros, M. (2007). Discriminación racial, intervención social y subjetividad. Reflexiones a partir de un estudio de caso en Bogotá. *Revista de Estudios Sociales* (27): 106-121
- Wade, P. (1997). *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Universidad de Antioquia, ICAN, Siglo del Hombre, Ediciones Uniandes.

-
- Walsh, C. (2007). Interculturalidad, colonialidad y educación. *Revista Educación y Pedagogía*. XIX (48): 25-35.
- Walsh, C. (2009) Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: in-surgir, re-existir y re-vivir. *Entre palabras 2*: (3y4)
- Whitten, N. ([1974] 1992). *Pioneros negros: la cultural afro-latinoamericana del Ecuador y Colombia*. Centro cultural Afro-ecuatoriano.
- Zapata Olivella, M. (1989). *Las claves mágicas de América*. 2da edición. Plaza & Janes Editores.
- Zapata Olivella, M. (2002). *El Árbol brujo de la libertad*. Universidad Pacífico.
- Zapata Olivella, M. (2010). *Changó, el gran putas*. Ministerio de Cultura.