

**Conflicto e (in)visibilidad**

**Retos en los estudios  
de la gente negra en Colombia**

Eduardo Restrepo – Axel Rojas  
Editores



Editorial Universidad del Cauca  
Colección Políticas de la alteridad

© Editorial Universidad del Cauca 2004

© De los autores

Grupo de Investigaciones para la Etnoeducación  
Universidad del Cauca, Popayán, Colombia

Primera edición  
Septiembre de 2004

Editores académicos:  
Eduardo Restrepo y Axel Rojas

Editor General de Publicaciones:  
Felipe García Quintero

Diseño y diagramación de la serie editorial:  
Enrique Ocampo Castro

Copying Left

Los documentos de esta publicación pueden ser reproducidos total o parcialmente, siempre y cuando se cite la fuente y sean utilizados con fines académicos y no lucrativos.

Las opiniones expresadas en los documentos que componen esta publicación son responsabilidad de los (as) autores (as). La financiación de la publicación por parte de la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional y la Organización Internacional para las Migraciones –OIM–, no significa coincidencia con los puntos de vista allí expresados.

ISBN: 958-9475-59-0

Impreso en Feriva, Cali, Colombia.

# Contenido

<b>Presentación</b> .....	11
<b>Agradecimientos</b> .....	15
<b>Introducción</b>	
Eduardo Restrepo - Axel Rojas .....	17
<b>Desplazamiento, conflicto y desterritorialización</b> .....	33
<b>Geografías de terror y desplazamiento forzado en el     Pacífico colombiano: conceptualizando el problema y     buscando respuestas</b>	
Ulrich Oslander .....	35
<b>Desplazamientos, desarrollo y modernidad en el Pacífico     colombiano</b>	
Arturo Escobar .....	53
<b>Dinámica y consecuencias del conflicto armado     colombiano en el Pacífico: limpieza étnica y desterrito-     rialización de afrocolombianos e indígenas y ‘multicul-     turalismo’ de Estado e indolencia nacional</b>	
Oscar Almario .....	73
<b>Negándose a ser desplazados: afrocolombianos en     Buenaventura</b>	
Santiago Arboleda .....	121

<b>Subalternización e (in)visibilidad .....</b>	<b>139</b>
<b>De la esclavitud al multiculturalismo: el antropólogo, entre identidad rechazada e identidad instrumentalizada</b>	
Elisabeth Cunin .....	141
<b>Subalternos entre los subalternos: presencia e invisibilidad de la población negra en los imaginarios teóricos y sociales</b>	
Axel Rojas .....	157
<b>No todos vienen del río: construcción de identidades negras urbanas y movilización política en Colombia</b>	
Carlos Efrén Agudelo .....	173
<b>El patriarca imposible: una aproximación a la subjetividad masculina afrocaribeña</b>	
Julia Eva Cogollo - Juliana Flórez-Flórez - Angélica Nãñez .....	195
<b>Presencia negra en la zona bananera del Magdalena: invisibilidad de una permanencia</b>	
Cristian Manuel Olivero Pavajeau .....	209
<b>Implosión identitaria y movimientos sociales: desafíos y logros del Proceso de Comunidades Negras ante las relaciones de género</b>	
Juliana Flórez-Flórez .....	219
<b>Políticas de la representación, multiculturalismo e interculturalidad .....</b>	<b>247</b>
<b>Los guardianes del poder: biodiversidad y multiculturalidad en Colombia</b>	
Peter Wade .....	249
<b>Biopolítica y alteridad: dilemas de la etnización de las colombias negras</b>	
Eduardo Restrepo .....	271
<b>Nuevas encrucijadas, nuevos retos para la construcción de la nación pluriétnica: el caso de Providencia y Santa Catalina</b>	
Camila Rivera .....	301

**Colonialidad, conocimiento y diáspora afro-andina:  
construyendo etnoeducación e interculturalidad en la  
universidad**

Catherine Walsh ..... 331

**Sobre los autores ..... 347**

# Colonialidad, conocimiento y diáspora afro-andina: construyendo etnoeducación e interculturalidad en la universidad<sup>1</sup>

Catherine Walsh

**E**n sus varios escritos, Frantz Fanon (1967) pone al intelectual nativo, al pensador comprometido con la justicia, como espejo para nuestras reflexiones. Al argumentar *desde y por* un pensamiento intelectual que confronta el legado y la persistencia del colonialismo, el racismo y la dominación<sup>2</sup>, Fanon intenta romper con el individualismo y el objetivismo que típicamente ha marcado la producción intelectual tradicional-occidental, especialmente a nivel universitario; un intelectualismo que se distancia de la realidad y de la especificidad de luchas y de pueblos, incluyendo los procesos propios de estos pueblos de producir conocimiento.<sup>3</sup> Así, y colocando el espejo directa-

---

<sup>1</sup> Este artículo no sólo refleja mi pensamiento individual, sino también el pensamiento que hemos venido construyendo en forma compartida y colectiva en el Fondo Documental Afro-Andino de la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador; un espacio de pensamiento *desde* América Latina y la región andina y *desde y con* los pueblos afros.

<sup>2</sup> De esta manera Fanon parte de un posicionamiento, al que Jhon Henry Arboleda refiere como la especificidad de un lugar de enunciación (Comentarios en el Segundo Coloquio Nacional de Estudios Afrocolombianos, Visualizando nuevas Identidades, Territorios y Conocimientos, Popayán, 18-20 marzo 2004).

<sup>3</sup> Este uso de la ‘objetividad’, típico de las tendencias modernistas de las ciencias sociales, tiene el efecto de dividir el sujeto y el objeto de conocimiento. Es decir, intenta negar, controlar o, mejor dicho, ‘disciplinar’ la subjetividad del propio investigador (véase Walsh 2002a).

mente al frente de cada uno, Fanon nos hace pensar sobre nuestras propias prácticas intelectuales. Y, simultáneamente, pone el desafío de construir un intelectualismo distinto, a pensar hacia *proyectos intelectuales* que, a la vez, son *políticos y éticos*. Hacia lo que Mato (2001) llama la necesidad de pensar con vocación de intervención acerca de transformaciones sociales, y añado yo, transformaciones también de carácter político y epistémico.

Este artículo parte de ese desafío. Específicamente, toma en consideración tres preguntas centrales:

- ¿Cuál es la relación entre modernidad, colonialidad y conocimiento, y cómo esta relación se ha fundado en ideologías y prácticas racializadas que niegan e invisibilizan la producción intelectual afro?
- ¿Qué ofrece la noción de interculturalidad epistémica para desafiar la monocultura del saber?
- ¿Por qué y cómo construir espacios dentro de la universidad que confronten la geopolítica dominante del conocimiento y fortalezcan la construcción de un proyecto o proyectos intelectuales, políticos y éticos afros a nivel regional-andino, extendiendo así los procesos etnoeducativos a la universidad?

### **Modernidad, colonialidad y geopolítica del conocimiento**

En los años recientes, resultado de la emergencia y fortalecimiento de procesos afros dentro de los países de la región, existe una atención cada vez más grande sobre la producción de conocimientos propios, especialmente en torno a lo ancestral, incluyendo el énfasis en la importancia de resignificar lo ancestral como estrategia de enseñanza y organización, poniendo en cuestión el discurso oficial (Walsh y García 2002). No obstante, en el mundo académico estos procesos de ‘casa adentro’, como los llama el intelectual y activista afroesmeraldeño Juan García, no constan

---

Un ejemplo de este disciplinamiento se encuentra en los argumentos ‘académicos’ que no permiten a los alumnos hacer investigaciones en sus propias comunidades, por su falta de ‘neutralidad’ y objetividad frente a ellas. Este supuesto no sólo niega el hecho de que todo investigador tiene una subjetividad, sino también la importancia y necesidad que esta subjetividad y el lugar de enunciación de donde parte, sean claramente declarados y enfrentados.

como producción de ‘conocimiento intelectual’. Históricamente son sólo las prácticas intelectuales que han entrado al circuito académico de publicación y difusión las que tienen reconocimiento; las prácticas intelectuales afros permanecen al margen de lo que la modernidad ha establecido como ‘conocimiento’ (leer: académico y occidental).

En su libro *Herejes negros, profetas negros. Intelectuales políticos radicales* el caribeño Anthony Bogues (2003) sostiene que las prácticas de los pensadores radicales negros durante los últimos quinientos años han sido, en gran parte, productos de la modernidad. Es de recordar lo que muchas veces es leído: “que el gran marco para la emergencia de la modernidad fue el ascenso de la esclavitud racial, el colonialismo y las nuevas formas de imperios; que las concepciones de ‘sujetos racionales auto-interesados’ fueron enraizadas en una antropología de eurocentrismo e iluminismo burgués” (Bogues 2003:2). Y es éste el marco que sigue complicando la historia del pensamiento y el estudio de los pensadores afros.

Como argumenta el mismo Bogues, en diálogo con el filósofo jamaicano Lewis Gordon, el problema descansa en que el pensamiento de los intelectuales afros es únicamente considerado como derivado de la ‘experiencia negra’ de la esclavitud, el colonialismo, el racismo y otros fenómenos sociales y por esta razón, desprovisto de un pensamiento serio, original y global. Obviamente, tal posición no toma en cuenta que la misma ‘experiencia negra’ tiene sus orígenes en los intersticios de la modernidad, frecuentemente sirviendo como contrapunto a sus reclamos universalistas y progresistas.

En este marco, las ideas de pensadores como Fanon o Du Bois no son consideradas como intelectualmente originales o independientes; existen sólo en relación con y como resultado de un sistema de pensamiento ya aceptado como ‘universal’; un sistema que tiene un lugar de origen y un color: la razón blanca de occidente. De hecho, la ‘historia’ del conocimiento está marcada geo-históricamente, geo-políticamente y geo-culturalmente y, por eso, tiene una relación y forma parte integral de la construcción y organización del ‘sistema mundo moderno’. Sistema cuyas raíces empezaron en 1492 con el ‘descubrimiento’ de las Américas y el inicio de nuevos circuitos comerciales y de humanos, ligados al desarrollo del capital y el orden imperial cristiano. Al formar parte integral de esta construcción, el conocimiento, como la economía, está organizado mediante centros de poder, regiones subalternas y grupos subordinados (Mignolo, en Walsh 2002b). Y es en esta organización, que lugar y raza tienen funciones medulares.

Un ejemplo claro de esto se encuentra en el pensamiento del reconocido filósofo Immanuel Kant. Kant argumentó en los siglos XVIII y XIX que la única ‘raza’ capaz de progreso en las artes y las ciencias era



la 'blanca' europea. Al establecer un cuadro jerárquico basado en la relación entre naturaleza humana, conocimiento y color de la piel, de superior a inferior, localizando los 'rojos' y 'negros' en los peldaños más bajos, Kant dio al conocimiento tanto un lugar como un color: el blanco. Además, al hacer una distinción entre la capacidad para ser 'educado' o educarse uno mismo y 'entrenar' a alguien, Kant no sólo estableció y justificó un sistema educativo excluyente, sino que también dio razón a la coerción física y el castigo corporal para los negros. Según Kant, a diferencia de las otras 'razas':

[Los negros] pueden ser educados pero sólo como sirvientes (esclavos), o sea que se permiten ser entrenados [...] [Para eso] aconseja usar una caña de bambú partida en vez de un látigo para que el negro sufra mucho dolor (porque la gruesa piel del negro no recibiría suficiente agonía con un látigo) pero sin morir [...] El africano merece este tipo de 'entrenamiento' porque es 'exclusivamente haragán', vago, y propenso a la duda y los celos. El africano es todo eso porque, debido al clima y las razones antropológicas, carece de 'verdadero' carácter (racional y moral) (citado por Eze 2001:225-226).

Esta ideología racista y racializada también se encuentra en Hegel quien afirma:

Entre los negros el caso es que la conciencia no llegó aún ni la intuición de ninguna clase de objetividad, tal como, por ejemplo, Dios o la Ley, en la cual el hombre está en relación de su voluntad y tiene la intuición de su esencia [...] El negro es el hombre como bestia. (citado en Dussel 2001:63).

Hegel no sólo descartó la conciencia y humanidad de los negros, sino que también negó su subjetividad histórica, argumentando que África no tenía historia como tal.

Consecuentemente abandonamos África, para no mencionarla nunca de nuevo. No es parte del mundo histórico; no evidencia el movimiento o el desarrollo histórico [...] Lo que nosotros propiamente entendemos por África es algo aislado y sin historia, todavía enlodado en el espíritu natural, y por lo tanto puede solamente ser localizado en la puerta de entrada de la Historia Universal (citado en Dussel 2001:63).

Esta perspectiva de Hegel contrasta radicalmente con la realidad que nos cuenta Manuel Zapata Olivella, una realidad en la que África se posicionaba en las escalas más altas de la producción intelectual:

En el año 1492, cuando Colón arribó por vez primera a América, la ciudad de Timbuctú era la capital de Songhai, uno de los estados más florecientes a orillas del río Níger, contaba con una universidad donde las matemáticas las enseñaban sabios y filósofos de Egipto, Arabia y España. Disponía de una biblioteca donde se guardaban valiosos documentos históricos, literarios, geográficos, etc., etc., etc., escritos en diversidad de idiomas que se pagaban con oro puro (Zapata Olivella 2002:48).

Construir la noción de *una* historia y *un* conocimiento ‘universal’ a partir de la particularidad y localidad blanca europea, dejando fuera a África pero también a Latinoamérica, y así a los africanos, y a los latinos y afroamericanos, Kant y Hegel, entre otros, contribuyeron a la clasificación del planeta de acuerdo con el imaginario moderno/colonial (Mignolo 2003:73). Es decir, hicieron que historias y conocimientos ‘locales’ (europeos) se establecieran como ‘globales’.

Pero a la vez, y como parte de estas relaciones de poder (constitutivas de la modernidad misma), usaron la idea de ‘raza’ como sistema de clasificación, como ‘operación epistémica’ de los seres humanos en escala de superior a inferior; una categoría epistémica de control, tanto de conocimientos como de (inter)subjetividades (Mignolo 2003:49). De hecho existe una clara relación entre esta constitución de la epistemología localizada en Occidente, la idea y uso de ‘raza’, y la historia del capitalismo (Mignolo 2001).

En América Latina este pensamiento eurocéntrico y racista encuentra sus bases en lo que el peruano Aníbal Quijano (2000) llama la ‘colonialidad del poder’. Al establecer en la colonia patrones de poder basados en una jerarquía racial y en la formación y distribución de identidades sociales —blancos, mestizos—, borrarón las diferencias históricas de pueblos y nacionalidades, al subsumirlas en las identidades comunes y negativas de ‘indios’ y ‘negros’ y a la vez promovieron una subordinación letrada de estas últimas como gente que no piensa. La colonialidad del poder instaló una diferencia que no es simplemente étnica y racial, sino también colonial y epistémica, diferencia que ha sido constante en los países del área andina.

El mismo Mariátegui, conocido como uno de los pensadores latinoamericanos más importantes y progresistas del siglo XX, fue impulsor de

esta colonialidad que propagó la idea de una jerarquía racial, epistémica y colonial en torno a los pueblos negros, dando razón a su exclusión social, cultural, política y económica, como también a su exclusión dentro de la construcción (teórica, discursiva) de la modernidad:

La contribución del negro que llegó como esclavo pareciera ser menos valiosa y negativa [en comparación con la del indígena]. El negro trajo consigo su sensualidad, su superstición y su naturaleza primitiva. No está en condiciones de contribuir a la creación de cultura alguna, sino de obstruirla por medio de la influencia cruda y viviente de su barbarie (Mariátegui, citado por García 2001:80).

El pensamiento de Mariátegui y de otros, incluyendo por ejemplo a José María Arguedas (Perú), Benjamín Carrión (Ecuador), pero también al cubano Fernando Ortiz<sup>4</sup>, es importante porque evidencia que las construcciones, tanto nacionales como regionales, han sido a espaldas de los pueblos afros. El enaltecimiento de lo Inca y lo indígena-campesino en países como Ecuador, Perú y Bolivia, por ejemplo, y desde temprano en la historia de estas repúblicas, el establecimiento de mecanismos para que los indígenas pudieran legitimar sus identidades (por medio de héroes, leyes, etc.), dio un reconocimiento como personas (pero claro es, siempre dentro del esquema de dominación), que los afros como ‘cosas’ del mercado, nunca tuvieron. Por eso, y como argumentó Nina de Friedemann “la invisibilidad que como lastre el negro sufría en su dignidad humana e intelectual desde la colonia quedó así plasmado en el reclamo de un americanismo [y podemos añadir un ‘andinismo’ —es decir, una región o área andina—] sin negros” (1992:138).

La colonialidad es la cara oculta de esta modernidad que mantuvo y mantiene el silencio epistémico sobre los saberes que fueron subalternizados y rebajados a formas de saber no epistémicos o académicos (Mignolo 2003). Juan García, conocido como ‘guardián de la tradición’ y el abuelo de los procesos de las comunidades afroecuatorianas, lo dice claramente: “A mí siempre me han dicho que mi conocimiento no es conocimiento, mi tierra no es de nadie, lo que me lleva pensar que no soy persona”.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Aunque los escritos del antropólogo Ortiz han hecho mucho por visibilizar las prácticas culturales de los afrocubanos, su trabajo temprano reflejó un pensamiento negativo y estereotipado sobre los pueblos afros: “una raza que bajo muchos aspectos ha conseguido marcar característicamente la mala vida cubana comunicándole sus supersticiones, sus organizaciones, sus lenguajes, sus danzas, etc.” (1917:38).

<sup>5</sup> Comentarios en el Seminario “Geopolíticas del conocimiento”, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, junio de 2001.

La relación conocimiento-identidad-territorio sigue siendo central en la vida de las comunidades afros como también en sus procesos organizativos.<sup>6</sup> El mismo Juan García señala: “La tierra es el testigo de lo que sabes, de lo que tienes, de lo que eres. La tierra es algo más que la tradición oral, es el testimonio de que la tradición vive”.<sup>7</sup> No obstante, el conocimiento producido con relación a la tierra y la territorialidad no consta en los libros o el currículo escolar, menos en las universidades.

Al asumir que el conocimiento es uno, se descarta la posibilidad de distintas formas culturales de producir conocimiento que, en el caso de los pueblos afros, atraviesa el mismo significado y experiencia tanto de la territorialidad como de la diáspora africana en toda su heterogeneidad, pero no limitada a ellas. De esta manera, la modernidad/colonialidad ha venido contribuyendo a una exclusión, subalternización e invisibilización epistémica. Exclusión, subalternización e invisibilización que son constitutivas de la violencia estructural.

Es así como podemos hablar de la colonialidad del poder, la colonialidad del saber y también de la colonialidad del ser. Colonialidad que a lo largo de los años ha promovido silencios cómplices de parte de los productores de discurso en las instituciones oficiales y académicas (Mosquera, Pardo y Hoffman 2002: 3). También ha generado prácticas y órdenes de racialización que, por lo menos en el contexto ecuatoriano, posicionan a los pueblos afros, tanto como colectivo como individuos y en todas las estructuras e instituciones de la sociedad, como los ‘últimos otros’.

José Chalá, conocido intelectual y dirigente afroecuatoriano, dice de esta manera:

Una historia de negación, ocultamiento, minimización, sumado a esto el racismo que por su parte sirve de justificativo al propio colonialismo. [Todo] eso aconteció con el pueblo negro, su historia, su cultura, su esencia de |seres humanos se ha nutrido permanentemente de relaciones violentas de negación al derecho de la diversidad, de la existencia como pueblo (Walsh y García 2002:319).

Esta exclusión y marginalización en términos físicos, territoriales, de derechos, valores y de pensamiento, viene en el caso del Ecuador, no sólo del

---

<sup>6</sup> Véase, por ejemplo, Grueso, Rosero y Escobar (2001); Mosquera, Pardo y Hoffman (2002).

<sup>7</sup> Seminario “Geopolíticas del conocimiento”, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, junio de 2001.

poder blanco-mestizo sino también de algunas tendencias de la hegemonía indígena. Esto muestra el carácter jerárquico de la diferencia colonial y la complejidad de su complicidad racial/racista (Walsh y García 2002).

Frente al protagonismo cada vez más fuerte del movimiento indígena ecuatoriano —tanto en el ámbito social como político—, los pueblos afros, su existencia y su propia agencia, mantienen un escaso reconocimiento y consideración. En este contexto, los procesos de racialización y de racismo subjetivo, institucional y epistémico no son superados sino reconfigurados, llevándonos a pensar en el ‘sentimiento de no-existencia’ del que habló Fanon (1967), y en la enredada relación que sigue construyéndose entre modernidad, colonialidad y conocimiento, en el caso de los pueblos afros de la región.

### **Desafiando la monocultura del saber: la interculturalidad epistémica**

En una ponencia presentada en marzo de 2004 en la Universidad Andina Simón Bolívar,<sup>8</sup> Boaventura de Sousa Santos se refirió a la ‘monocultura del saber’. Es decir, la ignorancia presente en la noción moderna/colonial de una sola cultura de conocimiento, que lleva a desperdiciar la experiencia social de otros seres y sus conocimientos. Una manera de confrontar o desafiar esta monocultura podría ser a través de la noción de lo que yo he llamado la ‘interculturalidad epistémica’.

La interculturalidad, en la forma que hemos venido significándola en el Ecuador (y a diferencia con los discursos sobre la interculturalidad en Colombia), no es simplemente una relación *entre* culturas. Tampoco es otra palabra para referirse al multiculturalismo, al ‘crisol de culturas’ y a la suma de ‘otras culturas’ a la nación, sociedad o instituciones establecidas. Es decir, una práctica de incorporación manejada desde arriba que, casi siempre, tiene intereses que van más allá del reconocimiento en sí, intereses ligados a lo que varios autores han llamado la nueva lógica cultural del capitalismo multinacional (Walsh 2002b).

Más bien, la interculturalidad es concebida como un proceso desde la gente, hacia la construcción de un pensamiento, una práctica política y un poder social distinto; pensamientos, prácticas y poderes que podemos denominar ‘otros’, no por ser nuevos o unos más, sino “[...] por ser conectados a una experiencia histórica común: el colonialismo; y por un principio epistémico que ha marcado todas sus historias: el horizonte

---

<sup>8</sup> Ponencia en la Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 4 de marzo de 2004.

colonial de la modernidad” (Mignolo 2003:23). Esta interculturalidad marca y construye formas distintas de pensar sobre, y actuar con relación a y en contra de la modernidad/colonialidad y la hegemonía geopolítica del conocimiento. Es un paradigma de disrupción, pensado por medio de la praxis política y hacia la construcción de un mundo más justo.

Dentro de los procesos ecuatorianos de la etnoeducación afro (procesos que encuentran sus bases no en una política de Estado sino en las comunidades) la interculturalidad es un concepto emergente que referencia procesos comunitarios; la necesidad de reconocer y visibilizar conflictos racializados entre grupos, incluyendo entre indígenas y negros, así como la necesidad de fortalecer procesos ‘casa adentro’ como precursores de relaciones ‘entre’. El hecho que este fortalecimiento incluya la recuperación y reconstrucción de la memoria y conocimientos colectivos (García 2003, León 2003), revela la operación de una ‘interculturalización’ epistémica que está ligada a procesos políticos y sociales. Añadir la interculturalidad a los procesos etnoeducativos es introducir el desafío, no sólo relacional sino institucional y estructural a ‘lo propio’. Es decir, la necesidad de trabajar ‘casa adentro’, lo que implica según Juan García, “despertar el sentido de pertenencia al ser negro [...] y retomar un poder vital para ponernos como en términos de igualdad”.<sup>9</sup> En este sentido, lo que hemos llamado ‘pensamiento cimarrón’<sup>10</sup>, al igual que lo que Adolfo Albán (2004) llama ‘hábitus cimarrón’, refleja muy bien la necesidad de trabajar ‘casa adentro’, despertando el sentido de pertenencia y construyendo y fortaleciendo prácticas y epistemologías de cuestionamiento, resistencia, reconstrucción y liberación.

Pero también existe la necesidad de trabajar ‘casa afuera’. Esta última como manera de pensar desde la diferencia hacia la descolonialización,

---

<sup>9</sup> Comentarios en el Taller sobre Etnoeducación, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 22 de febrero de 2001.

<sup>10</sup> Este concepto de ‘pensamiento cimarrón’ es similar a la noción de Rafael Perechalá de una ‘epistemología cimarrona’ (Comentarios en el Segundo Coloquio Nacional de Estudios Afrocolombianos, Popayán, 18-20 de marzo 2004). Nuestro uso de ‘cimarrón’ no hace referencia a algo fugitivo, sino a su sentido vivido; es decir, a la recuperación y reconstrucción de existencia y libertad. Hablar de un ‘pensamiento cimarrón’ es subrayar una esencia, actitud y una conciencia colectiva de pensamiento enfocada en la reconstrucción de existencia y libertad en el presente pero en conversación con los ancestros. Marca un pensamiento social y políticamente subversivo por el hecho de que no solamente confronta con la esclavitud y el colonialismo del pasado, sino también con la colonialidad del presente que sigue negando una existencia y libertad plena de los pueblos de la región. Véase también Walsh y León (2004).

provocando rupturas y cambios institucionales y estructurales que requirieron repensar los sistemas de la sociedad, incluyendo los propios sistemas educativos. Además, implica la reformulación de conocimiento —conocimiento en diálogo con otros conocimientos— abriendo así una nueva perspectiva para un orden geopolítico de producción intelectual. Una reformulación que no sólo pone conocimientos en diálogo, sino que los hace posicionar intencional y críticamente (así como a sus lógicas, maneras de pensar y sus pensadores) desde una postura social, política y ética y con la meta o, mejor dicho, con el proyecto de transformación.

¿Qué ofrece esta propuesta en concreto? Y, ¿cómo y en qué ámbito considerar su aplicación?

### **Penetrando lo académico: el etnoeducar de los estudios afro**

Como argumenta el intelectual afrovenezolano Jesús ‘Chucho’ García:

[Existe] la necesidad de que desde la academia se pongan en práctica ‘otras prácticas’ de diálogo hacia los sectores no académicos que a lo largo de sus experiencias van generando otros tipos de conocimientos que será necesario incorporarlos a los contenidos programáticos universitarios en las áreas de ciencias sociales, tal vez como oxígeno ante la crisis que ellas viven (2002:151).

El Taller de Estudios Afroamericanos que Chucho organizó en la Universidad Central de Venezuela (1987-1992) y el Taller Afro que Juan García y yo organizamos en la Universidad Andina en Quito (2001-2003) efectivamente tenían este propósito (c.f. Walsh y García 2002). Estos dos proyectos tenían el propósito de establecer espacios dentro de la universidad, no ligados a la estructura o institucionalidad ‘académica’, sino al margen de ella. Pero a pesar de que estos espacios permitieron construir puentes entre académicos e intelectuales y activistas de los movimientos afros, no lograron penetrar lo académico por su propia ‘exterioridad’ a ello.

Por eso lo que pretendo argumentar aquí no es simplemente por la necesidad de ‘incorporar’ ‘otras prácticas’ dentro de lo establecido (una suerte de multiculturalismo dentro de la academia), sino por la necesidad de construir un pensamiento crítico *desde y con relación* a la producción intelectual afro. Un pensamiento que pone en diálogo y cuestión los contenidos y las perspectivas académicas-intelectuales establecidas. Poner en práctica la necesidad que mencionamos al inicio de este artículo, de pensar con vocación de intervención y transformación, no sólo

a nivel social, sino también a nivel epistémico. Construir dentro de la universidad y entre personas afros y no-afros de la región, proyectos intelectuales que a la vez son políticos y éticos.

Es con este afán que en la Universidad Andina Simón Bolívar (UASB) inauguraremos en octubre de 2004 un programa de mención, a nivel de maestría, en 'Estudios de la Diáspora Afro-Andina'; un programa que parte de la experiencia que hemos construido con el Taller Afro y desde 2002 con el Fondo Documental Afro-Andino. Colaboración entre la UASB y la organización Proceso de Comunidades Negras, enfocada en la documentación, reconstrucción, fortalecimiento y visibilización de lo afro en el Ecuador y los países andinos, particularmente su historia oral, saberes y conocimientos, cosmovisiones y legados culturales.<sup>11</sup>

El propósito del programa de la diáspora afro-andina, en parte, es desestabilizar la noción y discurso hegemónico de lo andino, que encuentra sus bases en lo indígena y mestizo. Además, es problematizar su limitación geográfica y la subalternización territorial que ha hecho pensar la región sólo desde las montañas y desde los pueblos ancestralmente asentados allí. En este sentido, pretende fortalecer los procesos identitarios y organizativos a nivel de la región andina, iniciados varios años atrás y especialmente en las reuniones preparatorias para el Congreso Mundial de Sur África en contra de la discriminación racial.

A partir de una consideración de las identidades, historias y territorios de los pueblos afros, este programa pone en discusión los procesos y prácticas de racialización y exclusión iniciados con la esclavitud y el proyecto colonial mantenidos a lo largo de la historia. Tomando la 'diáspora' como marco y perspectiva, se promueve una consideración crítica sobre lo afro y sus nuevas conceptualizaciones, tanto en las Américas como en la región andina, para estudiar y comprender las nuevas ideologías de pertenencia, los procesos de resistencia, las prácticas de representación y las producciones y disputas del conocimiento. La UASB como institución regional, formada en los años ochenta por el Parlamento Andino como instrumento de integración académica, y con alumnos provenientes de los cinco países, es un espacio ideal para lanzar tal esfuerzo.

Pensar este programa como esfuerzo de construcción de la interculturalidad, pero también de la tarea de etnoeducar, le da un ca-

---

<sup>11</sup> El Fondo Documental Afro-Andino actualmente cuenta con más de 3.000 horas de grabación de testimonios orales de comunidades afroecuatorianas de hace 30 años atrás y más de 8.000 fotografías, muchas de ellas hechas por nuestro hermano y maestro Juan García, quien forma parte del colectivo del Fondo.



rácter distinto. No es promocionar estudios *sobre* lo afro, como una antropología temática o una suerte de ‘estudios étnicos’. Tampoco es nombrar otro ‘lugar’ de estudio (la región andina con su historia, memoria, etc.). Más bien, se trata de crear nuevos *lugares de pensamiento* donde, desde la historia, la memoria, el dolor y los conocimientos diversos, se pueda generar un pensar colectivo.<sup>12</sup> Se busca estimular el pensamiento *desde* lo afro, poniendolo en debate y diálogo con otras lógicas, perspectivas y construcciones de conocimiento. Siguiendo con la línea del pensamiento de Juan García, quien forma parte de este proyecto:

Proponemos la construcción de un modelo educativo que permite en un primer lugar, y sobre todo, un reencuentro con nosotros mismos, con lo que somos, y sobre todo con lo mucho que le hemos dado y aportado a la construcción de cada una de las naciones en donde nos tocó vivir. Este es el primer desafío en los que están trabajando en el proceso de etnoeducar. Etnoeducar es tener mucho valor, valor para enseñar sobre lo que por muchos años se nos enseñó que no tenía valor [...] Los conocimientos que nos habían dicho que no eran conocimientos [...] La lucha es volver esta forma de conocimiento, de esta manera de entender la vida, de entender nuestros propios saberes como también insertar en los procesos educativos nuestra visión de la historia y nuestra visión de conocimiento.<sup>13</sup>

### A modo de conclusión

Durante los casi 500 años de presencia de la diáspora africana en las Américas han pasado muchos conocimientos de distinta índole. Entre otros, los conocimientos de los ancestros y abuelos, los conocimientos cimarrones y de los luchadores, históricos y contemporáneos, de la libertad; los conocimientos de intelectuales asociados con el pan-africanismo, los conocimientos contruidos fuera y dentro de la academia, en los intersticios de la modernidad/colonialidad y con visiones de cambio, justicia y, a veces, hasta de revolución.

Esta producción intelectual relegada, invisibilizada y descontada en las escuelas y universidades como parte de la colonialización y opresión sistemática de los pueblos afros, es la que ahora debe organizar y nutrir

<sup>12</sup> Para una discusión más amplia sobre esta distinción ver Mignolo (2003) y Walsh (2003).

<sup>13</sup> Comentarios expresados en el Taller sobre etnoeducación. Véase, además, Walsh y García (2002).

los procesos etnoeducativos y orientar, como punto de partida, el proyecto intelectual, político y ético de la interculturalidad. Como hemos argumentado aquí, estos procesos no pueden limitarse a las escuelas; tienen que penetrar los espacios ‘académicos’ de la universidad más allá de la formación docente, invadiendo así los silencios e ingresando en el diálogo de pensamiento, tanto de las ciencias sociales como de otros campos disciplinares.

En 1952, en un momento crítico en su carrera, Fanon insistió en que lo que su cuerpo siempre debía hacer de él, es un hombre quien cuestiona. Eso es parte de la responsabilidad del intelectual-activista, del pensador comprometido con la justicia. Una responsabilidad que no se define por el color de la piel, sino por el compromiso mismo de construir un mundo diferente. Más que todo y en el contexto de lo discutido en este texto, es hacer resaltar la noción de *trabajar con*, de formar parte de un colectivo de afrodescendientes cuya preocupación céntrica es incidir en lo educativo a nivel de comunidad, pero también de la universidad. Ésta, entendida como trabajo de cuerpo, mente y corazón con vocación de transformación social y política, pero también epistémica.

## Bibliografía

Albán, Adolfo

- 2004 “La sociedad afropatiana: ¿Hábitus cimarrón y proyecto hegemónico anti-colonial?”. Ponencia presentada en el Segundo Coloquio Nacional de Estudios Afrocolombianos: Visualizando nuevas identidades, Territorios y conocimientos. Popayán, 18-20 marzo.

Bogues, Anthony

- 2003 *Black Heretics Black Prophets. Radical Political Intellectuals*. Nueva York: Routledge.

Dussel, Enrique

- 2001 “Eurocentrismo y modernidad”. En: Walter D. Mignolo (ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. pp. 57-70. Buenos Aires: Ediciones del signo.

Eze, Emmanuel Chukwudi

- 2001 “El color de la razón. Las ideas de ‘raza’ en la antropología de Kant”. En: Walter Mignolo (ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. pp. 201-252. Buenos Aires: Ediciones del signo.

Fanon, Frantz

- 1967 *Black Skin, White Masks*. Nueva York: Grove.

Friedemann, Nina S. de

- 1992 “Negros en Colombia: Identidad e invisibilidad”. En: Guillermo Bonfil Batalla (ed.), *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

García, Jesús

- 2002 “Encuentro y desencuentros de los ‘saberes’. En torno a la africanía latinoamericana”. En: Daniel Mato (ed.), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. pp. 145-152. Caracas: CLACSO-Faces.

García, Juan (comp.)

- 2003 *Papá Roncón. Historia de vida*. Quito: Fondo Documental Afro-Andino- Universidad Andina Simón Bolívar.

Grueso, Libia; Carlos Rosero y Arturo Escobar

- 2001 “El proceso de organización de comunidades negras en la región sureña de la costa pacífica de Colombia”. En: Arturo Escobar, Sonia Álvarez y Evelina Dagnino (eds.), *Política cultural y Cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. pp. 235-261. Bogotá: Taurus.

León, Edizon

- 2003 “(Re) presentación de lo negro desde lo negro: prácticas de significación para la construcción de una memoria visual”. Tesis de Maestría, Universidad Andina Simón Bolívar. Quito.

Mato, Daniel

- 2001 Estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder. *Revista venezolana de economía y ciencias sociales*. 7 (3) pp.83-109. Caracas

Mignolo, Walter

- 2003 *Historias locales/ diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.

Mignolo, Walter (ed.)

- 2001 *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Mosquera, Claudia; Mauricio Pardo y Odile Hoffman

- 2002 “Las trayectorias sociales e identitarias de los afrodescendientes”. En: Claudia Mosquera, Mauricio Pardo y Odile Hoffman (eds.), *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias*. pp. 13-42. Bogotá: Universidad Nacional-ICANH\_IRD-ILAS.

Ortiz, Fernando

- 1917 *Hampa afro cubana. Los negros brujos*. Madrid: Editorial América.

Quijano, Aníbal

- 2000 “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”. En: Santiago Castro-Gómez, Oscar Guariola-Rivera, Carmén Millán de Benavides (eds.), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: CEJA.

Walsh, Catherine

- 2003 “Estudios (inter)culturales, razón crítica y práctica política: Tendiendo puentes desde la colonialidad”. Ponencia presentada en el Simposio “Saberes Fronterizos: La antropología y los ‘estudios’ culturales, subalternos, poscoloniales”. X Congreso de Antropología en Colombia, Manizales.
- 2002a “La (re)articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en Ecuador: reflexiones sobre el capitalismo y las geopolíticas del conocimiento”. En: Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (eds.), *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. pp. 175-214. Quito: UASB/ Abya Yala.
- 2002b “Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo” En: Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (eds.), *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. pp. 17-44. Quito: UASB/ Abya Yala.

Walsh, Catherine y Juan García

- 2002 “El pensar del emergente movimiento afroecuatoriano: Reflexiones (des)de un proceso”. En: Daniel Mato (ed.), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. pp. 317-326. Caracas: CLACSO-Faces.

Walsh, Catherine y Edizon León

- 2004 “La ancestralidad diaspórica y el pensamiento afro-andino”. Ponencia presentada en la Reunión de la Asociación de Filosofía Caribeña, Barbados, 20 de mayo.

Zapata Olivella, Manuel

- 2002 *El árbol brujo de la libertad. África en Colombia*. Cali: Artes Gráficas.

**Ulrich Oslender:** profesor del Departamento de Geografía, Universidad de Glasgow, Escocia. Doctor en geografía de la misma universidad, e investigador en las áreas de geografía política y cultural. Entre sus publicaciones más recientes están: “Fleshing out the geographies of social movements: black communities on the Colombian Pacific coast and the aquatic space” (Political Geography, en prensa, 2004). “Discursos ocultos de resistencia: la tradición oral en comunidades negras de la costa Pacífica colombiana y cultura política”, (Revista Colombiana de Antropología 39, pp.203-236, 2003).

**Arturo Escobar:** profesor del departamento de antropología de la universidad de carolina del norte en Chapel Hill. Sus áreas de interés comprenden la antropología del desarrollo, los movimientos sociales, ecología política y los estudios de la ciencia y la tecnología. Ha desarrollado su trabajo de campo en el pacífico sur colombiano. Junto con Sonia Álvarez y Evelina Dagnino editó recientemente *Política cultural y cultura política. Una mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos* (Taurus, Icanh 2004)

**Oscar Almarío:** profesor asociado, Universidad Nacional de Colombia-Sede Medellín, Facultad de Ciencias Humanas y Económicas, Escuela de Historia. Es historiador, Magíster en Historia Andina. Miembro del Grupo de Investigaciones sobre el Estado Nacional en Colombia y del Grupo de Antropología Social del ICANH. Es autor de *Los renacientes y su territorio. Ensayos sobre la etnicidad negra en el Pacífico colombiano* (Colección pensamiento político contemporáneo. Universidad Pontificia Bolivariana, Concejo de Medellín 2003) *La configuración moderna del Valle del Cauca, Colombia, 1850-1940* (1994) y co-autor de la *Historia del Gran Cauca* (1996). Diversos artículos suyos han sido publicados en revistas nacionales y extranjeras en antropología e historia.

**Santiago Arboleda Quiñónez:** profesor de la Universidad del Valle, Instituto de Educación y Pedagogía. Es historiador y Magister en historia. Ha sido profesor de Sociología en la Universidad del Pacífico, en Buenaventura y ha desarrollado su trabajo investigativo en la región del Pacífico acerca de la presencia urbana de la población afrocolombiana. Entre sus publicaciones se encuentran: “El Pacífico sur desde la mirada clerical en el siglo XX: apuntes para pensar la religiosidad popular afrocolombiana” (En: *Estudios afrocolombianos. Aportes para un estado del arte.*

Axel Alejandro Rojas (comp.), Editorial Universidad del Cauca, 2004). *Le dije que me esperara Carmela no me esperó. El Pacífico en Cali*. (Fonds, 1998)

**Elisabeth Cunin:** nació en París en 1971. Es diplomada de la Escuela Normal Superior (departamento de ciencias sociales y económicas, París) y recibió su doctorado en sociología de la Universidad de Toulouse Le Mirail, en el año 2000. Fue profesora asistente en el Instituto de Altos Estudios para América Latina (IHEAL) en la Universidad de París III (1999-2001) e investigadora con el Instituto Francés de Estudios Andinos en Bogotá (2002); recientemente fue incorporada al Instituto de Investigaciones para el Desarrollo (Institut de Recherche pour le Développement, IRD UR107 Construcciones identitarias y mundialización) y es investigadora asociada al Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Ha publicado *Identidades a flor de piel. Lo “negro” entre apariencias y pertenencias: mestizaje y categorías raciales en Cartagena (Colombia)* (2003) y varios artículos en revistas colombianas y francesas (Aguaita, Virajes, Revista Colombiana de Antropología, Beyond Law, Cahiers des Amériques Latines, Sociétés Contemporaines, Problèmes d’Amérique Latine).

**Axel Rojas:** profesor de la Licenciatura en Etnoeducación de la Universidad del Cauca. Su trabajo de campo lo ha realizado con poblaciones negras e indígenas del departamento del Cauca. Ha publicado *Si no fuera por los Quince Negros. Memoria colectiva de la gente negra de Tierradentro* (Editorial Universidad del Cauca 2004); *Estudios afrocolombianos. Aportes para un estado del arte* (comp.) (Editorial Universidad del Cauca, 2004) y diversos artículos sobre educación, diversidad cultural e interculturalidad.

**Carlos Efrén Agudelo:** Sociólogo con doctorado en el IHEAL - Instituto de Altos Estudios de América latina de la Universidad Paris III - Sorbonne Nouvelle. Actualmente es Encargado de cursos en el IHEAL e Investigador asociado del IRD -Institut de Recherche pour le Développement- en Francia y del ICANH y el CIDSE de la Universidad del Valle en Colombia. Ha publicado varios trabajos y participado en proyectos de investigación sobre construcciones de identidad y acción política en poblaciones negras en Colombia y América latina.

**Julia Eva Cogollo:** Estudiante de último semestre de Psicología Social Comunitaria, en la Universidad Nacional Abierta y a distancia UNAD y activista del PCN. Trabaja el tema de identidad étnica y juventud en contextos urbanos y tiene una amplia experiencia de trabajo con comunidades negras. Su tesis de grado se titula *Efectos Psicosociales de la discriminación racial en Comunidades Negras, experiencia de un grupo de jóvenes del Barrio Marroquín en el Distrito de Agua blanca en Cali*.

**Juliana Flórez-Flórez:** psicóloga de los grupos y movimientos sociales en la Universidad de Catalunya. Psicóloga Social, colombo-venezolana. Especialista en Economía del Desarrollo en la Universidad Central de Barcelona, Magister en Psicología Social de la Universitat Autònoma de Barcelona. Estudiante del doctorado Psicología Social Crítica de la UAB. Sus intereses giran alrededor de la dimensión del disenso y la subjetividad en el estudio de los movimientos sociales, así como en explorar formas de co-producción de conocimiento con activistas, que trasciendan los límites impuestos por la academia convencional.

**Angélica Nãñez:** psicóloga social y psicoanalista venezolana. Magíster en Psicología Social de la Universitat Autònoma de Barcelona y estudiante del doctorado Psicología Social Crítica de la UAB. Sus intereses giran en torno al estudio de la subjetividad masculina caribeña y en una relectura alternativa a la del patriarcado eurocéntrico.

**Christian Olivero:** antropólogo de la Universidad del Magdalena. Actualmente desarrolla su trabajo de campo entre comunidades negras de la Zona Bananera, concretamente en el Barrio Guacamayal. Sus intereses incluyen la etnografía del caribe colombiano y las teorías sociales contemporáneas.

**Peter Wade:** hizo un PhD en Antropología Social en la Universidad de Cambridge. Es profesor en el Departamento de Antropología Social en la Universidad de Manchester. Sus publicaciones traducidas al español incluyen: *Gente negra, nación mestiza: las dinámicas de las identidades raciales en Colombia* (Bogotá, Ediciones Uniandes, Ediciones de la Universidad de Antioquia, Siglo del Hombre Editores, Instituto Colombiano de Antropología, 1997), *Raza y etnicidad en América Latina* (Quito, Editorial Abyayala, 2000), *Música, raza y nación: música tropical en Colombia* (Bogotá, Vicepresidencia de la República, Departamento Nacional de Planeación, 2002), “Repensando el mestizaje” (Revista Colombiana de Antropología 39, 2003), “Trabajando con la cultura: grupos de rap e identidad negra en Cali” (en *De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*. Eduardo Restrepo y Juana Camacho (eds.), Bogotá: Fundación Natura, Instituto Colombiano de Antropología, Ecofondo, 1999).

**Eduardo Restrepo:** es investigador asociado del Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Sus líneas de investigación son la etnografía de la etnicización de las comunidades negras en Colombia, la ecología política en el Pacífico colombiano y la hegemonización/subalternización de las antropologías en el mundo. Entre sus publicaciones más recientes están: *Teorías contemporáneas de la etnicidad*. Stuart Hall y Michael Foucault (Universidad del Cauca, Jigra de letras 2004); *Unos bosques sembrados de aserrios. Historia de la extracción maderera en el Pacífico colombiano* (Editorial



Universidad de Antioquia 2003), en co-autoría con Claudia Leal. “Entre arácnidas deidades y leones africanos. Contribución al debate de un enfoque afroamericanista en Colombia” (En: *Revista Tabula Rasa. Revista de Humanidades* (1): 87-123, 2003).

**Camila Rivera:** politóloga de la Universidad de los Andes. Ha desarrollado su trabajo de campo entre comunidades negras del Caribe colombiano, particularmente en las islas de Providencia y Santa Catalina. Sus intereses incluyen el estudio de las políticas de la representación y los procesos de etnización de comunidades negras.

**Catherine Walsh:** es profesora y coordinadora académica del doctorado en estudios culturales latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, donde también coordina los proyectos del Fondo Documental Afro-Andino y el Taller Intercultural. Sus publicaciones recientes incluyen, entre otros, *Pensamiento crítico y matriz colonial* (editora, Quito, UASB/Abya Yala, 2004), *Estudios culturales latinoamericanos: retos desde y sobre la región andina* (editora, Quito, Abya Yala, 2003), *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino* (editora con F. Schiwy y S. Castro-Gómez, Quito, Abya Yala, 2002), “(De) construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador” (*Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades*, N. Fuller, ed., Lima, Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú, 2002), “El pensar del emergente movimiento afroecuatoriano: Reflexiones (des)de un proceso” (*Prácticas intelectuales en cultura y poder*, D.Mato (comp.), Buenos Aires, CLACSO, 2002), *Interculturalidad y educación* (Lima, Ministerio de Educación, 2000).

Este libro se diagramó en caracteres Garamond a 11 puntos y se imprimió en papel Propalibro de 70 gramos; el papel de la carátula es Propalcote de 240 gramos. Se terminó de imprimir en septiembre de 2004 en los talleres gráficos de Impresora Feriva S.A. Cali.