

Descentración del canon y la valoración de las emergencias posibles: la cuestión del lugar de enunciación de lo silenciado*

Wilmer Villa Amaya

Universidades Distrital Francisco José de Caldas y
Pedagógica Nacional

Ernell Villa Amaya

Universidad Popular del Cesar

Resumen

En el presente artículo se hace una reflexión sobre las descentraciones discursivas que han acompañado un cambio en la conformación de los discursos legitimadores del campo de la literatura a partir de la consideración de lo negro como una posibilidad de encierro de lo otro visto y construido desde unas relaciones de marginalidad que han conllevado al establecimiento de los modos de decir que acompañan las prácticas racistas. Se hace una mirada sobre la génesis de los discursos que han incidido en la invención-adequación de lo negro desde la historia, la antropología y la literatura, con el fin de mostrar las dinámicas ocultas en los discursos institucionalizados en las ciencias humanas y/o sociales convencionales. Por tal motivo se consideran los desarrollos de los científicos que han incidido en el relacionamiento de los actores y las disciplinas, tanto como objeto de estudio como sujetos productores de conocimiento. Finalmente se hace una valoración desde las posibilidades discursivas que dan cuenta de otro tipo de relacionamiento entre lo escrito y el mundo vivido de las personas.

Palabras claves: archi-escritura, doble escritura, invención-adequación, canon, modelos organizadores de la experiencia, géneros literarios, producción cultural, representación, lugares de la memoria, estudios del negro, colonialidad.

Abstract

In this article there is a reflection about the off-center acts in speeches that have caused a change in the conformation of the legitimating speeches in the field of literature. Starting from the conception of the Negro issue as an alternative for a lock-up of the other things seen and built upon some marginal relations, which have led to the establishment of certain ways of saying, linked to the racist practices. This is a view over the origin of those speeches that have affected the invention-adequacy of the Negro issue from the History, Anthropology, and Literature fields' perspectives;

* Putting the Canon off Center and the Value of Possible Emergencies: The Issue of Placing the Enunciation of what is silenced.

this, with the aim of showing the hidden dynamics in the institutionalized speeches in traditional Human and/or Social Sciences. That is why here are considered the developments of scientists that have influenced in the relationship between actors and disciplines, not only as objects of study, but also as subjects producers of knowledge. Finally, there is a consideration based on the speech possibilities that talk about other relationship between what is written and people's real world.

Key Words: Archi-writing, double writing, invention-adequacy, cannon, experience organizing patterns, literary genre, cultural production, representation, places of memory, Negro issues studies, colonialism.

Punto de partida para la descentración y la acción de nuevas emergencias

Con la *formación de los discursos* estéticos de regulación y acción-creadora en el campo de la literatura, se generaron nuevas taxonomías y/o jerarquías, determinantes en la elaboración de los textos que eran asumidos como productos característicos de las élites letradas. En este caso se estableció un control sobre la producción de la obra literaria, la cual se profería de acuerdo con principios reguladores del canon vigente que autorizaba o desautorizaba la circulación y el consumo de la obra literaria. En América Latina, la consolidación del campo de la literatura se dio bajo una *acción replicante* de los modelos eurocéntricos asumidos por los *pioneros criollos*. Estas eran personas letradas que "(...) compartían una lengua y una ascendencia comunes con aquellos contra quienes luchaban". Esta situación de combatir políticamente a los españoles e intelectualmente seguirlos como valor supremo de religión, lengua y literatura, se convertiría en una contradicción que afectaría las formas de creación-expresión, reduciéndola a una forma de expresión-imitación de los modelos predominantemente de corte eurocéntricos. Además los *pioneros criollos* eran quienes avivaban el fuego de la revolución independentista con sus proclamas, "éstos adoptaban la forma de una clase media inquieta y una jefatura intelectual que trataban de agitar y dirigir las energías de las clases populares en apoyo de los nuevos Estados" (Anderson, 1997:79). Frente a esta situación, surge la pregunta ¿Desde qué lugar enfrentaban a quienes combatían?

Es de señalar que en América Latina el canon literario generó unos niveles de sujeción, determinantes en la identidad literaria, entendida como el núcleo que estructura la acción-creadora a partir de unas marcas distintivas del estilo. "Si ahora sabemos que los contextos políticos son los que finalmente estructuran un canon literario, en América Latina dicho proyecto fue el de construcción de una ilusoria unidad ahí donde aquello era realmente imposible. Aquí, las leyes estéticas se impusieron de manera violenta y no es difícil constatar que el canon literario se convirtió en una especie de plan político". (Vich y Zavala, 2004:75). La pregunta que emerge es ¿Desde qué lugar se constituyen los núcleos de sujeción para la afirmación de una identidad generalizada?

El género literario se convertiría en un nicho desde el cual se racionalizan las formas de expresión, en procura del mantenimiento de un control en la producción de los contenidos diferenciables por medio de unas jerarquías que terminarían por agrupar y ordenar "(...) Los aspectos del lenguaje literario como sistema expresivo, es decir, las formas que

conllevan sus sentidos, se encuentran estratificadas. Dicha estratificación se logra, primero, mediante organismos específicos llamados *géneros*".¹ En este sentido, la experiencia literaria quedaría atrapada en unos lenguajes institucionalizados a través de los criterios establecidos por el canon vigente para la época. En el caso de Latinoamérica, históricamente se ha enfatizado en la necesidad de orientar la identidad o las identidades que demuestran el sostenimiento de unos estilos situados en la experiencia como pueblo, cultura o comunidad, los cuales se han reagrupado alrededor de fragmentos contradictorios. A este respecto "Andrés Bello al igual que José Martí aducían que América Latina no tendría una literatura propia hasta no contar con una literatura claramente definida, basada en prácticas locales que no imiten modelos europeos". (Yudice, 2002:3).

El punto que se pone en cuestión es el de la identidad producida y reproducida desde la literatura, considerada durante cierto tiempo como algo natural o dado y no a partir de los aspectos referenciales que se identifican por medio de unos marcos de actuación de las personas. Frente a este cuestionamiento se ponen de manifiesto las ideas de Víctor Andrés Belaunde, quien considera el *anatotipismo* en la literatura y en la filosofía latinoamericana, "el carácter alienado del pensamiento latinoamericano que sólo transplanta la filosofía occidental en el suelo (*topos*) americano, sin tomar en cuenta la propia realidad. Las élites latinoamericanas son, en gran medida anatópicas, no sólo con respecto a su pensamiento, sino también las formas culturales y el modo de vivir en general".² La identidad en este sentido era asumida a partir de una concepción de "identidad integral, originaria y unificada", identidad universal que recogía la experiencia occidental y la proyectaba sobre el resto del mundo; es el caso de la identidad como algo heredado, que está ahí listo para ser y hacer de la experiencia una continuidad legitimada a través de lo ya existente.

Teniendo en cuenta el *modo decir* que pusieron a circular en Colombia las élites andinocéntricas durante cierto tiempo, en el que afirmaban la acción identitaria por medio de la continuidad heredada del patrón cultural de índole católico, patriarcal y 'racializado', de conformidad con imagen de la denominada "madre patria", identificada con España, ellos venían y proyectaban en la nación peninsular los rasgos característicos de la identidad que llevaban a referenciar con honorabilidad a España como la "madre patria" de los colombianos. Este *modo de decir* aún hoy continúa circulando por muy absurdo que parezca.

A partir de la *modernidad letrada*, se imponen unos "medios técnicos" que sirven como principios organizadores de la identidad de conformidad con los niveles de dependencia del llamado 'sujeto sujetado', el cual presentaría unas características generalizadas que lo hacían alcanzable por medio de la formación y la constitución del sujeto de la modernidad. En este caso la literatura según Benedict Anderson, desempeñaría un papel trascendental en

¹ Bajtín, M. Traducido por Villa Chiappe, Santiago. "En torno al Caribe: Arciniegas y Benítez Rojo". En: *Historia Crítica*. Revista del Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes. Bogotá, 2006, p. 189.

² Belaunde, A. Víctor, citado por Estermann, J. *Filosofía Andina. Estudios interculturales de la sabiduría autóctona Andina*. Quito: Abya-Yala. 1998.

la “(...) transformación, para el surgimiento de la comunidad imaginada de la nación si consideramos la estructura básica de dos formas de imaginación (...) la novela y el periódico. Estas formas proveyeron los medios técnicos necesarios para la representación de la clase de comunidad imaginada que es la nación”. (Anderson, 1997:46).

En el campo de la literatura desde la *modernidad letrada*, se impuso un estilo de escritura que excluía otros tipos de escrituras asociadas con el campo de la producción desde la heterogeneidad cultural. Frente a este último aspecto se puede tomar la cultura como un texto que las personas inscriben y escriben, en consideración de las actuaciones comportamentales en un plano orientador de la experiencia. En un sentido amplio la cultura puesta en términos de la escritura, sería referenciada como una adición de diversas formas de representar a partir del proceso de significación abierta.³ Diferente al proceso de significación cerrado que “por más original e irreductible que sea, la forma de expresión vinculada por correlación con la sustancia de expresión gráfica, permanece demasiado determinada”. (Derrida, 1970:78). Esto sucede con la escritura y sus implicaciones tanto de uso como de forma.

Al momento de tomar la cultura como un texto que se inscribe y se escribe a partir de una disposición de mundo que encierra diferentes formas de expresión, donde los *modelos organizadores de la experiencia* no se corresponden única y exclusivamente con los contenidos gráficos de los códigos alfabéticos de la modernidad letrada; es conveniente tener en cuenta el planteamiento de la *archi-escritura* y las posibles emergencias al momento de producir una o unas escrituras cimentadas en los códigos culturales. “Esta actuaría no sólo en la forma y la sustancia de la expresión gráfica, sino también en las de la expresión no gráfica. Constituiría no sólo el esquema que une la forma con toda sustancia, gráfica o de otro tipo, sino el movimiento de la *signo-función*, que vincula un contenido con una expresión, sea o no gráfica”. (Derrida, 1970-78). Al llegar a este punto, se pone de relieve el carácter *múltiple* de la escritura y su relación con las prácticas de producción cultural de los pueblos. Esto podría ser un argumento útil al momento de remover el calificativo peyorativo de los pueblos sin escritura, encerrados y calificados por la literatura especializada como “ágrafos”; en consecuencia esta forma de aludir a las culturas subalternas perdería vigencia, por cuanto todo pueblo tendría, no una forma de expresión sustentada en el modelo organizador de la experiencia escrita, sino en una multiplicidad de formas correspondientes a la *archi-escritura*.

Cuando se valoran las formas expresivas que atienden a los modelos organizadores de la experiencia cultural a partir de la *archi-escritura*, se pone en crisis el centramiento de la escritura alfabética como un monopolio que posibilita la literatura, ligada a la producción desde una “sustancia de expresión gráfica”. Con todo esto, la experiencia literaria se llegó a identificar como aquella que se correspondía única y exclusivamente con la función letrada, dentro de unas continuidades de expresión y armazón de la obra literaria como producto

³ En este texto cuando se alude el proceso de significación abierta se hace referencia a la especificidad diversa de la oralidad, y cuando se hace referencia al proceso de significación cerrada se alude al característico de la escritura.

estético, en cuyo contexto la búsqueda de lo bello y de lo sublime, se convertiría en la razón de ser del objeto literario; por tanto la preocupación era establecer un control sobre la creación para llegar a fijar un rasero útil en la valoración de las composiciones escritas, en concordancia con nociones como lo pulcro, lo lindo, lo armonioso, lo placentero, lo elevado, lo noble, lo resplandeciente, lo imponente y lo majestuoso, entre otras. Al revisar estos referentes, se deja entrever un plano de exclusión que descarta otras formas de escritura que no son las características de la escritura gráfica, reconocidas por la acción “grafocéntrica” propia del “logocentrismo” occidental. La pregunta que surge de estas consideraciones es ¿Qué papel desempeñó la escritura como sustancia de expresión gráfica en la expansión y producción de literatura, en sintonía con el mundo de la cultura vivida por parte de las personas que fueron encerradas y clasificadas a partir de la denominación de pueblos sin escritura?

De acuerdo con los argumentos expuestos sobre la archi-escritura, la circulación y vinculación con el “término literatura, que básicamente significa escritos (en latín *literatura*, de *litera*, letra de alfabeto) para cubrir un cuerpo dado de material escrito...” (Ong, 1994:20), entraría en crisis por ser una concepción cerrada que excluye las otras formas de expresión propias de la creación humana y que durante cierto tiempo fueron consideradas no representativas de la producción literaria. Estas formas de exclusión, fueron el resultado de unos imaginarios teóricos que acompañaron la formulación y circulación de categorías de análisis social que reafirman la “existencia de unos intereses ideológicos que condicionaron la construcción de la representación” la cual incide en el desarrollo social y cultural de las personas.

Cabe resaltar que las concepciones hacen parte de un campo de formulaciones e institucionalización teórica a partir de las cuales se configuran los discursos que se convierten en “herramienta de apropiación” (Nieto, 2006:209) para la legitimación de los *intereses ideológicos* de ciertos sectores dominantes dentro de una sociedad en particular. La literatura permite la conformación de unas “redes de relaciones” al calor de las tensiones que los mismos actores propician, esto como una condición vital para el mantenimiento dentro del campo. En este caso se presentan unas regulaciones que actúan o inciden en la creación y la generalización de la obra literaria. Con todo esto, la literatura se produce en un campo que cuenta con unos principios que organizan la experiencia de quien crea y hace de la producción (en algunos casos) una “herramienta de apropiación” de los contenidos culturales por parte del autor cuando escribe y los lectores al momento de hacer sus lecturas. Es en este preciso momento cuando entran en circulación los contenidos que son reflejo de un marco de actuación sociocultural.

En el campo de la literatura existen unas concepciones que se desprenden de los “intereses ideológicos que condicionan la construcción de la representación” con forme a las maneras de significar lo que se entiende o se asume como literatura; por ello es que se advierte sobre algunas concepciones que han estado incidiendo sobre la manera de plantear lo que es la literatura; tal es el caso de Walter Ong, quien sostiene:

Por ello –aunque ya con una frecuencia ligeramente reducida–, en el pasado la crítica engendró conceptos tan monstruosos como el de “literatura oral”. Este término sencillamente absurdo sigue circulando hoy en día aun entre los eruditos cada vez más agudamente consientes de la manera vergonzosa como revela nuestra incapacidad para representar ante nuestro propio espíritu una herencia de material organizado de forma verbal salvo como cierta variante de la escritura, aunque no tenga nada en absoluto que ver con esta última.

Este tipo de concepción ha generado un sinnúmero de restricciones al momento de proponer una idea de literatura mucho más incluyente de las expresiones diversas que acompañan la creación humana. Esta forma de concebir la literatura dejaría por fuera las expresiones vernáculas de carácter ancestral y popular de los pueblos; en cierta forma lo que estaría en juego es la cuestión de “la tradición oral, las literaturas populares y el problema del canon” (Vich y Zavala, 2004: 73). El campo de la literatura, desde una acción-centración⁴ fue configurándose como un campo unificador de la producción letrada que toma y encierra las experiencias sensibles de crear con las palabras textos de circulación cerrada que, finalmente, representarían el gusto de las clases hegemónicas, frente a las producciones desvalorizadas de los grupos subalternos. Cabe destacar que los textos representativos de la *modernidad letrada* son de circulación restringida; por tal motivo son textos que generan procesos de significación cerrada en contraste con los textos de circulación expandida que dan origen a los procesos de significación abierta, producidos desde los imaginarios y las formas de representar las personas, de los pueblos, las comunidades, las culturas o aún desde los grupos étnicos.

La situación que se presenta con los textos de circulación cerrada y los textos de circulación abierta, tiene que ver con las formas de representar que desarrollan las colectividades humanas y esto se hace evidente al momento de elegir lo que verdaderamente es significativo. En este caso surge la confrontación histórica entre lo representativo y lo significativo de una alta cultura versus una baja cultura; es la experiencia de clasificación entre lo consagrado y lo marginado, es el resultado de un “patrón discursivo” que hunde sus raíces en los afanes arbitrarios de la diferenciación o distanciamiento entre iguales o contrarios, es la trampa del adentro que consagra y un afuera que condena. Según Edward Said, “siempre, cuando se hacen distinciones entre las cosas, se manejan valores puramente arbitrarios, valores cuyas historias, si se pudieran descifrar completamente, mostrarían, con toda probabilidad, la misma arbitrariedad”. (Said, 2004:86).

Las continuidades discursivas que conllevan a representar la literatura como una producción-relación⁵ de contenidos letrados que separa el mundo vivido de las personas, tendrían que ser repensadas, por cuanto dejan por fuera la experiencias diversas de creación

⁴ Cuando se habla de acción se quiere connotar la postura en tanto un actuar y la centración en razón del lugar privilegiado que ocupa la postura al momento de decidir, es decir, se trata del actuar que se desprende de una concepción central que refleja el núcleo vital del proceder de la persona.

⁵ Es la producción en tanto es lo que se crea y relación en tanto lo creado siempre remite a un algo que permite poner en el centro del tratamiento de la consideración, la relación con respecto a un algo que se ha convertido en la fuente de la creación.

y recreación de mundos posibles. El sentido de repensar se asocia con el enfoque deconstructivo, que somete a “borradura” los conceptos fundacionales:

Esto indica que ya no son útiles –“buenos para ayudarnos a pensar”– en su formación originaria y no reconstruida. Pero como no fueron superados dialécticamente y no hay otros conceptos enteramente diferentes que puedan relanzarlos, no hay más remedio que seguir pensando con ellos, aunque ahora sus formas se encuentren destotalizadas o deconstruidas y no funcionen ya dentro del paradigma en que se generaron en un principio (...) La línea que los tacha permite, paradójicamente que se los siga leyendo. (Hall, 2003:14).

El hecho de cuestionar la literatura como texto de circulación cerrada que deja por fuera las expresiones diversas de los pueblos, comunidades y culturas, nos lleva a explorar la consideración de Stuart Hall, cuando siguiendo a Derrida, propone la borraduras para las categorías que “no son útiles” o “buenas para ayudarnos a pensar” desde su “formación originaria”, en así como la concepción y orientación que se le dio a la literatura durante cierto tiempo, tendría que ser sometida a una borradura; en este caso se llega a una doble escritura que cambia las líneas posicionales dentro de un orden que es interpelado por las variantes de acción y elección libre:

Derrida describió este enfoque como pensar en el límite, pensar en el intervalo una especie de doble escritura. “Por medio de esta doble escritura desalojada y desalojadora y detalladamente estratificada, debemos señalar también el intervalo entre la inversión, que pone abajo lo que estaba arriba, y el surgimiento invasor de un nuevo “concepto”, un concepto que ya no puede y nunca podría ser incluido en el régimen previo”.⁶

Generar la doble escritura sobre la literatura, implica hacer una mirada sobre los *regímenes previos* con los cuales se ha legitimado la producción literaria, esta posibilidad conllevaría a la consideración de la tradición oral desde un campo de articulación que ponga a circular las literaturas orales que han sido desalojadas y desacreditadas por la acción de modernidad letrada que, a su vez, se amparó en los cánones estéticos representativos del campo de producción.

Las formaciones discursivas en la constitución de lo negro como lo otro

El surgimiento de lo negro como una asignación que encierra formas de adjetivar negativamente a las personas provenientes del continente africano, se relaciona con la expansión de los reinos dinásticos y la consolidación de la empresa colonial que conllevó al establecimiento del cristianismo y del capitalismo como partícipes de una matriz de dominación, instauradora del pensamiento occidental. El surgimiento y consolidación de los países europeos, se da mucho después de la institucionalización de las monarquías; por tal motivo, las expediciones que se hacían sobre los territorios (que hoy se conocen con el

⁶ Hall, Stuart, al citar a Derrida, Jacques, al respeto de la doble escritura en el tema específico de la categoría identidad, pero que en este caso la tomamos para mirar la literatura como expresión de circulación cerrada.

nombre de África, Asia y América), fueron apoyadas por las figuras que representaban las llamadas coronas, las cuales terminarían por imponer las “siete lenguas imperiales” en el mundo.

El sometimiento de los pueblos que históricamente han sido inferiorizados, se ha mantenido como una forma de sometimiento que empezaba con el derecho (que se otorgaban los imperios dinásticos y sus descendientes, los países europeos) de dar nombre a quienes fueron considerados como no humanos. Esta sería una de las constantes de producción del lenguaje racista que justificaba el colonialismo y los patrones de dominación que se alojaron en la conciencia tanto de los colonizadores como de los colonizados. Para lograr este propósito las instituciones coloniales establecieron unas *formas de estabilización*, determinantes en la constitución de los discursos de circulación, identificados a través de las narrativas maestras de la religión, la filosofía y la biología, entre otras.

La constitución de lo negro y lo africano como forma de adjetivación, tiene que ver con la hegemonía de las potencias imperiales de los siglos XV y XVI; a partir de esta denominación se dio un control sobre la producción de los discursos que, desde las *formas de estabilización*, conllevaron al establecimiento de una explicación. Así por ejemplo:

África occidental al sur del Sahara será llamada por los árabes *Sudán* término que originalmente significa “negro”. Los primeros navegantes portugueses nombraron *rio dos camerões* al río Wuri, denominación que por sinécdoque, muy pronto habría de extenderse a la región. Así, será *Camerones* en español, *Cameroons* en inglés, *Kamerun* en alemán y *Camerones* en francés. Hoy, por gracia recibida de ese bautismo, los Kotokos, los Bamilequés, los Fang, los Fali, los Duala, etc., son “cameruneses”. Para ello, bastó que los marinos portugueses vieran camarones en el río Wuri. Ese derecho a dar nombre es la vertiente lingüística del derecho a tomar posesión. (Cailvet, 2005:73).

La asignación de los nombres está asociada con la experiencia de quienes tenían el poder de nombrar o darle cualidades a las cosas, los lugares y las personas; en cierta forma, es la experiencia de quienes ejercían y controlaban la producción de contenidos discursivos que pasaban a ser *herramientas de apropiación* de la realidad. Esta costumbre deviene de la vieja tradición de las élites griegas que contaban con una organización social de la *Polis*; los onomatúrgos, eran los encargados de dar nombre a las cosas, los filósofos o los legisladores, esto se evidencia en el diálogo *Cratilo o del Lenguaje* de Platón⁷, cuando Hermógenes se encuentra discutiendo con Sócrates sobre el origen de los nombres a partir de lo natural, en contraposición con lo convencional.

Los griegos, tenían una sociedad dividida en capas en la donde la primacía la ocupaban los onomatúrgos; después se encontraban los metecas o comerciantes y, por último, los esclavos. A las personas extrañas que no eran griegas se les denominaba *bárbaroi* o *bárbaros*; eran los periféricos del imperio que amenazaban el orden. “Y en este sentido,

⁷ Calvo, J. L. Et al. (1999). *Los clásicos de Grecia y Roma*. Bogotá: Planeta.

Aristóteles denomina “étnicas” y “salvajes” a las naciones bárbaras o extrajeras que amenazaban a los griegos (*Política*, 1324, b 10), significado que se hará usual en los autores romanos, que identificaban como étnicas a las provincias periféricas del imperio y, en concreto, a los bárbaros (Herodianus 1, 2, 1)”. (Aguirre, 1994:48).

El sentido con que los griegos alimentaban y disponían del mundo era de carácter autoreferencial, es decir, en el centro siempre estaba la posición valorativa de la experiencia propia como superior, con respecto a la de los demás. Paradójicamente los griegos, hicieron una refuncionalización de la categoría “*ethnos*”, con la que denominaron a los bárbaros; ello con el fin de afianzar su identidad cultural bajo unos principios de identificación y diferenciación. «El término “*ethnos*” cambió de sentido en griego (Just, 1989: 88) a partir de la invasión otomana. Bajo la dominación turca, los cristianos ortodoxos griegos eran “los otros” y los turcos los llamaban “milletts” o étnicos. Por eso, los griegos se denominaron a sí mismos étnicos o nacionalistas, tomando la *etnia* en el sentido de afirmación de identidad cultural-religiosa-nacional». (Aguirre, 1994:48).

Las formas de dar nombre o de denominar, pasan por la experiencia de ejercer la supremacía de unos pueblos que se creen mejores, por encima de otros que son representados como inferiores. La representación de *lo otro* se ha dado a partir de las *formas de estabilización* o “narrativas de estabilización y codificación” epistemológica, política y económica. En la situación de representar a los pueblos del tercer mundo, los europeos han condicionado la producción y modelación del lenguaje y, en ese marco, los idearios políticos, epistémicos, económicos, raciales y religiosos, entre otros, no advertían sobre las problemáticas que se escondían en lo que hoy ha sido llamado colonialidad⁸ de poder y de saber, en tanto patrón que alimenta en la contemporaneidad los lenguajes racializados de inferiorización y distanciamiento existentes entre los pueblos.

Lo otro referenciado a partir de lo negro, africano y esclavo, es el resultado de las formas de estabilización discursivas o las “narrativas de estabilización y codificación” epistemológica, política y económica. La religión es un claro ejemplo de todas estas formas de representación, en el caso de la narrativa cristiana se presenta una clara situación de desprestigio hacia lo negro asociado con lo despreciable e indigno; esta narrativa maestra, históricamente ha incidido en “la formación discursiva” que se constituye en una representación deformada o estereotipada. El hecho de aludir en la cotidianidad a la “oveja negra de la casa” para referirse a un miembro de la familia que se aleja de orden y el control patriarcal, es el resultado de un patrón discursivo que asocia lo negro con lo malo, lo turbio, lo desequilibrado y lo indigno, entre otras cosas. Todo esto se origina en el relato bíblico, cuando Jafet, Sem y Cam reciben, por parte de su padre Noé, la asignación de los territorios que les corresponden, después del diluvio universal. La estructura geopolítica del mundo se asienta sobre el valor humano que se atribuye a cada uno de los descendientes del patriarca: Cam, el más despreciable, recibe a África; Sem, quien ofreció esperanza y dio

⁸ Categoría aportada por el peruano Aníbal Quijano, cuando alude al patrón de dominación constituido desde los tiempos de la colonización que aún se mantiene.

muestras de “buen comportamiento”, obtiene Asia, y Jafet, el aliento, la expansión y la visión de futuro, se asienta en Europa. (Mignolo, 2003:45).

La narrativa maestra de Noé, el diluvio y sus descendientes, incide en la “formación discursiva como factor determinante de lo que puede y debe decirse” (Hall, 2003) es la constitución de una forma de decir que se corresponde con unos principios que organizan la experiencia de las personas, es en cierto sentido la acción del canon sustituyendo a la focalización de la experiencia a partir de la interacción social. A partir de la narrativa maestra cristiana se establecieron algunas continuidades discursivas que alimentan las representaciones deformadas o estereotipadas. Cam, encarna el caso del hijo desobediente y, por esto, fue castigado con el oscurecimiento de su piel; es la oveja negra que en muchos casos representa la forma de encerrar y clasificar a las personas que actúan de forma diferente o contraria a la institucionalidad de la familia desde una consideración patriarcal.

De este modo se analiza cómo se ha dado la formación discursiva de lo negro, lo africano y lo esclavo, en un contexto en el que las narrativas maestras se constituyen en una forma de estabilización, la cual incide en el establecimiento de una identidad. Es así como “los individuos se constituyen como sujetos por medio de la formación discursiva, un proceso de sujeción en el cual (...) el individuo es identificado como sujeto de esa formación en una estructura de desconocimiento (...)”. (Hall, 2003). El desconocimiento se relaciona con la situación de la que se desprende y lo que se constituye es una especie de bisagra que actúa en procura de brindar desconocimiento de lo específico y lo situado, pero una vez se da la otra acción de apertura se genera el reconocimiento de lo establecido por las continuidades discursivas.

Lo negro como una invención deformada que hicieron los europeos de los pueblos descendientes de la trata transatlántica, se constituye en una adecuación de la realidad para sacar provecho a través de la esclavización y la explotación de los africanos. Es así como:

Desde el siglo XV hasta el XIX, los colonizadores europeos, pensando en la necesidad de esclavizar a los negros africanos para obtener beneficios económicos y al mismo tiempo evitar recriminaciones morales, sostuvieron sus acciones en ideas biológicas o racistas que “explicaban” al ser humano. Con una estructura de pensamiento basado en oposiciones binarias jerárquicas, el racismo proponía la existencia de personas esencialmente superiores e inferiores, buenas y malas, blancas y oscuras. El color de la piel y el grado de “civilización / evangelización” estaban ligados. El salvajismo del negro nacía de la poca capacidad intelectual de una raza mal dotada por la naturaleza que, además, por ser pagana tendía a la maldad. (Miranda, 2005:23).

Frente a la consideración de lo negro en el marco de la producción occidental, se presenta la literatura científica, filosófica y estética de carácter etnocéntrica. En el caso de la filosofía, se hacen visibles discursos como los de Kant, quien continuando con las ideas de Hobbes, demanda ejemplos en los que se evidencien los aportes de los negros a las artes;

esto se evidencia en el libro *Observaciones sobre lo bello y lo sublime*, en el que se plantea lo siguiente:

Los negros del África carecen por naturaleza de una sensibilidad que se eleve por encima de lo insignificante. Hume desafía a que se le presente un ejemplo de que un negro haya mostrado talento, y afirma que entre los cientos de millares de negros trasportados a tierras extrañas, y aunque muchos de ellos hayan obtenido la libertad, no se ha encontrado uno solo que haya imaginado grande en el arte, en la ciencia o en cualquiera otra cualidad honorable, mientras que entre los blancos se presenta frecuentemente el caso de los que, por sus condiciones superiores, se levantan de un estado humilde y conquistan una reputación ventajosa. (Kant, 1981:163).

La formación del discurso filosófico y literario en los territorios del tercer mundo han servido durante cierto tiempo como una herramienta para la penetración cultural que ha puesto a circular ciertos imaginarios y la representación de lo que significa un adentro condicionado por un afuera de exclusión que se evidencia en la configuración de los discursos de prestigio letrado. En cuanto a la literatura, se presentó bajo un blindaje exterior de fortalecimiento que respondía a las formas establecidas desde la realidad europea, pero esto no impidió que se dieran otras formas de representación dentro de las nuevas creaciones que se daban en Latinoamérica. La literatura, desempeñó un papel trascendental en el “surgimiento de la comunidad imaginada de la nación”, tal como lo postula Anderson cuando entra a considerar la novela y el periódico, como factores determinantes en la “representación de la clase de comunidad imaginada” que se dio con la nación.

Valoración y acción de lo negro como expresión en la literatura

Frente al desarrollo de la literatura y la consideración de lo negro, se presentan algunos casos donde el negro es evocado a manera de chiste, como si se tratara de una representación atravesada por la *mimesis*. Es una especie de matización con la que se busca borrar los ingredientes racistas de la sociedad colonial; de lo que se trata es de esconder las causas de los problemas, llegando a exponer al otro y con esa exposición desalojar “la mala conciencia” de las instituciones esclavistas; se trataba de mostrar el paternalismo y la mirada afable de los descendientes de los españoles, quienes seguían reportando muy buenos dividendos con la comercialización de la vida de otras personas que, para ellos, no eran más que cosas. Según Franklin Miranda, siguiendo a Emilio Ballagas y Alberto Ortiz, se presenta una especie de:

(...) negrismo o prenegrismo del que toman parte escritores españoles como Lope de Vega o Luis de Góngora, entre otros. Dicho prenegrismo literario por un lado aligera la carga negativa que se le había impuesto al hombre negro, pero por otro lado, no quita la mirada, tal vez amable, pero paternalista al fin y al cabo, del occidental sobre el africano. Estas creaciones literarias, cruzadas inevitablemente por el pensamiento europeo “civilizado”, no logra ser más que “curiosos balbucesos, poemas superficiales y graciosos” sobre las “extrañas y particulares” costumbres de la “raza” negra. (Miranda, 2005:21).

El negrismo se va convirtiendo en una representación literaria que recrea la voz de los europeos en consideración de la voz de los negros; es una representación que parte del tratamiento que los españoles daban a los esclavos, llegando a proyectar una vocación (que no es tal) protectora, cuyo supuesto interés era el de conservar las esencias de las culturas de África. Con base en lo antes señalado es pertinente analizar que el “negrismo o prenegrismo” ha sido referenciado como aporte de los europeos sobre lo negro y que, bajo una acción recreada, hace una inventiva del negro como “objeto literario”, pero esto no significa que los europeos y, en especial los españoles, hayan desecho su mala conciencia al momento de proceder frente al negro; se trata sólo un tratamiento marginal de la temática y no de la problemática, en tanto un interés que conlleva al desarrollo exhaustivo de las causas y posibles soluciones, es la tematización de lo negro como mero objeto coyuntural. Ahora bien, según Franklin Miranda:

Dicha noción, nace del interés que los artistas europeos de vanguardia tenían en el África negra como fuente de primitivismo o estado puro básico de un valor que podía renovar el arte del “viejo continente”. Estos intelectuales blancos intentaban una especie de desconcentración occidental. Para ellos, las manifestaciones (artísticas o culturales) del negro africano dejan de ser curiosas y adquieren el valor de lo diferente. Esencialmente distinto, lo negro se reduce a lo espontáneo y místico del buen salvaje.

Los procesos de lucha y búsqueda de la soberanía de los territorios que habían sido colonias europeas, van acompañados de un proyecto de revolución que afecta la producción local de las personas; es así, como en Haití se origina una corriente fuerte de pensamiento que incide en los procesos de creación en las artes plásticas, la música, la literatura y otras expresiones de afirmación de la identidad específica. En este caso el indigenismo haitiano se convierte en una alternativa de repuesta a los marcos de oposición y sometimiento del pueblo; para algunos autores este es el antecedente más lejano de lo que sería el movimiento de la negritud. Durante la época de la Independencia de los territorios que habían sido colonizados por Corona Española (más específicamente la Corona de Castilla), se evidencia el miedo por parte de las instituciones coloniales, así como de los pioneros criollos frente a todo lo relacionado con Haití; ello se debe a la revolución liderada en la isla por los esclavos, hecho que tanto los criollos como la Corona veían como “un mal ejemplo” que podían seguir los negros de todo el continente en busca de la libertad. Por tal motivo todos los próceres negros que habían participado en la campaña libertadora fueron ejecutados ante la amenaza que ellos representaban al exigir la libertad de la población esclavizada, esto se evidencia, por ejemplo, en los asesinatos de Manuel Piar y José Prudencio Padilla.

Era tal el miedo que existía contra el ejemplo de la revolución Haitiana que, aún en la actualidad se defienden las ejecuciones de los próceres negros que participaron en la campaña libertadora. Véase el caso de Pedro F. Hoyos, quien afirma:

Si Bolívar no corta de raíz este movimiento la revolución criolla hubiera fracasado, se hubiera ahogado en sus inicios. No se podía por ningún modo dejar

desbordar la revolución en una guerra de castas y menos en una guerra de razas como lo planteaba Piar, los esclavos en Venezuela representaban una fracción pequeña de la población y dejar que este estamento obtuviera la supremacía era crear situaciones Haitianas en el terreno que empezaba Bolívar a dominar. (Hoyos, 2006:223).

La lectura hecha por Hoyos, refleja una postura de estabilización y legitimación de los hechos que llevaron a los asesinatos de los próceres negros, por parte de las élites criollas; es una forma de encubrir la actitud de Bolívar y Santander, quienes eran los encargados de orientar y dictar las disposiciones políticas para liberar a los negros esclavos, tal como se habían comprometido con Alejandro Petión, cuando este gobernante haitiano les brindó su apoyo económico y militar. Así que mirar Haití siempre significó fijar la mirada a un referente de mucho valor y dignidad. Y es precisamente en esta nación donde se descubren los antecedentes más lejanos del negrismo que tanto incidió en los movimientos intelectuales contra el colonialismo que se despertaron en las Antillas francófonas.

En el caso de Martinica, se dio un movimiento contra el colonialismo, en el que se abogaba por unas mejores relaciones entre la metrópoli francesa y las colonias del Caribe y África. “En 1934, en Francia, los martiniqueños Aimé Césaire (padre del término) y Leonard Sainville, el franco guayanés León Gontran Damas y el senegalés Léopold Sédar Senghor, entre otros, apropiaron el surrealismo, el marxismo, el anticolonialismo y el psicoanálisis a una matriz africana”. (Miranda, 2005:25). Estos intelectuales participaron con el “concepto literario-cultural de negritud” el cual desempeñaría un papel fundamental en la constitución de los discursos contra el colonialismo; se trata de la postura de un grupo de intelectuales del tercer mundo, quienes durante y después de la caída del régimen colonial cuestionarían las agencias del conocimiento imperial, advirtiendo de sus efectos en la constitución de un orden nacional, libre y soberano.

La propuesta de este grupo de intelectuales era la de revisar y abolir los viejos modelos del sistema colonial, las cuales servían para la reactualización y refuncionalización de los códigos de dominación cultural. El sistema educativo, sería el escenario para la reproducción de un sentido aditivo e irreflexivo que permitía la continuidad de las “narrativas de estabilización y codificación” epistemológica, política y económica. Los discursos contra el colonialismo, servirían para rebatir el orden de redacción, monopolio y circulación del conocimiento que se presentaba de acuerdo con la lógica del capital, en correspondencia con las geopolíticas establecidas por los países del primer mundo, quienes controlaban y siguen controlado las dinámicas de producción del conocimiento.

La resistencia localizada que generaron algunos intelectuales del tercer mundo, dio origen a los discursos contra el colonialismo a partir de los cuales se reclamaba la independencia y soberanía de los territorios que habían sido colonias administradas por las potencias europeas; de este modo se daría la disputa por el lugar de la representación, llegando a situar la pregunta por la incidencia del conocimiento del Yo colonizador que se hospedaba en la conciencia de los otros colonizados. En este momento se da la institucionalización discursiva en tanto agencia que pone a circular un “conocimiento informado o declarativo”,

el cual se aloja en la conciencia de quienes lo consumían y asumían como representativo de una verdad que no es su verdad, sino la verdad impuesta a través de la objetividad y neutralidad de quienes, amparados en la investidura científica, determinaron una marcos explicativos.

Un hito fundacional de los discursos contra el colonialismo es Aimé Césaire, un poeta de Martinica quien durante la década del treinta estudió en París y militaba en el Partido Comunista Francés. Cuando regresa a Martinica, funda el partido Progresista Martiniqués; esto como una repuesta al eco sordo que, para entonces tenían las exigencias de los territorios de ultramar o territorios coloniales. En 1939 ve la luz su poema extenso “Cahier d’un retour au pays natal”; en 1950 aparece su *Discours sur le Colonialisme* y, en 1956, publica *Lettre à Maurice Thorez*.

Césaire, en su *Discurso contra el colonialismo*, llama la atención acerca de la soberbia de los países del primer mundo, los cuales se autoproclaman como “los salvadores del planeta” en tanto su fuero especial los ha llevado a presentarse como la civilización de partida y de llegada de la humanidad. El llamado que hace es el siguiente:

Una civilización que se muestra incapaz de resolver los problemas que se suscitan en su funcionamiento es una civilización decadente

Una civilización que escoge cerrar los ojos ante sus problemas más cruciales es una civilización herida.

Una civilización que le hace trampas a sus principios es una civilización moribunda

El hecho es que la civilización llamada europea, la civilización occidental, tal como ha sido modelada por los siglos de régimen burgués, es incapaz de resolver los dos principales problemas que su existencia ha originado: el problema del proletariado, y el problema colonial. Esta Europa, citada ante el tribunal de la razón y ante el tribunal de la conciencia, no puede justificarse; y se refugia cada vez más en una hipocresía aún más odiosa porque tiene cada vez menos posibilidades de engañar.

El *Discurso sobre el colonialismo* del autor se forma a partir de la experiencia contracultural de los territorios que han vivido el colonialismo. La conciencia que se reagrupa, grita de viva voz las grandes injusticias de un sistema hipócrita. Es el efecto de una doble mentira en lo que es la pretensión humanista de Europa; por un lado la colonización y por el otro la civilización, dos componentes de la gran mentira que los países imperiales mantuvieron para someter y explotar a los países del tercer mundo sobre los que Aimé Césaire reflexiona con un tono de voz fuerte, ubicado en la periferia del tercer mundo, pero administrada por la política francesa. “Los colonizados saben de la hipocresía de los países del primer mundo se mantienen, porque ocultan la mentira de la colonización y la civilización”. El sostenimiento de todo esto se da, según Césaire, a través de un humanismo que, en el fondo, finge una buena conciencia civilizadora, pero esconde una mala conciencia, la de la colonización, lo cual ha llevado a la supremacía de los unos sobre los otros, llegando a generar los grandes atropellos contra la otra parte de la humanidad. La literatura-cultural de negritud promovida desde el Caribe Francófono y África, se

constituye en una herramienta de disolución de los absolutos teocéntricos; es por esto que “(...) la negritud, que entendía como una forma crucial de combatir el colonialismo (...) fue quizás el elemento clave de su ruptura con el comunismo”. (Wallerstein, 2006:8).

Otro autor que vendría a incidir en los discursos contra el colonialismo es Frantz Fanon, de quien, en esta ocasión tendremos en cuenta los aportes hechos desde el lenguaje, puestos en relación con lo que es la constitución de una conciencia que se da a partir de la enajenación colonial y la descolonización del lenguaje colonial. Estas dos situaciones, dentro de la existencia del hombre colonizado, se convierten en una condena o una apertura que se muestra desafiante de los órdenes del poder colonial.

El negro para Fanon, no es sólo hombre, es algo más que eso, es hombre negro que ha sido intervenido y condenado a un espacio de no ser que, desde la construcción del yo, se vuelve conflictiva. “hay una zona de no-ser, una región extraordinaria estéril y árida, una cuesta esencialmente calva, a cuyo término puede nacer un autentico surgimiento. En la mayoría de los casos, el negro no goza el beneficio de realizar este desconocimiento a los verdaderos infiernos”, sería entonces una revisión desde la cual se construye la identidad de manera referencial nosotros-otros, frente a la institucionalidad colonial que penetra y va dejando huellas en la piel de la conciencia; este parece ser el caso de los “condenados del mundo”, los que sólo tienen la posibilidad de librarse de las cadenas a través de la descolonización.

En general esos dos autores han alimentado la crítica literaria en los últimos tiempos, esto en conjunción con los desarrollos del inglés Raymon Williams y el Jamaiquino Stuart Hall. Los Estudios Culturales se corresponden, en este caso, con los desarrollos de las universidades del primer mundo y los Discursos Poscoloniales y Subalternos; han sido desarrollados por grupos de intelectuales del Tercer Mundo que han pasado a ser profesores de las universidades de Inglaterra y Estados Unidos de Norte América; en este caso se destacan las obras de Edward Said, Homik Bhabha, Ranajit Guha, Dipesh Chakrabarty, Saurabh Dube, Gayatri Chakravorty Spivak, quienes han entrado a considerar el papel de las agencias coloniales en el campo de la representación y el lugar de enunciación.

Estos autores han desarrollado un nivel crítico dentro del campo de la literatura, la historia y las etnografías que se han producido en el tercer mundo, en algunos casos intentan revelar la incidencia de la literatura y la historia como una elaboración maestra que permite elevar la pregunta por la representación en tanto ¿Quién representa cuando se habla de...? Es el problema del lugar de la enunciación y las continuidades discursivas que brindan un nivel de autosuficiencia explicativa de las cosas. La emergencia de nuevas posibilidades de estudio desde la experiencia del conocimiento que se produce sobre el tercer mundo ha llevado al cuestionamiento de los discursos de expertos que sólo ven en el otro una posibilidad de invención y adecuación de las condiciones históricas, epistémicas, culturales, económicas y políticas, en cuyo contexto el otro sólo es el objeto de estudio que garantiza la producción de teoría que pasa a silenciar los pueblos y las culturas.

También en la actualidad se vienen presentando las teorías decoloniales que han decretado el Giro Decolonial, de cual participan los autores de América Latina y el Caribe, por un lado se encuentran los desarrollos del argentino Enrique Dussel, el peruano Aníbal Quijano, el Venezolano Edgardo Lander, los colombianos Arturo Escobar y Santiago Castro, así como la profesora Catherine Walsh, desde la Universidad Andina Simón Bolívar en Quito y los Puertorriqueños Ramón Grosfoguel y Nelson Maldonado, entre otros. Este grupo identifica los problemas del etnocentrismo, la colonialidad de saber y de poder, la decolonialidad y los problemas de la diversidad epistémica, entre otros.

Los desarrollos identificados en las emergencias epistémicas que atienden a las lecturas del etnocentrismo, la colonialidad de saber y de poder, los procesos decoloniales, así como la importancia de tomar en cuenta la diversidad epistémica, como un llamado a los absolutismos académicos de occidente, se convierten en una potente herramienta que puede contribuir a la reflexión y producir nuevas lecturas al momento de hacer una valoración y acción de lo negro como expresión en la literatura, donde, además puede elevarse la pregunta por ¿Quién representa a quién al momento de producir los textos literarios? y ¿Desde qué lugar se representa? Lo que se encuentra en muchas situaciones es que lo negro, o lo afrocolombiano en la academia del país, ha entrado como una tematización que se hace desde los estudios o marcos analíticos y cuando se entra a exigir que no basta con sólo llevarlo a la situación de estudio a partir de los discursos de los expertos, los problemas surgen a la vista por cuanto los desplazamientos que deben propiciarse no son contemplados por algún tipo de académicos que prefieren pensar en lo negro o afrocolombiano como objeto de estudio y no los negros o afrocolombianos a manera de sujetos productores de conocimiento.

Fijando el retrovisor en el lugar

La metáfora del retrovisor, en este caso se utiliza para entrar a significar las posibilidades de fijar la mirada sobre la imagen que quedó atrás, situada dentro de los lugares que han sido imposibilitados o clausurados en tanto sólo son referentes de afirmación de los grupos o culturas específicas. Cuando se hace el ejercicio de mirar por el retrovisor en el caso de los estudios del negro o estudios afrocolombianos, deben tenerse en cuenta los aportes hechos por Nina S. de Friedemann, quien en la década del ochenta realizó varias investigaciones junto con su colega Jaime Arocha. Dentro de este ámbito de la investigación, en relación con la producción literaria, se vuelve de mucha utilidad el trabajo realizado por estos dos profesores en el año de 1984, cuando publican una compilación titulada *Un siglo de investigación social*, en este texto publican las principales autoridades de la investigación social en Colombia, en los campos de la antropología, la sociología y la lingüística.

Por primera vez en Colombia se abre el debate sobre el problema de la invisibilización del estudio del negro y en este caso Nina S. de Friedemann, presenta en el libro un texto titulado “Estudios de negros en la antropología colombiana: presencia e invisibilización”. Cabe resaltar que en la introducción de este texto, la autora describe un suceso ocurrido con

algunos de sus colegas cuando trataba de investigar sobre el estudio del negro o los estudios afrocolombianos, pero dejemos que sea un testimonio de la misma autora el que relate lo ocurrido:

Hace ya casi veinte años, en el instituto Colombiano de Antropología cuando yo buscaba algún eco de opinión frente al rumbo de mi trabajo entre grupos negros, un respetable y ya famoso colega me ofreció el concepto más insólito que he recibido a lo largo de mi vida profesional: “estudiar negro no era antropología”. Pero en ese instituto la antropología se enseñaba como disciplina que estudiaba el hombre, aunque valga mencionarlo indios arqueológicos y contemporáneos eran la preocupación primordial de la institución y sus investigadores. No obstante, la óptica de ese colega a mi modo de ver era un exabrupto. (De Friedemann, 1984-509).

Dentro de los desarrollos que la autora hizo se encuentra el problema de la invisibilización del negro en la academia, esto refleja una inconsistencia al entrar a mirar los objetos de estudio que se desprenden de las ciencias sociales, en especial el de la antropología. Durante mucho tiempo la investigación social en Colombia, se encargó de hacer indagaciones relacionadas con el llamado indigenismo, campesinado, violencia y folclor; vale decir que sobre este último se llegó a poner el acento en las taxonomías de las manifestaciones y expresiones según las zonas folclóricas (andina, atlántica, pacífica, llanera e insular), que se definían de acuerdo con la geografía del territorio nacional.

Algunas referencias sobre el folclor mencionan las expresiones del mestizaje como una construcción que subordina lo negro, en tanto el estado de integración a una cultura de los cruces y las mezclas que han propiciado la asimilación de lo negro. Este es el caso de Guillermo Abadía Morales, quien en su famoso texto *Compendio general de folklore colombiano* hace una clasificación del “árbol del folklore” que estaría constituido por la “tradicción cultural popular típica viva” y éste, a la vez, tendría cuatro divisiones o ramificaciones que son: Folklore Coreográfico, Folklore demográfico, folklore musical y folklore literario.

Frente al hecho de la invisibilización académica que Nina S. de Friedemann advirtió, encontramos que existía un vacío y todo un afán por hacer una lectura homogénea que silenciaba las especificidades étnicas de los negros en Colombia y cuando se aludía se subsumían a las consideraciones generales del mestizaje. En el caso de Guillermo Abadía, cuando él hace las clasificaciones del folclor nacional en cuatro ramificaciones y presenta en la coreográfica las danzas indígenas y las danzas criollas, a este respecto, cabe señalar que por ningún lado se ve desarrollado el folclor de la gente de comunidades negras de los litorales, ni los valles interandinos. Pareciera que estas comunidades no existían en tanto expresión constituida a partir de la experiencia como pueblo, cultura o comunidades; es éste el problema de la mirada que trata de llevar lo específico a un plano general u homogéneo, representado por el compuesto del mestizaje. Esto se evidencia cuando el autor referenciado señala:

Sobra decir que estamos considerando expresiones del mestizaje, esto es las procedentes de las razas que en nuestro país pudieran llamarse “de color” (la blanca, la europea, llegada en la conquista y la negra, africana, importada en la época del esclavismo. (...) No hemos establecido la división de los litorales con base en diferencias de aporte étnico –que no son reales– sino en virtud del grado de integración a que han llegado ambos grupos de mulataje. Todos sabemos que hay dos zonas del territorio colombiano que presentan en la actualidad un fenómeno de integración cultural de mulataje. (Abadía, 1970:111).

Según el autor, se da un grado de integración en el que lo étnico ha sido borrado por una composición que unifica y establece unas continuidades expresivas que, a final de cuentas, se convertirían en un riesgo de “blanqueamiento” de las comunidades a partir de la invisibilización de las especificidades étnicas y culturales de los pueblos de comunidades negras. En el seno de los estudios del folclor y de la historia, se van presentando unas denominaciones que terminarían por asentar y acrecentar los modos de decir sobre lo negro; a propósito de esta situación, queremos detenernos un instante en la categoría “negroide” que durante cierto tiempo fue utilizada para resaltar las características raciales dentro de una taxonomía que se afirmaba supuestamente en el color, asociada con representaciones deformadas que, en la actualidad, aún se siguen empleando. Así, por ejemplo, en cierta ocasión se registró una conversación de uno de los autores de este artículo en la localidad de Bosa, en Bogotá, con el señor Pedro, morador de uno de los barrios de esta zona; él afirmó que “(...) los negros tienen un olor diferente al resto de la gente (...)”. Al preguntársele por qué hacía tal afirmación respondió “(...) porque sí, en el caso de las mujeres negras ellas huelen muy fuerte, no es igual al olor del resto de las personas, ellas tienen un olor propio de la especie negroide, que es muy distinta al resto de la humanidad (...)”⁹

La categoría negroide se asocia con el desarrollo de una tradición biologicista que intenta abordar las diferencias a través de una explicación racial; el concepto se introdujo en los estudios sobre la historia, el folclor y la antropología, entre otras. Desde los marcos de análisis que se establecieron disciplinalmente, se dio la transferencia de categorías que alimentaron ciertas concepciones estereotipadas y racializadas, las cuales han incidido sobre las mentalidades de las personas. Son el principal obstáculo que sortean las culturas al momento de darse un relacionamiento inter-étnico. El hecho de clasificar conlleva a la situación de dar nombre de lo que se está clasificando; se trata del desarrollo de una nueva disciplina conocida como “artrología o ciencia de las divisiones” asociadas según Louis-J. Calvet a la “segmentación taxonómica” que tiene mucho que ver con la empresa colonial y sus continuidades históricas.

Se puede decir, entonces, que la antropología surge en el seno de la empresa colonial y que de ahí va a generar que los reinos y los imperios conozcan mejor a las personas que conforman las colonias de ultramar; en este caso, era el investigador lejano venido de las

⁹ Nota de campo tomada en Bosa, Bogotá, agosto de 2002.

metrópolis europeas a estudiar a los otros, vistos como personas extrañas, primitivas, aborígenes o nativos que eran “descubiertos” por el investigador. Era el caso de la tradicionalización y exotización a la cual se sometían los llamados pueblos extraeuropeos (Perrot y Preiswerk, 1979:178). Esta herencia de alguna manera se mantuvo hasta bien entrado el siglo XX, en razón que los primeros investigadores sociales del campo siguieron los marcos analíticos y las metodologías empleadas por los antropólogos o etnólogos que visitaron el país.

A los primeros antropólogos y sus discípulos (al parecer) sólo les interesaba estudiar las culturas que presentaban las características representativas de lo aborígen, lo primitivo y lo nativo, es decir comunidades que habían sido representadas como tribales. Lo negro como objeto del estudio de la antropología no podía ser considerado, por cuanto no respondían a los rasgos de identificación y diferenciación de lo tradicional visto como lo extraño; es así como se afirmaba que “estudiar negro no era antropología”. Todo esto se desprende de algunos legados dejados por los investigadores del folclor que, como se vio en el caso particular del maestro Abadía Morales, creían que lo étnico no era tal por cuanto los negros habían sufrido un proceso de integración a través del mulataje; en el caso de Nina S. de Friedemann, quien cuenta la situación por la cual tuvo que pasar cuando intentaba hacer investigación sobre la gente negra y la respuesta que obtenía se correspondía con las formas de representar de la antropología en esos tiempos, la misma autora también pone en consideración las frases pronunciadas por Aquiles Escalantes, “uno de los pioneros de los estudios de negro en Colombia. En 1980 y frente a la asamblea magna del II Congreso de Antropología celebrado en Medellín, este antropólogo afirmaría que durante su entrenamiento en el *Instituto Etnológico Nacional*, ningún profesor le había mencionado el tema de los negros como sujeto de la ciencia antropológica”. (Friedemann, 1984:537).

Según Nina S. de Friedemann, lo que se presentaba era una “incomunicación entre ciencia y literatura” por cuanto las ciencias sociales anudaban sus raíces en el cientificismo positivista en pro de una objetividad y un lenguaje científico, radicalizado en las formas de explicar y establecer validez o comprobación de los fenómenos. «Según el positivismo la ciencia es una, procede según la lógica del experimento, y su patrón, es la medición o cuantificación de variables para identificar relaciones. El investigador busca establecer leyes universales para “explicar” hechos particulares; el observador ensaya una aproximación neutral a su objeto de estudio (...)» (Guber, 2001:41). La instauración de un lenguaje meramente científico, representaría “la modernización del lenguaje” en la constitución y uso de la metáfora extrapolada de las ciencias naturales. En cuanto a la literatura, se evidenciaba el uso de un lenguaje más amplio y expresivo, conectado con el “mundo vivido” de quienes imaginan, piensan y viven; por eso quien cultiva la literatura como autor desarrolla una acción creadora que expresa de manera particular a partir de unos géneros literarios que, a la luz de los especialistas, determinan la experiencia literaria. Estas dos dinámicas de acción de la ciencia y la literatura reflejan lo señalado por la investigadora en lo que respecta a la “incomunicación entre la ciencia y la literatura”.

Nina S. de Friedemann, hace una mirada del “*Negro colombiano: su expresión social y la literatura en el siglo XIX*” (Friedemann, 1984:520); comienza parafraseando a Jaramillo Uribe al plantear que “(...) el pathos romántico de la generación de 1850 que saturó el pensamiento neogranadino, no se hizo presente en torno al problema de la esclavitud (...)”. A mediados del siglo XIX el problema que ocupaba el centro de la discusión en la sociedad granadina fue la abolición de la esclavitud que estuvo antecedida por la Ley de Libertad de Vientres y la abolición definitiva, en 1851, sancionada por José Hilario López. Frente a los nuevos acontecimientos, la sociedad esclavista criolla demandó la indemnización por parte la institucionalidad regulativa. De Friedemann, afirma en su estudio que: “Los negros fueron materia de discusión jurídica y gran cantidad de energía se dedicó a dilucidar el problema de la libertad inmediata y absoluta sin indemnización o con indemnización estatal para los dueños. El problema de la abolición fue mercantil para las clases dominantes y como tal no alcanzó la prosa, ni el verso, ni los escritos de los intelectuales (...)”, es decir, ni los intelectuales, ni la sociedad se movilizaron alrededor de la abolición de la esclavitud, como sí ocurrió en Brasil o Estados Unidos de Norte América.

Hacia 1850 se dio el caso de una literatura correspondiente a la afirmación o desplazamiento de la mala conciencia de la sociedad esclavista que representa al negro, por un lado, como algo negativo, diabólico, salvaje o simiesco y por la otra como el “pobrecito” que despierta lástima; pero aún así sigue siendo reducido a una situación de violación a su libertad y su dignidad. El primer caso es el de la Comisión Corográfica y los escritos de Santiago Pérez y Julio Arboleda; en el segundo caso se sitúan las obras de Rafael Pombo con su poema “A un esclavo”, que publica en 1850; así como Eustaquio Palacios, Jorge Isaacs y Tomas de Carrasquilla, quienes abordan la temática en sus obras.

En los casos anteriormente señalados sobre el “*Negro colombiano: su expresión social y la literatura en el siglo XIX*” se evidencia la forma de representación literaria desde una acción-reproducción, a partir de las continuidades hegemónicas de carácter autorreferencial a la experiencia de quienes escriben o hacen una recreación e invención de lo negro. Con este tipo de representación literaria se presenta una limitación que puede ser entendida como « (...) “hablar sobre el otro” (en tanto representación mimética) o “hablar por el otro” (en tanto delegación política). En el primer caso, siempre pueden discutirse los intereses ideológicos que condicionan la construcción de tal o cual representación y, en el segundo, deben analizarse los mecanismos políticos que impiden que algunos sujetos puedan hablar por sí mismos o, en todo caso, que sistemáticamente sean excluidos de la posibilidad de hablar”. (Vich y Zavala, 2004:101). Es el caso del silenciamiento que sufren los subalternos, los cuales son representados por la voz dominante que propicia omisiones, ocultamientos o enmascaramientos, producto de las asimetrías del poder. En términos de Gayatri Chakravorty Spivak, siguiendo a Marx, ocurre cuando “no pueden representarse ellos mismos; deben entonces ser representados. Su representante debe aparecer simultáneamente como su señor, como una autoridad sobre ellos, y como irrestricto gubernamental que los protege de las otras clases y que les envía el sol y lluvia desde lo alto”. (Spivak, 2003-308); es el salvador que los representa, que los hace ser, en tanto que sin él no podrían existir; tal como acontece en la representación literaria en la que el otro

existe en tanto el Yo que redacta y pone a circular los textos; por tanto, ese otro le debe su existencia porque es una invención-adequación del Yo.

En los campos de la producción literaria y la expresión de lo negro se hacen visibles los aportes hechos desde una dinámica de creación que se conoce como “casa adentro”¹⁰, en creadores como Candelario Obeso, Jorge Artel, Arnoldo Palacios, Carlos Arturo Truque, los hermanos Juan, Manuel y Delia Zapata Olivella, entre otros. Cada uno de ellos enfrentó los cuestionamientos de la época y determinó un camino que, posteriormente, ha sido reconocido como el gran generador del sentimiento negro en el campo de la literatura. Estos artistas siguieron la fuerza de la expresión-creación y no la fuerza de la expresión-imitación, características de los criollos y sus descendientes, quienes en pro de un canon de origen eurocéntrico, monopolizaron la producción estética en general y literaria en particular.

El caso de la expresión-imitación, se convirtió en un lugar seguro para representar y legitimar la producción literaria, se convirtió en una continuidad histórica para la formación discursiva. Esto se puede ilustrar con un caso ocurrido en el año 2007, en el marco del VII Congreso Latinoamericano de Estudios del Discurso realizado en la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá; en esa ocasión uno de los autores de este artículo participó con una ponencia titulada *Los marcos sociales de la memoria de los Hoscos desde la consideración de las narrativas periféricas*. A la presentación de la ponencia concurren varios colegas conocidos y, al final de la sesión de la mesa denominada *Análisis del Discurso y Estudios Culturales*, un profesor que había escuchado la ponencia del colega lo abordó cuando estaba adquiriendo en un stand instalado en el corredor del lugar donde se desarrollaba el evento, un libro del profesor Laurence E. Prescott, titulado: *Candelario Obeso y la iniciación de la poesía negra en Colombia*, publicado en 1985 por el Instituto Caro y Cuervo. El profesor le dice al colega “–Muchacho bien, como que has leído ¿no? y te encuentras profundizando sobre esas cosas, bien... ¿Qué estas comprando?, muestra”. Entonces con gesto brusco, le arrebató el libro de la mano y dice “–Con que comprando esa bagatela de literatura que en el Instituto le dieron eco... la escritura de ese negro camandulero, no es literatura, fue (Obeso) un negro liberal arrodillado que no sabía escribir...”¹¹

La anécdota relatada al final del párrafo anterior, devela la forma como se ha representado lo negro desde el campo de la literatura y se relaciona con la experiencia etnocéntrica desde la cual se valoran las creaciones de los otros. A la anterior se adiciona esta experiencia que se relaciona con la ya expuesta: corría el segundo semestre del año 2004 y uno de los autores de este artículo orientaba en cierta universidad una cátedra. Desarrollaba el tema de las formas de representar en la literatura y el valor de las cosas cuando surgió la pregunta

¹⁰ Esta categoría la viene trabajando Juan García desde el desarrollo de los estudios afro-ecuatorianos y tiene que ver con la formulación de una óptica propia, llegando a hablar desde la intimidad y privacidad específica como pueblo o comunidad, es el hecho de considerar lo afro desde el interior de la casa que habitamos. En contraposición encontraríamos otra postura como la de “casa afuera”.

¹¹ Nota de campo tomada en la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, durante la realización del VII Congreso Latinoamericano de Estudios del Discurso, 17 al 21 de septiembre de 2007.

por Candelario Obeso; un estudiante intervino para plantear lo siguiente “–Eso no es literatura... Ese señor no sabía escribir, era un señor costeño que hablaba mal el español y que escribía, eso era pura y física seudoliteratura... no se olviden que en algunos lugares de la Costa se habla muy mal español”. Cabe señalar que el profesor que procedió a desvalorizar los aportes de Candelario Obeso, también orientaba cátedras en la misma universidad y los estudiantes que participaban por aquel entonces del curso, recibían clase de este colega; por tanto no es de extrañar que los estudiantes que se encontraban en cuarto semestre reprodujeran la versión sesgada de aquel colega, acerca del autor.

Algo parecido aconteció con un compañero cuando tomaba un seminario en un Doctorado en Estudios Culturales y un profesor desautorizó el trabajo que había hecho sobre Manuel Zapata Olivella, argumentando que este tipo de producción no respondía a los criterios para la construcción de un texto académico. Vale destacar que al profesor que desautorizó el trabajo del colega, se le conoce por sus publicaciones sobre estudios culturales.

Estos casos representan una breve muestra que pone en cuestión la forma de representar en la literatura desde un sentido que se corresponde con la tematización de lo negro como objeto de indagación o creación a partir del sentido de “casa afuera”, en correspondencia con la forma de representación en el “sentido mimético”, es decir, se habla de, en y sobre, en contraposición al hablar con, desde y para. Este último sería el sentido de una literatura que refuerza la lógica de producción desde “casa adentro”. Esta reflexión nos conduce a la pregunta que se ha hecho el grupo de estudios subalternos de India, sobre la postcolonialidad y el artificio de la historia: ¿Quién Habla en nombre de los pasados “indios”? (Chakrabarty, 1999:623). Se trata de ver las “adecuaciones retóricas que ponen a circular modos de decir” convenientes o relacionales a cierto lugres de legitimación de las élites que hablan en lugar de los otros silenciados, obliterados y violentados, en cierta forma es la generación de “violencias epistémicas”, formas delicadas de poner a circular representaciones de los otros a través de ellos.

Literatura y fijación de memoria de los lugares

La posibilidad de pensar en la literatura como fijación de memoria de los lugares surge de la forma de producción y reproducción de imaginarios y representaciones que se formalizan a través de lo recreado desde la acción creadora que conecta con lo real, lo simbólico y lo imaginario. Es un lugar “bueno para pensar” o habitar la memoria en tanto permite la conexión con el pasado, con las personas, con los lugres, con las situaciones, con los acontecimientos; no es el extrañamiento del objeto para ser expuesto o presentado a manera de retórica.

El lugar se asume como un marco relacional a partir del cual las personas inscriben su actuación consigo mismas, con los demás; es la manera de hacer e imprimirle al espacio de la libre circulación algo diferencial o algo para identificar; es, en pocas palabras, el imprimirle al lugar el tinte o la etiqueta humana. En términos de Marc Augé, tanto el

espacio como el lugar son determinantes de la experiencia de inscripción humana. “El espacio sería al lugar lo que se vuelve la palabra cuando es habla”. (Augé, 2000:85).

Desde la literatura se establece una memoria de los lugares en tanto se posibilita una reactualización de los modos de decir de la gente que inscribe y escribe la actuación en los lugares, a partir de la cual cultivan experiencias. De acuerdo a Thomas Gómez, los lugares de memoria “son ante todo vestigios en los cuales se ha cristalizado la identidad nacional. La forma extrema en que perdura una conciencia conmemorativa es una historia que la solicita porque la ignora. Los lugares nacen y viven del sentimiento de que no hay memoria espontánea, que hay que crear archivos, mantener aniversarios, organizar celebraciones, pronunciar elogios porque estas operaciones no son naturales”. (Gómez, 2004:95), y se convierten en una forma de exclusión de lo referencial, es decir, en la memoria de los excluidos que no aparece en la totalidad conmemorativa como un lugar para afirmar la identidad, sobre todo, cuando se alude la identidad nacional.

Lo lugares de la memoria de la identidad nacional recogen la voz y la creación de los que triunfan, nunca las de los vencidos, nunca las de los desplazados, nunca las de las personas que han sido el resultado de la “herida colonial”; se trata de un sepultamiento de los rasgos particulares de la memoria que se narra y se escribe desde la diversidad de los pueblos, las culturas, los grupos étnicos y las comunidades que afirman su identidad a partir del lugar en el que inscriben y escriben la experiencia autoreferencial como colectividad humana que se diferencia de las demás. En resumidas cuentas, es la memoria de la gente que se encuentra por fuera de la historia, gente que no se halla recogida por los modos de decir letrados que caracterizan a las élites locales, regionales y nacionales. Frente a las adecuaciones retóricas que se han generado desde los modos de decir particulares de las experiencias de un grupo localizado, el cual se generaliza, se proyecta y se pone a circular de modo “oficial”, se encuentra lo expresado por este grupo como un modo de decir colectivo, legítimo que encierra y consagra la voz representativa del pueblo, cultura o colectividad.

Para ilustrar la situación de la legitimación, proyección y circulación de los modos de decir que establecen lugares de la memoria desde los modos de decir particulares generalizados y llevados al plano general, se trae el caso de un estudiante de sociología que hace su tesis sobre las manifestaciones religiosas en torno al Santo Eccehomo, patrón de la ciudad de Valledupar, en el departamento de Cesar, Colombia. Como resultado de la revisión bibliográfica el estudiante leyó un libro de la historia local, escrito por uno de los caciques políticos de la región, quien en su libro recrea algunos pasajes de su infancia y cuenta cómo, cuando niño, “le tocó una infancia muy dura” porque tenía que trabajar “cargando agua desde el río Guatapurí”; el caso es que el joven estudiante, no muy convencido, entrevista a un miembro de la orden del Santo Eccehomo; al leerle el mencionado pasaje el entrevistado se molestó y comentó: “–Esto no es cierto, porque quienes hacían esas labores de cargar agua y traer leña, eran los niños pobres del pueblo, quienes eran concertados por las familias más adineradas para ser criados por las familias del marco de la plaza. Éramos obligados por estas familias a trabajar gratis desde muy niños, por sólo la comida y la ropa, ni siquiera nos ponían a estudiar...”

Las formas convenientes de poner a circular lo dicho y lo representativo de las élites, han sido recogidas por esos lugares de la memoria que no reconocen las particularidades de las personas que son encerradas por esas formas de decir adecuadas a la versión de las élites letradas. Esto se evidencia cuando se habla del costeño en la “dimensión mágica” del Caribe continental colombiano.

Para comenzar diremos, por ejemplo, que en nuestros pueblos del Caribe colombiano se desarrolla un vivir silencioso pero henchido de una impredecible velocidad. Nos queda la impresión de que el hombre y la flor se consumen en un instante. El hábitat dura menos que el habitante. En esas casas de techos de palma y paredes de boñiga de vaca, el hombre corriente tiene una visión más aguda de fantasmalidad de la vida. Por eso su forma de concebir la canción y ejecutar el canto es rítmica, internamente rítmica, pero triste. Los pobladores nos siguen pareciendo, amanecen en la plenitud de su infancia y la noche los sorprende marchitos. La música regional –en apariencia vivaz y alegre– es en el fondo lenta, macerada, henchida de dramática reflexión. Hablamos del Caribe profundo. Del que nada tiene que ver con la publicidad turística ni con la alharaca estereotipada. De ese Caribe que, en todo sentido, es producto del sol y compañero de la noche. (Rojas, 1998:7).

La representación “deformada” que se ha hecho del Caribe continental colombiano se corresponde con unas generalizaciones que encierran a hombres y mujeres, llegándolos a caracterizar como alegres, fiesteros, parranderos y bonachones, pero resulta que esta representación no se corresponde con su realidad porque, bajo estas lecturas, están siendo desconocidas sus identidades específicas de corte local; en cierto sentido se les desconoce su identidad étnica y cultural. “Al llegar a este punto es bueno insistir en que nuestros pueblos caribeños no tienen nada de alegres. Son pueblos desolados y tristes, oficialmente olvidados. El drama de las clases emergentes en la Costa Atlántica, motivo que ya empieza a perturbar a algunos narradores, surge de allí”. (Rojas, 1998:8).

Finalmente al reconocer los lugares de la memoria por medio de la literatura, se puede tener en cuenta que, en algunos casos, están compuestos por estereotipos que se alimentaron en las formas usuales de representar de las personas que habitan los espacios y es así como se recrean y se transmiten contenidos que van a ser consumidos a través de los libros que llegan a las manos de las personas. Desde ahí, “el estereotipo tiende igualmente a englobar todas las unidades de la categoría que pretende circunscribir a algunos rasgos. A un individuo perteneciente al grupo aludido le sería aplicado, de hecho, el mismo esquema de comportamiento, de mentalidad, de cualidades o de defectos”. (Perrot y Preiswerk, 1979:260).

Los lugares de la memoria, como una comprensión de las experiencias de los pueblos, las culturas y las comunidades, se convierten en una posibilidad de construir nuevas rutas para poner a andar o circular modos de decir más respetuosos para con las especificidades étnicas y culturales de las personas. Es así como la cuestión de la pregunta por la representación en la literatura se vuelve fundamental cuando se pregunta ¿A quién se representa cuando se construye y se pone a circular la obra literaria? Entonces se encuentra

que se “escribe sobre el otro”, bajo un uso del lenguaje estético que esconde el problema de la escritura y la literatura en tanto evocación mimética o se “escribe por el otro”, en tanto suplantación política que silencia.

Bibliografía

- Abadía, Guillermo (1970). *Compendio general de folklore colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- Aguirre, B. Ángel (1994). *Estudios de etnopsicología y etnopsiquiatría*. Barcelona. Editorial: Marcombo.
- Anerson, Benedict (1997). *Comunidad Imaginadas*. México: FCE, 1997
- Augé, Marc (2000). *Los no lugares*. Barcelona. Editorial: Gedisa.
- Calvet, J. Louis (2005). *Lingüística y colonialismo*. México: FCE.
- Calvo, J. L y otros (1999). *Los clásicos de Grecia y Roma*. Bogotá: Planeta.
- Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (Ed.) (2007). *El giro decolonial*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Césaire, Aimé (2006). *Discursos sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Chakrabarty, Dipesh (1999). «La poscolonialidad y el artilugio de la historia: ¿Quién habla en nombre de los pasados “indios”?» En: Dube, Saurabh. *Pasados poscoloniales*. México: Colegio de México.
- Derrida, Jacques (2000). *De la gramatología*. México: Siglo Veintiuno.
- Estermann, Josef (1998). *Filosofía Andina*. Quito: Abya-Yala.
- Friedemann, Nina S. de (1984). “Estudios de Negros en la Antropología Colombiana: Presencia e invisibilidad”. En: Arocha, Jaime y Friedemann, Nina S., de. *Un siglo de investigación social*. Bogotá: Etno.
- García, Juan (compilador) (2003). *Papá roncón*. Quito: Fondo Editorial Afro-andino-UASB.
- Gómez, Thomas (2004). “Lugares de la memoria e identidad nacional en Colombia” En: Arocha, Jaime (comp.) *Utopía para los excluidos*. Bogotá: CES-Universidad Nacional de Colombia.
- Guber, Rosana (2001). *La etnografía*. Bogotá: Norma, 2001.
- Hall, Stuart y Du Gay, Paul (Comps) (2003). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires. Editorial: Amorrortu.
- _____ (2006) *Da diáspora*. Belo Horizonte: Universidad de Federal de Minas Gerais.
- Hauser, Arnold (1993). *Historia social de la literatura y del arte*. Barcelona: Labor.
- Hoyos, Pedro (2006). *Bolívar y las negritudes*. Manizales.
- Kant, Immanuel (1981). *Observaciones sobre lo bello y lo sublime*. México: Porrúa.
- Lander, Edgardo (compilador) (2003). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Mignolo, Walter (2003). *Historias locales/diseños globales*. Madrid.
- _____ (Compilador) (2001). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Del Signo.
- Miranda, Franklin (2005). *Hacia una narrativa Afroecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.

- Nieto, Mauricio (2006). *Remedios para el imperio*. Bogotá: Uniandes.
- Ong, Walter (1994). *Oralidad y escritura*. México: FCE.
- Prescott, E. Laurence (1985). *Candelario Obeso y la iniciación de la poesía negra en Colombia*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Perrot, Dominique y Preiswerk, Roy (1979). *Etnocentrismo e historia*. México: Nueva Imagen.
- Rojas Herazo, Héctor (1998). “Rasgos lineales para bocetar el Caribe”. Barranquilla: Revista *Vía cuarenta*, N° 2.
- Said, Edward (2004). *Orientalismo*. Barcelona: De bolsillo.
- Sodré, Muniz (2005). *A verdades seduzida*. Rio de Janeiro: DP&A.
- Spivak Chakravorty, Gayatri (2003). “¿Puede Hablar el Subalterno?”. En: Revista Colombiana de Antropología, N° 39, Bogotá.
- Vich, Víctor y Zavala, Virginia (2004). *Oralidad y Poder*. Bogotá: Norma.
- Wallerstein, Immanuel (2006). “Aimé Césaire: colonialismo, comunismo y negritud” En: *Césaire, Aimé. Discursos sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Yudice, George (2002). *Contrapunteo estadounidense y latinoamericano de los estudios culturales*. Nueva York Universities.