



▪ Rogerio Velásquez Murillo caminando por Bogotá, ca. 1957

Intelectualidad crítica afrocolombiana: la negredumbre en el pensamiento intelectual de Rogerio Velásquez Murillo*

Intelectualidade crítica afro-colombiana: a negredumbre no pensamento intelectual de Rogerio Velásquez Murillo

Critical intellectuality of afro-colombians: blackness in the intellectual thought of Rogerio Velásquez Murillo

Carlos Alberto Valderrama Rentería**

Utilizando los aportes teóricos y metodológicos que ofrece la teoría crítica de la raza y la política negra, el artículo investiga la intelectualidad crítica afrocolombiana en el pensamiento intelectual y político del chocoano Rogerio Velásquez Murillo. El objetivo es examinar las construcciones de sentido sobre la idea de raza, historizando el uso de categorías raciales utilizadas con frecuencia en sus trabajos etnográficos y folclóricos. Argumenta que el proyecto de nación mestiza y su negación de una problemática racial no impidieron la emergencia de un pensamiento crítico afrocolombiano que visibilizó problemas raciales.

Palabras clave: teoría crítica de la raza, política negra, intelectualidad crítica afrocolombiana, raza y negredumbre.

Com os aportes teóricos e metodológicos oferecidos pela teoria crítica da raça e a política negra, o artigo investiga a intelectualidade crítica afro-colombiana no pensamento intelectual e político de Rogerio Velásquez Murillo, nascido no departamento de Chocó, na costa do Pacífico colombiano. O objetivo é examinar as construções de sentido sobre a ideia de raça, historizando o uso de categorias raciais utilizadas frequentemente nos seus trabalhos etnográficos e folclóricos. O autor argumenta que o projeto de 'nação mestiça' e a negação (que ele traz consigo) de uma problemática racial não tem impedido o surgimento de um pensamento crítico afro-colombiano, que tem visibilizado problemas raciais.

Palavras-chave: teoria crítica da raça, política negra, intelectualidade crítica afro-colombiana, raça e negredumbre.

Using the theoretical and methodological contributions offered by the critical theory of race and Afro politics, the article investigates the critical intellectuality of Afro-Colombians in the intellectual and political thought of the chocoano Rogerio Velásquez Murillo. The purpose of the article is to examine the semantic constructions concerning the idea of race, by historicizing the use of racial categories frequently used in his ethnographic and folkloric works. The article argues that the project of a mestizo nation and the denial of a racial problem did not impede the emergence of a critical intellectuality of Afro-Colombians that observed existing racial issues.

Key words: Critical theory of race, black politics, critical intellectuality of Afro-Colombians, race and blackness.

* El presente estudio es un apartado de la tesis de Maestría en Sociología, "Black Politics of Folklore: Expanding the Sites and Forms of Black Politics in Colombia", defendida en el 2014, Universidad de Massachusetts, Amherst (Estados Unidos).

**Candidato a doctor en Sociología de la Universidad de Massachusetts, Amherst (Estados Unidos), área de investigación: la política negra en Colombia, formaciones identitarias negras/afrocolombianas; intelectualidad y pensamiento crítico negro/afro en Colombia. E-mail: pibeson@gmail.com

original recibido: 23/06/2016
aceptado: 30/09/2016

nomadas@ucentral.edu.co
Págs. 215~227

Introducción

El presente artículo se enmarca dentro de los estudios de la “teoría crítica de la raza” (*race ncritical theories*) (Essed y Goldberg, 2002) y la política negra en la diáspora africana (Caicedo, 2013; Lao-Montes, 2010). La primera se refiere al entendimiento de las formaciones raciales y sus articulaciones con otras formas de dominación (clase, género y sexo). La segunda es aquella que considera, principalmente, la experiencia de los descendientes africanos en las formaciones raciales afrodiaspóricas. Me gustaría, entonces, detenerme a examinar la intelectualidad crítica del choicano Rogerio Velásquez. Su pensamiento político e intelectual debe entenderse a partir de un campo entramado y diverso de prácticas raciales, sociales y culturales a través del cual, los sujetos subordinados negocian relaciones de poder y construyen proyectos políticos comunes. En este orden de ideas, la constitución de una intelectualidad afrocolombiana crítica, desde el punto de vista de Rogerio Velásquez, debe ser comprendida como parte de una lucha de larga duración de las comunidades afrocolombianas en el país.

Propongo rastrear algunos rasgos de su pensamiento político e intelectual analizando lo que considero fue una construcción intelectual rigurosa para entender las primeras formas de organización social y cultural afrocolombiana en el Pacífico colombiano. En esta oportunidad examinaré sus construcciones de sentido sobre la idea de *raza*. Sostendré que Rogerio Velásquez desarrolló una conciencia racial que lo llevó a utilizar ideas sobre raza en sus trabajos literarios, etnográficos y folclóricos publicados entre las décadas de los cuarenta y los cincuenta. Argumentaré que el proyecto integracionista del Estado nación blanco-mestizo (Wade, 1993) y la ausencia de un discurso racial en la esfera pública colombiana (Leal, 2010) no impidieron en el choicano la emergencia de un pensamiento crí-

tico afrocolombiano que visibilizó cuestiones de raza¹. Así, este artículo es un esfuerzo por contribuir al entendimiento de la raza en Colombia desde el punto de vista de los subalternos. Si bien es cierto que los estudios sobre raza son escasos en las ciencias sociales colombianas, es mayor aún la ausencia de estudios que permitan entender el fenómeno desde el punto de vista de quienes lo padecen, más aún si se trata de aquellos que lo vivieron a mitad del siglo XX.

Utilizaré las herramientas analíticas que la perspectiva de la teoría crítica de la raza provee. En este sentido, he decidido recurrir a la propuesta metodológica de Trouillot (2003). El antropólogo haitiano sostiene que “las conceptualizaciones siempre son (construcciones) históricamente situadas” (2003: 98); “si observamos el contexto como una condición posible de conceptualización, una historia diferente surgirá [...]” (2003: 99)². De esta forma, historizo el significado y uso de términos alusivos a raza en el pensamiento de Rogerio Velásquez utilizando estos instrumentos analíticos. En particular, me concentro en el uso de la palabra *negredumbre*. Presentaré algunas aproximaciones a dicho término para, posteriormente, centrar mi atención en el choicano. Éste lo usó en varios de sus escritos literarios, folclóricos y etnográficos sin ninguna referencia conceptual específica o definición teórica.

De acuerdo con los estudios lingüísticos, *negredumbre* podría ser una metonimia que establece una relación descriptiva y semántica entre una palabra y un objeto. Así, *negredumbre* es la combinación lingüística entre el sustantivo *negro* y el sufijo *dumbre* para referirse a una multitud de gente negra. A primera vista pareciera que *negredumbre* no tuviera ningún significado y uso. La tarea es, entonces, historizar la expresión para desde ahí comprender sus sentidos en el pensamiento de Rogerio Velásquez.

El etnólogo de la negritud en las márgenes de la intelectualidad colombiana³

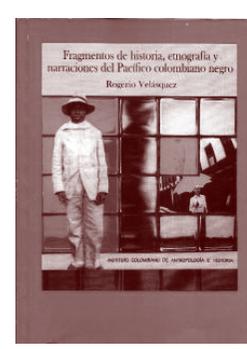
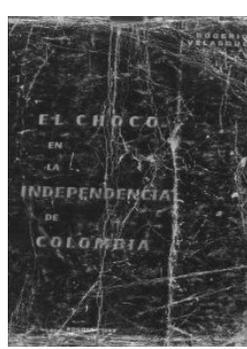
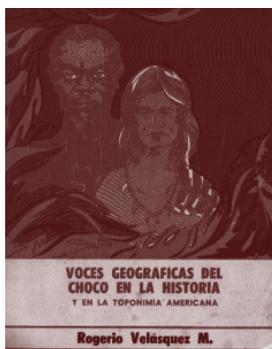
Rogerio Velásquez nació el 9 de agosto de 1908 en Sipí, río que alimenta al San Juan en el departamento del Chocó⁴. Su infancia y estudios primarios los realizó en Istmina y Condoto, Chocó, respectivamente. Sus estudios secundarios fueron realizados en el Colegio Tomás Carrasquilla de la ciudad de Quibdó y en la Normal de Varones de Bogotá. Posteriormente, Rogerio Velásquez se trasladaría a la Central de Institutores de Tunja donde obtendría su título de Institutor en 1938 con el trabajo de grado “La higiene en Colombia” (Antón, 2003). Según Caicedo (2013), los programas humanistas ofrecidos por la Normal Superior influenciarían el pensamiento e interés del chocono por el estudio de las ciencias sociales. En particular, señala el autor, Rogerio Velásquez se interesaría por la historia y el derecho.

En 1948, Rogerio Velásquez obtuvo el título como etnólogo del Instituto Etnológico del Cauca en Popayán, dirigido por Hernández de Alba. Para Caicedo (2013), este último fue fundamental en la formación del Rogerio Velásquez. Su participación en la Primera Conferencia Internacional de Arqueólogos del Caribe, en cuyas conclusiones se invitaba a los gobiernos y universidades de América a intensificar el estudio de las influencias de las culturas negras, pudo haber facilitado el reconocimiento del estatus científico de los estudios afroamericanistas en Colombia, y el posterior giro negritudista tomado por Rogerio Velásquez.

Además de la docencia, Rogerio Velásquez ocupó cargos administrativos y políticos en el departamento del Chocó entre 1948 y 1953. Posteriormente, fue nombrado investigador auxiliar del Instituto Etnológico Nacional y jefe de la Sección Folclórica de la entidad. Por doce años estuvo vinculado al Instituto Colombiano de Antropología como jefe de la Sección Folclórica. Finalmente, el 7 de enero de 1965, Rogerio Velásquez murió en Quibdó siendo rector del Colegio Tomás Carrasquilla.

Rogerio Velásquez fue uno de los pioneros en los estudios afroamericanistas y el primer etnólogo-antropólogo colombiano que estudio las culturas y sociedades afrocolombianas en el país. Su producción bibliográfica es amplia y variada. Escribió poesía; publicó novelas, crónicas periodísticas, investigaciones folclóricas e históricas (Antón, 2003; Rivas, 2008). A pesar de su trayectoria y versatilidad intelectual, Rogerio Velásquez no ha tenido el reconocimiento académico que merece (De Friedemann, 1984). Desde sus inicios, Rogerio Velásquez se ha visto obligado a producir conocimiento desde las márgenes de la intelectualidad colombiana.

Su formación disciplinar como etnólogo se dio en el contexto del indigenismo nacionalista, discurso preocupado por entender los orígenes de la cultural nacional colombiana a partir del pasado indígena; se trataba de un indigenismo que, a su vez, negaba la existencia de la cultura afrocolombiana, lo que motivó a Rogerio Velásquez a denunciarlo en 1962 (Velásquez, 1962). Por otro lado, siendo un etnógrafo, la mayoría



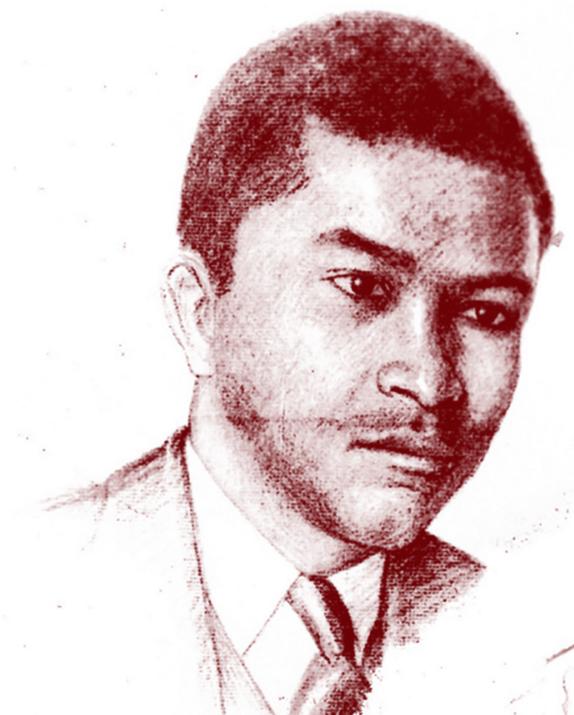
de sus investigaciones no fueron publicadas en revistas y boletines de etnología, arqueología o antropología. Su producción bibliográfica se encuentra en la *Revista Colombiana de Folclore* (De Friedemann, 1984), lo que probablemente influyó en el escaso interés académico por su pensamiento y mirada crítica sobre cuestiones de raza en Colombia. Por eso, la relevancia analítica del término *negredumbre* nos permite aproximarnos al posicionamiento intelectual de Rogerio Velásquez frente a procesos de racialización en Colombia.

Negredumbre desde arriba

El término *negredumbre* fue de uso libre para la época. No fue introducido por Rogerio Velásquez como lo sugieren algunos estudios (Caicedo, 2013; Patiño, 2010). *Risaralda: novela de negredumbre y vaquería* de Bernardo Arias Trujillo así lo comprueba (1973 [1935]). Su revisión crítica nos permitirá contrastar los diferentes usos y significados de esta expresión entre distintos autores. No siendo una novela costumbrista tipo *El alférez real* de Eustaquio Palacios (1886), *La María* de Jorge Isaacs (1867) o *La marquesa de Yolomboló* de Tomás Carrasquilla (De Friedemann, 1984), *Risaralda* comparte con éstas estereotipos raciales sobre las comunidades afrocolombianas. Además, al centrarse en la colonización antioqueña en los valles de Risaralda⁵, reproduce los imaginarios del blanqueamiento social, cultural y biológico colombiano. En *Risaralda*, Bernardo Arias Trujillo usa palabras comúnmente asociadas con el color de la piel, la superioridad e inferioridad racial, así como con el origen geográfico: *negro-negra*, *mulatería*, *mulata*, *negruzco*, *negraza*, *negricia*, *negroi-de*, *africana*, *negrerío*, *morenito* y *negredumbre*.

Éstas se encuentran seguidas de adjetivos estereotipados que hablan de la festividad de los negros; de *sopinga*⁶, apelativo sonoro, muy bien puesto, de sabor negruzco” (Arias, 1973 [1935]: 22); de ignominia y pereza, “solían hacer sus faenas con lentitud africana” (Arias, 1973 [1935]: 22); de la barbarie, salvajismo, infantilidad y emocionalidad que producen los peores bandidos y criminales:

[...] los sopingos eran gentes rascapulgas y quisquillosos, de una erudita barbarie. Malgeniados, la riña era su diversión [...] incurrieron durante las guerras civiles en toda clase de infracciones y delitos. Sopinga fue ínsula escogida



■ Retrato de Rogerio Velásquez Murillo, s. f.

para aterrizar allí pícaros y perdonavidas de costumbres bárbaras. (Arias, 1973 [1935]: 24)

Observemos el apelativo que el autor utilizó para describir la etapa evolutiva de *sopinga*. De las citas anteriores, el apelativo *erudita* llama mi atención. Si *erudito* se entiende como aquella persona que posee un conocimiento amplio y experto sobre un tema, arte o ciencia, diríamos entonces que las comunidades negras de Sopinga eran vistas como eruditas y expertas en su barbarie. Lo que nos lleva a pensar en una etapa superior y radical de la barbarie no antes vista, y que, en vez de avanzar hacia delante, retrocede inevitablemente hacia un nivel de erudición bárbarica nunca antes registrado en los discursos racistas. Este estado de barbarie erudita plantea, entonces, una racionalidad bárbarica que organiza, ordena y establece roles, valores, normas y un sistema político bárbarico que gobierna las relaciones sociales en Sopinga⁷. A este orden social bárbarico negro, Bernardo Arias lo denomina *negrocracia*, y aparece referenciado en dos oportunidades. Por cuestiones de espacio, reproduzco sólo la primera de éstas⁸:

Ya llevaban algunos años de residencia los atrevidos negros, en la jungla ardiente, sin que se les molestase. Sin embargo,

el menos pensado día, las autoridades de Cartago, en vista de que acrecían las noticias de riñas y de asesinatos semanales en el recién nacido villorrio, enviaron un piquete de policías y un corregidor enérgico para poner paz, garantizar vidas y hacer sentir a la *negrocracia* la fuerza de la ley. (Arias, 1973 [1935]: 24, cursivas mías)

La negrocracia es, en este sentido, un estado social de contagio eufórico y sexual excesivo; caos y locura incontrolables; violencia, brutalidad y criminalidad connaturales que muestran la animalización de las relaciones sociales y la “efusión de las razas primitivas” negras de Sopinga:

En el patio, los curiosos, contagiados también, danzan desesperadamente. Los músicos, infatigables, no cesan de tocar. Los tambores jadean, acezan los típles, el clarinete se extenua, las guitarras y bandolas sueltan chorros de melodía, pero el vértigo sigue, la embriaguez continúa, la locura permanece, y la marejada de música zamba produce una furia colectiva que insensibiliza, arrolla y emborracha. El puerto es un manicomio y arde en fogatas de lascivia y todos expresan su entusiasmo con gritos de alegría brutal y animalizadora, y con esa barbarie espontánea que tiene la efusión de las razas primitivas. (Arias, 1973 [1935]: 50-51)

En la narrativa del autor se encuentra lo que podría ser un avance hacia un estado de leyes y orden en la negrocracia. Sin embargo, es un estado democrático inocente. En todo caso, la negrocracia sigue siendo una fase de erudita barbarie: “[...] pasados los primeros años de pubertad y estando ya hombrecito el puerto, fuéronse organizando mejor, y establecieron autoridades propias, que regían la existencia, hasta cierto punto inocente, de la democracia negra” (Arias, 1973 [1935]: 77).

Los estereotipos descritos hasta aquí reflejan un perverso proceso de racialización desde arriba que utiliza referentes biológicos (color de la piel), sociales (caos, ausencia de la ley, criminalidad, violencia, negrocracia) y culturales (euforia, lujuria, barbarie y salvajismo). Utilizando los binarismos heredados de la racionalidad occidental moderna/colonial, el autor establece opuestos irreconciliables entre lo que sería un estado de barbarie negrocrático y una civilización moderna antioqueña. Esta última sería vista como el agente de la modernidad blanca. Así, la colonización antioqueña cambió el estado negrocrático por el orden, la ley y la civilización blanco-mestiza paisa.

El cambio de nombre del poblado es un ejemplo de ello. *La Virginia* y no *Sopinga* fue el topónimo dado al territorio y referencia el nuevo orden moderno: “Lo que los negros no habían querido hacer por indolencia o acidia, ahora los blancos de Manizales, animosos, dominadores y heroicos, lo realizaba a golpes de hacha y de voluntad” (Arias, 1973 [1935]: 87). Entre otras, es una transición que presenta a los subalternos felices y pasivos. Es un orden moderno armónico, ideal y sin violencia:

Los negros, a fuerza de hábito, se fueron acostumbrando a la dirección social de esta minoría; muchos de ellos optaron por sus costumbres y otros les imitaban sus modales y maneras, aunque existía siempre, naturalmente, un invisible cordón sanitario de jerarquía entre las dos castas. (Arias, 1973 [1935]: 88)

Fue en este contexto de la negrocracia bárbara donde el autor usó el término *negredumbre*. Hay ocho referencias de éste en la novela. Por cuestiones de espacio⁹, analizaré algunos de sus usos. El autor entiende que *negredumbre* se refiere a la muchedumbre negra de Sopinga. Así lo registra al describir el poblamiento inicial del lugar: “Este Agustino fue el primero que construyó un tambo de habitación a orillas del Cauca, y en riberas del Risaralda hizo unos cuantos para alquilar a la negredumbre” (Arias, 1973 [1935]: 22). *Negredumbre* también hace referencia a una cierta cultura negra. Se encuentra asociada con los tambores africanos, la lujuria sexual de los negros y el hedor que producen los cuerpos negros cuando se encuentran en el baile:

Los tambores dan sones de danza africana y monotonean al mismo compás gitano de las farándulas. Los platillos y la batería tienen un dejo sensual que embriaga y adornece a los bailarines como hojas de borrachero. El ambiente es cálido, con hedor de negredumbre, pero excitante y afrodisiaco. (Arias, 1973 [1935]: 50)

El análisis del discurso racial en la novela *Risaralda* nos pone de manifiesto el imaginario racializado del autor. *Negredumbre* es un sustantivo asociado con una multitud negra, sus costumbres culturales y cualidades específicas de un orden social bárbarico llamado *negrocracia*. Este imaginario no fue una excepción propia del pensamiento de Bernardo Arias Trujillo. Fue utilizado, con mucha frecuencia, por figuras públicas e intelectuales de la época. Según Claudia Leal

(2010), el color de la piel, las características físicas, los gustos, aptitudes, sentimientos y costumbres fueron fundamentales para los intelectuales latinoamericanos en su esfuerzo por definir los grupos raciales en el siglo XX. Para el caso de Colombia, Agustín Codazzi en la Comisión Corográfica, Eustaquio Palacios en *El alférez real* (1886), Jorge Isaacs en *La María* (1867), Tomás Carrasquilla en *La marquesa de Yolomboló* y los poemas de Julio Arboleda son claro ejemplo de ello (De Friedemann, 1984). Lo nuevo es cómo Bernardo Arias Trujillo asoció marcaciones sociales (el orden negrocático y su erudita barbarie) con los anteriores elementos descritos por Leal.

Negredumbre desde abajo

Manuel Zapata Olivella usó la expresión *negredumbre* en varios de sus escritos, ensayos y novelas. “La negredumbre en García Márquez” (1998) es el texto que, en mi opinión, desarrolla *negredumbre* de manera más profunda como concepto. *Negredumbre* es “la herencia biológica que nos ha llegado del mestizaje entre lo indio y lo negro, entre lo blanco y lo negro, ese revoltijo africano tantas veces entrecruzado en el crisol de América” (Zapata, 1998: 108). A diferencia de Bernardo Arias, Manuel Zapata propone la acepción de *negredumbre* a partir de la idea de un mestizaje radical (Arboleda, 2010) que reconoce la mutua influencia cultural y biológica entre negros, blancos e indígenas.

Zapata se distancia del binarismo colonial que ve las culturas como entes separados, aislados y autocontenidos. Negredumbre es el resultado del encuentro entre razas. De encuentros desiguales y conflictivos (Zapata, 2010), además de la negredumbre, emergieron formaciones identitarias tales como la *blanquedumbre* y la *indiadumbre*. La primera es “el cordón más retorcido de nuestra placenta” mestiza (Zapata, 1998: 108), y la segunda es la “primigenia vena en nuestro sincretismo” (1998: 108). En el pensamiento de Manuel Zapata Olivella, estas formaciones identitarias están por fuera de toda comprensión esencialista y binarista que privilegia características estáticas e inmóviles. Por el contrario, Zapata propone una visión compleja no sólo de la herencia y la persistencia de la africanidad, sino también de la herencia y la persistencia retorcidas del poder de la blanquedumbre y de la primigenia vena de la indiadumbre.

Es muy interesante como Manuel Zapata percibió estas interacciones desiguales entre las razas, sus préstamos e imposiciones. Por un lado, negredumbre, blanquedumbre e indiadumbre sugieren una comprensión de las continuidades históricas que cada una de éstas presenta en las relaciones de poder. A pesar de sus mezclas, blanquedumbre, indiadumbre y (especialmente) la negredumbre preservan para sí mismas eso que las diferencia unas de otras. Por eso, a diferencia de las restantes formaciones identitarias, cuando Manuel Zapata habla de *negredumbre* se refiere “a esa sombra oculta [...] que hablan los filósofos yorubas y bantúes, viva en el ritmo, en la palabra que palmorea en las invocaciones a los muertos. Sentimiento africano que ilumina nuestra mirada más profunda, la herida más dolorosa, la risa más desafiante” (Zapata, 1998: 108).

El pensamiento intelectual de Manuel Zapata propone la negredumbre como el resultado de lo que Stuart Hall (1999) ha denominado la *presencia africana, europea y americana*. Una experiencia cultural que pertenece a la historia de los negros esclavizados y traídos de África, pero que, por las mezclas culturales y biológicas, circulan y son apropiadas inconscientemente por los colombianos. De ahí se entiende que en su ensayo sobre *Cien años de soledad*, Manuel Zapata Olivella sostenga que García Márquez escribió una novela donde hay una “negredumbre sin ‘negros’” (Zapata, 1998: 110); así, desde las primeras páginas de *Cien años de soledad* se encuentran varios “trazos inconscientes de la africanía” (Zapata, 1998: 110)¹⁰. Finalmente, el autor de *Cien años de soledad* no es el único con estas vivencias inconscientes de la negredumbre: “Lo acompañan los costeños Héctor Rojas Herazo, Alberto Sierra, Germán Espinosa, Alberto Duque, así como otros grandes novelistas y poetas del interior: Jorge Isaacs, Tomás Carrasquilla, Eduardo Carranza, Pedro Gómez Valderama y tantos otros” (Zapata, 1998: 112).

Rogerio Velásquez va a distanciarse del uso y significado dados por Manuel Zapata a la idea de *negredumbre*, al tiempo que comparte algunos de sus planteamientos. Patiño (2010) y Caicedo (2013) sostienen que, en el pensamiento de Rogerio Velásquez, la *negredumbre* se refiere a la “masa de negros” “colocados en situación de exclusión y marginalidad” (Patiño, 2010: 12). Entiendo, como lo hacen ellos, que la negredumbre no se puede entender sin la referencia al territorio, el río, la selva, la solidaridad afro, la minga,



▪ Rogerio Velásquez Murillo caminando por Bogotá, s. f.

las redes vecinales rivereñas, la pesca artesanal y “otros acontecimientos similares en las áreas de la religiosidad, los rituales de muerte o las festividades profanas” (Patiño, 2010: 12).

En mi opinión, más que una categoría explicativa de los procesos colectivos en sociedades premodernas (Patiño, 2010: 12), *negredumbre* se acerca más a una categoría descriptiva de las condiciones sociales, económicas, culturales y políticas de las formaciones sociales y culturales afrocolombianas en la región Pacífico. En este sentido, más que un recurso lingüístico y metafórico, la *negredumbre* puede ser entendida como un recurso analítico para estudiar la diáspora africana en Colombia (Caicedo, 2013). No obstante, considero que debemos profundizar y examinar sus alcances en el pensamiento de Rogerio Velásquez para, así, determinar su potencial analítico como un enfoque afrodiaspórico. Sobre todo, porque la visión culturalista que hacen los autores de la *negredumbre* desconoce su dimensión ra-

cial. En este sentido, sugiero entender la *negredumbre* en el pensamiento de Rogerio Velásquez como un proceso de racialización desde abajo, en contraposición a la racialización desde arriba. Veámos entonces, cómo se da este proceso de racialización de las comunidades afrocolombianas en su intelectualidad.

Las memorias del odio representa la *negredumbre* en relación con el orden racial colombiano ilustrado a través de las interacciones y tensiones entre blanco-mestizos y afrocolombianos en la sociedad chocoana de finales del siglo XIX. La figura central de la novela es Manuel Saturio Valencia, el último colombiano condenado a pena de muerte y fusilado en Colombia, y cuyo relato describe su vida y muerte en un pueblo llamado por el autor como *Berenjenal*. Manuel Saturio Valencia es “un abandonado social, un hijo de raza [negra] maldita, hecho para el sol, para la sed, para tener esperanzas rotas, para el calvario y la muerte” (Velásquez, 1992: 27). Esta figura se diferencia del “blanco que impone coercitivamente su conciencia sobre la conciencia del conglomerado desfigurando la conducta religiosa, la opinión, las profesiones, el movimiento, el amor” (Velásquez, 1992: 49-50).

La trama central de la novela recrea los sucesos que llevaron al fusilamiento de Saturio Valencia, culpado de incendiar la calle primera, lugar donde la raza blanca-mestiza vivía. De forma paralela, la novela muestra el tipo de relaciones sociales, políticas y culturales que alimentaron el odio racial entre estos grupos. La ilustración de esas tensiones raciales representa aspectos que, dentro de la teoría crítica de la raza, son considerados como parte del racismo cotidiano, institucional y estructural, articulados con los problemas de clase¹¹.

Hay varios pasajes de la novela que describen interacciones cotidianas entre blancos y afrocolombianos. En varias de éstas, el autor desarrolla diálogos que evidencian su conocimiento del racismo a la colombiana. En un pasaje de la novela, el autor relata la posible forma como construcciones sociales sobre la sangre, el linaje familiar y el color de piel son usadas para establecer jerarquías raciales. Por ejemplo, Clara, una mestiza amulatada, llega a trabajar como empleada doméstica para la familia Dinárez. La señora Dinárez se entera de la infidelidad de su esposo con Clara y decide tomar cartas sobre el asunto: “Conque viniste aquí para sonsacarlo, para alzarte con él. Pero eso no será mien-

tras viva. Tu sangre no es la misma que la mía. Yo soy blanca, y de su misma familia” (Velásquez, 1992: 18-19). Este relato termina describiendo cómo la señora Dinárez echa a Clara y le quema su rostro con agua caliente. Como se observa, no sólo describe ideas de raza, violencia física y simbólica, sino, también, sus asociaciones con otra forma de dominación, el machismo. Es contra Clara que la señora Dinárez decide hacer “justicia a Jesús que se molesta con [su] presencia. Y para ello, Tóma ¡Vagabunda!” (Velásquez, 1992: 18-19), y no contra su esposo.

A lo anterior se suma su entendimiento del racismo institucional. En la formación escolar de Saturio Valencia, se recrean las condiciones de segregación espacial y trato diferencial basadas en ideas de raza, cultura y clase:

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

La segregación racial también es recreada en la novela a través de la distribución espacial. Es la carrera primera, el lugar exclusivo de las familias blancas de Berenjenal (Leal, 2007: 80). Por otro lado, el racismo institucional se refleja en la distribución laboral en cargos públicos: “Yo (Saturio Valencia) cumplí mi destino en dos o tres cargos públicos. Fueron los tales empleos menores como los que conquistamos los de abajo. Aquí en Berenjenal no suben los pobres jamás” (Velásquez, 1992: 28). El escrito parece sugerir que los blancos no necesitan ningún mérito para ocupar estos cargos públicos, sólo ser blancos (Velásquez, 1992).

Hay varios pasajes en la novela que relatan acciones de rebeldía de la raza negra. Cuando Manuel Saturio se asume como “el líder de los de abajo” para defender a un corracial “tiznado por la desigualdad social” (Velásquez, 1992: 25) en el colegio; cuando decide “fundar una escuela para los muchachos de [su] raza” (34); o en el momento de su ejecución se murmura: “Levantémonos! No lo dejemos matá” (68). Ninguna de estas

acciones llegó a realizarse. La explicación se refiere al racismo estructural a través de las leyes, la fuerza militar y la complacencia del poder central en Bogotá:

Por qué no los asustamos con el viento de nuestras gargantas, con el filo de nuestros brazos, ¿con la fiebre de nuestra juerza? ¿No somos los más? ¡Chist...! ¡No hable así!... ellos tienen las armas; ellos tienen las leyes; ellos tienen el apoyo de Bogotá... si te oyéramos habría aquí un fusilamiento en masa, el acabose de la raza... Con estas razones, el pueblo empezó a voltear como dormido, azonzado [...]. (Velásquez, 1992: 68-69)

La referencia a la negredumbre se introduce en este contexto de racismo estructural que no permite a los afrocolombianos gobernarse a sí mismos porque la Colombia blanca no se los permite: “[...] cuando el pregonero leyó con voz gangosa la página condenatoria, hubo estremecimiento en la negredumbre. Toda ella quería verme, cercar en mis últimos instantes con el coraje mudo de su hombría” (Velásquez, 1992: 82). En este sentido, la negredumbre se asocia con aquellos actos ocultos de resistencia históricamente desarrollados por descendientes africanos para desafiar las estructuras de poder y construir relaciones de solidaridad racial en la vida cotidiana sin hacerlas públicas y visibles a los ojos de sus dominadores.

El carácter de resistencia oculta que se expresa con la negredumbre va ser fundamental para entender los procesos de organización social y cultural de las comunidades negras en el pensamiento crítico e intelectual de Rogerio Velásquez. De actos colectivos de resistencia ocultos pasó a entender la oralitura afropacífica como eje central de articulación de una conciencia colectiva y una solidaridad racial afrocolombiana en la región del Pacífico:

Terminada una pasata de tigre o conejo, de una oración o del reparto de tazas de café, galletas o rebanadas de pan, cigarrillos, comienzan los cantos religiosos que se acostumbbran. En estos poemas la voz se hace honda, melancólica, en donde se puede apreciar la riqueza tonal de la negredumbre, la voz cascada de los púberes, el bajo profundo de los mayores, el juego de sonidos que se enredan en las gargantas que tiemblan. Cuando se descansa, se oyen lamentos de viudas y huérfanos, alabanzas del fallecido que van saliendo espontáneas de los corazones acelerados. (Velásquez, 1960: 36)

Lo anterior tiene mucha relación con lo que Ulrich Oslender (2003) ha planteado recientemente sobre el papel central la tradición oral en los procesos de construcción de conciencia política afrocolombiana y de articulación de espacios de resistencia ocultos en el Pacífico colombiano. La negredumbre sugiere, de esta forma, una concepción cultural y simbólica de resistencia que articula aspectos culturales como las prácticas religiosas de velación, arrollo y oración a santos, así como habilidades orales para cantar, decimar y tocar instrumentos musicales.

Esta construcción de la negredumbre sugiere, además de su sentido colectivo, la construcción de solidaridades con fuerte lazos raciales: “En estas reuniones se prueba el valor afectivo de la raza. Parientes y amigos dan su óbolo, así sea rico el desaparecido. Tabacos, café, cigarrillos, azúcar, panela, carne, dinero, todo se da y se recibe [...]” (Velásquez, 1960: 34). Como lo he venido describiendo, el uso de la palabra *raza* no es una casualidad. De hecho, Leal (2010) sugiere que Velásquez se negó a dejar de usar términos raciales para describir una situación social o fenómeno cultural. De esta forma, es común en sus escritos el uso de palabras como *raza negra*, *raza blanca*, *raza africana*, *razas claras*, *alma de mi raza* (Velásquez, 1959a), entre otras. Aquí, la idea de *raza* no está sólo asociada con prácticas culturales, sino también con el color de la piel, lo que sugiere la presencia de una cultura negra afrocolombiana en Colombia: así es expresado en los títulos *Cuentos de la raza negra* (1959a) y *Leyendas y cuentos de la raza negra* (1959b).

Las ideas de *raza*, *cultura* y *color de piel* también se asocian con ideas de clase y subordinación social. No simplemente por el uso de expresiones como *raza humillada* o *los de abajo*, sino también cuando afirma:

En aldeas sin caminos, en meandros y playas de sol, en montes sin industria de ninguna clase, y en bocanas y fondeaderos pantanosos y malsanos, dimos con estas fábulas que cuentan hombres humildes a otros hombres que pescan, siembran o cazan o bogan en ríos retorcidos y briosos, hombres que mueren un día lejos de la *sociedad culta* que no supo nunca que existían. (Velásquez, 1959a: 3, cursivas mías)

Raza, para Velásquez, se refiere a un grupo humano con una cultura, un color de piel específico, ubicado en una geografía concreta y una condición

social de subordinación. En este sentido, entiendo también la palabra *negredumbre*. Es una construcción de sentido que se asocia con aspectos y elementos culturales, sociales y raciales de un grupo humano localizados en una región específica:

El maraquero es negro casi siempre. Aprende a tocar siguiendo el ritmo de los sones, sin un director técnico especializado. No siendo profesional gana casi nada. Acompaña los conjuntos musicales por divertirse, beber, socializarse. Un maraquero de Guapi o Quibdó no trasciende su status por su arte. Siempre es fulano a secas, un hombre que contribuye con su esfuerzo a recoger los actos de la vida sentimental y el latido de las entrañas de la negredumbre, la emoción telúrica y las vivencias del case-río, los factores subjetivos y objetivos de los humanos, el ansia de perdurar de la plebe que se refleja en sus cantos instrumentos musicales del alto y bajo Chocó. (Velásquez, 1961a: 117)

El maraquero, ese que es un fulano a secas, que contribuye con su esfuerzo a recoger los actos de la vida sentimental y el latido de las entrañas de la negredumbre, es un negro. Negredumbre, en este apartado, ya no parece ser una “vivencia cultural” tan libre y desprovista de cuestiones raciales como lo propone Zapata Olivella, Patiño y Caicedo. La inclusión de la dimensión racial de la negredumbre sugiere que aquellas vivencias culturales afrocolombianas han sido el resultado de las relaciones de poder racial en Colombia. Así lo describió en sus trabajos “Vestidos de trabajo en el alto y bajo Chocó” (Velásquez, 1961a) e “Instrumentos musicales del alto y bajo Chocó” (Velásquez, 1961b). Con ellos muestra cómo aspectos culturales, económicos y raciales convergieron en la historia para determinar el tipo particular de vestuarios (e instrumentos) que las comunidades afrocolombianas debían usar.

En este orden de ideas, la negredumbre es usada para significar esta convergencia de poderes estructurales. Por ejemplo, el sombrero

[...] popular del alto y bajo Chocó es de caña o paja como en los tiempos de la Colonia. Sea que el hombre trabaje en minería, bogue o roce; tale bosques, labre potrillos o piraguas; [...] se halla con esta indumentaria que luce barboquejo de cabuya, o sin este perendengue agregado por la urgencia de la vida servil. (Velásquez, 1961a: 117)



■ Rogerio Velásquez en trabajo de campo, con el grupo musical "Los muchachos del pandeyuca", Quibdó, ca. 1950. Fotografía obsequiada por Dugglas Cujar al autor de este artículo.

El sombrero, al igual que la canoa chocoana (Velásquez, 1959b), es la estrategia analítica para abordar las distinciones entre las castas. Citando un fragmento de la novela *El alférez real*, Velásquez sostiene que Eustaquio Palacios:

A grandes rasgos nos dice que los tales (sombrosos) consistían en “camisas de lienzo de Quito, ruanas, de lana basta de listas azules, pantalones de mantas del país, tejidas en el Socorro, y sombreros hechos de trenzas de junco”. Las esclavas, por el contrario, se “cubrían la cabeza con monteras de paño o bayeta, hechas de piezas de diferentes colores” [...]. (Velásquez, 1961a:117)

En contraste: “Los sombreros de hombres y mujeres nobles eran de copa alta y ala corta, los que llamamos de pelo, de diferentes colores, pero principalmente negros y blancos; éstos eran los de primera [...]” (Velásquez, 1961a: 117). Es claro, entonces, que el sombrero fue “distintivo capital entre las castas gobernadas por don Manuel de Caicedo y Tenorio, apodado el Alférez Real por sus riquezas y títulos” (Velásquez, 1961a: 117).

El sombrero, o la vestimenta en general, ayuda al autor a revelar el lugar de poder y dominación en el que se encuentran las comunidades afrocolombianas. Revela las relaciones de poder, no simplemente a través del estatus cultural que un determinado atuendo representa, o por el poder adquisitivo que una persona posea para acceder al mercado. Su análisis se centra en mostrar lo absurdo de los sistemas colonial y republicano que ni siquiera se interesaron en proveer adecuada vestimenta a sus esclavizados o conciudadanos. Citando un fragmento de la novela *La marquesa de Yolombó*, Velásquez sostiene: “[...] Entre chacotas y puyas contra la esclavitud, el maestro insigne (Tomás Carrasquilla), al aislar la vestimenta de la negredumbre antioqueña, ataca el descuido de los amos en materia de tanta importancia” (Velásquez, 1961a: 117). Estos “descuidos” de la clase dominante motivaron a Rogerio Velásquez a cuestionar severamente en 1957 la construcción de la supuesta nación colombiana. Una nación que no se pensó con las clases populares y para éstas: “[...] los libertadores de Colombia no pensaron jamás en mejorar las clases populares. Habían luchado por canonjías personales, por empleos y prebendas para ellos, por el cambio de una dinastía extraña por otra americana” (Velásquez, 1957: 96). En otras palabras, se puede leer que las condiciones de pobreza, analfabetismo, marginalización, aislamiento, etcétera, de la negredumbre, son resultado de la avaricia, el racismo y el clasismo de quienes han gobernado este país para su propio beneficio.

Comentarios finales

El examen cuidadoso que he hecho de las ideas de *raza* en los trabajos folclóricos y etnológicos de Rogerio Velásquez nos deja varios elementos importantes para la discusión sobre sus posibles implicaciones académicas y políticas. Primero, su pensamiento crítico e intelectual refleja una conciencia racial de autorreconocimiento como parte de una comunidad negra subordinada racialmente, opinión que comparte Leal (2007). De igual forma, sus trabajos nos revelan su entendimiento sobre las relaciones de poder racial que excluyen a las comunidades afrocolombianas en Colombia. Sus descripciones de los procesos culturales, sociales y políticos nos dejan saber, claramente, quién

es negro, blanco e indígena. Quién es el poderoso, el explotador y el dominador en contraposición a quiénes los subordinados, los explotados y excluidos de la nación mestiza. Así, Velásquez nos describe las causas que motivaron a las élites y políticos de Colombia a no pensar jamás en mejorar las condiciones de las clases populares que gobiernan. Éstos, los libertadores blancos, “buscan mantener sus privilegios, para lo cual no dudan en gobernar de manera injusta y corrupta” (Velásquez citado en Leal, 2007: 80).

Segundo, es importante reconocer que Rogerio Velásquez no fue el único intelectual afrocolombiano que a mitades del siglo XX desarrolló una conciencia racial que cuestionaba críticamente las relaciones de poder racial en Colombia. Con mis investigaciones (Valderrama, 2013, 2014) he tratado de argumentar que Teófilo Potes, Rogerio Velásquez y Delia Zapata Olivella desarrollaron una política del folclor afrocolombiano que buscó afirmar una identidad cultural y denunciar el racismo estructural en Colombia. A esta lista habría que sumarle intelectuales, escritores, poetas y literatos como Arnoldo Palacios, Manuel Zapata Olivella, Teresa Martínez, Jorge Artel, Helcías Martán Góngora, Hugo Salazar Valdés, Otto Morales Benítez; literatos y políticos como Natanael Díaz, Diego Luis Córdoba; músicos y folcloristas como Esteban Cabezas, Leonor González Mina, Margarita Hurtado, Casaman, Alicia Camacho, Mercedes Montaña, Madolia de Diego, Toto la Momposina; humanistas y académicos como Aquiles Escalante, y todos aquellos incluíbles en lo que Manuel Zapata Olivella llamó “el bando de la cimarronería de las negritudes” (1998: 112). Estos intelectuales negros

y afrocolombianos fueron clave en la construcción de un campo político intelectual afrocolombiano (Arboleda, 2011), constituido como una “red de relaciones y colaboraciones” (Valderrama, 2014). Mi sugerencia es seguir indagando sobre estos aspectos para describir lo que pudo haber sido un proyecto de “comunidad imaginada negra” (Valderrama, 2013: 292) pensada desde las interacciones de estos intelectuales.

Mi tercera y última consideración se relaciona con las prácticas políticas de Rogerio Velásquez en su ejercicio profesional e intelectual como etnólogo. La ausencia del negro en los inicios de la antropología colombiana se debió a los actos de discriminación sociorracial de antropólogos (De Friedemann, 1984) o por la construcción de criterios de pertinencia y relevancia disciplinar (Restrepo, 1998). Más allá de esta discusión, el horizonte conceptual, teórico y metodológico de la antropología colombiana fue un modelo copiado a rajatabla de las grandes metrópolis (Trouillot, 2003). Así, en un contexto disciplinar que privilegió el estudio de las “culturas primitivas” indígenas, Velásquez, junto con Aquiles Escalante, cambiaron su finalidad indigenista por una negritudista; en vez de “indianizar” a la negredumbre o desindianizar la antropología colombiana (Restrepo, 1998), su práctica intelectual sugiere la negritudización de ésta; negritudización que implicó el reconocimiento de factores de clase, raza e historia no considerados en el horizonte conceptual y metodológico hegemónico de la antropología (Trouillot, 2003). De ahí la importancia de la obra del chochoano Rogerio Velásquez Murillo para entender las ideas de raza en Colombia.

Notas

1. Puede verse mi definición de raza y racismo en Valderrama (2013).
2. Traducción mía.
3. El término *etnólogo de la negritud* lo tomo de Caicedo (2013: 437).
4. El departamento del Chocó se encuentra ubicado al occidente de Colombia en la región de la costa Pacífica. Es un área históricamente poblada por población afrocolombiana. Limita con los departamentos de Antioquia, Valle del Cauca, Risaralda y el Darién de Panamá.
5. El departamento de Risaralda se encuentra geográficamente ubicado en la zona andina y montañosa de Colombia. Hace parte del Eje Cafetero junto con los departamentos de Caldas y Quindío. Su capital es Pereira.
6. *Sopinga* se refiere al nombre dado por pobladores afrocolombianos al municipio que en la actualidad se llama La Virginia, ubicado al occidente de la capital del departamento de Risaralda, Pereira.
7. Agradezco a Darío Vásquez Padilla quien me ayudó a elaborar este argumento. Sin embargo, asumo toda responsabilidad por éste.
8. La segunda referencia se puede encontrar en la página 159 del libro.
9. Otros usos de la palabra *negredumbre* se encuentran en las páginas: 22, 29, 50, 76, 88, 89, 121 y 163.
10. Entre las páginas 110 y 112 el autor enumera y describe 5 rasgos de africanía que no detallaré aquí. Véase Zapata (1998: 110-112).
11. Para una definición sobre racismo cotidiano, institucional y estructural, véase Omi y Winant (1994).

Referencias bibliográficas

Fuentes primarias

1. ARIAS, Bernardo, 1973 [1935], *Risaralda: novela de negredumbre y vaquería*, Medellín, Bedout.
2. VELÁSQUEZ, Rogerio, 1957, “La esclavitud en la María de Jorge Isaacs”, en: *Revista Universidad de Antioquia*, No. 128, pp. 94-104.
3. _____, 1959a, “Cuentos de la raza negra”, en: *Revista Colombiana de Folclor*, No. 3, pp. 1-21.
4. _____, 1959b, “La canoa chochoana en el folklore”, en: *Revista Colombiana de Folclor*, No. 3, pp. 109-126.
5. _____, 1960, “Adivinanzas del Alto y Bajo Chocó”, en: *Revista de Folklore*, No. 5, pp. 103-129.
6. _____, 1961a, “Vestidos de trabajo en el alto y bajo Chocó”, en: *Revista Colombiana de Folclor*, No. 5, pp. 115-130.
7. _____, 1961b, “Instrumentos musicales del alto y bajo Chocó”, en: *Revista Colombiana de Folclor*, Vol. 2, No. 6, 77-114.
8. _____, 1962, “Gentilicios africanos en el occidente de Colombia”, en: *Revista Colombiana de Folclor*, Vol. 3, No. 7, pp. 109-148.
9. _____, 1992, *Las memorias del odio*, Bogotá, Colcultura.
10. ZAPATA, Manuel, 1998, “La negredumbre en García Márquez”, en: *Memorias del XX Congreso Nacional de Literatura, Lingüística y Semiótica: Cien años de soledad, Treinta Años Después*, Inst. Caro y Cuero, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, pp. 107-112.

Fuentes secundarias

11. ANTÓN, John, 2003, “Rogerio Velásquez y su aporte a la teoría social de la diversidad en Colombia”, en: *IV Cátedra anual de historia Ernesto Restrepo Tirado: 150 años de la abolición de la esclavización en Colombia. Desde la marginalidad a la construcción de la nación*, Bogotá, Ministerio de Cultura/Aguilar.
12. ARBOLEDA, Santiago, 2010, “El mestizaje radical de Manuel Zapata Olivella: raza, etnia y ciudadanía”, en: Claudia Rosero-Labbe, Agustín Lao-Montes y Cesar Rodríguez (ed.), *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas negras*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
13. _____, 2011, *Le han florecido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano*, tesis doctoral, Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador.
14. CAICEDO, José, 2013, *A mano alzada: memoria escrita de la diáspora intelectual afrocolombiana*, Popayán, Sentipensar.
15. DE FRIEDEMANN, Nina, 1984, “Estudios de negros en la antropología colombiana: presencia e invisibilidad”, en: Nina de Friedemann y Jaime Arocha (eds.), *Un siglo de investigación social*, Bogotá, Etno, pp. 507-572.
16. ESSED, Philomena y David Goldberg, 2002, *Race Critical Theories*, Massachusetts, USA, Blackwell.
17. LAO-MONTES, Agustín, 2010, “Cartografías del campo políticos afrodescendiente en América Latina”, en: Clau-

- dia Rosero-Labbe *et al.* (eds.), *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas negras*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
18. LEAL, Claudia, 2007, “Recordando a Saturio. Memorias del racismo en el Chocó (Colombia).” *Revista de Estudios Sociales* No. 27. Bogotá, pp. 79-93.
 19. _____, 2010, “Usos del Concepto de raza en Colombia”, en: Claudia Rosero-Labbe *et al.* (eds.), *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas negras*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
 20. OMI, Michael y Howard Winant, 1994, *Racial Formation in the United States From the 1960s to the 1990s*, Nueva York, Psychology Press.
 21. OSLENDER, Ulrich, 2003, “‘Discursos ocultos de resistencia’: tradición oral y cultural política en comunidades negras de la costa pacífica colombiana”, en: *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 39 pp. 203-235.
 22. PATIÑO, Germán, 2010, “Prólogo: tras las huellas de la negredumbre”, en: Rogerio Velásquez, *Ensayos escogidos*, Bogotá, Ministerio de Cultura, pp. 9-40.
 23. RESTREPO, Eduardo, 1998, “Avatares del negro en la antropología en Colombia”, en: *Revista Nómadas*, No. 9, Iesco-Universidad Central, pp. 191-200.
 24. RIVAS, César, 2008, *Tres grandes afrocolombianos: Rogerio Velásquez, Arnoldo Palacios, Miguel A. Caicedo*, Medellín, Lealon.
 25. TROUILLOT, Michel-Rolph, 2003, “Adieu, Culture: A New Duty Arises”, en: *Global Transformations: Anthropology and the Modern World*, Nueva York, Palgrave Macmillan.
 26. VALDERRAMA, Carlos, 2013, “Folclore, raza y racismo en la política cultural e intelectual de Delia Zapata Olivella: el campo político-intelectual afrocolombiano”, en: *Revista CS.*, No. 12, Icesi, pp. 261-296.
 27. _____, 2014, *Black Politics of Folklore: Expanding the Sites and Forms of Politics in Colombia*, tesis de Maestría en Sociología, University of Massachusetts, Amherst.
 28. WADE, Peter, 1993, *Blackness and Race Mixture: The Dynamic of Racial Identity in Colombia*, Baltimore, MD, The Johns Hopkins University Press.
 29. ZAPATA, Diana, 2010, “Mestizaje nacional: una historia ‘negra’ por contar”, en: *Revista Memoria y Sociedad*, Vol. 14, No. 29, pp. 91-105.

