

Intelectualidades afrodiaspóricas contra la razón racializadora

Carlos A. Valderrama*

Universidad Icesi (Cali, Colombia)

Valencia-Angulo, Luis Ernesto (2019). *Negro y afro. La invención de dos formas discursivas*. Cali: Universidad Icesi, 168 pp.

En el libro *Negro y afro. La invención de dos formas discursivas*, el filósofo e historiador Luis Ernesto Valencia-Angulo explora cómo se han construido dos formaciones discursivas para referirse a los seres humanos extraídos y raptados del continente africano y sus descendientes en las Américas. Es un libro corto con datos históricos, reflexiones filosóficas y discusiones políticas sobre las implicaciones del uso de los términos *negro* y *afro*. El libro está escrito en forma de ensayo interdisciplinario: “la historia en diálogo con la filosofía es lo que hace que esta genealogía pueda ser definida como la comprensión histórica del presente”. Esto lleva al autor a considerar “las bondades del método genealógico” cuya máxima figura ha sido Friedrich Nietzsche (1996), quien en su *Genealogía de la moral* indagó acerca de los prejuicios morales, la procedencia y el cambio que han experimentado a lo largo de la historia los conceptos de *bueno* y *malo*, dejando en claro que lo propio de la historia no es lo constante, lo fijo, sino aquello que deviene (26).

Así, en la ecuación metodológica historia-filosofía-genealogía, la cultura juega un papel fundamental para el desarrollo del análisis sobre la forma discursiva de

.....

* Doctor y magíster en Sociología por la Universidad de Massachusetts, Amherst (Estados Unidos), con una especialización en Estudios Afrodiaspóricos y Latinos de la misma universidad. Trabajador social de la Universidad del Valle (Colombia). Investigador asociado al Centro de Estudios Afrodiaspóricos (CEAF) de la Universidad Icesi (Colombia). Correo electrónico: carlos.valderrama1@correo.icesi.edu.co ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8838-8350>

lo negro. El término *invención* es central en su propuesta metodológica. Este no se entiende desde su sentido instrumental (costo-beneficio), muy utilizado por académicos colombianos para interpretar la emergencia de identidades colectivas que reclaman derechos étnicos y políticos. Como dice el autor, “hablar de invención es esto y mucho más; es explorar las relaciones de dominación y poder bajo las que se han ido produciendo las imágenes, los distintos regímenes de representación, (...) los discursos desde donde se ha hablado del y de la afrodescendiente y desde donde estos se han mostrado, se han hecho presentes” (25-26).

La estructura del libro es la siguiente: presentación, prólogo, introducción, palabras preliminares y los capítulos centrales. Estos se encuentran divididos en dos partes. La primera la componen tres capítulos que desarrollan la discusión sobre los orígenes históricos de aquellas construcciones discursivas que dieron lugar a lo que hoy entendemos como *negro*. Aquí el autor muestra las producciones intelectuales europeas que impusieron el sentido y uso del término. Argumenta que la invención de *lo negro* es un fenómeno premoderno. Es decir, no nació con la modernidad, ni con la dispersión forzada de africanos, ni con la colonización. Las construcciones y el sentido del término son anteriores. La segunda parte la componen nueve capítulos que analizan lo que el autor llama las *transvaloraciones* del término *negro*, que intelectuales afrodiaspóricos (Caicedo-Ortiz, 2013) crearon para resignificar su contenido y/o proponer una nueva forma de autonombrarse a partir de lo que el autor llama *lo afro*. Por último hay dos capítulos más en los que describe el contexto del multiculturalismo en el que tuvo lugar el surgimiento de lo afrodescendiente.

Para soportar sus argumentos, en la primera parte del libro, el autor inicia su disertación identificando el peso específico que tuvo el simbolismo cromático sobre los colores blanco y negro antes de la modernidad, para luego atribuirles valoraciones positivas y/o negativas a los cuerpos definidos como tales. “La clasificación a la que aludo gira en torno a lo sagrado y lo profano, lo bueno y lo malo, lo puro y lo impuro” (37-38). Así, al revisar lo que denomina *representaciones pictográficas*, el autor muestra cómo filósofos reconocidos en el mundo intelectual (por ejemplo Robert Graves y Platón) atribuyeron valores positivos y/o negativos a los colores blanco y negro, respectivamente. Mientras que, en la cultura egipcia, el color negro no siempre significó algo negativo (por ejemplo, vida y fertilidad), con la llegada de la Edad Media y la imposición del dogma de la fe cristiana, la percepción positiva que se tenía sobre el color negro y sobre la civilización egipcia como negra se perdió. Un nuevo régimen de representación se impuso basado en la cosmovisión, simbolismos y lenguajes católicos, y este a su vez retomó las representaciones griegas. La “polaridad blanco-negro como expresión de lo puro y lo impuro, lo celestial y lo demoniaco, quedó fijada en la estructura mental del mundo occidental” (47). De

esta forma, la modernidad heredó de la Edad Media un régimen de representación negativa hacia las personas africanas, argumento importante que cuestiona a aquellos que piensan que el racismo se configuró en la modernidad/colonialidad (siglo XVI) o con el movimiento eugenésico (siglo XIX).

La razón moderna dio paso a la racionalización de lo negro como objeto definido por la dominación europea. El argumento del autor es que su constitución subjetiva de la modernidad lo consolidó como tal. A partir de una lectura crítica de los escritos de Fray Bartolomé de las Casas, Kant y Hegel, nos recuerda que el *yo pensante* (ego cogito) de la modernidad no se puede entender sin sus correlativos *yo conquisto, yo domino, yo colonizo, yo poseo y yo esclavizo*. Habría que sumarle como unidad articuladora el *yo racializo*. Es en este orden de razonamientos modernos que las herencias del simbolismo cromático funcionaron como marcadores diferenciadores que determinaron los contornos de quienes debían ser los seres humanos objeto de racialización, dominación y explotación económica, entronque de dominación occidental que permitió la deshumanización de las personas traídas forzosamente del continente africano.

Según el autor, debemos reconocer “la otra cara de la modernidad”, esa razón racializadora que jerarquizó los continentes a partir de las ideas de lo negro y lo blanco: “la consolidación de la invención del negro es un hecho de la razón, un (...) vínculo directo e irrestricto entre el conocimiento y el poder” (81). Ahora bien, ¿por qué para el autor es importante rastrear este razonamiento racializador europeo?, y fundamentalmente, ¿qué relación tiene con la realidad colombiana? El pensamiento intelectual y político colombiano estuvo influenciado por los aportes teóricos de pensadores como Descartes, Hobbes, Rousseau, Locke, Kant, Hegel, Saint-Simon, Comte, Bentham, Stuart-Mill, etc. al pensamiento “universal”. Así, el autor sostiene que muchos de estos intelectuales ayudaron a generar y cultivar una razón racializadora en Colombia: “ideas de carácter racista [que hicieron] parte de lo que Jaramillo-Urbe ha considerado como aquella ‘influencia que tuvieron entre nosotros las ideas de Gobineau y otros intérpretes de la historia’” (83).

En la segunda parte del libro, el autor dedica su atención al devenir histórico que resultó en la emergencia del discurso de *lo afro*, proyecto político y cultural que germinó en agenda emancipadora en contra de la razón racializadora. Para el autor, lo afro es una apuesta intelectual que expresa una voluntad por la vida, por la dignidad, por la humanidad. Es un proyecto que busca reposicionar aquello negado por la razón racializadora: la humanidad del ser africano y/o sus descendientes en la diáspora. En concreto, lo afro es un proyecto vital desde donde el *otro*, nosotros, nos hemos autodenominado para construir caminos de libertad. Así, lo afro es una expresión contemporánea del pensamiento libertario, heredero de la tradición de luchas sociales y políticas afrodiaspóricas. Del espíritu combativo por la vida que se

encuentra en las luchas de los pueblos balanta y bijago en África; de la tenacidad de Benkos Bioho y del movimiento cimarrón en contra de la Colonia; de expresiones intelectuales y artísticas como la poesía, la música, las ciencias sociales y/o el liderazgo político afro. A este respecto, el autor nos comenta: “Aunque muchas de estas luchas se dieron inicialmente utilizando la categoría de negro como autoidentificación, considero pertinente aclarar que en ese uso se estaba efectuando todo un ejercicio de transvaloración” (91-92).

La idea de transvaloración es un aspecto clave para la lógica argumentativa que el autor propone. Se puede entender como “toda una mudanza de sentido, tanto de la cosa negra como de la representación de los seres humanos a los que se llamaba bajo esa categoría” (92). La transvaloración es una forma de revalorización semántica y estética de aquello definido por la razón racializadora como negativo, salvaje y bárbaro: “Es desde este paso inicial de transvaloración que se entienden los primeros esfuerzos por reafirmar los valores culturales étnicos de la población afrodescendiente” (92). La transvaloración, así entendida, no solo expresa una voluntad de vida, sino también actos de rebeldía profundos que llenan de contenidos vitales *cuerpos vaciados* (Vergara-Figueroa, 2013) por la razón racializadora. El autor provee algunos ejemplos que resumo a manera de invitación para que el lector los indague en el libro. Hay letras de canciones como “estrellita, qué linda eres, quién te pudiera alcanzar. Dicen que lo negro es feo, yo digo que no es verdad, porque los mejores besos se dan en la oscuridad” (92); canciones con una carga evidente de contenido sublime de protesta, como lo sugiere Carlos Alberto Velasco (2008) al referirse a la producción musical de Leonor González-Mina y Esteban Cabezas en *Cantos populares de mi tierra*. Otros ejemplos de transvaloración radical se presentan en la poesía de Candelario Obeso, que para el autor representa imágenes íntimas del ser negro, de la vida campesina, del amor por la tierra y de los sentimientos de amor. Así como acude a Candelario Obeso para rastrear la voluntad de vida afrocolombiana, el autor analiza la manera como afroamericanos tales como W. E. B. Du Bois, Marcus Garvey, Martin Luther-King Jr., Malcolm X y afrocaribeños tales como Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor y Frantz Fanon la desarrollaron. De esta forma, la voluntad de vida supuso contraponer “una postura política que pas[ó] a cambiar esta valoración [negativa] y configura un discurso desde donde lo negro es considerado algo bueno, grandioso, bello, digno” (92).

Como se ha desarrollado hasta el momento, la voluntad de vida y los ejercicios de transvaloración fueron el preámbulo, el paso inicial de lo que sería el discurso afro. Un ejercicio político e intelectual que continúa demostrando la autodeterminación de actores e intelectuales afrodescendientes por nombrarse a sí mismos desde sus propias experiencias y necesidades. Y así, llegamos a los dos últimos capítulos en

los que el autor desarrolla el momento y/o contexto en el que la forma discursiva emergió: el multiculturalismo que, aunque articula nuevas formas de maltrato e invisibilización hacia la población afrodescendiente, corresponde al momento histórico donde lo afro adquirió un sentido libertario: “El discurso afro está fundado en la voluntad de vivir lo más humanamente posible sin la privación de aquello que es necesario para el libre y buen desenvolvimiento de la vida humana de los(as) afrodescendientes en cualquier contexto cultural” (87-88).

Después de este recorrido histórico-genealógico acerca de lo negro y lo afro en el pensamiento europeo y afrodescendiente, la pregunta que surge es: ¿cuál es el término que deberíamos utilizar en nuestras interacciones cotidianas y en nuestras demandas políticas? El lector encontrará la respuesta en extenso en el libro. Sin embargo, la invitación que nos hace el autor es la siguiente: “Así como hay formas discursivas que encubren realidades –por ejemplo, considerar los colonialismos como empresas filantrópicas, evangelización y contacto cultural–, hay otras que resultan ser más apropiadas para describir realidades o fenómenos” (160-161).

Cierro señalando algunos de los aportes que el libro hace a los estudios afrocolombianos. Primero, la propuesta metodológica permite superar el presentismo tan común en las ciencias nomotéticas para proponer una perspectiva que reconoce las continuidades y similitudes sin descuidar las rupturas y diferencias en los pensamientos que dieron lugar a la forma discursiva de lo negro como forma de opresión y de lo negro y lo afro como forma de liberación y autodeterminación. Segundo, ofrece insumos para identificar proyectos intelectuales en la producción de conocimiento. La idea de la transvaloración y la voluntad de vida puede ser un modelo de análisis muy interesante para estudiar la intelectualidad afrodescendiente. En este sentido, ¿cuáles son los proyectos intelectuales, las transvaloraciones y/o la voluntad de vivir que podríamos encontrar detrás de términos tales como *negredumbre*, *renacientes*, *libres*, *palenquero*, *raizal*, *campesino negro*, *feminismo negro*, etc.?

Referencias

- Caicedo-Ortiz, José Antonio (2013). *A mano alzada... memoria escrita de la diáspora intelectual afrocolombiana*. Popayán: Sentipensar.
- Nietzsche, Friedrich W. (1996). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- Velasco, Carlos Alberto (2008). *Música y etnoeducación afrocolombiana: una visión desde Leonor González Mina y Esteban Cabezas Rher*. Cali: Universidad del Valle.
- Vergara-Figueroa, Aurora (2014). Cuerpos y territorios vaciados ¿En qué consiste el paradigma de la diferencia? ¿Cómo pensamos la diferencia? *Revista CS*, 13, 338-360. <https://doi.org/10.18046/recs.i13.1830>