

UNIVERSITÉ DE YAOUNDÉ I

FACULTÉ DES ARTS, LETTRES ET
SCIENCES HUMAINES

CRFD : Arts, Langues Et Cultures

URFD : Langues et Littératures

DÉPARTEMENT DES LANGUES,
LITTÉRATURES ET CIVILISATIONS
IBÉRIQUES, IBÉROAMÉRICAINES ET
ITALIENNES



THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I

FACULTY OF ARTS, LETTERS AND
SOCIAL SCIENCES

PGS: Arts, Languages and Cultures

DRU: Languages and Literatures

DEPARTMENT OF IBERIAN, IBERIAN
AMERICAN AND ITALIAN
LANGUAGES, LITERATURES AND
CIVILISATIONS

LA AFRICANIDAD COMO IDENTIDAD PEREGRINA

EN AFUERA CRECE UN MUNDO (2017)

DE ADELAIDA FERNÁNDEZ OCHOA

Mémoire présenté en vue de l'obtention du Master

Option : **Littérature hispano-américaine**

Par :

L'Avenir Stéphan MOUDIO

Licencié en lettres hispaniques

15h024

Sous la direction de

Damas ONDOA EDZENGTE

Maître de Conférences



Décembre 2023

DEDICATORIA

A mis padres,

GUIMUMPU BOBOAMA DA BAYAG'OUNA,
GUIMUMPU MOUSSOG'HI DA BAYAG'OUNA,
Y GUIMUMPU BOBONG'O D'AYAG'IMA

AGRADECIMIENTOS

Dirigimos nuestros agradecimientos a nuestro Director de trabajos el Catedrático Damas ONDOA EDZENGTE, por su asesoramiento; a los Catedráticos Sosthène ONOMO ABENA, André MAH, Ebénézer BILLE, Pierre Paulin ONANA ATOUBA y Achile Romuald MAHOP MA MAHOP, por sus consejos. También quedamos muy agradecidos a los Doctores Manuel OLOUME, François Desiré MBESSE AKAMSE, Charles Didier NOA y a otros tantos docentes de nuestro Departamento, por sus consejos y ánimos que nos han brindado consuelo. Luego agradecemos de manera particular a Boniface OFOGO NKAMA, por habernos procurado el corpus de este trabajo desde España. Para terminar, nos es grato reconocer el apoyo moral, material psicológico y emocional que nos han brindado para la realización de este trabajo François AYANGMA MOUDIO, Stéphanie ATSINA BOBOAMA, Anne Esther ABOUNA, Reine Gomaï GOTOM A DJIBEN y todos mis innominados familiares y amigos.

ÍNDICE

ABREVIATURAS	vi
RESUMEN.....	vii
RÉSUMÉ.....	viii
ABSTRACT	ix
INTRODUCCIÓN GENERAL.....	1
01- ELECCIÓN Y JUSTIFICACIÓN DEL TEMA.....	2
02- PROBLEMÁTICA.....	3
03- HIPÓTESIS	3
04- OBJETIVOS.....	4
05 - MARCO TEÓRICO Y METODOLÓGICO.....	5
06- ESTADO DE LA CUESTIÓN.....	10
07- CORPUS	16
08- INTERESES.....	17
09 - ESTRUCTURA DEL TRABAJO.....	18
CAPÍTULO I.....	19
ACLARACIONES CONCEPTUALES	19
1- De la africanidad	20
2 - De la identidad	22
3 - De la cultura	26
4 - De la identidad cultural	27
5 – Transcendencia de la identidad como praxis.....	29
6 - La africanidad como identidad.....	31
7 - Construcción identitaria y peregrinación	33
8 - Viajes diaspóricos y de exilio como afirmación de la peregrinación.....	35
9 - Modernidad colombiana: identidad y viaje hacia la Nación	38
CAPÍTULO II	45
ESPACIALIZACIÓN TERRITORIAL COLOMBIANA DESDE <i>AFUERA CRECE UN MUNDO</i>	45
I - Sobre el espacio	47
II – Cartografía del territorio colombiano ficcional	50
1- Del espacio geográfico innominado.....	50
2- Caminando se hace el territorio colombiano.....	52
3 - Territorio y fronteras externas.....	53

4 - Escenografía de la geografía urbana colombiana.....	55
5 - Topografía del Departamento del Pacífico.....	55
III - TEMPORALIZACIÓN DEL ESPACIO COLOMBIANO	57
1 - Trascendencia de la historia	58
2- Armazón histórica de <i>Afuera crece un mundo</i>	59
3 - En el túnel de la memoria en <i>Afuera crece un mundo</i>	62
4 - De la memoria afrocolombiana	63
5 - Afrocolombianidad e identidad colombiana	66
CAPÍTULO III	69
DE LA TERRITORIALIDAD COLOMBIANA:	69
VIAJE HACIA LA MODERNIDAD	69
I - Del personaje	71
1 - Del personaje al pueblo colombiano	72
2 - Cimientos del pueblo colombiano: De la cristalización humana	74
3 - Tensión hacia el pueblo colombiano	77
4 - De pueblos y derechos: la ciudadanía colombiana en cuestión	79
II – Real politik y funcionamiento de la sociedad colombiana	80
1 - Pueblos, razas y territorios	81
2 - Racismo y territorialidad.....	83
3 - De la manumisión en Santa Ruda y el Departamento del Cauca	83
4 - Pulsando al pueblo	86
5- Categoría y calidad del pueblo colombiano	87
6 - Crisis identitaria y frustración nacional	90
CAPÍTULO IV	95
UNA PREOCUPACIÓN LLAMADA CIUDADANIA COLOMBIANA	95
I - Cimarroneo y territorialidad de la utopía afrocolombiana.....	97
1- Un fenómeno estratégico de lucha libertadora	98
2 - Santa Ruda y el Cauca: territorio utópico	103
II- De la africanidad como motor de la identidad afro colombiana.....	105
1 - Nay de Gambia o la personificación de la memoria africana.....	106
2- Onomástica y resistencia de las raíces	109
3 - El Wóloff, el tambor y la comunicación cultural	113
4 – Mística africana	115

5 – Religiosidad afrocolombiana.....	117
6 - Hermanados con el bosque.....	119
CAPÍTULO V	122
IDENTIDAD PEREGRINA, DIÁSPORA AFRICANA, RETORNO Y MITO DEL RETORNO	122
I - De la identidad viajera afrocolombiana	128
II- Diáspora africana y retorno	130
III- Del retorno al mito del eterno retorno	135
CONCLUSIONES	140
BIBLIOGRAFÍA DEL AUTOR	148
BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA	148
BIBLIOGRAFÍA CIBERNÉTICA	154

SIGLAS Y ABREVIATURAS

A. D. N: Ácido Desoxirribonucleico

A. G. N: Archivo General de la Nación

O. N. U: Organización de Naciones Unidas

O. U. A: Organización de la Unidad Africana

RESUMEN

Nuestra tesina se titula “La Africanidad como Identidad peregrina en *Afuera crece un mundo* (2017) de Adelaida Fernández Ochoa”. La investigación se propone interrogar la movilidad de las identidades humanas desde una perspectiva holística y, sobre todo, la peregrinación de la identidad del afrodescendiente en la Colombia ficcionalizada en particular, para mejor entender el sentido de la cultura y del progreso humanos. Problematizar “La Africanidad como Identidad peregrina” nos sugiere, de hecho, cuestionar los órdenes y los sistemas culturales que rigen la esencia misma de la vida humana en el espacio y en el tiempo. En nuestro trabajo, la identidad se aprecia primero como presupuesto previo a una vida verdaderamente asumida; después, como distintivo singular que caracteriza al individuo y, en fin, como determinante catalizador de proyecto y de expresión de un individuo o de un grupo originario de un lugar determinado. Por ello, es la mediación entre el pueblo y su pasado a través de la consciencia histórica. De igual modo, permite aprehender el recorrido histórico de la diáspora africana mediante la memoria. Participa del entendimiento del sentido de las luchas de esta categoría en Colombia, y de su anhelada determinación a formar parte de la modernidad del país cuya construcción y, sobre todo, cuya calidad exige la fusión de un pueblo multirracial y pluriidentitario para converger hacia una categoría social mayor: la Nación colombiana. Nuestra investigación descansa sobre la constatación de una crisis sistémica que es, en realidad, una crisis identitaria y civilizacional en cuyo seno la categoría afrocolombiana busca sus propias marcas.

Palabras-clave: Africanidad – Identidad afro-colombiano – Peregrinación –Diáspora africana – Retorno – Praxis.

RÉSUMÉ

Notre mémoire s'intitule « L'Africanité comme Identité pérégrine dans *Afuera crece un mundo* » (2017) de Adelaida Fernández Ochoa. La recherche se propose d'interroger la mobilité des identités humaines d'un point de vue holistique et, surtout, la pérégrination de l'identité de l'afrodescendant dans la Colombie fictionnalisée en particulier, pour mieux comprendre le sens de la culture et du progrès humains. Poser la problématique de « L'Africanité comme Identité en mouvement » nous suggère, en effet, de questionner les ordres et les systèmes culturels qui régissent l'essence même de la vie humaine dans l'espace et dans le temps. Dans notre travail, l'identité s'apprécie d'abord comme présupposé préalable à une vie véritablement assumée ; ensuite, comme distinctif singulier qui caractérise l'individu, et en fin, comme déterminant catalyseur de projets et d'expression d'un individu ou d'un groupe originaire d'un milieu déterminé. A cet effet, elle est la médiation entre le peuple et son passé à travers la conscience historique. De même, elle permet d'appréhender le parcours historique de la diaspora africaine au moyen de la mémoire. Ce faisant, elle participe de la compréhension du sens des luttes de cette catégorie humaine en Colombie et sa détermination à s'insérer dans la modernité du pays dont la construction et, surtout la qualité, exige la fusion d'un peuple multiracial et pluri identitaire pour converger vers une catégorie sociale majeure : la Nation colombienne. Notre recherche part du constat d'une crise systémique qui est, en réalité, une crise identitaire et civilisationnelle au sein de laquelle la catégorie afro-colombienne cherche ses propres marques.

Mots-clés : Africanité – Identité afro-colombienne – pérégrination – Diaspora africaine – Retour – Praxis.

ABSTRACT

Entitled “Africanity as an Identity in motion”, our dissertation is centered on Adelaida Fernandez Ochoa’s novel *Afuera crece un mundo* published in 2017. The aim of this research is to examine human identities mobility from a holistic point of view, and above all the peregrination of afrocolombian identity in fictionalized Colombia, in order to have a better understanding of the meaning of human cultural progress. Problematizing “Africanity as Identity in motion” suggests that we question the cultural orders and systems that govern the very human essence in space and time. In our study, identity is understood firstly as a presupposition prior to a life prior to a truly assumed life, secondly as a peculiar distinguishing feature that characterizes the individual, and finally as a catalyst for the project and expression of an individual or a group originating from an environment. To this end, it mediates between the people and their past through historical consciousness. It also provides a means of understanding the history of the African diaspora through memory. To this end, it helps to understanding the meaning of the struggles of this human category in Colombia and its aspiring determination to be part of the country’s modernity, the construction of which and, above all the quality, require the fusion of a multiracial and pluri-identitarian people to converge toward a major social category: the Colombian Nation. Our research is based on the observation that there is a systemic crisis which is, in fact, a crisis of identity and civilization within which the afro-colombian category is seeking its own identity.

Key words: Africanity – Afro-Colombian identity – peregrination – African diaspora – returning – praxis.

INTRODUCCIÓN GENERAL

No hay “un grado cero” de la cultura así como no existe “un grado cero” de la historia. Si reconocemos una inevitable continuidad entre la etapa del dominio y la etapa de la liberación en cualquier proceso de liberación social, ¿Por qué negar la importancia de la literatura y su posible función revolucionaria en la exploración, revolución y difusión de nuestra verdadera identidad o de su proyecto? El opresor quiere que el espejo no devuelva al oprimido más que una mancha de azogue. ¿Qué proceso de cambio puede impulsar un pueblo que no sabe quién es ni de dónde viene? Si no sabe quién es ¿Cómo puede saber lo que merece ser? ¿No puede la literatura ayudar, directa o indirectamente, a esa revolución?

Galeano Eduardo, (1977:17-24)

01- ELECCIÓN Y JUSTIFICACIÓN DEL TEMA

El tema elegido para este trabajo se titula “La Africanidad como Identidad peregrina en *Afuera crece un mundo*” (2017) de la escritora afrocolombiana Adelaida Fernández Ochoa. Su elección por nuestra parte descansa en el interés que despierta en nosotros la problemática de las identidades humanas, tan candente desde los principios del siglo XX como trascendental en estos principios del siglo XXI, por cuestiones que tocan a la calidad del ser humano, de los pueblos, de las naciones, del progreso, de las civilizaciones y del futuro de la humanidad. Resulta que todo el sistema organizativo mundial, la estratificación de los pueblos y las pugnas abiertas para iniciar alternativas y encontrar respuestas adaptadas a las solicitudes de todo tipo, tienen un vínculo muy estrecho con las identidades humanas. Al ser tan importante por relacionarse estrechamente con la cultura a raíz de la cual adquiere una forma y un contenido, a menudo da la sensación de ser la identidad un tema volátil o fluido a la hora de interrogarlo y pasarlo por las calles de la vida. Por esta determinada razón hemos querido problematizarla arrojándola al pragmatismo que requiere “vivir”, “sentir” y “experimentar” la identidad, para poder sonsacar su espesor, su consistencia y su rentabilidad. Hablamos del interés que nos inspira experimentar la “identidad en acción”. Al abordarlo desde esta perspectiva, confirmamos nuestra elección de optar por un ejercicio explicativo sobre la identidad y demostrativo de cómo se articulan los órdenes y los sistemas culturales, y de cuáles pueden ser los mecanismos para enderezar el rumbo de la humanidad. La elección de nuestro tema en eso tiene mucho que ver con dicho afán de experimentar la operatividad de la identidad cultural en la transformación del mundo. Tratar de “La Africanidad como Identidad peregrina” nos ofrece una oportunidad en la materia. Con ello nos proponemos ilustrar la óptica de la “identidad como compromiso”, y de la “cultura como ejercicio de responsabilidad” humana que nos interesa asumir desde nuestra primera proyección

intelectual y académica con este trabajo de investigación. Al elegir el campo hispanoamericano, alcanzamos el objetivo de ubicarnos en un área geo política más afín a nuestro propio ser y estar en la historia colonial y poscolonial que empareja nuestras experiencias y nuestras urgencias y prioridades, más allá del desajuste histórico observado entre África y América Latina. Esta afinidad adquiere más relevancia aún por la presencia en el área del afrocolombiano con el que compartimos raigambre racial y cultural. Por lo que, en torno a la opción de experimentar la “identidad cultural en acción” junto a la opción de arraigarla en un área geo cultural históricamente afín a África se contemplan intereses convergentes. Dichos intereses remiten tanto a la dimensión académica e intelectual y, de un modo específico, a la orientación que deben tomar nuestras investigaciones africanas, como a la figura del propio investigador africano que somos y cuyo destino es el compromiso con el presente y el futuro de un continente presentado como a la deriva. Con ello nos anima y entusiasma la posibilidad de engrosar las filas del privilegiado grupo de investigadores dedicados a los estudios afro diaspóricos.

02- PROBLEMÁTICA

El desenvolvimiento de nuestro quehacer se impulsará desde el planteamiento de nuestra problemática radicada en la siguiente pregunta central:

-¿Qué es una identidad peregrina y en qué medida lo es la identidad afrocolombiana?

De esta pregunta central derivan otras secundarias que recogen las siguientes preguntas:

-¿Qué vínculo tiene la identidad afro colombiana con la identidad colombiana y en qué medida aparece como una praxis?

- ¿Puede contemplarse la peregrinación identitaria como en el caso de los afrocolombianos, sin expresa referencia a la problemática del retorno?

- ¿Qué reflexiones sugieren las relaciones de África con sus diásporas y los estudios afrodiaspóricos?

03- HIPÓTESIS

A estos interrogantes se ajustan las siguientes hipótesis en las que van a sustentarse nuestros análisis:

La primera hipótesis postula que la articulación de cualquier identidad se adscribe a la problemática del viaje antropológico y cultural histórico del hombre en busca del sentido de

su existencia en la tierra. En consonancia con esta percepción básica, la identidad afrocolombiana forma parte integrante de la identidad africana de la cual forma parte integrante como extensión extraterritorial de la misma. Correlativamente, su articulación y su comprensión se enraízan en la articulación y la comprensión de la identidad colombiana de la que es uno de los núcleos constitutivos.

La segunda hipótesis ratifica no sólo que la afrocolombianidad es una extensión extraterritorial de la identidad africana, sino también y sobre todo, que constituye una fuerza y un poder capacitado para aportar su contribución a la construcción de una sociedad colombiana pluriidentitaria y pluricultural integrada.

La tercera hipótesis sostiene que la opción peregrina reconocida a la identidad afrocolombiana conlleva un trasfondo de movilidad motivado por la extraterritorialidad africana de los afrocolombianos y a la dimensión emocional que incita a pensar incansablemente en el viaje de vuelta a casa: el retorno. Bajo distintas formas y desde distintas perspectivas, la lógica viajera no contempla idas sin posibilidades de vueltas cuyas fórmulas son múltiples.

La cuarta y última hipótesis postula que la problemática de la identidad afrocolombiana planteada en este trabajo se sitúa en la óptica general de lo que hoy se da en llamar el milagro africano o la vuelta del etnocentrismo, esencialmente liderado por las diásporas africanas que recogen el legado de las preocupaciones heredadas de las generaciones sucesivas de africanos esclavizados y comprometidos con la africanidad. Se recoge en esta fase textual propia de la modernidad colombiana.

04- OBJETIVOS

Fundamentalmente, tres son los objetivos que pretendemos alcanzar al hacer este trabajo:

En el primer enfoque, nuestro objetivo es de carácter cultural. Nos proponemos aprehender la compleja realidad hispanoamericana en tanto que pueblo y, de un modo más específico, propiciar la divulgación y el subsiguiente conocimiento del proceso constructivo del pueblo colombiano que es una empresa cultural.

En segundo lugar, nuestro objetivo es filosófico-disciplinar. Consiste en dar la medida de la actividad literaria como praxis antropológica humana con capacidad y disposiciones para implicarse profundamente en el conocimiento y la posible transformación de sociedades. A este respecto, nuestra iniciativa tiene carácter informativo, explicativo y demostrativo en el

ámbito de la filosofía literaria cuya vertiente antropológica intentamos explorar en este trabajo.

El tercero y último objetivo que pretendemos alcanzar es de carácter epistemológico y remite a concienciar a los académicos e intelectuales africanos sobre la experiencia hispanoamericana en cuanto a procesos de afirmación y de emancipación se refiere; en este caso, desde la expresión literaria asentada en el pensamiento social. Remite, tanto en la producción, en la recepción como en el consumo de los saberes y los discursos, entre los cuales el artístico-literario.

05 - MARCO TEÓRICO Y METODOLÓGICO

En este trabajo, nuestro propósito es abordar comprensivamente la problemática de la identidad afrocolombiana en un determinado momento de la construcción de Colombia como Nación. Ello nos obliga a observar un conjunto de precauciones que Descartes (2000:67) prescribiendo *el método*, resume en una fórmula lacónica: “le bon sens est la chose du monde la mieux partagée”. En otras palabras, una exigencia de racionalidad. Dicho propósito radica en el conocimiento de un contexto apoyado en la explicación y el análisis; lo cual señala nuestro empeño como un estudio de sociedad propio de la labor antropológica que designamos como un estudio culturalista.

Según consta en la percepción que tiene de ellos Grossberg (2010: 20-75), entre otras muchas percepciones, los estudios culturales describen cómo la vida cotidiana de las personas se articula con la cultura y a través de ella. Indagan de qué modo ciertas estructuras y fuerzas que organizan su vida cotidiana, les otorgan y les quitan poder, y cómo su vida se articula con las trayectorias del poder económico, social, cultural y político, y a través de ellas. Asimismo, buscan comprender no sólo los modos en que el poder se organiza, sino también las posibilidades de supervivencia, lucha, resistencia y cambio. Significa que ellos se interesan por la construcción de los contextos de la vida como matrices de poder, al entender que las prácticas discursivas están inextricablemente ligadas a la organización de las relaciones de poder. Todo ese empeño comprensivo y por explicarse los contextos tiene una justificación. Según ella, los estudios culturales exploran las posibilidades históricas de transformar las realidades que viven las personas y las relaciones de poder dentro de las cuales esas relaciones se construyen, por cuanto se reafirma el aporte vital del trabajo cultural (intelectual) a la imaginación y a la realización de tales posibilidades. Al evocar la aportación del trabajo intelectual, insiste en la actitud básica que anima los estudios culturales: el cuestionamiento.

Desde su punto de vista, el cuestionamiento es el supuesto necesario para la existencia del trabajo crítico, la oposición política e incluso el cambio histórico. Lo dicho indica la importancia de los estudios culturales. Para Grossberg, son importantes porque se refieren al futuro y a una parte del trabajo que demanda, en el presente, configurar ese futuro. Apuntan a la comprensión del presente al servicio del futuro. En la medida en que examinan cómo el mundo contemporáneo ha llegado a ser lo que es, procuran crear formas visibles de convertirlo en otra cosa. Hall, citado por Grossberg (2010), estima por su parte que los estudios culturales podrían ser convocados a actuar como la voz cantante para evaluar las nuevas formas de entender cómo implementar el cambio social e histórico. Participan, en definitiva, en el esfuerzo participativo por cambiar el mundo.

Dicho lo cual, los estudios culturales se caracterizan por su práctica. Esta práctica define su proyecto como un intento riguroso de contextualizar el trabajo político e intelectual de manera tal que el contexto define su objeto como su práctica. Hall caracterizó de manera explícita la “perspectiva intelectual” de los estudios culturales como una “interrogación de los contextos”. Desde su punto de vista, los contextos tienen una vocación intelectual de producir una comprensión crítica de una coyuntura cultural-histórica, mientras los estudios culturales tienen que ver con el compromiso de “comprender las coyunturas”. Es tan importante el lugar del contexto que Grossberg (2010: 36) habla de “los estudios culturales como contextualidad radical”. El “contextualismo” radical se plasma en el concepto de “articulación”. En sí misma, la “articulación” es el trabajo transformador que consiste en hacer, deshacer y rehacer contextos y designa, por un lado, los procesos básicos de producción de la realidad o de contextos y de poder; por otro lado, la práctica analítica. Al ser un trabajo del ámbito antropológico centrado sobre el contextualismo radical constan la observación, la explicación, el análisis y la interpretación como etapas del quehacer de los estudios culturales. Pero, conviene aclarar si, así representados los estudios culturales se ciñen exclusivamente a teatros propios de la actividad etnológica de campo. A este respecto, vale como ilustración el área latinoamericana.

En efecto, los estudios culturales latinoamericanos, según valora Gisela Pagès (2012), son un campo de estudio configurado históricamente desde la tradición crítica latinoamericana. Su principal objeto de estudio son las producciones simbólicas y las experiencias de la realidad social en Latinoamérica. Es decir, cualquier cosa que pueda ser leída como un texto cultural y que contenga un significado simbólico socio-histórico es susceptible de convertirse en materia de estudio de los estudios literarios latinoamericanos,

desde la literatura, el arte, las leyes, los deportes, la música y la televisión, hasta las actuaciones sociales. Una de las grandes ventajas de los estudios culturales latinoamericanos es la metodología que utiliza que permite concebir los “textos” como “documentos culturales” y viceversa. Un texto cultural siempre forma parte de un sistema simbólico más amplio y complejo, un campo de lucha para la reproducción simbólica de la realidad social. Concebir los textos como documentos culturales implica que éstos contienen significados simbólicos socio-históricos que pueden ser analizados y estudiados. Pero, lo realmente fundamental en este ámbito es “Latinoamérica como realidad cultural” contextualizada en sus “categorías modernas y posmodernas”.

A lo que pretendemos dedicarnos en “La africanidad como identidad peregrina en *Afuera crece un mundo*” es, por lo tanto, al “contextualismo radical” de la coyuntura afrocolombiana sugerido por los estudios culturales latinoamericanos. Nos interesa facilitar la comprensión del contexto socio-histórico y cultural colombiano y propiciar, por ello mismo, el conocimiento de los mecanismos culturales y sistémicos responsables del encumbramiento de algunos colectivos como los criollos y los españoles peninsulares y el hundimiento de otros muchos entre los cuales consta el afrocolombiano. Pero, no sólo es eso sino que pretendemos, además, “articular” o “hacer ese contexto” como deja constar Grossberg; deshaciéndolo con la crítica que apunta acusadoramente hacia la crisis cultural sistémica hegemónica y rehaciéndolo con una clara demostración de su fisuramiento gracias a la resistencia cultural impulsada por el empuje pluriidentitario ejemplificado en este caso con la africanidad afrocolombiana. Con ello, lo que pretendemos demostrar es el afán participativo de nuestra labor a la transformación de dicho contexto mirando hacia el futuro y no hacia el pasado. Y este futuro apunta hacia la construcción de Colombia como Nación; es decir, hacia el esfuerzo constructivo de la modernidad colombiana que es una categoría contextual codiciada por los estudios culturales hispanoamericanos.

Nuestro empeño se fundamenta en el texto narrativo literario en este trabajo, y nos lo tomamos, conforme piensa Echevarría (2000), como “archivo” y como “memoria de reliquias” que conviene descodificar y aprovechar. De un modo más específico aún y conforme la teoría de los propios estudios culturales hispanoamericanos, hace oficio de “documento cultural”. Según consta en sus preceptos, un texto cultural siempre forma parte de un sistema simbólico más amplio y complejo, un campo de lucha para la reproducción simbólica de la realidad social. Retomando en filigrana lo dicho con antelación, concebir los textos como documentos culturales implica que éstos contienen significados simbólicos socio-

históricos que pueden ser analizados y estudiados. Ello nos lleva a reconocer hasta qué punto se eleva el contenido de todo el universo textual a la categoría simbólica cultural en este trabajo. Asimismo, se evidencia el emparejamiento de nuestro trabajo al enfoque perspectivista de la semiótica cultural en sus dimensiones simbólica y funcional enmarcadas en los postulados de Morris (1958) y Peirce (1974) (1978). Consideran la literatura como signo que ha de ser analizado e interpretado bajo el ángulo de la sintaxis semiótica, de la semántica semiótica y de la pragmática semiótica para alcanzar su significancia simbólica. Peirce (1978: 121) dice que la semiótica se propone el análisis de la dimensión significativa de todo hecho desde el momento en que se asigna su pertinencia. Para él, [...] *cualquier cosa o parte de ella puede convertirse en signo en un proceso triádico de semiosis. Para él, el signo es algo que está en lugar de alguna otra cosa para alguien [...] se dirige a alguien, es decir, crea en el espíritu de esta persona un signo equivalente.* Su discípulo, Morris (1958), lo refrenda dejando entender que la semiótica en cuanto ciencia no sólo estudia su estructura formal sino también su relación con los objetos designados y con sus usuarios. Nos parece desde luego adecuado captar la significancia simbólica del texto estudiado bajo el ángulo de un documento cultural. En esta línea teórica semiótica perceptiva, se sistematiza la existencia misma como confluencia de signos, símbolos y significados que llenan el universo de sentido. Es ésta la óptica a la cual vamos a adherirnos tratándose de la articulación del contexto colombiano a la hora de valorar las categorías analíticas implicadas en la construcción y en la comprensión de este trabajo. También nos valdrá igual a la hora de proyectar la mega estructura de la propia “cultura” entendida como “discurso” y como “comunicación humana”.

Tratándose de la cultura en sí misma, precisamente, va a ser aprehendida a lo largo del trabajo, tanto desde la manifestación exterior de sus artefactos que remite a la escenificación de las manifestaciones recogidas por lo cotidiano de los personajes, como desde las más discretas representaciones como son las visiones y la proyección de valores. Pero, por encima de todo, nos interesa interrogar el propio valor de la cultura. En este caso particularmente, nos seduce aprehenderla, más allá del candor que encarna su tierna representación clásica como esfuerzo constructivo de “consensos” y “armonías” entre grupos y colectivos singulares; todo lo contrario y dialécticamente, como “instancia”, “escenario” y “campo” de enconadas “luchas” sociales propiciadas por las “interrelaciones humanas” entendidas como “relaciones de poder”. Es decir que nos seduce problematizar la “cultura como responsabilidad humana” y como “ejercicio de dicha responsabilidad”, para que nos lleve a medir la amplitud de sus fracasos, paradojas y dramas en los escenarios constructivos del

progreso y el desarrollo humanos. Por ello nos sirve de escudero en este trabajo la visión de *la cultura como praxis* manejada por Bauman (1999). En su planteamiento, la cultura se representa como *conciencia de la sociedad moderna* saturada por las crisis y los fracasos humanos y se proyecta comprensivamente como escenario que pone al desnudo sus paradojas, sus tragedias y fracasos, radicados en el ámbito de las interrelaciones sociales entendidas como relaciones de poder.

No podemos pasar por alto el emparejamiento de nuestro trabajo con la óptica poscolonial que nos llevará a interesarnos epistemológicamente por la línea de pensamiento de figuras como Aníbal Quijano, Walter Dignolo, Enrique Dussel o Frantz Fanón, que se insertan en la perspectiva de las epistemologías del Sur. Abordan e interrogan lo que llaman “el lado oscuro del colonialismo” enfocado en la lógica de las “modernidades coloniales” para medir el impacto de la acción de las potencias colonizadoras en África, América latina y Caribe, Asia e incluso Europa. En lo sucesivo, plasman lo que Quijano llama “colonialidad” a la que reconoce tres dimensiones: la *colonialidad del poder*, la *colonialidad del saber*, y la *colonialidad del ser*, que constituyen el tríptico granítico en torno al cual se enraíza la lógica cultural europea. Este fenómeno genera a su vez la categoría reflexiva de la “subalternidad” que es de gran actualidad en las áreas evocadas, así como fuente de vivas preocupaciones en el actual clima de compromiso con las luchas emancipadoras. Estos enfoques que son miradas, actitudes filosóficas y manifestaciones de una postura y de una conciencia, nos permiten asumir nuestro posicionamiento, situarnos e investigar como africano frente a la realidad exterior y frente a la realidad del mundo. Sus postulados nos permiten madurar conscientemente nuestra mirada y nuestro posicionamiento.

En otro plano distinto y haciendo alusión al tratamiento del tema, su arraigo narrativo literario ha motivado que vayamos a recurrir a la narratología bajo los postulados de Genette (1972) y Bal (1990), en especial en la fase vinculada a la escenificación del contexto y de su animada existencia humana. Siempre en relación con el tratamiento o análisis del tema y teniendo en cuenta su esencia práctica y en estrecha correlación con el contextualismo radical procederemos, en primera instancia, a la observación y a la atención de los procesos básicos de la producción de la realidad contextual ocupándonos del análisis concreto del espacio y del tiempo. Luego, para terminar, nos ocuparemos analíticamente de las fases deconstructiva y reconstructiva del contexto. Este análisis dará la medida de lo que es la nota optimista y constructiva de la problemática de cara al futuro de la modernidad colombiana y al

protagonismo de la identidad afrocolombiana. Ello indica que vamos a ceñirnos a los dos momentos analíticos característicos de la actividad propia de la culturalidad del estudio.

06- ESTADO DE LA CUESTIÓN

Abordar la cuestión de la identidad africana o lo que es su correlato de la africanidad es, conviene reconocerlo, muy de actualidad. Seguramente, se debe dicho impulso tardío de la cuestión a la tardanza misma con la cual África, como realidad histórica, emerge como centro de interés para las preocupaciones de los humanistas entre todas las áreas ex colonizadas del mundo. Comparado con las áreas ex colonizadas asiáticas o americanas, por poner un ejemplo, es tan pronunciado el desajuste histórico con África que basta recordar que el acceso de la inmensa mayoría de sus países a la independencia política se opera comenzado el siglo XX, mientras hay que esperar los actuales principios del siglo XXI para ver manifestarse los primeros síntomas de lo que puede ser considerado como movimientos de emancipación. Por esto no es sorprendente que el impulso se dé desde el ámbito de las humanidades y desde una manifestación del interés que toca tanto a los africanos desde la propia tierra africana como a las diásporas africanas.

Al hablar de la preocupación por la cuestión misma de la existencia de una identidad y una cultura africanas como cuestión fundamental y preocupación vital vinculada a su esencia como pueblo y como civilización planteada desde las propias tierras africanas, Cheikh Anta Diop hace de pionero en su obra *Naciones negras y cultura* (1954). En ella arma una tesis en la cual no sólo confirma dicha existencia restaurando las raíces y el recorrido de las culturas, las civilizaciones y los pueblos africanos, sino también que cuestiona algunas de las teorías euro centristas que afirman que el hombre negro nunca tuvo una civilización avanzada. Sirve, por ello, de referente para otros muchos estudios posteriores y presentes que siguen la estela de la afirmación y la confirmación de dichas civilizaciones y culturas. Es lo que ratifica *La philosophie africaine de la période pharaonique 2780-330 avant notre ère* (2013)-Harmattan), de Théophile Obenga, o *L'origine Négro-africaine du savoir grec* de Jean-Philippe Omotunde, entre otras muchas producciones de ambos autores mencionados. Su producción se encamina a confirmar la esencia africana de las civilizaciones. En filigrana, recogen el impulso africanista y afro céntrico que consagra el protagonismo de África como eje fundacional de la civilización y la cultura universal, al mismo tiempo que encarnan y simbolizan sus autores la nueva energía que reubica África al centro de todas las atenciones de los humanistas, precisamente en el determinado momento en que se vive una profunda crisis del humanismo a gran escala.

Dicho esto, la atención y el interés por la identidad africana no se dan sólo como un reclamo destinado a restaurar una verdad histórica. Ya se contempla también como urgencia y como necesidad que siente el propio continente para asumirse como conciencia actuante y, sobre todo, como autoconciencia frente a su propio pasado y frente a su propio destino. Es lo que demuestra Goualo Lazare Flan en su artículo “Construcción identitaria en África. Un análisis desde los estudios de identidad, poder y agencia” (2019). Este artículo analiza la realidad de la construcción identitaria en África a partir de algunas de las construcciones de los estudios de identidad, y sostiene que la identidad africana ha sido influida por el colonialismo europeo que impuso cambios estructurales y funcionales profundos en dicho continente en lo político, social, ideológico y cultural. Teniendo en cuenta lo dicho, se esfuma la tesis de la no existencia de la identidad africana que deja el paso al cuestionamiento de su calidad con el fin de transformarla en una auténtica praxis. Aborda este ángulo vinculado a la responsabilidad de la cultura y de la identidad Victoria Márquez cuando interroga el funcionamiento actual de la política africana. En “La política africana: por de la política africana.” (2022) El artículo cuestiona la creencia de que la identidad “por se” es la raíz de los problemas africanos, analizando el lugar que debe ocupar la identidad en la política africana y cuál es la verdadera raíz de los problemas del continente. Se plantea la hipótesis de que la identidad debería ser una de las piedras de toque de la política africana y aventura en qué debe ser una de sus piedras angulares. Para concluir el artículo hace constar que la riqueza cultural de África es innegable, y su aporte al mundo es indiscutible. Valoramos, de ese modo, la urgencia y la necesidad de una reapropiación de los códigos de la tradición africana y su aplicación al ámbito de una gestión política constructiva. En filigrana, resalta que debe potenciarse la tradición africana como instancia mediadora para el desarrollo de África. La dinámica de la construcción de la identidad africana es muy constante hoy y demuestra un impulso global que indica que ya se superó la barrera de las dudas y las sospechas sobre si existe o no una identidad africana, para centrar la energía sobre cómo reconstruirla luego del atropello colonial. Es el mismo impulso que se da a la cuestión fuera de África al hablar de la africanidad y las diásporas africanas.

A este respecto, se asiste a una intensa actividad que marca un interés muy pronunciado sobre la africanidad emparejada a su utilidad y a sus marcas singularizadoras para muchas comunidades afrodescendientes. Jorge Cologan y González evoca “El papel de la africanidad en la consolidación de la identidad cultural de Cabo verde” (1992) y reconstruye la historia de una fusión cultural, de un proceso de mestizaje casi inaudito que generó lo que es la identidad

de la isla. En ella se encarna la historia de una supervivencia cultural de la africanidad que contribuye a realzar la singularidad de la isla. Parecido papel utilitario parece asumir también Tavera Colonna en su artículo “El aporte de la cultura africana en el Perú: una identidad perdida” (2022). En dicho artículo, analiza el rol que jugó la religión de los esclavos africanos en la fusión de dos culturas antagónicas: la andaluza y la andina, en el periodo de choque de culturas durante la conquista española. Tal enfoque permite reevaluar la situación actual de los afrodescendientes cuyo aporte a la identidad de la sociedad peruana ha sido minimizado e invisibilizado, desconociendo su influjo catalizador de culturas en una sociedad que aún no ha superado la mentalidad esclavista. Así destaca la influencia de la religión africana cuyos elementos fundamentales en su cosmovisión sirvieron de puente entre las religiones antagónicas. Dicha virtud fundacional de identidades y consolidación de pueblos como el caboverdense o el peruano no es en realidad una excepción. Según un artículo publicado en el Boletín de la UNESCO-Argentina en 2023 como homenaje, África desempeña un papel fundamental en la construcción de una fuerte identidad cultural y de los valores compartidos en toda la región. En el mundo, representa la clave para lograr resultados de paz y desarrollo en el marco de la Agenda 2063 de la Unión Africana y la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible, a su vez permite la ampliación de derechos en todas las naciones donde existen poblaciones de afrodescendientes. Resumiendo, los tres artículos, despunta la dimensión fundacional y el papel trascendental desempeñado por la africanidad para el presente y el futuro de la humanidad. El colaboracionismo del que da muestra en Cabo verde y en el Perú demuestra su flexibilidad, su resiliencia y su adaptabilidad como guía y como eje asociativo de valores y constructor de un camino global. Allí emerge la paternidad de la humanidad como sistema de adhesión a modelos, símbolos e ideologías. Intervienen en esta dinámica los viajes, de un modo específico, por parte de los afrodescendientes.

En efecto, en “Africanidad e identidades afroamericanas en un doble viaje en el Atlántico” (2023), Isabela de Aranzadi se interesa por viajes memoriales de actos sociales, instrumentos musicales y ritos de origen africano entre África, Latinoamérica y el Caribe. La transversalidad de esos tránsitos materiales e inmateriales resulta de lo que abarcan desde el periodo colonial hasta más allá de los movimientos abolicionistas. Lo que con mucho empeño pone de relieve el artículo, es cómo esos múltiples viajes transversales de artefactos, símbolos y vestigios culturales han contribuido a fraguar sensibilidades culturales propiciatorias, en su conjunto, de la afirmación de la cultura africana a través de la africanidad mantenida. Demuestra de qué manera en esos viajes transversales se han transformado y enriquecido

algunas prácticas culturales en su vuelta a África. Desde este punto de vista, contempla que en el continente africano, especialmente en África occidental y central, las comunidades han viajado en el transcurso de la historia realizando migraciones durante las cuales las identidades se han reproducido o conservado en ambos casos. Insiste sobre la cultura inmaterial que ha sido reproducida por algunas comunidades de esclavos en América y traída de vuelta a África tras efectuarse algunas transformaciones a causa de su contacto con el europeo.

Si hay alguna afirmación que pueda hacerse sin lugar a equivocarse, es que la africanidad ha pasado a ejercerse como una pasión en el ámbito de la afirmación nacionalista latinoamericana. En esta línea perceptiva apuntan manifestaciones ideo-políticas y estético-literarias. Tratándose del primer aspecto evocado, en *África en los discursos del comandante en jefe Fidel Castro ¿Qué africanidad en la cubanidad?* (2016) Janice Argailot analiza el tema de la africanidad bajo una perspectiva socio cultural e histórica orientada en la relación entre África y Cuba. Para él, la africanidad puede ayudar a definir la caribeñidad. Analiza los discursos de Fidel Castro poniendo de relieve los nexos entre Cuba y África por un lado y, por otro lado, muestra que la presencia de África en el discurso de Fidel Castro es una manera de reafirmar vínculos entre Cuba y el mundo (y en particular, el espacio caribeño). Aparecen también en su análisis aportes culturales de África en Cuba. Considerando a África como *hermana en la lucha revolucionaria*, deja entender que Fidel Castro en todos sus discursos relacionados a África, considera a los pueblos africanos como *actores de su historia*. A diferencia de la mayoría de los políticos occidentales de aquel entonces, Fidel Castro considera a los africanos como *seres humanos*. El investigador menciona la unión espiritual que el comandante asume entre los países africanos y Cuba a través de la evocación de hechos históricos ocurridos tanto en África como en Cuba y, la necesidad de combatir al *mismo enemigo: el imperialismo*. Las interrelaciones entre África y Cuba reciben aquí el calificativo de *vuelta a lo normal* y la africanidad de la sociedad cubana se afirma como nexo antropológico. En cuanto al segundo aspecto evocado, puede valorarse en las proyecciones analíticas sacadas de estudios anteriores hechos sobre la obra de nuestro corpus.

En *voces y miradas alternas a Efraím: del amor y otras historias* (2018) Elvia Jeannette Uribe-Duncan examina la identidad cultural africana reivindicada por Nay de Gambia y su hijo Sundiata de Gambia quienes cuentan su propia historia. Centra su análisis en una perspectiva histórico-antropológica para desprender más allá de las desgarraduras ligadas al pasado de la protagonista, una visión dinámica del mundo. Por ello, su análisis hace

inmersión en la dimensión constructiva del hombre por la identidad cultural y subraya la necesidad de luchar por conquistarla en un proceso de realización de sí. Postula por la importancia de la representación del ser en una sociedad unida para hacer vivir la identidad. Para ella, la iniciativa de Nay de Gambia de regresar a África se inscribe en esta perspectiva y se presenta a nosotros como un caso de escuela, desde un punto de vista puramente filosófico dentro de un mundo que, simultáneamente se fragmenta en la globalización y se bipolariza.

En “La condición del negro y el legado histórico de su identidad en *Afuera crece un mundo* de Adelaida Fernández Ochoa” (2019), Hernando Motato Camelo analiza la praxis identitaria del negro a través de la función de la literatura como salvaguardia de la identidad social. El legado socio cultural de los traídos de África a Colombia es escrutado por la investigadora que considera al negro como *víctima de profunda discriminación* y problematiza por saber si han cambiado sus condiciones de vida. El artículo de Hernando nos recuerda que los procesos culturales del negro en Hispanoamérica comienzan en el siglo XVI a su llegada y, en 1810, se inicia el proceso de separación con la Corona de España. Desde entonces, al negro le anima el deseo de crear una identidad propia como Estado-Nación independiente. Este proceso recibe la apelación de *Patria Boba* cuya consolidación es obstaculizada por los criollos. Para él, *María* representa el modelo de conducta de la época a partir de la literatura y guarda un alto grado de similitud con la historia. Bajo las miradas de Nay de Gambia, se recrea literariamente el imaginario de la Colombia colonial.

En “Reconfiguración del imaginario de Estado-Nación, raza y género en *Afuera crece un mundo* a partir de *María* de Jorge Isaacs” (2020), Tatiana Villa Montoya aborda el tema de la identidad cultural como el conjunto de determinantes sociales y antropológicas que relacionan a un sujeto con un grupo. Encaja esta visión en una doble mirada orientada hacia la perspectiva intertextual. Correlaciona por ello, la reapropiación de la palabra por Nay de Gambia en *Afuera crece un mundo* con el silencio que la caracteriza en *María* (1867) de Jorge Isaacs, novela romántica de la que Adelaida Fernández Ochoa parte para tramar *Afuera crece un mundo*, lugar de reapropiación identitaria por la protagonista. El imaginario del Estado-Nación examinado en este trabajo centra los conceptos de raza y género en un sistema dinámico donde se mezclan ideologías varias y distintas con la gestión utópica de la política.

En “Representación de princesas africanas esclavizadas en la época de la colonia hispanoamericana en dos novelas: *Afuera crece un mundo* (2017) de Adelaida Fernández Ochoa y *El barco de ébano* (2008)” publicada en el 2021, Ricardo Gattini Lilian Salinas

Herrera desarrolla un análisis comparativo entre ambos textos basado en el estudio de los cuatro personajes protagonistas que son Nay de Gambia de *Afuera crece un mundo*) y Naha, Sinaya y Petra o la “dam tan”, de *El barco de ébano*. En dicho artículo se emplea a fondo para estratificar y demostrar la esencia que los arquetipos así analizados arrojan como sentido general de carácter filosófico-ideológico: la nobleza africana. El estudio se centra en las imágenes identitarias construidas en torno a la cultura africana, las cuales chocan con la mirada que sobre ellas se dan desde los espacios ideológicamente vinculados al bloqueo sistémico de la cultura y la civilización africanas.

Recogida en su totalidad la sustancia de este estado de la cuestión, ofrece importantes prismas de lectura que permiten valorar la actualidad de la identidad africana y la africanidad. El primer prisma recoge lo que aparece como una respuesta al cuestionamiento europeo sobre la posible existencia de una cultura y una civilización africana, que no sólo reafirma la existencia de pueblos, civilizaciones y naciones africanos, sino que asienta hoy en día procurando ratificarlo el protagonismo de dicha cultura en la conformación del mundo humano. Este afán restaurador de la cultura africana por culpa del impacto colonial es más intenso hoy que nunca. Ocupa mucho tiempo y espacio entre las preocupaciones y actividades intelectuales y académicas en África, entre sus diásporas y otros muchos humanistas del mundo. El segundo prisma recoge, fundamentalmente, la dimensión del impacto colaboracionista de la cultura africana con la cultura universal que pone sobre la mesa el impulso de las identidades afrodiaspóricas. También pone en evidencia la dimensión peregrina que recoge itinerarios, recorridos, etapas y viajes transversales que dan la medida del dinamismo identitario africano propiciatorio, a su vez, de la hibridación cultural universal. Es una cuestión muy candente en un momento en que la globalización proyecta los últimos desarrollos de un humanismo y una humanidad enferma y en crisis. El tercero y último prisma de la identidad africana o la africanidad que pone en evidencia el estado de la cuestión atañe a los procesos constructivos de la identidad afrocolombiana que sirve de ejemplo expresivo desde la proyección estética de un proyecto utópico en construcción.

De un modo global, señala el estado de la cuestión la trascendencia, la actualidad y la oportunidad de plantear la problemática de la africanidad como urgente y necesario polo de convergencia de intereses contrastados pero convergentes en el camino de la identidad universal. Involucrarnos en esta problemática en los primeros pasos de dicha investigación nos aconseja centrarnos en una perspectiva céntrica y abarcadora con el objetivo de reforzar inicialmente el entroncamiento de la cultura africana con las identidades afrodiaspóricas. Este

vínculo es a priori evidente, pero, su comprensión y su valoración son necesarias para sentar perspectivas de estudios transversales sobre el mismo campo. Por eso, nos seduce en este tramo inicial la perspectiva de viajes identitarios transversales que, muy elocuentemente, ilustra Isabela de Aranzadi con los mencionados viajes atlánticos. Constituyen la clave del conocimiento y de la comprensión de todas las mutaciones identitarias. Asimismo, facilitan el conocimiento de las claves que propician la transformación del mundo.

07- CROPUS

Afuera crece un mundo es el texto de la escritora colombiana Adelaida Fernández Ochoa en el que nos apoyamos. Editada en el 2017, es la reescritura de la novela romántica y costumbrista *María* (1867) del escritor colombiano Jorge Isaacs. En esta última novela mencionada, la protagonista africana Feliciano o Nay, hija del guerrero ghanés Magmahú, originario del imperio Ashanti (siglo XVII), es capturada por los comerciantes de esclavos durante la celebración de su boda junto a su enamorado Sinar. Ambos se ven separadamente deportados y sometidos a un exilio forzado en la Nueva Granada. Nay, encinta de Sinar, busca desesperadamente encontrarlo en la Nueva Granada y muere más tarde de enfermedad sin haber realizado su sueño más caro, es decir retornar a África. Juan Ángel, su vástago fruto de su amor para con Sinar, se queda huérfano y condenado al sufrimiento debido a una triple soledad. Esa historia dolorosa, la reescribe Adelaida Fernández Ochoa bajo el título de *Afuera crece un mundo*. Lo distinto en esta novela de dieciocho secciones donde alternan una y otra las voces de Nay de Gambia y Sundiata de Gambia, es que Fernández modifica la trama narrativa de *María* y reserva otro destino a Nay, la heroína de la novela. La resucita y le da la posibilidad de culminar su sueño: retornar a África, su tierra de origen de la que la habían separado dos siglos antes. Adelaida Fernández Ochoa hace de Nay una mujer multifacética: criada, curandera, enterradora de cadáveres, fanática, combativa, manipuladora, atenta; sobre todo respecto a su hijo Juan Ángel al que ella prefiere llamar Sundiata de Gambia y llamarse a sí misma Nay de Gambia. La heroína se convierte en la viva encarnación de la reivindicación de la identidad cultural africana. Dándole a Nay de Gambia una nueva vida, la autora le otorga protagonismo y hace de ella una heroína moviéndola del *espacio periférico* donde había sido confinada y reducida al silencio, hacia el *centro*, espacio de la visibilidad donde recupera la palabra para narrar su propia historia y borrar los clichés y los estereotipos por los cuales se suele identificar a África. Luego de recobrar su “yo”, empieza a planificar con dificultad, pero, también con determinación su viaje con rumbo a África. Pero antes, debe superar un sinnúmero de escollos como liberarse de su amo, intentar encontrarse con Sinar,

esperar que su hijo consiga el año de libertad como dispone la llamada *ley de vientres* vigente en aquel entonces, y aunar suficiente dinero para pagar el viaje hasta África. El trasfondo histórico en el que se ambienta la novela hace de ella una preciosa fuente de informaciones sobre el drama vivido por los africanos deportados y sobre sus luchas no sólo para intentar mejorar sus condiciones de vida y recobrar su dignidad humana, sino también para integrarse como identidad singular al entramado de la nueva y naciente sociedad colombiana.

08- INTERESES

Mirando los objetivos que nos hemos fijado, nuestros intereses siguen más o menos la misma estela al derivar los objetivos de los intereses y las motivaciones. En este sentido, son varios los intereses que nos impulsan al hacer este trabajo:

El primero es esencialmente cultural. Tenemos la convicción de que la actual crisis sistémica mundial radica en la diagnosis con la cual Georg Simmel la califica como la “tragedia de la cultura”. En esa diagnosis se minimiza la positividad inicial que se confería a la cultura como norma y como ley, para encumbrar sus actuales paradojas en torno de una sensación de hastío y fracaso. Se nos impone hoy a los humanos, más que nunca, la urgente tarea de asumir la responsabilidad de la cultura en la equivocada dinámica del mundo actual; lo cual implica asumir la responsabilidad humana. Desde entonces, nuestro interés por la cultura es el interés por la evolución humana y el desarrollo de los pueblos y se adosa sobre la crítica de la cultura como crítica de responsabilidad humana. Asumimos la visión de la cultura como conciencia de la sociedad moderna.

El segundo interés es científico-epistemológico y radica en nuestro interés y nuestra admiración por la forma de articular discursos y fórmulas emancipadoras desde la estética literaria hispanoamericana inspirada en el pensamiento y la filosofía hispanoamericanos. La lógica reapropiadora y creadora de la identidad que se abre con el americanismo literario sólo se entiende si encaja en Nuestra América que es su fundamento ideológico. Es modélico para África dicho empeño hispanoamericano para producir el conocimiento, pensar las vías y los mecanismos reguladores de un nuevo mundo y una nueva realidad rumbo al desarrollo.

El tercero y último interés es de carácter estético. Consiste en cuestionar el protagonismo de la literatura y de las humanidades en general en la construcción del hombre y de la nación.

09 - ESTRUCTURA DEL TRABAJO

De modo global, nuestro trabajo consta de cinco capítulos distintos: el primero, “Aclaraciones conceptuales” dedica un esfuerzo comprensivo de los conceptos de Africanidad, identidad, identidad cultural y peregrinación. Al hacerlo pretendemos definir la naturaleza del campo de nuestro estudio, así como su adscripción a un determinado saber científico de cuya profundidad y extensión da muestra su inclusión en la formulación de nuestro tema. El segundo capítulo: “Espacialización territorial colombiana desde *Afuera crece un mundo*, se encarga de situar la cartografía del espacio geográfico colombiano y las coordenadas geográficas a partir de las cuales se aprecia la animación del pueblo como un acto creativo que recuerda la historia del país y de su memoria. El tercer capítulo: “De la territorialidad colombiana: viaje hacia la Modernidad”, trata de resaltar la antropologización del espacio colombiano que consigue poner en movimiento la aventura viajera de un Estado poscolonial hacia la Nación, con la construcción del pueblo colombiano como telón de fondo. La Nación sintoniza así con la Modernidad colombiana protagonizada por la proyección de un pueblo multirracial, plurinacional y pluriidentitario. El capítulo pone de manifiesto la consolidación de la ciudadanía colombiana, como resultado de la praxis política y administrativa pero también, como pugna derivada de una verdadera demostración del ejercicio del poder por la cultura hegemónica. El cuarto capítulo en cuanto a él se titula “Una preocupación llamada ciudadanía afrocolombiana”. Convoca la respuesta que dan los afrocolombianos a la crisis cultural de la identidad nacional que les cierra las puertas de la ciudadanía colombiana, bajo la forma de una afirmación de la africanidad que reclama un lugar propio y una singularidad dentro del marco más general de la identidad colombiana. Rima afirmación con resistencia, en esta lucha cuya arma secreta es la memoria. El quinto y último capítulo se titula “Identidad peregrina, diáspora africana, retorno y mito del retorno”. En él, ampliamos la mirada sobre la peregrinación de la identidad afrocolombiana por una perspectiva puramente inquisitoria. Se destaca y singulariza la diáspora africana partiendo de la comunidad afro colombiana como interesante categoría de estudios, que conviene explotar a fondo de modo a abordar objetivamente la problemática del retorno que aflora no sólo en los viajes afrodiaspóricos motivados por el abrazo a las raíces africanas, sino también en los viajes de la humanidad hacia África motivados por el afrocentrismo y el mito del eterno retorno.

CAPÍTULO I

ACLARACIONES CONCEPTUALES

El Diccionario de la Lengua Española (2021) define el concepto como una idea que concibe o forma el entendimiento. Desde la antigüedad grecorromana hasta la dicha época moderna pasando por la Edad Media, la vida de los seres humanos ha sido regulada y proyectada por conceptos que permiten entender el sentido de su existencia en tanto que proyecto. Visto desde este ángulo el concepto deja de ser una mera palabra asustanciada y alcanza un sentido pragmático al facilitar el entendimiento del proyecto humano. En lo concerniente y desde un punto de vista estrictamente de la producción del saber, el concepto goza de mucho protagonismo. Se representa como máxima categoría de un saber acumulado sistematizado, aunque siempre en construcción que se erige, a su vez, en referente epistemológico y en punto de partida de una erudición densa capaz de estratificar el conocimiento, orientar la percepción comprensiva y canalizar el sentido del discurso y, de allí, el sentido de la existencia. El esfuerzo que lo convierte, como tal en máxima categoría del saber, se mide con el interés que presenta desde la óptica del conocimiento como vector de la transformación de lo existente.

Dicho lo cual, la comprensión de nuestro estudio gira en torno a los conceptos de “Africanidad” e “Identidad” a los que vamos a dedicar nuestro esfuerzo comprensivo en estos primeros compases del trabajo. Al hacerlo pretendemos definir la naturaleza del campo de nuestro estudio, así como su adscripción a un determinado saber científico de cuya profundidad y extensión da muestra su inclusión en la formulación de nuestro tema. A raíz de ello pretendemos también, asimismo, canalizar la comprensión motivada de nuestra temática, así como resaltar nuestra mirada perceptiva de la problemática que abordamos. Por separado, en correlación, así como conectados a sus derivados potenciales, vamos a interrogarlos para que nos guíen en el ejercicio del deslinde de nuestra comprensión y la interpretación de nuestro tema de la que pende el abordaje de la comprensión de la problemática planteada. Conforme el orden dictaminado por la formulación del tema, encabezan el marco conceptual de nuestro estudio consideraciones sobre la africanidad.

1- De la africanidad

La Africanidad como concepto está interconectada con *la Negritud*¹ que Njoh Mouelle (1970:51) citado por Burgos (2007) cataloga como *rebelión del hombre negro contra la humillación infligida por el Occidente en la trata de esclavos y la colonización*. (Rébellion de l’homme noir contre l’humiliation infligée par l’Occident pendant la traite des noirs et la

¹ Movimiento reaccionario negro contra el racismo blanco. El concepto es acuñado por Aimé Césaire y lo desarrollan conjuntamente Léopold Sedar Senghor y otros tantos intelectuales negros que se preocupan por la causa negra. Otra definición de la Negritud por Senghor aparece en *Liberté 5*, Seuil, p. 17

colonisation). En otros términos, la Negritud aparece como un movimiento reaccionario contra el racismo europeo frente a todo cuanto se relaciona con lo africano. Entre los años 1931-1935, el concepto se ve integrado primero en la comunidad intelectual negra de Europa impulsado por Césaire y por Sédar Senghor y, más tarde, comienza a articularse mediante la práctica social de un discurso transfronterizo. Según consta en la siguiente valoración de Sédar Senghor (1993:17) citado por Burgos (2007):

La Negritud es proyecto y es acción. Proyecto en la medida en que intentamos apoyarnos en la Negritud tradicional para aportar nuestra contribución a la civilización de lo universal. Acción en tanto en cuanto realizamos nuestro proyecto en lo concreto de todos los terrenos, particularmente en literatura y arte. (La Négritude est projet et est action. Projet dans la mesure où nous essayons de nous appuyer dans la Négritude traditionnelle pour apporter notre contribution à la civilisation de l'universel. Action parce que nous réalisons notre projet concrètement sur tous les terrains, particulièrement en littérature et l'art)².

Se puede apreciar como una estrecha determinación que hace indisociable la dimensión de un proyecto con la condición existencial y la raigambre geográfica o la localización del escenario de la lucha. Desde el punto de vista de Nkrumah (1970), la africanidad es ante todo una fijación sobre el origen negro africano de los protagonistas. Ya tiene muy asumido el que *Todas las personas de ascendencia africana, aunque en el Norte o el Sur de América, el Caribe, en cualquier otra parte del mundo son africanos y forman parte de la nación africana*. Es un criterio que asume también Senghor cuando, durante sus intervenciones en la conferencia constitutiva de la OUA en 1953, remarca la dimensión más bien cultural de la preocupación por los africanos. Según él, en lugar de dar mucha importancia al pasado colonial y a su corolario del anticolonialismo, los africanos tienen que mirar hacia el futuro. *Este futuro solo puede reposar en valores que sean comunes a todos los africanos y que sean, al mismo tiempo, permanentes. Es precisamente al conjunto de estos valores que yo llamo africanidad*. (o.p.cit). Aunque no permite dirimir la condición negra de la africanidad por parte de Senghor cuya preocupación tiene un carácter más bien panafricanista, esta valoración permite aprehender la africanidad como un valor; un modo de ser que se inscribe en la perennidad. Lo notable aquí es la trayectoria significativa que le confiere como praxis que, sin negar el pasado colonial de África, fundamenta su acción en la materialización de valores encaminados a cimentar una existencia fructífera. La orientación de la africanidad proyectada

² Esta traducción es nuestra.

en este sentido rima con los ideales de los pueblos africanos en general. Vista desde este ángulo, la africanidad se convierte en un pacto o más bien en una praxis filosófica con visiones constructivas del futuro: un esquema básico. Con ella comienza a germinar una forma de esperanza polarizada en el espíritu negro. Esto permite captar muy bien la importancia, la resonancia y el sufragio que se le reserva desde el alba de su articulación como concepto.

Recogida en sustancia la esencia de la Negritud, se puede decir que proyecta por lo tanto una actitud y una visión de conjunto que deriva de la conciencia grupal y actúa como vehículo de la africanidad en su praxis vital. Sobre la base de dicha interconexión y por ello mismo, se sacraliza la identificación del sentimiento de pertenencia a una raza con su raigambre espacial en la cual la africanidad se asume como sentimiento de pertenencia a África y, a un tiempo, como la ideología en la cual se moldea, se materializa y se polariza la negritud. Materializa desde entonces la condición, al convertirse en modo proyectivo de ser, de estar y de pensar del negro africano asumido y valorizado desde la perspectiva diferencial de una programación identitaria susceptible de potenciar la totalidad significativa del ser del africano; la cual desemboca en la conciliación de los valores con la praxis transformadora de la existencia. Constituye un modo de ver y de verse, de pensar y de pensarse; un marco referencial que sugiere que la africanidad es un distintivo que singulariza creando distancias y cercanías por igual esté donde esté el africano negro en el mundo. Se encarna como esencia, como mirada y como visión de la vida y del hombre, pero, también, como impulso volitivo de afirmación diferencial propio de la identidad.

2 - De la identidad

Qu'est - ce que l'identité ? Une entité physique ou idéale ? Un concept au sens syntaxique de nœud dans un réseau de relations définies ? La forme ou la source qui est l'objet possible de connaissance scientifique ? Une idée ? A première vue nous avons affaire à une notion primitive, une notion qu'on ne définit pas, un de ces « transcendants » qui sont à la base de toutes les définitions.

Fabien Eboussi Boulaga (2006: 9)

Los interrogantes formulados por Eboussi Boulaga dan cuenta de lo complicado que resulta procurar un acercamiento definicional al concepto de “identidad”. Es una dificultad que confirma Frege, citado por Eboussi Boulaga (2006: 9), cuando confiesa: *Puisque toute définition est une identité, elle-même ne saurait être définie*. Bueno (1999) refrenda la misma línea perceptiva y confirma la dificultad definitoria de la identidad al sostener que se trata de

un término “sincategoremático”. Mirando la categoría en la que se sostiene, la confusión que rodea la identidad crea una tensión que invita a reforzar la erudición.

Dicho lo cual, el concepto de identidad llama la atención de los investigadores desde el advenimiento de las ciencias humanas al centro de las preocupaciones del proyecto humano. Según informa el *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispanoamericano* (1954), el término está registrado en la lengua española desde el siglo XV. Ernout- Millet (1932) nos dice que el término *ídem* (el / lo mismo) se habría formado en latín por la unión de *is* y de *dem* como una partícula amplificadora o enfática. Aparece entonces como *bi-dem* o *qui-dem* con el significado de “éste precisamente”, “el mismo” (*ego ídem significa yo precisamente, yo mismo*). En el *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos* (2009), la identidad incluye asociaciones con, por una parte, los rasgos que caracterizan a los miembros de una colectividad frente a otros que no pertenecen a la misma y, por otra parte, con la conciencia que un individuo tiene de ser él mismo y, entonces, distinto a los demás. El concepto ha recorrido un largo camino pasando por el dominio de la psicología durante los años cincuenta en Estados Unidos. Se incorpora a la acción social a partir de los decenios posteriores a la Segunda Guerra Mundial y comienza a articularse en los procesos de descolonización de Asia, África y el Caribe. La cuestión identitaria aparece central en los movimientos sociales a finales de los años sesenta del siglo XX en los Estados Unidos. En Latinoamérica, los estudios identitarios contribuyen al arraigo y a la maduración del concepto en el siglo XX, luego de fijarlo como necesidad en las luchas de independencias. Más tarde, se articula en la narrativa de la identidad nacional como base para la construcción de naciones. Asimismo, Giménez (2009) afirma que la identidad se predica de los actores sociales. Definitivamente hablando, la cataloga como:

[...] un proceso subjetivo y frecuentemente auto reflexivo por el que los sujetos definen su diferencia de otros sujetos y de su entorno social mediante la auto asignación de un repertorio de atributos culturales frecuentemente valorizados y relativamente estables en el tiempo.

Según esa preceptiva, la identidad está relacionada con la idea que tenemos acerca de quiénes somos y quiénes son los otros, es decir, con la representación que tenemos de nosotros mismos en relación con los demás. Implica hacer comparaciones entre las gentes para encontrar semejanzas y diferencias entre ellas. Cuando creemos encontrar semejanzas entre las personas, inferimos que comparten una misma identidad que las distingue de otras personas con las que no se parecen similares. Esta valoración da cuenta del protagonismo del

individuo cuya singularidad y trascendencia ha tenido su auge, pero también su ocaso en distintas fases valorativas de los estudios sociológicos en relación a problemáticas siempre tan candentes como la identidad y la memoria. Malouf (1998) evidencia el carácter dinámico y multifacético de la identidad en tanto que fenómeno social porque reivindica un estatuto que a primera vista es obvio. Al abogar por la clasificación, observa que la identidad se convierte en una realidad compleja y en perpetua mutación que recogen todas las ciencias que postulan pautas de la identidad. Pero, aplicada al ser humano, la identidad se relaciona a la idea de unidad. Según opina Bueno (1999:4):

[...] la unidad dice indivisión, es decir negación de la división [...] la identidad sólo alcanzará dialécticamente su sentido en función de la diferencia o de la distinción con otras esencias la distinción se entendía tradicionalmente como negación de la identidad, aunque no por ello la identidad pudiera ser reducida a negación de la distinción, si es que se admiten situaciones en las cuales la identidad sustancial, por ejemplo, no implica una negación de su distinción respecto de los accidentes.

Lo dicho significa que la identidad es volátil y se adapta a las mutaciones sociales vigentes y, por consiguiente, queda condicionada por el cambio de las ideologías que conforman la gestión política de las sociedades. En virtud de lo cual y en concordancia con lo susodicho, bastantes estudiosos de este concepto, entre ellos Bueno (1999:3), dejan entendido que la identidad siempre va ligada a algo. Él, particularmente, funda su visión partiendo de constatar la variedad de acepciones del término “identidad”, para demostrar *que estamos ante un término sincategoremático³, es decir, que no tiene significado aislado o exento, que es un término que hay que entenderlo siempre vinculado a otro* (1999:3). Esta concepción abre una brecha sobre el telón reduccionista de su significado para aplicar el término a todos los dominios de la vida como una dialéctica cuya observación constituye un recreo de aprehensión y de interpretación, según las sensibilidades y según los dominios de estudio. No obstante, su carácter volátil y su dimensión sincategoremática que le acabamos de reconocer, aflora la convicción de que la identidad sienta sus raíces en un esfuerzo radicado en una conciencia discriminatoria de individuos y grupos. Esta conciencia madura y fortifica en un proceso que designa el fenómeno como una construcción histórica. Permite reconocer y reafirmar que las identidades no sólo se construyen mediante procesos más allá de su carácter fragmentado, sino también que lo hacen en acción y en movimiento. Al referir a la dinámica constructiva de la identidad afirma Eboussi Boulaga (2006:5) que: *[...] Les identités sont des “constructions”, des résultats d’opérations spécifiques de quelque art de construire. Cette*

³ Bueno (1999) acuña este término en 1991 para referir al carácter no aislado de la identidad. Para él, la identidad va siempre ligada a algo.

position se noue autour du mot de “construction” pris comme terme primitif, dont le sens n’a pas à être défini.

Por lo visto, la identidad se alcanza después de un trabajo performativo y regulado en torno a un proyecto común. Para que resulte ser un éxito este proyecto debe conquistar la adhesión de un colectivo que se identifique en él y que incentive el proceso constructivo. Tratándose de la necesidad de aprehender la identidad en **acción** y en movimiento, encuentra la total adhesión de Mbembe (2019) que postula la pertinencia de recoger y fructificar la dinámica contextual de hoy. Según él: *A l’heure où les technologies computationnelles achèvent de se saisir du tout du monde, elles nous permettent mieux que les philosophies occidentales du sujet, de penser l’identité comme quelque chose de toujours en mouvement.* Esta evidencia de la identidad como siempre *en movimiento* cuestiona de algún modo una mirada africana que piensa la identidad mirando exclusivamente hacia el pasado histórico.

No obstante, y hablando precisamente de la perspectiva valorativa de la identidad africana, Towa (2011:21) aborda la problemática de la identidad cultural bajo la forma de una dialéctica. Para él, el problema de la identidad cultural del negro debe observarse bajo dos ángulos: la dimensión ante colonial y la dimensión post colonial o actual. Invita a plantear el problema del criterio de selección entre lo accesorio y lo esencial en la gran riqueza de tradiciones culturales africanas. Subraya el carácter más antiguo del continente africano y lógicamente, la antigüedad de su historia que ha conocido muchas culturas pasando por la civilización egipcia y que, objetivamente, nos debe interrogar a la hora de hablar de una identidad cultural de África. A esta altura hace una observación fundamental sobre el estado de las culturas africanas. Su diagnóstico indica que nuestras culturas africanas están en un « [...] *état de dégradation manifeste résultant du choc colonial.* Esta situación no mejora en las circunstancias actuales que colocan África en una situación de “*dépendance*” hasta hoy, hablando de sus relaciones con el Occidente. Aclara que esta dependencia [...] *n’est pas seulement économique et culturelle, elle a un caractère global et affecte aussi la sphère culturelle et idéologique.* Para terminar, cierra el diagnóstico con una nota pesimista que indica la urgencia de la acción: « *Dans ces conditions, maintenir nos cultures dans leur état reviendrait visiblement à consacrer leur déchéance et leur dépendance* » (p.21).

Tanto las observaciones de Mbembe como las formuladas por Towa arrojan dos conclusiones importantes para cerrar este apartado: primero, la trascendencia de la identidad como “praxis” y, para terminar, la adscripción de la construcción de la identidad a la lógica

“peregrina” o viajera. Sobre ambas conclusiones que se presentan como características fundamentales de la identidad volveremos a continuación. Antes, debemos minimizar y matizar el carácter definitorio volátil contemplado por Eboussi Boulaga y la dimensión sincategoremática de la identidad denunciada por Bueno para reconocer que, de un modo muy general, la identidad se caracteriza por ir siempre ligada a la cultura.

3 - De la cultura

Es digno de mencionar, en efecto, que la identidad siempre empieza a coger sentido y existencia real en cuanto se le asocia a la cultura. Y no se puede atender con serio la aprehensión del concepto de cultura apartándose del factor humano al que es consubstancial. Se afecta siempre lo cultural a lo humano para obtener una unión conceptual que funcione como binomio: la cultura humana. Es muy significativo y relevante este sobreentendido que se impone al inconsciente discursivo humano por vincular así la esencia y el producto de la vida del hombre con la producción de los saberes. Se asocia a ello la valoración de imaginarios y de las proyecciones humanas que por lo tanto remiten, de manera somera, a todo el producto humano que denominamos la cultura.

Así percibido, Giménez (2009) señala que el concepto de cultura despunta en 1871 en *Primitive culture*, un libro en el cual Taylor, su autor, aborda un proceso comprensivo del concepto entre los años 1970-1973 que culmina en el interés por el libro de Clifford Geertz: *The interpretation of culture*. En esta obra fundamental, la cultura se da como “telaraña de significados, como estructuras de significación socialmente establecidas”. Se considera que “los significados culturales se objetivan bajo la forma de artefactos o de comportamientos observables llamados formas culturales”. Ellos “se interiorizan en forma de hábitos, de esquemas cognitivos o de representaciones sociales”. En esta aproximación perceptiva se esencializa el doble prisma bajo el cual se adhiere la visión conceptual de la cultura hasta hoy. Recoge, en filigrana, tanto la cultura como sistema semiótico como la cultura como praxis transformadora del hombre. En el primer caso se aprecia la dimensión discursiva de la cultura como acto comunicativo que radica en la “telaraña de significados” y en las “estructuras de significación socialmente establecidas”, a través de las cuales la cultura se aprecia como un valor asociado al sentido de la vida. *El Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos* (2009) confirma esta dimensión. Según consta en su registro correspondiente, “para la semiótica, la cultura es una red de signos y es acto comunicativo, un intercambio que supone constantemente a otro, como *partenaire* necesario en la relación entre emisor y receptor”. La crítica reflexiva de la antropología posmoderna asume dicha visión de la cultura como un

proceso dialógico o comunicativo. En el segundo y último plano se recoge la vertiente pragmática en la cual se objetivan los significados culturales mediante artefactos o comportamientos. Se asume que la cultura se asocia con la acción de cultivar o practicar algo; de ahí la connotación inicial asociada al culto. Es decir que el término está originalmente vinculado con la idea de la dedicación y del cultivo, que lo identifica a la acción humana transformadora.

A este respecto del segundo plano, Homi Bahabha (2002) certifica la dimensión múltiple de la cultura al afirmar que ese término alcanza extensión significativa en tanto que diversidad cultural cuando es objeto de conocimiento empírico y cuando se mira como diferencia cultural. Es lo conocible que con autoridad sirve a la construcción de los sistemas de identificación cultural. Puede entenderse como dimensión y expresión de la vida humana mediante símbolos y artefactos; como el campo de producción, circulación y consumo de signos; y como una praxis que se articula en una teoría. Ahí se concilia la totalidad expresiva de la cultura que él concibe como una matriz activa que regula el dinamismo social a partir de elementos de selección y de coexistencia. En esta vertiente pragmática que cubre la acción cultural la cultura alcanza, según *El Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos* (2009), la significación popular como cultura de masas a partir del siglo XX, en los considerados como espacios de acción y de transformación humana. Es el espacio de los movimientos simbólicos de grupos que tejen relaciones de poder; no sólo del poder entendido en su proyección vertical, sino también del poder como diseño reticular que se asocia a los discursos hegemónicos. En este caso se asume como poder. Significa que la cultura se encarna en la política por su capacidad a regular las interacciones entre la sociedad y las proyecciones de individuos en el espacio y en el tiempo para afirmar su identidad. Hablamos de la asunción de la identidad cultural por el hombre.

4 - De la identidad cultural

Tomando en cuenta todo lo anteriormente evocado hasta ahora en este capítulo liminar, resulta coherente asumir que la identidad se asocia a la cultura como un binomio inseparable en el proceso constructivo del hombre. Disociarlo implicaría vaciar de contenido una operación cuyo sentido radica en esencializar y en homogeneizar el principio identificador de una especie: la identidad; así como en opacar la calidad que la distingue de otras categorías de seres existentes: la cultura. Ello conlleva ratificar la visión de la identidad cultural como lo que caracteriza la vida de un grupo en un macro espacio, o simplemente como una cultura propia a una comunidad. Eso se comprueba de alguna manera en lo que

Blancarte (1994: 21-40) identifica como punto tumultuoso del enfrentamiento cultural entre la metrópoli y las colonias en Hispanoamérica. Observa que el deseo de vivificar su cultura y su identidad por cada sensibilidad específica en esta parte del mundo ha sido un rompecabezas tras las ocupaciones. Dicho lo cual, conviene recordar que si la identidad siempre va ligada a la cultura, ésta, a su vez, va ligada siempre a la idea de progreso que remite al valor de la cultura. Como señala Baldori citado por Vovelle (1985), la identidad cultural contribuye a conducir a un pueblo hacia su propia revelación, permitiéndole evolucionar y adaptarse a las épocas. Baldori le confiere a la identidad cultural el tamaño singular que en un proceso de construcción fija el horizonte para estimular la búsqueda de un destino común en una humanidad de las diferencias, donde el hombre es en el centro. Significa que la construcción de la identidad cultural se asienta en el empeño de los participantes sociales, en tanto que protagonistas de un proceso cuya materialización les obliga a actuar bajo la forma de una exigencia o de un imperativo categórico. Este imperativo categórico remite al desarrollo y al progreso que convierte a la cultura en una praxis.

En efecto, según refrenda Butler (1999), la identidad asociada a la cultura no es una categoría abstracta sino un performance regulado por instituciones sociales. Su dimensión performativa muestra, según ella, las estrategias coercitivas de la sociedad para obligar a las personas a actuar según normas de conducta. Significa que asumir una identidad cultural es trabar un pacto social pero también un pacto con sí mismo que se vivifica por el empeño de superar lo particular y la necesidad de hacer triunfar una causa más grande. Esta dimensión raigal refrendada en el performance coge más consonancia pragmática con Canclini (1990:177) que afirma “Tener una identidad será, ante todo, tener un país, una ciudad o un barrio, una entidad donde todo lo compartido por los que habitan este lugar se vuelve idéntico e intercambiable”. ¿Qué cabe asimilar con esta línea perceptiva de la identidad? Que la identidad cultural pone sobre el tapete la problemática del destino compartido por un colectivo humano, en la cual la propia identidad es contemplada como un valor apreciado por su performance o su productividad en términos de armoniosa integración grupal y de consolidación de interrelaciones benéficas con otros colectivos. Implica, también, más allá de su dimensión semiótica o precisamente a partir de ella, apreciar su operatividad como fuerza y como herramienta potenciadora de una visión y una mirada capaz de impulsar voluntades y de cohesionar esfuerzos con la finalidad de aceptar retos colectivos. Implica, por fin, y en correlación con lo que precede, asentar la conciencia del compromiso en la conciencia de un camino compartido que hace del individuo el copartícipe de una aventura colectiva que es la

construcción de un mundo humano. Todo ello concurre a vislumbrar la trascendencia de la identidad.

5 – Trascendencia de la identidad como praxis

Por lo visto, la cuestión identitaria tiene un carácter transcendental y ontológico. Esta trascendencia nace del universalismo del valor que proyecta y de su dimensión constructiva de sociedades. La identidad permite reconfigurar los esquemas de concepciones ideales del hombre en su acto de transformación de lo real. Lo transcendental de la identidad radica en su capacidad a imponerse como elemento de representación cultural, de valoración y de afirmación de sociedades y como vector del progreso humano. Alimenta al espíritu de aquellas sociedades a través de su praxis vital y de su adaptación frente a lo nuevo. Desde entonces, la identidad permite arraigar y difundir la cultura de manera duradera en la esfera global de la humanidad, de manera a imponerse como lo característico imprescindible de la existencia humana: la condición humana. Proyectada por Morín (2003:35-36),

la cultura está constituida por el conjunto de hábitos, costumbres, prácticas, saber-hacer, saberes, reglas, normas, prohibiciones, estrategias, creencias ideas, valores, mitos que se perpetúan de generación en generación, se reproduce en cada individuo, genera y regenera la complejidad social.

Significa que, sin la cultura, la especie humana no se distingue socialmente de los demás primates; lo cual implica que es garante de la condición y de la calidad de la vida humana, y por lo tanto de su trascendencia. Este extremo lo lleva a contemplar el grado máximo “la identidad humana” como esencia a partir de la cual se proyectan identidades específicas entroncadas, no obstante, en una matriz global que divide en cinco determinantes, de entre los cuales destacan particularmente la identidad social y la identidad histórica.

Al hablar de la identidad social precisamente, aparece como un determinante que singulariza al hombre dentro de un sistema complejo de funcionamiento en sus interrelaciones, por ser el vector de concepción, de formación y de maduración de un identificador cultural. Aquí aparece el núcleo arcaico como punto de partida de una sociedad cuyas bases estructurales giran en torno a la concepción primitiva de la vida de sociedades, lo cual predestina a una evolución hacia la cultura; entendida aquí como un producto o un patrimonio. La cultura se convierte en emergencia mayor propia de la sociedad humana favoreciendo el advenimiento de un orden normativo objetivado por actos, creencias y rituales que más tarde se convierten en tradición. En dicho orden normativo objetivado, el saber social de los individuos permite a la sociedad autorregularse autoreproduciéndose y

autorregenerándose bajo la forma de un díptico cíclico individuo – sociedad – sociedad – individuo en el cual la relación se vuelve holográfica,⁴ recursiva⁵ o dialógica⁶. Esta correlación arroja una lectura interesante que permite sacar una conclusión igual de interesante: que la sistematización del orden social está inscrita dentro del estricto orden de la expresión cultural y de la consolidación de un orden cultural. Asimismo, las interrelaciones sociales deben valorarse dentro del prisma productivo de las interrelaciones culturales. Al verse asociada a la perspectiva del progreso humano, la cultura es tributaria de la calidad de vida y de la existencia del hombre sobre la tierra. Se asume como memoria teórica y también como memoria experimental histórica que sirve de guía a los pueblos para sortear trampas y corregir errores que se cometen en el camino histórico. Por lo que la memoria cultural es una herencia que asegura la capacidad ética, política y económica de los pueblos para mantenerse a flote frente a las dificultades coyunturales y constituye un poder que integra la noción de performance, vista como poder proyectivo y capacidad resolutive. Absolutamente nada del ámbito social escapa a ese prisma envolvente de la cultura y de la identidad cultural. Lo corrobora plenamente Bauman (1999) en su visión de la cultura como praxis, cuya trascendencia y cuya ascendencia le hace ser tributaria tanto de los méritos como de los desméritos del orden social, tanto de sus éxitos como de sus fracasos. Es decir que la cultura como sistema es tributaria tanto de la armonía como de la violencia, de la integración como de la desintegración, de la paz como de la guerra, de la felicidad como de la desgracia. Germinan todos estos fenómenos al amparo de visiones y prácticas que se inscriben en el proceso de sistematización social radicado en relaciones de poder que son relaciones culturales. Por lo que la cultura es poder y se maneja como un poder. Se trata de un poder que se afirma en el transcurso de la historia de los pueblos.

Morín (2003) recoge, en efecto, el empeño constructivo de la identidad histórica arrojado al carácter unitario del recorrido humano iniciado por el *homo sapiens* hasta hoy día. Radica la identidad histórica, según lo hace constar, en todas las mutaciones biológicas,

⁴ *El individuo está en la sociedad que está en el individuo.*

⁵ *La relación Sociedad-individuo no se efectúa en primer lugar según un determinismo social que tolera diversamente márgenes de libertad individual sino según un bucle de producción mutuo individuos sociedad en el que las interacción mutuo individuos producen la sociedad; esto constituye un todo organizador, cuyas cualidades emergentes retro actúan sobre los individuos integrándolos. La sociedad controla y regula las retroacciones que la producen y asegura su continuidad a través de la integración de las nuevas generaciones de individuos. De este modo, los individuos producen la sociedad que produce a los individuos; la emergencia social depende de la organización mental de los individuos, pero la emergencia mental depende de la organización social.*

⁶ *La relación individuo /Sociedad es, de múltiples formas, a la vez complementaria y antagonista.* (Edgard Morin 2003 pp. 184-185)

culturales, civilizaciones que haya conocido el humano a lo largo de este viaje temporal. El contenido civilizacional de este tramo temporal debe ser interrogado entonces para exponer lo que determina esta identidad desde el punto de vista de la historia. Así pues, la adaptación del ser humano al periodo de deshielo, su domesticación del fuego y de otros materiales esenciales para su sobrevivencia, su desarrollo de la agricultura, su maestría de la navegación, sus enfrentamientos interhumanos y su maestría de la ciencia y de la técnica, forman parte de esta identidad histórica al constituir un conjunto de eventos yuxtapuestos de los que dependemos hoy. Pero, el tronco secular de la identidad humana que en algún momento pasa a ser universal no está para ocultar la gran variedad de pueblos, culturas y civilizaciones que pone en evidencia el relativismo cultural desde finales del S.XIX con la subsiguiente floración de identidades múltiples articuladas en grados distintos, entre las cuales consta la africanidad.

6 - La africanidad como identidad

Si hubiera que citar una sola característica de la cultura africana, el punto de referencia fundamental sería seguramente la desaparición del individuo ante la comunidad.

Etounga Manguéle (1991:52)

A raíz de todo lo arriba expuesto hasta ahora, se refrenda con total objetividad la percepción de la africanidad como identidad cultural. A riesgo de ser reiterativos, conviene que confirmemos que esa condición, esa calidad y esa categoría de la africanidad como identidad son inherentes al origen africano como distintivo de una misma raigambre territorial africana. Al insistir en la ascendencia africana, Nkrumah identifica, localiza y arraiga geográficamente un fenómeno y una situación de carácter grupal inscrita en la historia interespaical del mundo, singularizada por polarizaciones y circunstancias idénticas en el camino de la vida. La identidad territorial es un condicionante, si bien Senghor reconoce las particularidades. En este caso, son dos los niveles que se contemplan cuando se habla de las particularidades: el primer nivel territorial abarca la totalidad del área geográfica africana sin distinción de razas o de sensibilidades. A ello remite Nkrumah. Sea cual sea la raigambre racial son africanos y forman parte de la nación africana. A ello también remite Senghor cuando exalta la comunión de los valores comunes a todos los africanos bajo la exaltación de la unidad continental: la OUA. El segundo nivel territorial de identificación de la africanidad corresponde al territorio negro africano o de la negritud que ocupa esencialmente la parte sur del continente. Dicho esto, los dos niveles de representación de la identidad arraigada en tierra africana constituyen sólo la dimensión referencial de una africanidad que salpica el mundo, esencialmente, en la vertiente de la manifestación cultural.

En el plano complementario a la identidad territorial de origen que acabamos de evocar se suma, en efecto, la humana vertiente dinámica que convierte al territorio africano en una forma de ser y de estar en el mundo global, pero, también, en una forma de lucha para querer ser sí mismos África y los africanos. En el primer caso y según consta en sus palabras sobre la africanidad, para Senghor, ella constituye el conjunto de los valores de los pueblos africanos; es decir la “cultura” que, retomando a Morín tal cual, citado más arriba, se identifica “como conjunto de hábitos, costumbres, prácticas, saber-hacer, saberes, reglas, normas, prohibiciones, estrategias, creencias ideas, valores, mitos, de un pueblo”. En el segundo caso, se plantea como una problemática de la africanidad desde la perspectiva de una reivindicación que pone sobre la mesa la operatividad de una identidad cultural africana enfrentada a retos y a circunstancias históricas que conviene sobrellavar con fines de afirmación del pueblo y la raza. Y eso coge una dimensión especial con la negritud situada en el eje constructivo del camino de África. Aquí se contempla la urgencia de consolidar la cultura africana como “praxis” y como “performance”.

En efecto, volviendo a Towa (2011:341) y a continuación del diagnóstico que plantea anteriormente sobre la calidad de la africanidad, opina que [...] *les sociétés atteintes par la crise d'identité ne peuvent surmonter cette crise qu'en redevenant des centres d'automouvement conscient et de transformation, et donc en liquidant la domination et l'oppression*. En esta apreciación valorativa aparece una coordenada importante que remite a hablar de la “calidad” de la identidad vinculada a una *crisis* determinada por circunstancias precisas. En la misma cita de Towa aparece, además, el complemento de información que sirve para justificar la mencionada calidad de la frustración identitaria: *la domination et l'oppression*. Es coherente vislumbrar al centro de esta valoración la preocupante situación de África cuya circunstancia histórica colonial es de sobra conocida y arroja un panorama triste en cuanto a su identidad cultural se refiere. La cuestión no es por lo tanto si existe una identidad africana sino hasta qué punto ella está fragmentada y qué remedios son requeridos para *surmonter cette crise*. Desde entonces, se entiende mejor porqué la negritud plantea la problemática de su afirmación en términos de lucha y de enfrentamiento contra un orden cultural establecido bajo la bandera del colonialismo y de la colonialidad. La fórmula no presta a equívocos. Al dirigirse a los pueblos colonizados y, de un modo específico a los pueblos africanos sobre la construcción de África y su pleno desarrollo, Fanón (1969:119) recuerda que [...] *l'unique moyen de parvenir à ce résultat est de briser les reins au colonialisme le plus forcené, le plus intraitable, le plus barbare qui soit*. Volvemos a

cruzarnos con la visión combativa de la negritud tal como proyectada por Senghor (1993), en la cual se contempla que *la Negritud es proyecto y es acción*. El empeño de muchos filósofos, pensadores, historiadores y otros antropólogos y sociólogos del continente ratifica la preocupación por la identidad africana. Este empeño recoge tanto el vivir y el sentir como el pensar y el proyectar África, como ejercicio en el cual tanto la cultura como la identidad son vislumbradas como praxis transformadora del devenir continental. Interesarse por este proyecto programa supone valorar distintas etapas, perspectivas ideológicas e iniciativas generacionales vinculadas a la identidad africana, que llevan a corroborar que una identidad se construye en acción y dentro de una perspectiva temporal del tiempo largo: la peregrinación o el viaje.

7 - Construcción identitaria y peregrinación

Respecto a lo anteriormente expuesto, nos parece pertinente vincular el proceso constructivo de la identidad no sólo al tiempo largo de la historia en la cual ella articula su propia memoria visualizada como construcción de una tradición, sino también al prisma del viaje en el cual se adhiere la visión misma de la vida como viaje y del hombre como peregrino sobre la tierra. Si recurrimos a la esencia religiosa del término aparece, según aclara el Diccionario Flammarion (1981), que la peregrinación es el viaje que hace un peregrino, y el lugar mismo donde se va por consagración, mientras el peregrino es la persona que va a visitar un lugar sagrado, generalmente caminando, por motivos religiosos. De lo que nos ofrece el panorama histórico, el empleo de este término hace habitualmente referencia a desplazamientos que efectúan los fieles por razones de fe y desde este punto de vista, se remonta a siglos con los desplazamientos de los primeros religiosos desde la Antigüedad grecorromana. Peregrinan también grupos de personas ordinarias por razones diversificadas a través del mundo; mayoritariamente, a causa de problemas sociales o ideológicas como fueron el caso con los judíos o los protestantes huyendo del sistema inquisitorio. En un marco más general, por lo tanto, dicha inscripción del concepto en la esfera religiosa lo ha llevado a trascender el ámbito más específico de determinados lugares específicos para arraigarlo en la visión religiosa más amplia de la vida como “estancia” o como “camino”, y de la propia existencia sobre la tierra como “etapa de un viaje” más prolongado hacia el más allá. Ahora, hemos de notar que la historicidad de la estancia del hombre en la tierra ratifica la historicidad de su existencia y funda también la historicidad de la problemática de su identidad que corrobora su condición humana. Ello quiere decir que la construcción identitaria se modula al

ritmo, a la frecuencia y al impulso de la transformación de la realidad por el hombre, llevada a cabo por su gestión del tiempo y del espacio con la cual se confirma su esencia: su identidad.

Teniendo en cuenta estas consideraciones, debe asumirse que la identidad es esencialmente peregrina. Es peregrina o viajera, fundamentalmente, porque todos los pueblos y todas las civilizaciones de la historia humana se han hecho andando. Ello encaja la conformación de la identidad en la confluencia de movimientos y cruces históricos caracterizados por la transversalidad de las interrelaciones humanas. Esta perspectiva pone sobre la mesa la noción de “itinerarios” con la cual se llega a apreciar recorridos vitales impulsados por los procesos de socialización inscritos en la historia de la humanidad. A partir de estas observaciones, podemos afirmar que la identidad se construye como el proceso de humanización de una comunidad que se compromete con un “viaje colectivo” inscrito en el tiempo largo. Da posibilidad para que se hable de “viajes identitarios” que tienen un vínculo muy estrecho con los “viajes utópicos”, en la medida en que se van fraguando por el camino, durante el viaje que es este tiempo largo, sueños, ideales, proyectos y programas colectivos que refuerzan lazos de solidaridad y de complicidad entre los miembros de grupos. Así, percibir el viaje identitario como proceso de socialización o culturización utópica es fundamental. Ayuda a valorar las interrelaciones sociales o interrelaciones culturales, como pilar de todo proceso de tales características. Según afirma Bauman (1999), la identidad de una sociedad se arraiga en una red más o menos invariante de relaciones sociales. La naturaleza “societal” de la sociedad consiste por encima de todo en una red de interdependencias desarrolladas y mantenidas a través de la interacción humana. Ello implica reconocer que las relaciones sociales son en sí mismas el “núcleo duro” de la interacción, según las califica el citado autor. Componen, para él, el esqueleto de la práctica social, duradera, persistente y poco cambiante. Son ellas, las relaciones sociales, las que animan y ambientan los “viajes” en los distintos entrecruzamientos de los itinerarios dentro de los mismos grupos y entre distintos grupos en contacto.

En efecto, es conveniente no reducir y, todo lo contrario, maximizar, la escala de la confluencia de los movimientos y cruces históricos caracterizados por la transversalidad de las interrelaciones humanas que son, lógicamente, relaciones interculturales. Si antes hemos hablado de las interrelaciones sociales reduciéndolas a la escala grupal de una determinada comunidad humana viajera, debemos contemplar también la dimensión intercomunitaria que tiene la virtud de potenciar distintas identidades viajeras en contacto. Pues, a través de esos cruces y esas relaciones intercomunitarias se modeliza, se transforma y se consolida la

identidad. Ella opera en todos los lugares y en todas las circunstancias. La lleva consigo cualquier peregrino o sujeto viajante y da la medida de su fuerza y del grado de su vigor en el contacto con otros sujetos viajantes; lo mismo que cualquier pueblo en movimiento. Con ello afirmamos que la identidad adquiere una personalidad cuando está de viaje; es decir, cuando entra en contacto con otras identidades. También afirmamos, por lo mismo, que la volatilidad de la identidad es un hecho establecido y confirma la nulidad de las fronteras cimentadas por la territorialidad clásica. De un modo más general, lo que ponemos en evidencia a este nivel, es la forma como los procesos de socialización se articulan en los tiempos cambiantes y en movimiento, configurando o reconfigurando de un modo permanente identidades por medio de interrelaciones llevadas por las circunstancias históricas. Medir o aprehender el movimiento de la identidad humana viene a ser, desde entonces, valorar de un modo sintético el funcionamiento conjunto del tiempo y del espacio, marcados por el sello y la huella del hombre que es, a la vez, su producto y su productor. Significa, en suma, valorar la historia de la creación de los espacios que recoge la historia de los viajes del hombre sobre la tierra. Debemos poner énfasis en la correlación entre construcción espacial, articulación de una identidad, el viaje y el camino de la vida. Lo último mencionado, el camino de la vida, es lo que da su sentido a los antes mencionados. En efecto, la peregrinación del creyente sólo justifica su razón de ser en la búsqueda del sentido de la vida y la existencia que se empareja a la búsqueda del propio camino. Este objetivo es el que, a su vez, da sentido al viaje experimental en el que consiste la creación del espacio. Y para terminar, la identidad del peregrino se revela a través de la calidad del espacio que él construye y que indica si va por el buen o el mal camino. Es esta valoración última que funda el principio de la felicidad: construir un espacio feliz.

Dicho lo cual, el entrecruzamiento de pueblos, identidades y civilizaciones en marcha, ha sido propiciado por distintas circunstancias históricas y otras tantas motivaciones cuyo resultado ha sido la profunda modificación del destino y el rumbo histórico de otros muchos pueblos, culturas y civilizaciones, provocando grandes movimientos y viajes forzosos enmarcados en corrientes migratorias en las cuales se inscriben los viajes diaspóricos y de exilio que podemos ejemplificar hablando de Hispanoamérica.

8 - Viajes diaspóricos y de exilio como afirmación de la peregrinación

Es coherente encajar la dimensión del viaje de este apartado en el marco más amplio de la movilidad humana que determina el carácter siempre incumplido del proyecto humano. La movilidad del hombre, sustentada y explicitada por la tensión entre su ser y su querer ser,

erige el deseo de cambio del mismo en un acto performativo en el cual la angustia y la inteligencia humanas tomadas aquí como activadores de este cambio, aparecen como elementos catalizadores de la creatividad humana y, por lo tanto, de los viajes diaspóricos. Dicho esto, se asume también dichos viajes como instancias de la historia, por nutrirla. Asimismo, la historia se encarga de cartografiar y de catalogar de manera específica el tipo de viajante catalogable de diáspora, tomando en cuenta los factores de las movilidades humanas y las especificidades de las mismas. Así percibido, se impone la necesidad de valorar la diáspora desde su perspectiva conceptual y evolutiva.

Según el *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos* (2009) el concepto de Diáspora deriva originalmente del vocablo griego *diáspora* que significa dispersión. Su sentido más general viene a designar a cualquier gente o población que debe dejar su patria para diseminarse por otras partes del mundo. Ello significa que se vincula directamente a los movimientos más o menos amplios de personas dispersas y afincadas en un territorio extranjero por haber abandonado su tierra de origen. En su forma adjetival, el término refiere al desarrollo cultural posterior de tales poblaciones dispersas en sus países de llegada. A partir del siglo XX, el concepto se extiende e integra el espacio institucional. En el ámbito político, se empieza a mirar con más interés a esta categoría de personas hasta el punto de reservarles un trato especial en sus comunidades de origen, con la creación en la mayoría de esos países de ministerios encargados de la diáspora. En Hispanoamérica, si el fenómeno diaspórico que se vincula también a la etnicidad es común a toda el área, el término no lo es tanto. Es posible distinguir en esta parte del mundo cuatro aspectos distintos de la dispersión étnica con las poblaciones de origen africana, asiática y judía, a las que se debe agregar la población indígena y los campesinos movidos por los desplazamientos internos. Parecido fenómeno se observa en Colombia, donde destaca la diáspora africana o la afrocomunidad ubicada en el área.

Al remitirnos a Hispanoamérica en general y a Colombia en particular, conviene aclarar que su llegada se recoge en dos grandes movimientos migratorios observados en el transcurso del tiempo, de los que dan cuenta los trabajos de dos antropólogos como son Anta Diop (1954) y Vargas Sarmiento (2016). Ambos estudios hacen constar que un primer movimiento migratorio africano originario de África del Oeste (confederación de Mali liderada por el emperador Sundiata Keyita o Aboubakari II) había cruzado el Atlántico en los siglos XIII y XIV mediante las corrientes marinas y llegó a América antes de Cristóbal Colón. Vargas Sarmiento justifica, sobre la base de esa circunstancia, las similitudes de las

costumbres de algunas regiones de África con la comunidad indígena Wayúu de la parte norte de Colombia, que se rige por el matriarcado y divide el tiempo que pasa en lluvias. El segundo y último movimiento llega a esta parte del mundo a partir del siglo XVI tras su “descubrimiento” o su “redescubrimiento”, en las ya conocidas condiciones de la esclavitud del negro africano. La referencia al último movimiento hace de los mencionados afrocolombianos una categoría diaspórica específica, porque su presencia en esta parte del mundo no es el producto de una iniciativa propia. Obedece a la tipología del viaje migratorio forzado radicado en las deportaciones que sufren en el marco contextual de la esclavitud. Ello es extensivo al negro en Hispanoamérica en general y es muy a tener en cuenta a la hora de valorar su circunstancia histórica y de plantear las problemáticas de su camino y de su viaje en relación a la presencia, a la procedencia, al pasado y al futuro. No es de extrañar su vinculación con los viajes de exilio.

En efecto, se asume objetivamente el concepto de exilio como una de las modalidades del viaje, valorada según consta en el diccionario Larousse (2021), como destierro o expatriación. En esta aprehensión definicional, subyace el carácter forzado o apremiante del viaje. Eso puede justificarse por razones personales, políticas o coyunturales *etc.* En el *Diccionario de la Lengua Española* (2021), es la emigración forzosa fuera del propio país. Referido de esta manera, revierte un carácter particular por ser involuntario. Citado por Brenda (2005), Said se extiende sobre la conceptualización y distingue el exiliado del refugiado, aunque reconociéndoles su estatuto de refugiado y de emigrado. Para él, los exiliados son aquellas personas obligadas a abandonar sus países y violentamente separadas de su pasado. Reconoce el traumatismo engendrado por esta violenta separación que crea heridas en la relación profunda que tiene el exiliado con su tierra de origen. Eso corrobora la percepción del exiliado como sujeto nostálgico; nostalgia que le anonada al sumirle en una situación de muerte personal.

Volviendo a las condiciones de los dos viajes evocados en este apartado, lo que tienen en común es la adhesión a la lógica viajera del negro africano inscrito en la problemática más amplia de la existencia que hemos definido al principio, aunque con matices. En la primera secuencia se moviliza la esencia peregrina de una raza negra que los orígenes sitúan en la región del Nilo y cuya voluntad de afirmación humana y cultural como primeros pobladores radica en la necesidad de explorar, descubrir y ocupar espacios para señalar su camino y su presencia. Son visibles hoy en día las marcas de su cultura y su civilización con la existencia de diásporas africanas pre coloniales diseminadas por el mundo, en el Medio Oriente y en

Asia, las cuales exaltan con orgullo sus orígenes africanos y la esencia de su cultura. Aquí se acredita la tesis del ser humano como viajante y como ser errante: el migrante. La segunda secuencia, al revés, inscribe dicha migración del negro en el marco del entrecruzamiento de razas y culturas en marcha que encaja la existencia en la dinámica de las interrelaciones entre pueblos distintos. La evolución de estas interrelaciones se enmarca en la programación y la implementación de las utopías de conquista y dominación que señalan el viaje histórico de la cultura y la civilización occidental, cuyo cruce con África propicia el exilio de la raza negra en tierras hispanoamericanas de las que elegimos parar en Colombia. Visto lo visto, pretendemos focalizarnos en la comprensión del viaje identitario del afrocolombiano exiliado por el viaje civilizatorio occidental. Dicho lo cual, abordar la cuestión del viaje de la identidad afrocolombiana implica interesarse por el marco más amplio del viaje de la identidad colombiana, teniendo en cuenta su construcción en la confluencia del viaje de lo afro como marca identitaria singular y específica y de lo colombiano como identidad raigal colectiva generada por la pluriétnicidad y la plurinacionalidad en el camino y el viaje de la Nación colombiana. Desde entonces, sería interesante tomar la medida de la modernidad colombiana haciendo valer los parámetros que sirven para evidenciarla: la preocupación por la identidad y el viaje hacia la Nación. Pero, antes, vamos a interrogar de entrada el sentido de la modernidad.

9 - Modernidad colombiana: identidad y viaje hacia la Nación

Al hablar de modernidad, ¿nos referimos a una ideología de largo alcance que acompañó a los procesos del capital, la expansión del imperio y la invención del colonialismo a lo largo de los últimos 500 años? ¿O debemos entender las modernidades como procesos históricos particulares conjuntados por intersecciones distintivas, aunque de gran magnitud entre la metrópoli y los márgenes, suscitados por encuentros prudentes, aunque críticos entre el colonizador y el colonizado?

El doble interrogante de Dube (2004:17) encuentra un fundamento de suma significancia y de envergadura en esta parte de nuestro trabajo. Recalcamos en sustancia su preocupación, en la medida en que hablar de identidades colombiana o afrocolombiana en periodo moderno, como lo señalamos más arriba, no es un ejercicio muy sencillo desde la perspectiva en que modernidad rima con hegemonía cultural occidental. La modernidad, según el *Diccionario Larousse* (2021), es la calidad de moderno. En sus dimensiones artística y filosófica, remite a los tiempos modernos, con una organización social, política y cultural donde se da primacía a las libertades individuales, a la razón y al liberalismo comunitario *etc.* De hecho, modernidad

rima con actualidad, con lo nuevo o con la moda. En el *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos* (2009), aparece como transcendencia de la tradición o como una ruptura con lo que existió antes. De ahí suena como globalización. Se basa en la imaginación de rupturas dentro de la historia occidental y debe ser entendida como la conexión de distintos procesos históricos durante los últimos cinco siglos. Se encuentran en la modernidad los procesos que conllevan el comercio, el consumo, la razón, la ciencia, la industria y la tecnología, el Estado-nación y el sujeto ciudadano. Recabadas así esas características de un modo más general, cabe mencionar que van dos tendencias distintas de la modernidad las que son valoradas en la salida de Dube: la “modernidad occidental” y las “modernidades periféricas”.

La modernidad occidental alcanza su cumbre con los Grandes Descubrimientos que dan su nombre a los dichos *Tiempos Modernos* adosados a la Revolución de Magallanes y a las llamadas Grandes Invencciones como consecuencia del *Cientismo* y de la Revolución industrial. La civilización/modernidad occidental, materialista y destructora de la naturaleza, se polariza en los rincones del planeta imponiéndose como norma, pero también como punto de partida de amenazas venideras a la humanidad que evidencian las dos Grandes Guerras. Como reconoce Morín (2002:9),

Les développements de notre civilisation en menacent les fondements. Une civilisation étant définie par l'ensemble de ses constituants matériels, techniques, cognitifs, scientifiques, ses carences et ses perversions sont d'autant plus difficiles à comprendre que nous savons bien que les comforts, le bien-être, l'élévation du niveau de vie, l'augmentation de la durée de vie [...] sont des conquêtes de notre civilisation auxquelles aspirent ceux qui en sont dépourvus.

Lo que afirma Morín no es para significar su oposición a la modernidad ni a la civilización. Más bien constituye un llamado de atención sobre el uso consciente y positivo de los progresos científicos de modo a no poder confundir la existencia humana con la corrida al materialismo. Su enfoque interpela a todo habitante de la tierra para sentirse preocupado por las modulaciones de la modernidad y a contribuir de alguna manera a lo que conviene llamar aquí como la construcción de una humanidad duradera. En la misma vena y citando *The economist*, Larrère (2001:28-29) afirma que *le genre humain est obligé d'aller de l'avant et de tirer de la technique elle-même les remèdes de sa maladie, en y ajoutant une dose de morale modératrice*. Por su lado y situándose dentro de la misma óptica crítica que Larrère, Delibes (1979:29) habla *del progreso contra el hombre* y de *un mundo que agoniza*, en clara referencia a una humanidad protagonista de su propia destrucción. El sentido del progreso

para él debe ser en adecuación con el bienestar duradero y común orientado hacia la valoración del hombre y de la naturaleza puestos al centro como horizontes a escrutar y a fijar; el uno en tanto que sujeto y mediador por excelencia de la civilización y de la producción de riquezas y, el otro, en tanto que predicado (elemento indispensable) de la existencia. Aquí remitimos al sistema de dominación sin par que ha fraguado el principio de la civilización universal imperante durante los siglos de conquista y colonización, a los que vienen a oponerse como punto de ruptura desde la segunda mitad del siglo XX las “modernidades periféricas” en las que inscribimos a Hispanoamérica y, de un modo más específico, a Colombia.

Hablar de la modernidad colombiana supone, en efecto, adherirse a la óptica más general de la modernidad hispanoamericana que encaja, a su vez, en la segunda percepción que de ellas tiene Dube (2004: 17), *como procesos históricos particulares conjuntados por intersecciones distintivas [...] entre la metrópoli y los márgenes*, en las cuales ya se inscribe la lógica de disención *entre el colonizador y el colonizado*. Las modernidades periféricas o marginales suelen caracterizarse por esta dinámica de ruptura que tiene a las independencias y a la emancipación como parte aguas, y a la libertad como corolario de un nuevo amanecer. En este caso, la modernidad suena como espíritu nuevo asociado a una mirada nueva que proyecta imaginariamente un orden nuevo, distinto del orden colonial. Por lo tanto, se manejan los conceptos antagónicos de “modernidad occidental” o *modernidad colonial*. Según lo entiende Dube (2004), la primera se caracteriza por el predominio del pensamiento y la articulación de las normas hegemónicas occidentales, frente a las *modernidades periféricas* calificadas de *márgenes* en la misma intervención, que coinciden con la emergencia de los Estados-nacionales, según apunta Martínez-Andrade (2008). Teniendo eso en cuenta se sustentan la modernidad hispanoamericana en general y la modernidad colombiana en particular como procesos específicos en la proyección imaginaria de *Nuestra América*⁷ ideada por Martí, que se acomoda en *la Utopía de América*⁸ de Ureña, como proyecto constructivo y programa de desarrollo de las nuevas Repúblicas hispanoamericanas.

⁷ Hacemos referencia aquí al principal texto fundacional del nacionalismo hispanoamericano escrito por José Martí en 1891, en el cual reseña lo que para él es la América soñada y pensada por los propios hispanoamericanos; una América distinta de la que pintaron los Españoles peninsulares en sus escritos. En esta perspectiva, constituye también una reacción y una respuesta al “americanismo” promulgado por el presidente norteamericano Monroe (1817-1925), que representaba un peligro para la afirmación cultural y política de los jóvenes Estados.

⁸ Texto escrito en 1925 por Pedro Enríquez Ureña dirigiéndose a los suyos. En este texto, insiste en la idea de una América que debe afirmar la fe en su destino y el porvenir de la civilización. Va cobrando forma y fuerza la visión propia que en su día propiciara José Martí.

Hablar de la “modernidad colombiana” implica, por lo tanto, valorar el legítimo afán nacionalista del pueblo colombiano de construir una Nación colombiana que conviene calificar como proyecto utópico específico de desarrollo, y como empresa que sólo puede alcanzarse como aventura colectiva llevada por miembros conscientes de estar comprometidos con el mismo viaje para trazar el mismo camino de destino: la Nación colombiana. Aquí correlacionamos independencia, búsqueda del camino y viaje hacia la Nación, como programa axiológico de la modernidad colombiana. Para ello se requiere un espíritu y una conciencia de ser colombianos que vuelve insoslayable la trascendencia de la identidad colombiana. Es importante, desde entonces, asociar modernidad colombiana con el camino y el desarrollo de Colombia, estrechamente vinculados con la identidad y la Nación colombiana. Al insistir sobre la especificidad de ese proyecto, queremos destacar la importancia que supone tener en cuenta la novedad del *sistema-mundo* que ha venido articulando en Latinoamérica siempre según Martínez-Andrade (2008), la emergencia de los Estados-nacionales. Y es dentro de la especificidad proyectiva de la identidad colombiana frente a la novedad del sistema-mundo que conviene encajar la identidad afrocolombiana y su específico aporte a la construcción del camino y de la Nación colombiana que, a su vez participa de la construcción del camino y de la modernidad hispanoamericana. Con ello queremos subrayar con énfasis la raigambre colombiana de los negros que aquí son protagonistas, en virtud de su condición de descendientes de esclavos negros cuya africanidad funciona como herencia memorial.

En efecto, cabe reconocer que el sujeto africano del segundo movimiento que llega a la Nueva Granada es producto de un espacio cultural bien grabado en su memoria; un espacio en el cual se ha afirmado como ciudadano del mundo. Significa que trae consigo todos los arquetipos mentales que constituyen su esencia y su cosmovisión. Animadas por la imperiosa necesidad de la coexistencia por la acción para sobrevivir, sus luchas toman apoyo en la africanidad interiorizada que se confronta con una nueva realidad que choca contra su imaginario. En este caso, la africanidad cumple una función apelativa que radica en la búsqueda permanente del “vivir bien” por el ser humano e interroga el imaginario colectivo en la praxis filosófica de la existencia humana para mejor interpretar el mundo. Aparece como una especificidad singular dentro de un proceso general de construcción del nacionalismo global del territorio hispanoamericano y marca un giro decisivo en la vida política de esta parte del mundo a partir de la primera mitad del siglo XX. En esta perspectiva, la africanidad integra el ecosistema cultural de una modernidad colombiana y enriquece lo que Dussel

(2004: 218) llama [...] *proyecto de transmodernidad* [...], *una afirmación de la multiculturalidad excluida por la modernidad europea*. En filigrana, se recoge la mirada crítica sobre dicha modernidad occidental, *cuya globalidad técnica y económica está lejos de ser una globalización cultural de la vida cotidiana valorativa de la mayoría de la humanidad*. A partir de esta proyección, valoramos que la africanidad afrocolombiana se contempla como un valor constitutivo de la identidad colombiana, y que la modernidad afrocolombiana como historia de la afirmación de una identidad específica de raigambre africana es fundacional de la transmodernidad colombiana, en tanto factor propiciador de hibridación y la plurinacionalidad étnica o racial.

Lo dicho permite observar que la identidad colombiana se sitúa en la confluencia de diálogos cruzados en su viaje hacia la nación, debido a la confluencia de razas e identidades múltiples. Estos diálogos se hacen a la vez dentro de los propios grupos y también entre distintos grupos en su convergencia hacia la Nación. Confirman que la identidad se construye en acción y en movimiento y se recogen en historias de encuentros y desencuentros que hablan de su dinamismo y de su carácter dialéctico. De las pugnas entre las sensibilidades depende este dinamismo de la identidad, y de la capacidad de cada cual para influir en el colectivo depende su personalidad. Así, la historia de la construcción de la identidad es historia de las pugnas entre grupos y sensibilidades, en la cual resultan frustraciones y abusos de distintas categorías, de tipo discriminatorio. En dichas relaciones de fuerzas se fundamenta el ambiente que permite apreciar si una sociedad está o no está integrada, y cuál es la naturaleza de los problemas que dificultan dicha integración. Todo lo dicho en este apartado es oportuno para afirmar que la identidad nacional colombiana es un reto inherente a la modernidad colombiana. Su construcción se asume en distintos niveles y desde distintas perspectivas asumidas por distintas sensibilidades entre las cuales consta la identidad afrocolombiana. Se trata de la plurinacionalidad y de la pluriculturalidad colombiana. Pero, a su vez, la identidad del afrocolombiano se asume como otro reto que él mismo debe aceptar para reforzar su especificidad y potenciarla como praxis específica. Significa que el del afro descendiente es un viaje de ida y vuelta que acaba convirtiéndose en viaje circular, viendo el estrecho vínculo entre las frustrantes peripecias de la realidad colombiana que él vive en lo cotidiano y su obsesiva proyección memorial hacia la soñada África.

¿Qué observaciones esenciales puede arrojar la valoración de los conceptos a los que hemos dedicado nuestro esfuerzo en cuanto a la aprehensión comprensiva de nuestro tema? En primer lugar, que su abordaje requiere una ambientación que coloque la cultura y la

conciencia cultural al centro de nuestro quehacer. Ello supone asumir planteamientos acordes con dicha proyección tanto desde el punto de vista de la selección de los materiales textuales como desde el punto de vista de su manipulación. En segundo lugar y teniendo en cuenta lo dicho sobre la conciencia cultural, la valoración asume la visión de dicha cultura como *praxis* y como *poder* al contemplarse como condición de posibilidad para el desarrollo del potencial del hombre, ya que le dota de herramientas y facultades para su plena realización en el acto de la transformación de su existencia. Así que es la cultura el principal distintivo entre los individuos y entre los pueblos, porque es garante de sus distintas capacidades para comprender y para transformar la vida y la existencia, a partir de las cuales unos pueden aparecer como “superiores” y otros “inferiores”, o “desarrollados” unos y “subdesarrollados” otros. Y al ser la cultura la acción realizadora del hombre, convierte el escenario social en el marco privilegiado de las interrelaciones culturales que son, en última instancia, relaciones de poder. En tercer lugar, si la cultura es una *praxis* y a la vez un poder que a unos les da y a otros les quita relevancia social, la identidad indica la primacía de los colectivos a la hora de valorar la historia de los pueblos. Dicha identidad indica que la complicidad que hace a los colectivos ser a la vez solidarios y específicos se construye en el tiempo largo, durante un viaje que concluye en la construcción de la Nación, y que lleva a sus miembros a ser calificados como peregrinos. Implica entender que al hablar de la identidad nacional de un país, siempre conviene vislumbrar un camino que hay que pensar y abrir, con el pleno convencimiento de que al final del camino está el objetivo: una utopía colectiva. Y construir una utopía colectiva siempre es una empresa compleja.

De dichas observaciones derivadas de la valoración de los conceptos que cuadran nuestro tema resultan los ejes mayores de la comprensión general de dicha problemática de la identidad afrocolombiana centrada en la lectura y la interpretación de *Afuera crece un mundo*. Nos indican que debemos aprehenderla y comprenderla, para empezar, encajándola dentro del marco más general de la identidad colombiana y su viaje hacia la Nación que recoge una modernidad poscolonial adherida a las utopías poscoloniales del área, en el cruce de su integración al mundo. Luego, que debemos encajar su comprensión también dentro del marco de la integración nacional que pone sobre la palestra la plurinacionalidad y la pluriculturalidad colombiana, en la que compiten las sensibilidades culturales para ocupar el escenario social mediante *praxis* específicas. Por fin, que debemos valorar de un modo más específico el viaje identitario afrocolombiano dentro de un marco específico de permanente exigencia de la performance, de consumo interno y frente al mundo, que integra en su eje reflexivo la

problemática del retorno o el viaje a los orígenes. Este último aspecto habla de la compleja particularidad del contexto del afrocolombiano y ya se delata como marca obsesiva de un viaje inscrito en el registro del péndulo a partir del título mismo de la novela mediada por un “afuera” implícito y un “adentro” explícito.

Luego de definir los contornos del tema que hemos elegido y de proyectar su enfoque comprensivo, se nos ha aclarado bastante la naturaleza del trabajo que debemos acometer como estudio de sociedad colombiana de carácter esencialmente culturalista. Por ello nos anima el empeño por conocer dicha sociedad partiendo del texto que nos tomamos en parte como archivo y como reliquia. Nuestro siguiente capítulo procederá, por lo tanto, en enraizar dicha sociedad para una mejor escenificación de la problemática cultural.

CAPÍTULO II

ESPACIALIZACIÓN TERRITORIAL COLOMBIANA DESDE *AFUERA CRECE UN MUNDO*

Los estudios culturales⁹ participan de la emergencia de sociedades en los dominios diversificados de sus utopías existenciales. Concurren al resplandor de las mismas en sus políticas de emancipación y de proyección hacia el futuro y en la dinámica de representaciones nacionales e internacionales. En lo relativo, uno de los condicionantes para que se hable de una utopía es la necesaria existencia de un determinado espacio donde fundarla¹⁰. Por este motivo, iniciar el estudio de una sociedad o de un orden social exige, las más de las veces, asentarla en un espacio y en un tiempo para mejor singularizarla y adentrarse en ella con predicables objetivos, con vista a aprehender su complejidad histórica, antropológica, ambiental y cultural. Es la lógica a la que intentamos obedecer en esta parte del trabajo. Vamos a arraigar espacial y temporalmente nuestro estudio para que se dé un caso de figura experimental de la manifestación cultural derivada de la ficción de archivo¹¹. A este respecto, nos interesa catalogar el hecho literario en este estudio como categoría de una realidad cuya apreciación se acoge al esfuerzo por designar al texto literario como objeto de conocimiento del mundo referenciado. Es decir que nos inclinamos a valorar, conforme a la preceptiva de Echeverría (1998), la novela como archivo y como memoria. Dando por asumidos el enfoque culturalista del estudio y la visión de la novela como archivo, conviene interrogar, previamente, la trascendencia del espacio y del tiempo a la vez como productos y productores de la praxis humana. Agarrados a esta óptica perceptiva, nos parece coherente y pertinente a la vez hablar de “espacialización territorial” como marco referencial del capítulo, para indicar desde el principio el protagonismo que va a asumir el “territorio” como categoría nuclear de nuestro estudio culturalista, en representación a penas velada del “espacio nacional”. Merece la pena aclarar, al respecto, que la categoría “territorio nacional” servirá de hilo del entendimiento de la problemática e irá modulándose según lo requiera cada capítulo. Teniendo en cuenta la fuente literaria de nuestro estudio, la espacialización territorial debe entenderse como ejercicio reconstructivo secuenciado del territorio colombiano a partir de la ficción literaria considerada, en nuestro caso, como ficción de archivo. Puesto que nuestro interés por el espacio o territorio colombiano centra la atención de nuestro trabajo, vamos a iniciar este empeño con breves consideraciones sobre la trascendencia del espacio para el ser humano en general.

⁹ -Nuestra percepción de los estudios culturales se fundamenta esencialmente en los textos de Bhabha (2002), Grossberg (2012) y Nelly ed.(2010)

¹⁰- Véase Ainsa (1990).

¹¹- El concepto es acuñado por Roberto González Echevarría. Lo usa en abundancia en su texto de 1990 en inglés, cuya edición en español aparece en el (2000). Remite a los textos literarios cuya escritura se respalda en distintas categorías documentales calificadas como “archivos”

I - Sobre el espacio

Afirmar la pertinencia de asentar previamente espacial y temporalmente cualquier sociedad que se precie de tener existencia determina, asimismo, su trascendencia para todo proceso de humanización. Reconocen los especialistas en la materia que dicha trascendencia encuentra su justificación en una razón fundamental: la relación que vincula a la sociedad y al hombre con el llamado “medio geográfico”. Es tan importante el alcance de sus implicaciones que figuras de todas las épocas y de todas las disciplinas se han volcado en su estudio y en su valoración. El viaje resemantizador que constituye la construcción del espacio se recoge en dos momentos significativos de la existencia del hombre: el momento del determinismo geográfico y el momento de la geografía humana. El determinismo crece a iniciativa de la Escuela Alemana liderada por Ritzel¹² y designa la realidad geográfica, no sólo como insoslayable condición no sólo de la existencia del ser humano al ser el principal sustento de la vida sino también como el condicionante de su ser cultural y de su bienestar material. Resumida su postura, se aprecia que el hombre es un producto de la realidad geográfica que le da forma y existencia. Según dicha Escuela Antropológica, el poder de la naturaleza impacta incluso la vida de los Estados y ratifica la predominancia del ambiente físico. La inversión de polos perceptivos se opera a iniciativa de los sociogeógrafos franceses a los que respalda también la rama norteamericana, sobre la base de una revolución perceptiva que acaba por encumbrar la tesis de la construcción social de la realidad. Muchos teóricos de la actualidad, comenzando por Marx, se han adherido a dicha tesis que recoge de un modo sintético que el espacio no es reflejo ni mero escenario ni el telón de fondo sobre el que se inscriben los hechos sociales sino, más bien, una construcción humana que proyecta al mismo tiempo la esencia de su constructor.

Para Lefebvre (1922), uno de los más críticos con la Escuela Alemana determinista, conviene integrar el espacio en el concepto marxista de “producción” que no designa otra cosa sino el entramado de relaciones sociales. Desde su punto de vista, cada sociedad, en el entramado de sus relaciones, produce cierto espacio. Al reconocer la preexistencia de un ambiente y la anterioridad del medio sobre el hombre asume, asimismo, la categoría del espacio como realidad secundaria. No es de extrañar, desde entonces, que haya distinguido tres categorías de espacios y tres modalidades de la representación espacial: el espacio percibido, el espacio concebido y el espacio vivido. Éste es el rumbo perceptivo que irán tomando la inmensa mayoría de dichos teóricos sobre el espacio, cohesionados por su visión

¹² -Todas las informaciones sobre las Escuelas geográficas convocadas en esta página han sido sacadas de Morales (1971)

central del espacio como construcción humana y como producto cultural. Partiendo de la visión marxista de la praxis, Prada Oropeza (1999) cita abundantemente a Sánchez Vázquez para ilustrar la construcción de la realidad humana entendida como “humanización” de la realidad geográfica por la praxis. Santos (2000) se implica en esta dinámica y sostiene que el espacio es un conjunto de sistemas de acciones, de productos y de ideas. Pero, el que lleva al paroxismo la visión protagónica sintética del espacio como producto humano y, a la vez, como modelizador del hombre es Westphal (2007). Él percibe, en efecto, la necesidad de sintetizar la doble lectura perceptiva del espacio como necesario ejercicio restaurador de la naturaleza geográfica que se ha venido infravalorando durante las últimas décadas, hasta el extremo de considerar que su función es la de un simple trasfondo de la vida en cuya producción no interviene.

Según aprecia Westphal, en efecto, en función de la evolución perceptiva del concepto, se ha venido asignando distintas categorías y funciones al espacio señaladas, todas, por el esfuerzo representativo de la expresión humana. Sin embargo, no obstante, la distinción básica entre la realidad geográfica y la realidad humana, se da constancia de que ambas realidades son indisociables. También aprecia el obsesivo afán por parte de los teóricos del espacio de enfatizar sobre los distintos grados de imbricaciones entre la realidad geográfica y la realidad humana, partiendo de arraigar las mencionadas consideraciones teóricas en las establecidas y reconocidas por ellos como dimensiones mimética y simbólica. Por fin, aprecia el énfasis que se ha puesto, en primer lugar, sobre la categoría y la calidad de espacio en sí y, en segundo y último lugar, sobre la nominalización de los espacios animados y los espacios que no, una vez alcanzado cierto nivel de consenso de la visión espacial. Tratándose del primer aspecto, Westphal (2007) constata la dificultad que conlleva definir el espacio. Frente a ello él marca su preferencia por “lo percibido” frente a “lo concebido” como base de aprehensión desde la cual fecundan todas las demás percepciones. En lo particular, propone dos acercamientos perceptivos de los espacios perceptibles: uno, “abstracto”, abarcaría la dimensión conceptual, y otro, más bien “concreto”, que abarcaría el “lugar”. Esta doble connotación significativa se recoge también en la proyección del espacio que tiene el geógrafo americano Yi-Fu Tuan, citado por Westphal (2007), para quien el concepto de espacio remite a una “esfera de libertad” que propicia la “movilidad” y el “movimiento”, mientras el “lugar” remite a un espacio cerrado y humanizado. Desde su perspectiva, el “lugar” es un centro de “valores establecidos”, un “aire” de descanso. Transcendental, porque sintética, puede ser en este sentido la visión de Flavia Schiavo, citado una vez más por Westphal(2007) , quien

sustituye el espacio y el lugar por el “contexto” que, desde su punto de vista, recoge la esencia de ambos radicada en la materialidad y la inmaterialidad del espacio.

Teniendo en cuenta estas valoraciones sobre el espacio hechas hasta ahora, resulta que su trascendencia es incontestable para la vida y para el sentido de la existencia humana. El espacio constituye, sin lugar para la duda, el espejo en el cual el hombre mira su propio recorrido que es, al mismo tiempo, el recorrido de su propia civilización. Teniendo en cuenta la materialidad y la inmaterialidad en la cual se funda sintéticamente, se encarna como discurso, como visión o pensamiento, como historia o memoria, como acción o trabajo. Desde entonces, se aprecia mejor la carga emocional que representa al ser un factor legitimador de la pertenencia del individuo a un orden sistémico familiar, étnico o racial, civilizatorio o cultural. Asimismo, se erige en interfaz para la afirmación de una condición humana asumida como acto de responsabilidad que se encarna en la creación y en la resemantización de la existencia. Al ser un poderoso factor legitimador del impulso autocreativo y de la humana condición del hombre facilita, asimismo, la valoración de sus actos y su grado de evolución mental, psicológica, intelectual, espiritual y, en suma, cultural. De este modo, si el orden social o cultural encuentra en el espacio geográfico la única posibilidad de que se dé su existencia se ofrece, a su vez, como valioso objeto de conocimiento del hombre, de sus esfuerzos y de sus luchas por consolidar su hegemonía frente a un orden natural adverso en lo que aparece como una lucha civilizatoria. ¿Qué implica, desde entonces, proceder a la geo temporalización de *Afuera crece un mundo* en el ámbito comprensivo de nuestro trabajo?

Con este empeño nos proponemos restaurar el asentamiento de un pueblo, fijar la morada de una comunidad o definir el territorio de una determinada nación. Constituyen dicho asentamiento, dicha morada y dicho territorio el campo experimental de una experiencia humana radicada en un determinado lugar existencial que nos conviene definir y caracterizar. Por lo cual, hablamos de la reconstitución de un universo geográficamente ubicado en un espacio reconocible por determinar, cuyo proceso constructivo pretendemos desentrañar desde la necesidad de aprehenderlo como sistema de convivencia articulado en torno a un programa inscrito en el tiempo largo. Significa que nos interesa aprehenderlo, en esta etapa, en su contexto; es decir, en su dinámica constructiva. Por lo que prima hacer su cartografía geofísica y su topografía como espacio percibido, concreto o el contexto según quieran designarlo los tres especialistas antes mencionados. Tanto la cartografía como la topografía serán adosadas no sólo a la percepción del territorio sino también a la visión del “espacio como área de libertad” marcada por el sello de la movilidad, que propone Yi-Fu Tuan. En

estas fronteras nacionales. Dos articulaciones serán necesarias para hacer llevadera la reconstrucción del territorio que nos proponemos hacer: la cartografía topográfica anunciada en preámbulo y la espacialización territorial que remite a su historia y a su memoria. Procederemos a examinarla por este mismo orden.

II – Cartografía del territorio colombiano ficcional

Abordamos el ejercicio cartográfico que anunciamos hace poco, animados por cierto afán de volver reconocibles los escenarios de nuestra trama y hacer lo más asequible posible la escenificación de nuestra problemática. Prima con este empeño el objetivo de facilitar el conocimiento de la realidad ambiente y un mejor aprecio del entorno para que lo posterior se preste al mejor entendimiento y, por lo tanto, a mejor valoración. Los datos manejados a este nivel van a ser objeto de análisis oportuno para que su interpretación se ajuste lo suficientemente a la lógica de la literatura de hechos que manejamos en este trabajo. Conforme esta lógica, nos parece lógico proceder a la cartografía que nos interesa valorando no sólo el espacio geográfico innominado sino también la vertiente que le afecta la calidad de territorio nacional. Nos permite, además, corroborar la visión westphaliana de que el espacio es sintético.

1- Del espacio geográfico innominado

Al hablar de la espacialidad geográfica propiciada por el texto y que permite apreciar la topografía mimética del lugar, conlleva hacer un recuento de los datos catalogables como constituyentes de la naturaleza o del espacio geográfico. Este recuento da cuenta clara de la profunda ambientación geográfica del universo textual cuyos datos y coordenadas propias para este campo permite manejar informaciones vinculadas a la vegetación, al relieve y a la hidrografía colombianos.

Hablando de la vegetación, los datos señalados por el texto son una muestra evidente de que se trata de una región selvática como puede comprobarse durante el viaje textual entre “Llano Grande y Cali” (p.39). Abundan *selvas y bosques de distintas* extensiones dentro de una naturaleza caracterizada por una abundante flora de *especies diversificadas* (p.40). A este respecto, se ofrece nutrida información sobre la vegetación colombiana¹³. En la misma consta que el país alberga entre diez y veinte por ciento de todas las plantas del mundo. De esta forma pueden encontrarse un gran número de flores, plantas vasculares endémicas y de flores

¹³ - Las informaciones que convocamos en lo referido son sacadas de la Enciclopedia Online

carnívoras, siendo uno de sus principales atractivos las orquídeas. También es de señalar que, debido a la multiplicidad de suelos y ecosistemas, pueden darse todo tipo de frutas. Según el sistema de información sobre Biodiversidad de Colombia, la vegetación se puede ordenar en veintiuna unidades vegetales que se encuentran determinadas por características propias de la geografía y determinados ecosistemas dependiendo de la región. Y éstas son la Región Amazónica, la Región Andina, la Región Caribe, la Región Insular, la Región Orinoquera y la Región Pacífica. En cuanto a bosques y selvas se trata, sigue la pauta de la diversidad que se ilustra por biomas de paramos y selvas amazónicas, del Pacífico, bosques bajos, sabanas, llanuras y matorrales. No faltan desiertos, ni bosques aluviales ni bosques húmedos tropicales, ni tampoco bosques de manglares ni bosques y vegetación de pantano. Para dar más relieve a dicha naturaleza impresionante por su gran variedad y complejidad aparece en el texto el telón de fondo imperial que constituye la imponente *Cordillera de los Andes* muy visible por su altura (p.45). A este respecto, conviene recordar que el relieve colombiano es un mosaico de formaciones geológicas. Pues, el territorio nacional presenta distribuidos en sus diferentes regiones fragmentos que evidencian su evolución desde la era Arcaica hasta hoy. En este sentido, destaca que es un país adosado a tres cadenas montañosas que han resultado de dichas formaciones geológicas: la Cordillera oriental, la Cordillera central y la Cordillera occidental. Entre las tres conforman la cabeza visible de la cordillera más larga del mundo cuyo impacto sobre el sistema hídrico es muy importante.

Desde el punto de vista hidrográfico, en efecto, abundan ríos de los que dicha Cordillera es la fuente principal, los cuales se articulan, a veces, en cuencas que bañan las selvas. Incluso *mares* como el de las Antillas se aventuran tierra adentro (p.157). Según puede recogerse de nuestras fuentes consultadas, Colombia es un país con abundantes recursos hídricos, representados en aguas oceánicas, aguas estancadas o depositadas en lagunas, ciénagas y pantanos, aguas de escurrimiento con los ríos, quebradas, arroyos y riachuelos, y las aguas subterráneas. Pero si por algo se caracteriza Colombia en la materia, es por su privilegiada postura en el entrecruzamiento de las aguas del mar Caribe con el Océano Pacífico que barren el territorio continental por el norte y el occidente respectivamente. Así materializadas, estas coordenadas dan cuenta de la existencia de un determinado lugar geográfico al que no asociamos ninguna existencia humana a estas alturas, pero que es destacable por sus características naturales como condición de posibilidad de una existencia. Es aprovechable y propicio para que se escriba una historia en él. Aparece como un continente, un envase que hay que llenar con el contenido que le da la huella de la presencia

humana. Ello implica observar para luego sacar la importante conclusión de que, viajando y en acción se hace el territorio; una afirmación que bien puede corroborarse en la figura textual de Nay de Gambia.

2- Caminando se hace el territorio colombiano

El territorio nacional emerge en efecto del texto ficcional como acto revelador encarnado en la figura de Nay de Gambia cuyas presencias, trayectorias, ideas, visiones, acciones y posturas, construyen y activan una importante red interespacial pluridimensional propiciatoria de una cartografía colombiana geo humana. De visitas en ciertos lugares, trabajando como ama de casa en haciendas y propiedades, recorriendo el territorio en busca de su amado o haciendo memoria de otros muchos viajes anteriores, representa la vida que se asienta en la realidad geográfica para darle el alma que necesita y la existencia que requiere. Es ella quien corrobora que el territorio o espacio es vida, acción, sentido, historia y memoria. En lo sucesivo, el protagonismo que ella asume y que vamos a corroborar más adelante en este trabajo, permite experimentar distintos grados de percepción de lo que pueden ser las fronteras internas encarnadas en las interrelaciones sociales. Esta presencia activa suya en distintas latitudes abre la posibilidad al lector para que vaya apreciando macro y micro espacios susceptibles de facilitar la cartografía humana y social deseada. Ahí caben todas las categorías de la expresión humana, de la consciente a la inconsciente pasando por lo emocional. Remitimos, de este modo, a la correlación del proceso de humanización con la construcción territorial colombiana como espacio de representaciones simbólicas.

Así, en los primeros compases de la novela encontramos a Nay de Gambia dedicándose a las labores domésticas en casa de sus amos Hibrahim Sahal (10) y Sardick (59) en Santa Ruda. Su tiempo libre, lo dedica a la búsqueda de Sinar-el padre de su hijo Sundiata de Gambia- en todos los lugares donde pudiera encontrarlo. Son estos lugares las rancherías, los palenques, los conventos y las iglesias. Se aventura por las playas, los caminos invisibles, las calles secretas del Pacífico (44-45), el llano grande, las comarcas, las fondas, los bosques de Morga, la colina de San Antonio, la Cordillera de los Andes, el paraíso (64) y otros muchos lugares. Así, al hacer de guía para nosotros en la exploración tanto del espacio geográfico como del humano, Nay alimenta una dimensión informativa sobre el territorio que vamos a presentar, en primer lugar, insistiendo sobre el impacto de la presencia humana para que se hable del territorio para, luego, ir determinando su estatuto como tal territorio nacional mediante la conformación de las fronteras, antes de concluir abordando su consistencia histórica y memorial.

Tratándose del primer aspecto evocado y cuya valoración ya habíamos iniciado con la figura de Nay de Gambia, confirmamos que el relativo anonimato y la ausencia de vida que caracterizan a las selvas, los bosques, los ríos, los mares y otros montes evocados en el texto en primera instancia, se esfuma cuando el espacio geográfico cobra vida con las voces y las presencias de los hombres y las mujeres que les dan valor y existencia significativa. En esta asociación de lugares y espacios geográficos se fragua y se aprehende el territorio como tipo de organización espacial humana. Se vuelve vivencial como realidad geográfica adosada a la humanidad ambiente. En *Afuera crece un mundo* mediado por la presencia de Nay, se dibuja una cartografía capaz de orientar el conocimiento de la realidad textual desde determinados puntos cardinales. Así, como podemos comprobarlo en esta segunda lectura del texto, ahora aprendemos con fuerza de detalles que los bosques identificados como los de Morga, Timbio, Antioquia y Mariquita, son localizables en la región Oeste de Colombia. También observamos que ya adquiere facultad orientadora la información que sitúa las selvas de Calqueta, Manzales Atrato, Timbo y Cáceres, a caballo entre Panamá en el Oeste, Medellín en el Sur y la ciudad porteña de Cartagena en el Norte. En el mismo orden de ideas, se aprecia mejor la información según la cual hay una sucesión de montes en Cali, Popayán, San Antonio y Santa Fe, que colindan con una maravilla natural constituida por llanos pintorescos, que cautivan las miradas de los viajeros entre Santa Ruda y Cali. De igual modo, ahora aprende el lector con más claridad al hablar de la red hidrográfica colombiana, que cristaliza en las cuencas del Cauca y del río Magdalena que nacen en el Norte del país, precisamente en la Cordillera de los Andes, y que no sólo bañan todas las selvas y todos los bosques antes mencionados sino también que corren hasta el Sur pasando por el departamento del Cauca; Calamar, Cáceres, Medellín, Popayán, hasta llegar al norte del Perú. Esta dinámica humanizadora del espacio colombiano lleva consigo las demarcaciones de la organización territorial simbolizadas en la existencia de las fronteras.

3 - Territorio y fronteras externas

En la organización humana del espacio, el territorio es indisociable de la existencia de las fronteras. Según el Diccionario Larousse (2021) la frontera, entre otros tantos significados, es el límite que separa dos Estados; que es lo mismo hablar del límite entre dos territorios reconocibles. Sobre la base de esta visión conceptual rima con los países colindantes en este caso con Colombia. La novela propicia una representación del territorio nacional que muy poco pone en evidencia la región Este del país; es decir, la parte que limita con la costa Oeste de Brasil y de Venezuela. Pero, de manera general, Colombia es un país bordeado por cuatro

países limítrofes: al Noreste Venezuela, en el Este Brasil, al Noroeste Panamá¹⁴, y al Sur Perú. El Norte del país es limitado por el Mar de las Antillas. Tres fronteras aparecen en el texto de forma implícita o explícita, convocadas por la movilidad de los pueblos y por las relaciones que mantiene el Estado colombiano con los países vecinos. Se trata de las fronteras Norte, Oeste y Sur. A propósito de la frontera Norte, aparece en el texto por la evocación de episodios ocurridos en las ciudades fronterizas de Cartagena, San Antonio y San Marta. Tratándose de la zona Oeste de Colombia que limita con el Pacífico, destacan las ciudades balnearias de Cali y Buenaventura y otras no tan famosas como Popayán y Manzales que representan, juntas, las zonas del primer contacto con el territorio colombiano viniendo desde el Océano Pacífico. En ellas acostan barcos de mercancías y de esclavos originarios de Panamá y Perú. En cuanto a la frontera Sur, representa un largo territorio de tráfico, sobre todo el tráfico del oro originario de Perú. Estas demarcaciones consolidan la soberanía de Colombia como Estado contemplado como tipo de organización espacial geográficamente ubicado e internacionalmente reconocido.

En definitiva, en cuanto a las mencionadas demarcaciones se refiere, destacan dos tipos de fronteras para singularizar el territorio colombiano: las fronteras terrenales y las fronteras marítimas. Las fronteras terrenales son las que marcan el término del territorio colombiano con otro Estado u otro territorio colindantes, mientras las marítimas son las que separan el territorio colombiano con el mar. Esta última se subdivide también en dos partes en función de la parte donde nos situamos: la frontera de la costa atlántica y la frontera de la costa pacífica. Representan zonas de tránsito entre los pueblos vecinos por lo que es de las terrenales, y zonas de contacto con el mundo exterior por lo que es de las marítimas. Permiten apreciar, además, la ubicación geográfica de Colombia como espacio de confluencia de historias, pueblos y relatos y, en definitiva, de experiencias vivenciales radicadas en los lugares de experimentación de la existencia animada por los viajes. Pero, si la evocación y la delimitación de las fronteras se caracterizan por situarse en la interioridad nacional para mirar hacia fuera, en esta interioridad se contemplan también otros tipos de demarcaciones que ya

¹⁴ Las costas colombianas fueron exploradas desde finales del siglo xv por Rodrigo Bastida y Juan de la Cosa. Tras el año 1530, los españoles integran Colombia, Ecuador y el Venezuela de hoy en el Virreinato de la Nueva Granada con sede en Santa Fe de Bogotá. En 1810, estalla una revolución contra la autoridad de Rey de España Joseph Bonaparte pero Fernando vii consigue restablecer su autoridad después de 1814; desde 1819, Bolívar reúne bajo su autoridad la Gran Colombia de cuya Ecuador y Venezuela se destacan en 1830. Desde entonces, una ola de revoluciones agita al país; en 1903, un conflicto contra los Estados Unidos de América a propósito del canal interoceánico proyectado desemboca a la formación del Estado de Panamá, destacado de Colombia. Véase el diccionario enciclopédico *Flammarion* (1981), p.411.

señalan las regiones y un tipo de organización espacial. Aquí destaca la geografía urbana textual.

4 - Escenografía de la geografía urbana colombiana

A la hora de abordar la puesta a escena de la geografía urbana queremos reiterar, una vez más, nuestra profunda aversión a la disociación de la realidad geográfica de la realidad humana al hablar del espacio. No obstante, queremos poner énfasis a esta altura sobre el espacio transformado y recreado que se recoge en este caso dentro del fenómeno del urbanismo radicado en la creación de las ciudades. Al polarizar la concentración humana facilita también la identificación de los escenarios candentes de la trama novelesca que nos interesa definir. En este caso, importa introducir la dimensión regional conexas al territorio nacional que lo mismo integra el fenómeno urbanístico con su entorno geográfico natural. Hablando del paisaje urbano colombiano convocado por la novela, lo configuran un conjunto de ciudades o de zonas urbanizadas con un ecosistema agrícola bastante desarrollado que lleva a extender las características de lo urbano a dichas aglomeraciones bastante pobladas. Así, podemos afirmar que las rancherías como la de Santa Ruda son extensiones de las ciudades en la estructura urbana colombiana. Partiendo de estas observaciones básicas, podemos citar un número importante de ciudades mencionadas en la novela, de entre las cuales las más citadas son *Santa Ruda* (veintiséis ocurrencias), *Cali* (diecinueve ocurrencias), *Buenaventura* (quince ocurrencias), *Santa Fe* (once ocurrencias), *San José* (ocho ocurrencias), *Lima* (cinco ocurrencias), *Palmar* (cuatro ocurrencias). Algunas de ellas son las más pobladas, junto a otras como *Bogotá*, *Medellín*, *Manzales*, *San Juan* o Popayán. En relación a las extensiones a las que nos referíamos y que concentran importantes masas humanas, destacan las haciendas (dieciocho ocurrencias) y las rancherías (diecisiete ocurrencias). De este modo va programándose la cartografía urbana de la novela apoyándose en una asociación clara entre espacio geográfico y humanización espacial que enfoca decisivamente hacia el departamento del Pacífico como escenario principal de la trama.

5 - Topografía del Departamento del Pacífico

La topografía según el Diccionario Flammarion (1981) viene del griego; (formado de *topos* que significa lugar, y de *graphein* que significa describir). Es la descripción detallada de un lugar particular. Ella permite adentrarse en un lugar con predicables objetivos de su representación y de su aprehensión como objeto de estudio. Marca, asimismo, un preconcebido empírico que su estudio averigua a través del espíritu crítico del lector desde la perspectiva de la valoración del espacio estudiado. La topografía del Departamento del

Pacífico parece pertinente en este estudio por lo mucho que llama la atención al ser la zona más solicitada por el relato de la escritora afrocolombiana Adelaida Fernández Ochoa que nos sirve de corpus. Limitado en el Noroeste por Panamá, precisamente por la ciudad de Cúprica, el Departamento se extiende hasta el Suroeste de la ciudad balnearia de Tumaco. Desde el inicio hasta el final del texto constituye su centro de interés y parece haber sido elegido como fuente de inspiración de la construcción textual. Este largo territorio se compone de varias ciudades que ya hemos identificado y censado como son *Cali, Medellín, Antioquia, Popayán, Cáceres etc.* Su geografía se compone esencialmente de bosques, llanos, montes, de una parte de la Cordillera de los Andes y, sobre todo de varios ríos, principalmente, el *río Magdalena* al que podemos añadir el *río Meléndez, el Cauco, el Atrato etc.*, que nacen todos en el Norte, precisamente en la Cordillera de los Andes. Esta característica geográfica propicia las actividades agrícolas debido a una hidrología idónea y a la fertilidad del suelo. Por esta razón principal, toda la región del Pacífico concentra la mayoría de las haciendas y fincas, a las que hay que agregar otro tipo de aglomeraciones adyacentes vinculadas a las actividades ejercidas en la zona: los palenques (p.37). Conviene mencionar que forman parte de la geografía humana que el texto ubica, precisamente, en el Departamento del Pacífico, al mismo tiempo que la última extensión de un sistema de ocupación y de transformación social del espacio por el hombre. Junto con los de *Timbiquí, Arará, Cali, La colina de San Antonio, o Los bosques de Morga etc.*, los palenques enriquecen el panorama urbanístico global de Colombia tal cual está representado.

En definitiva, la espacialización de *Afuera crece un mundo* ofrece la oportunidad de conocer hasta dónde es posible la escenificación de un “área de libertad” llamada Colombia. En la recopilación, la observación y la reconstrucción de las coordenadas topográficas facilitadas por el texto transparenta un Estado simbolizado en la existencia de sus fronteras marítimas y terrestres con otros países localizables en el mapa y reconocibles en la configuración geográfica mundial. También son identificadas y reconocibles muchas de sus ciudades, algunas de las cuales tienen fama internacional, proyectadas por un ordenamiento que hace del Departamento del Pacífico el punto focal de la representación topográfica nacional. Se arroja para terminar la luz sobre la ubicación del territorio entre dos océanos: el Atlántico y el Pacífico, adosado a la Cordillera de los Andes. Todo ello permite que se mire como una cuenca bañada en aguas y, sobre todo, como una extensa reserva natural floreciente en medio de un lugar que representa la confluencia de caminos, rutas, experiencias y encuentros que incitan a interesarse por su temporalización. Con ella pretendemos valernos de

las coordenadas facilitadas por la novela para reconstruir, de alguna manera, la historia del arriba evocado espacio colombiano.

III - TEMPORALIZACIÓN DEL ESPACIO COLOMBIANO

Hablar de la temporalización del espacio colombiano ficcional que acabamos de reconstruir supone confirmar lo que venimos corroborando desde el principio: la percepción del espacio como visión y como resultado del esfuerzo consciente del hombre en la transformación de la naturaleza. Ello supone también corroborar la estrecha relación que existe entre el espacio y el tiempo, en la medida en que la construcción o producción del espacio está inscrita en el tiempo de la vida del hombre que consagra también la visión del espacio como producto de la historia. Desde entonces, si la territorialidad remite a la condición existencial de la calidad del territorio en cuanto se cataloga, como tal, sobre la base de determinados criterios, la temporalización del espacio o espacialización remite, a su vez, al proceso constructivo de dicho espacio en el tiempo largo. Significa que debe recoger en sus distintas fases el esfuerzo del hombre en su afán de crear un mundo siempre mejor en el cual sentirse feliz. La obra de construcción espacial o territorialización aprehende, por lo tanto, al hombre en acción en el escenario constructivo de su propio universo u orden cultural: su espacio. Visto así, la producción de todos los imaginarios, sean filosóficos, religiosos, políticos, sociales o económicos, participa de la espacialización o la construcción espacial. Se puede afirmar, desde entonces, que el espacio es producto de la praxis inscrita en la historia y la memoria. A riesgos de ser repetitivos, recordemos que ciertos teóricos como Westphal (2007), Genette (1982) y Brodsky (1986) se adhieren a esta visión.

Por lo dicho en este preámbulo, la temporalización del espacio en este trabajo va a consistir en rescatar del texto narrativo la arquitectura histórica constitutiva del espacio geográfico antes representado e identificado como Colombia, para hacerle coincidir con el cruce de la especie humana en sus caminos hacia la construcción de un determinado orden. Significa que podrá implicar, por el interés que conlleva interesarse por dicha presencia humana en el área, tanto la historia de poblamiento de acuerdo con Genette (1972), su ocupación del espacio geográfico, como los tipos de organización y también de funcionamiento social, político y económico que fecundan en él y simbolizan, en definitiva, lo que se entiende por antropologización espacial. Lo anunciado se recogerá en dos articulaciones. La primera se encargará de representar la trascendencia de la historia junto a su

correlato de la memoria colombiana; mientras la segunda, ya en el tercer capítulo, abarcará el estudio de la sociedad correspondiente.

1 - Trascendencia de la historia

Si el nacimiento de la disciplina intelectual que llamamos “historia” se fija entre los griegos, y en el siglo v a. C., es evidente que la necesidad de respuesta a inquietudes de carácter historiográfico, es anterior y contemporánea a la misma existencia de la sociedad humana.

Carlos Rama (1970:118)

Al enfocar sobre el estudio de una sociedad extendido en el tiempo sobre la base de la necesidad del conocimiento de la misma, lo normal es convocar la historia. Ella permite sin dudas informar no sólo sobre las coordenadas que enmarcan las peripecias ocurridas en un espacio determinado, sino que permite también secuenciarlas de manera lógica y cronológica. Haciendo una profunda valoración de lo que es su esencialidad e incluso su trascendencia, Tuñón de Lara (1983: 22-23) enfoca sobre lo que es, a primera vista, la razón fundamental de la importancia de la historia, y es que “la historia nos concierne todos”. Dicha afirmación básica con valor absoluto arraiga en lo que se impone como una imperiosa “necesidad” para que el hombre y las comunidades humanas se afirmen como tales humanoides; es decir, inmersas en la lógica de una conciencia de “ser” y “estar” potenciadores de la calidad de la existencia en la correlación de un pasado focalizado sobre el futuro a partir de un presente asumido como etapa procesadora y discriminatoria del sentido de la vida. En su visión personal, la trascendencia de la historia radica, por así decirlo, en eso de potenciar el *conocimiento* por parte del ser humano, sólo a partir del cual y gracias al cual debe y puede cimentarse el progreso y el desarrollo positivo. Explica dicha necesidad razonándola con los términos que correlacionan conocimiento, comprensión y transformación. Desde su punto de vista: “[...] *la comprensión del pasado es el entendimiento del presente y nos lleva hacia el porvenir*”, lo cual permite asumir integralmente la visión según la cual “*la historia es ciencia del devenir de los hombres en el tiempo*”. A partir de lo dicho resulta por lo tanto claro que “[...] *si un pueblo no ha comprendido su pasado y no sabe cómo y por qué ha llegado a ser lo que es, ese pueblo no podrá prever ni plantar cara al porvenir*” (1983: 62-63). De lo que acabamos de evocar resulta que es muy estrecho el vínculo entre la historia y la “verdad”. Este extremo remite a cuestiones ontológicas de la existencia humana. Recurrir a la historia obedece a motivaciones trascendentales vinculadas al conocimiento, a la comprensión y la verdad. De este modo, conocer la historia significa nada menos que conocer los cimientos de

nuestra vida actual, saber de dónde venimos, quiénes somos y aumentar las probabilidades de saber a dónde vamos. La principal consecuencia de esta realidad es que conocer la historia remite a asumir compromisos para los cuales se requiera acción y determinación. Tal y como reconoce Tuñón de Lara, la historia es, pues, necesaria pero no es “inocente”. Estas reflexiones justifican que la conciencia histórica alcanzara su punto álgido en el siglo XIX en Europa, llevada hasta tal extremo por la inquietud reinante sobre una sociedad sin presente entusiasmador y de cara a un futuro inquietante. Historiar la vida constituye la mejor forma de inmortalizar la experiencia vivida en lo cotidiano que se convierte en archivo y, por lo tanto, en fuente del saber y de reinterpretaciones múltiples con fines transformadores. Aquí es donde entra a escena el principal argumento sin el cual la historia pasaría desapercibida: la memoria.

Perotin-Dumond (2000) valora la importancia de la historia. Según ella, catalogar la historia supone valorizar ante todo el papel y la función de la memoria. A su modo de ver, el problema de la representación, que es la cruz del historiador, se encuentra ya establecido en el plano de la memoria e incluso recibe allí una solución limitada y precaria que no será posible traspasar al plano de la historia. Sostiene que la historia es heredera de un problema que se plantea en cierto modo por debajo de ella, en el plano de la memoria y el olvido. Dicha valoración tiene lugar en un ambiente en que se encaran los defensores de la historia y los de la memoria. De lo que no cabe la menor duda, es que la historia es indisoluble de la memoria sin la cual le faltaría sustento. Y así se puede apreciar en el entramado de nuestro estudio. Valoraremos el entramado histórico que sirve de andamiaje al texto, luego lo revestiremos con la manta de la memoria que es su principal sustento.

2- Armazón histórica de *Afuera crece un mundo*

A la hora de efectuar un censo encaminado a identificar los datos históricos presentes en el texto, llaman la atención tres fechas que parecen encajar cronológicamente los eventos ficcionalizados, por lo que asumen la función de coordenadas del relato: 1821, 1828 y 1829. En su disposición cronológica, estas tres fechas dan cuenta de dos circunstancias determinadas. La primera es indicadora del estatuto del territorio referenciado a la hora y el momento convocados por la ficción narrativa; mientras la segunda remite a distintos episodios y peripecias correspondientes al momento señalado. La tercera en cuanto a ella aporta una precisión espaciotemporal sobre el día en que se redacta la carta de Horro y Libertad a la protagonista. Al hablar del territorio referenciado, aquí se comprueba y confirma el estatuto de Colombia como Estado, ya que las tres fechas arriba mencionadas son posteriores a 1810, año en el que se activa el proceso de la independencia colombiana. Asimismo, indican, de un

modo general, que estamos en las primeras décadas del siglo XIX. La temporalidad inscribe a Colombia, por lo tanto, en la esfera de una entidad geopolítica histórica que justifica y legitima su existencia. Y esta existencia se asienta a través de distintos episodios y peripecias que acaban constituyendo su historia interna; es decir, la historia de su formación y su construcción. Ello puede comprobarse a través de las tres fechas evocadas, cuya comprensión ayuda a definir el ambiente característico de la Colombia de aquel entonces.

Así, 1821 nos sitúa en los primeros compases de un Estado colombiano inscrito en la lógica moderna; es decir, orientado hacia una dinámica de proyección de su soberanía verdadera cuyo inicio se enraíza en la independencia por culminar. Marca de manera concreta un giro decisivo en el espíritu del pueblo colombiano a través del deseo claro de un contrato social que se formalizará más tarde por la primera Constitución, resultado del Congreso de la República convocado el día 30 de agosto de 1828 en villa del Rosario. El objetivo principal es la creación de la República de Colombia, denominada la Gran Colombia respecto a la unificación de la Nueva Granada (Colombia, Panamá y Venezuela). En la misma vena, el advenimiento de dicha Constitución consolida la voluntad del pueblo a materializar avances considerables y significativas en el proceso de inclusión social propiciado por un contexto sociopolítico a favor de dicho proceso. Ello da un golpe novador al proceso de apertura a la libertad por lo que es de la condición del negro. Mediante la llamada *Ley de vientres*, el Estado colombiano declara libres a todos los hijos negros nacidos después de la promulgación de la Ley de 1821. Dichos negros consiguen plenamente la libertad a los 18 años de edad, convirtiéndose en manumisos. Eso se lleva a cabo mediante el Decreto de Simón Bolívar del 12 de agosto de 1821. Sin embargo, el ambiente político se enturbia a partir de ese mismo año al fecundarse discrepancias de opiniones en la esfera política del país; lo cual evoluciona hasta culminar con la *Septembrina* de 1828.

En efecto, el corredor histórico que deslindamos desde 1828 hasta aproximadamente 1841 se ambienta en una concatenación de tensiones y distensiones alimentadas por episodios entre violentos y distendidos que dan la cadencia de la vida política y jurídica del país. En el dominio estrictamente político, el atentado contra el Presidente de la República Simón Bolívar el 25 de septiembre de 1828 aparece a la sazón como el evento más importante del nuevo Estado en construcción. Aunque haya fracasado, el objetivo de la *Septembrina* era acabar con el sistema político de Bolívar e instaurar de nuevo la *Constitución de Cúcuta* cuyos efectos parecían impactar positivamente sobre el sistema político del país. Gracias a ese ambiente político reinante se fragua en la conciencia global una praxis política nueva que desemboca

progresivamente sobre un proceso de conciliación con vista a sosegar a los partidos beligerantes; lo cual se traduce en actos concretos que impactan la vida del pueblo y, en especial, la vida de las categorías marginales. Es ilustrativo, en el plano jurisdiccional esta vez, el ya mencionado caso de los negros que cobran libertad a partir del año 1829, mediante la recién instituida Carta de Horro y Libertad. Se sientan, por lo visto, las bases de una nueva Colombia desde el punto de vista de su nueva estructura sociopolítica que se vincula directamente a los cambios que empiezan a moldearse a partir de 1831 como es el caso de la desintegración de la Gran Colombia que da paso a la llegada de la Nueva Granada (1831-1845). ¿Puede aventurarse desde entonces que este capítulo inscribe nuestro estudio en la catalogada como tal “modernidad” colombiana?

La espacio- temporalización en la cual nos ocupamos así permite en efecto pensarlo. Con la espacialización caemos en la cuenta de la estructuración de un territorio en su categoría de Estado soberano con la proyección de sus fronteras externas y su estructura administrativa interna. Estas lo inscriben en el registro de la soberanía con la intangibilidad de dichas fronteras que permiten localizar e identificar a los países fronterizos con los cuales mantiene relaciones marcadas por el sello de la diplomacia y las relaciones internacionales. Dicha oficialidad se prueba con la presencia de los servicios aduaneros y otros puestos de seguridad en las fronteras terrestres y costeras con los países antes señalados. Con una extensión medible y reconocible en los conocidos registros de la Organización de las Naciones Unidas, su legalidad es desde entonces incontestable. Con la temporalización, el territorio recoge su alma, su espíritu, sus emociones y, en suma, su vida contenida en su historia. En efecto, la historia del espacio colombiano que divulgan los datos contenidos en la novela indica no sólo los más de dos siglos de edad que contabiliza Colombia como Estado, sino y sobre todo también su condición poscolonial que rima con su condición moderna. La independencia política actúa como línea de demarcación estatutaria y ratifica la condición moderna del Estado que recogen textos de leyes y otros decretos. Así pues, puede decirse que la modernidad colombiana cuyo ambiente hemos evocado en el apartado anterior, se recoge en las fechas señaladas por el texto narrativo como un momento fundacional del Estado moderno colombiano en el cual se impulsa una dinámica nueva y distinta propiciatoria de una nueva utopía visiblemente libertaria mirando hacia el futuro desde sus planteamientos del presente. Dicho eso, a la exterioridad que parece asumir la postura de la voz narrativa innominada que desgrana los episodios y las peripecias históricas narradas, se le agregan otras voces más bien

internas que se internalizan en esos hechos y esas peripecias hasta el punto de asumirlos. Son las voces de la memoria.

3 - En el túnel de la memoria en *Afuera crece un mundo*

La memoria ambienta el texto que estudiamos y participa a la activación de una identidad en movimiento. Como señala Bergson (1907:4-6), « la mémoire n'est [...] pas le réservoir du passé; elle est notre passé lui-même qui tout entier se conserve ». Su postulado es la contestación a una aprehensión popular que atribuye dos funciones a la memoria: la de “conservación de recuerdos” y la de “recordatorio” de los mismos. Para él, aprehender la memoria bajo los dos presupuestos arriba identificados valida el que no recordamos del todo el momento cuanto nos acordamos, pero, también, que no se podría recordar el hecho del que no tenemos ningún recuerdo. Asimismo, la memoria tiene el mérito de conservar los eventos pasados a pesar del tiempo que los borra. Por lo visto, el ejercicio de rememoración es un trabajo de archivado y de historia, de lo que tenemos en sustancia en el apartado que tramamos en esta parte del trabajo.

En efecto, el intenso recurso a la historia en este trabajo se apoya en otro intenso ejercicio de rememoración articulado en una serie de momentos presentes en los que se tiene en cuenta el presente de la producción de la obra. Rastrearlos permite reconocer distintas etapas de la articulación de dicha memoria cuyas fuentes son distintas memorias diseminadas o perceptibles, algunas de las cuales tienen raigambre africana confirmada no sólo a través de la visita en tierra senegalesa de la autora, sino también de la masa de protagonistas de su historia que constituyen su estructura memorial textual articulada. Visto desde esta perspectiva las voces memoriales, a falta de ser protagonistas presenciales en serie, representan un sistema de herencias memoriales articulado en generaciones a partir de unas cuantas voces testimoniales como es la de Nay de Gambia, protagonista principal de la novela cuyo anclaje temporal en Colombia se remonta al siglo XVII con su condición de esclava. Es la suya la clave referencial en términos de ejercicio de la memoria al encarnar, a un tiempo, la memoria africana en la cual sumerge al lector remontándose al siglo XIII, que ella enlaza históricamente con la memoria colonial en la que se involucra como víctima de un sistema infrahumano. En esta última perspectiva se hace tributaria también, y eso ahora en su condición de legataria, de las sucesivas memorias de las luchas de independencia y de la posterior aspiración a una independencia auténtica que la vinculan al territorio colombiano.

Sobre la base de lo hasta ahora planteado coinciden y concatenan en el mismo túnel de la memoria construido por Nay de Gambia, en efecto, las peripecias del imperio Ashanti, sus guerreros y tantas ciudades africanas (70), las canciones en lengua *wóloff* (15-124-130), las celebraciones de las bodas según el modelo de la cultura oeste africana, el cómputo del tiempo en lluvias (77-106) y la convocación de los espíritus de las plantas africanas (240), con todas las peripecias con carácter colonial que involucran, posteriormente, el impulso de las revoluciones de independencia y las citadas aspiraciones a una independencia auténtica. Participan de una comprensión histórica global de la que son copartícipes tanto figuras históricas africanas como otras tantas históricas colombianas como Simón Bolívar muy activo en la política colombiana de principio del siglo XIX, interconectadas en y por la figura memorial de Nay de Gambia. A la observación de las distintas fragmentaciones de las que pueden ser objeto dichas memorias, resulta pertinente reconocer que pueden recibir caracterizaciones relacionadas con el carácter de cada momento. Ello hace llevadero que pueda ser considerada como “memoria feliz” o “memoria infeliz” según los contextos emocionales correspondientes a una serie de circunstancias. En este caso, la memoria africana hecha por Nay de Gambia es fundamentalmente “feliz”, a diferencia de la colonial y sucesivas que se caracterizan por ser “dolorosas” en lo que conviene nombrar como “memoria afrocolombiana de la esclavitud”.

4 - De la memoria afrocolombiana

Se recoge el recorrido afrocolombiano como trayectoria significativa y como proceso de rememoración dentro del cual se aprecia la totalidad de su pasado a través de la figura de Nay de Gambia que encarna dicha memoria remontándose a su salida de África hasta su asentamiento en Colombia. Dos constantes axiológicas con rumbo a África se hacen perceptibles en el corolario histórico que la protagonista conecta con su ambiente inmediato: la valoración del ambiente físico de África y el enlace flagrante de la espiritualidad africana con su propia cosmovisión que contrasta con su colombianidad.

Al hablar de la valoración del ambiente físico de África, la heroína afrocolombiana recuerda que su memoria permanecerá por encima de la influencia del ambiente colombiano. Plasma de manera muy pronunciada una vinculación a África que se vivifica a través de una forma de resistencia materializada por imágenes de la geografía humana de África clavadas en su espíritu por haber sido permanentemente recalentadas por la mayoría de la negrada de Santa Ruda durante intercambios y relatos que se narraban entorno al fuego. Esta memoria

africana aflora en distintas circunstancias y, en ciertos momentos como el siguiente llega a ser objeto de exaltación frente a otras memorias:

Nuestra memoria estará por encima de esta lengua que usted dice, ella no puede encadenar las imágenes, ni la tierra, ni el maní ni las cabras, ni las redondas casas de barro, ni la molienda de millo, ni las lunas y tampoco podrá amarrar a Kodongo que conoció a Zape, que conoció a Matamba que conoció a Kinte que conoció a Acué que conoció a Casanga que conoció a Balanta que conoció Kesuno. (70)

Esta confirmación del arraigo memorial a la tierra africana se refuerza con el interesado repaso emocional que da recordando la dimensión humana sincrética de una gran variedad de grupos étnicos ubicada a lo largo de las costas que vieron embarcar fatalmente a los africanos hacia lo desconocido. Se trata de la memoria de un modelo de convivencia: “[...] *La historia de la aldea que es dos cosas al mismo tiempo: plural y única. Kananga, burkina, kulango, ibo, yoruba, bamileke etc.*” (36). En la aldea evocada se concitan la diversidad, el contraste, la armonía y el colaboracionismo, con fondo de hermandad apenas disimulada que minimiza las fronteras y las barreras interétnicas para encumbrar el modelo de comunidad o de pueblo en el cual también salen reforzadas las relaciones intercomunitarias. Dicha memoria conecta también con la espiritualidad africana. En lo concerniente sobresale en primera línea lo divino que enlaza al afrocolombiano con sus ancestros africanos. El equilibrio del mundo y la existencia parecen ocupar el centro de una existencia que se sustenta en la profundidad del alma y sitúa la espiritualidad en el primer plano de todas las cosas. Se recoge en sustancia en los ritos vudú, los bailes ritmados por tambores y el animismo como forma de vida equilibrada en África, que se recrean y perviven a través de las memorias activas de Nay de Gambia y Candelario Mezú. Alberga y difunde dicha memoria feliz tiernos recuerdos y vivencias recreadoras de utopías positivas y a la vez revalorizadoras de estilos y calidad de vida asentadas propias de los pueblos testimonio¹⁵. Dicho lo cual, la afrocolombiana no es una memoria confinada en la única área africana. Abarca también de un modo muy significativo las que pueden ser reconocidas como memoria colonial o de la esclavitud y de la modernidad.

¹⁵- Darcy Ribeiro tipifica la población latinoamericana en tres grandes grupos: los pueblos testimonio, los pueblos nuevos y los pueblos trasplantados. Según él, los primeros representan 14 por ciento de la población actual del continente y son en cierta forma la raíz más profunda de América. Los caracteriza como “sobrevivientes de las más altas civilizaciones autónomas que sufrieron el impacto de la expansión europea, son el producto de la acción traumatizante de aquella expansión y de los esfuerzos posteriores de la autoconstrucción étnica como sociedades nacionales modernas. En nuestro trabajo, Darcy Ribeiro es citado por Xavier Albo (1988).

La historia de la esclavitud ambienta en efecto la novela de Fernández. Lo que llama la atención a este propósito no es la profusión de elementos informativos propiamente dichos sobre peripecias y episodios relacionados con la organización y el funcionamiento del sistema colonial, sino la forma en que se insinúa detrás de las frustraciones acumuladas y el sentir general que alimenta la memoria dolorosa. Cautivan sin embargo la atención unos cuantos episodios recogidos como anécdotas de la práctica colonial en relación con la esclavitud del afro descendiente en el texto. Así, Candelario Mezú, uno de los esclavos negros mencionados en el texto, está en busca y captura. Se le busca para reservarle el mismo destino que le habían reservado a un tal Benkos Biohó, otro esclavo negro que había sido colgado antes. Con la horca se hace pública una práctica violenta adoptada por el régimen colonial, como una disposición que hace de los esclavos negros y de la servidumbre en general la propiedad de un dueño que tiene derecho a disponer de su vida y, también, de su muerte. En dicho sistema manejado por una sola ley que es la voluntad del propietario, el castigo oficial es la muerte pública por la horca para que los demás esclavos observen y aprendan: educación por el terror. Hablamos de una forma de violencia institucional que regula a su manera la cuestión de los Derechos Humanos y la dignidad humana. Da cuenta clara de lo que son las leyes y el sentido de la justicia. En lo sucesivo, la aparición del “amo” o “propietario” de esclavos pone de relieve la situación del negro como valor mercantil y como herramienta de un sistema y un modo de producción en el que él adquiere categoría de capital. Como tal herramienta se le considera, fundamentando por ello su calidad de ser ajeno a todo lo que produce, e incluso su propia descendencia. Precisamente, hablando de los derechos humanos en relación al negro, consta otro episodio textual que remite a la identidad por la imposición del bautizo que obliga a los afrocolombianos a desculturizarse viéndose obligados a renunciar a la práctica cultural del nombramiento de sus hijos conforme la raigambre ancestral africana. Al negar a los amos la paternidad de los niños negros a sus genitores, alimentan el proceso de silenciamiento de la tradición africana por una práctica despersonalizadora que borra el linaje y diluye cualquier posibilidad de vincularse con la memoria histórica y el relato africano. Es una de las peores fórmulas de violencia colonial dicho exilio y dicha desenajenación que anula cualquier posibilidad de conectarse con héroes y símbolos a partir de los cuales dar un sentido a la vida y la existencia. Entre estos dolorosos episodios coloniales evocados y otros más que pueden reseñarse, conviene recordar que la memoria dolorosa no es reductible al único periodo colonial, sino también que ambienta la ya deslindada y posteriormente identificada como modernidad colombiana.

En efecto, es importante conectar la memoria afrocolombiana a la modernidad colombiana en la que comparece en carne y huesos conforme el presente de la escritura que nos sitúa en la Colombia pos independencia. El momento corresponde a las peripecias de las batallas políticas que surgen, protagonizadas por figuras históricas reconocibles en la vida política de la Colombia de aquel entonces tales como José María Obando (1795-1861), y el Presidente José Ignacio Márquez (1793-1880), quienes se oponen primero en la ocasión de las elecciones de 1837 durante las cuales Márquez derrota al general Obando y, luego, durante la guerra civil llamada *guerra de los supremos* (1839-1842). La remarcable presencia del negro en esta guerra induce a pensar que se puede hablar del pasado reciente¹⁶. Ese pasado reciente acaba articulando una conciencia asumida por el afrodescendiente desde una doble perspectiva: primero, en la perspectiva de saberse parte integrante de una realidad histórica compleja propiciada por adversas circunstancias coloniales ahora vinculadas a la moderna utopía hispanoamericana en la cual encaja la utopía colombiana y, segundo, en la perspectiva de asumirse como tal afro descendiente dentro de la nueva, compleja y adversa circunstancia constructiva de una moderna utopía colombiana en la cual trasciende con la mayor urgencia posible la cuestión de la identidad afrodescendiente, entre otras tantas identidades específicas que buscan afirmarse. Desde entonces, es razonable inscribir la afrocolombianidad en el marco expresivo de la identidad colombiana.

5 - Afrocolombianidad e identidad colombiana

La trascendencia de la memoria convocada hasta ahora no da lugar para la duda. Es, para así decirlo, el arma que hace imposible perder la sustancia misma del sentido de la vida ya que, sin memoria es imposible seguir la huella histórica de una existencia extendida en el tiempo. De hecho, la memoria actúa como activador de la energía y la vitalidad al ser el archivo surtidor de imágenes, ideas, visiones y creencias cargadas de simbolismo, que ejercen una función pedagógica en lo cotidiano del individuo que conecta con la conciencia del ser. Así definida su función, es la memoria el eje en el cual fortalece la tradición y se afirma la identidad de un individuo o de cualquier grupo. En este sentido, la memoria afrocolombiana cuya estructura hemos presentado constituye el molde o el archivo histórico de una raza negra desarticulada por la esclavitud cuya dispersión es objeto de preocupación por parte de sus miembros. Dicho de este modo, la memoria afrocolombiana inserta la condición del

¹⁶-Para los estudiosos de la historia en Hispanoamérica, el “pasado reciente” suele designar los episodios distópicos de la era poscolonial, como es el caso de la violencia de la era de las dictaduras hispanoamericanas. En el caso del texto, remite al largo proceso de resistencias y guerras civiles que salpican el camino hacia la consecución de la verdadera independencia colombiana y la integración nacional.

afrocolombiano en la dimensión inmortal de la herencia humana de manera global, y confirma el fundamento de las mutaciones del negro en sus distintos estados de conciencia a lo largo del proceso de reapropiación de su identidad para arraigarla en la esfera transcendental. Asociada a la identidad, la memoria asume por lo tanto una función revolucionaria de los pueblos, desde el punto de vista de sus reflexiones y de sus proyectos internos con vista a concretar una existencia singular inscrita en un proceso de cambio en el tiempo. No en vano reconoce Ricoeur (2000:9) que “la memoria no es sino la reflexión de sí mismo sobre el sí mismo extendida en el tiempo” ¿Qué reflexiones pueden derivar de las consideraciones sobre el espacio o territorio nacional colombiano que acabamos de cerrar con el entroncamiento de la cartografía geo humana con la historia y la memoria afrocolombiana?

Con el estudio anterior, descubrimos que la cartografía del territorio o espacio nacional colombiano no es una simple cuestión de identificación y definición de las coordenadas espacio temporales facilitadas por el texto sino, más bien en el fondo, la problematización de la presencia de una comunidad negra ubicada dentro de este determinado espacio reconocido como Colombia, en el cual le corresponde producir su existencia. Con ello se ilustra con más relieve aún la percepción del espacio o territorio como producto y como productor del hombre. Pues, al seguir el hilo de lo que hemos examinado, resulta que la atención que ponemos sobre el espacio o territorio colombiano desde la novela redundante en el interés por la historia y la memoria de la presencia del negro en Colombia. A este respecto, encajamos la problemática de la historia, la memoria y la identidad afrocolombianas en el marco más general de la problemática de la historia, la memoria y la identidad colombianas. Desde nuestro punto de vista, se ofrecen como corolarios dentro del ámbito comprensivo de la plurinacionalidad colombiana que entretiene no sólo el fenómeno de la diversidad racial, sino también los múltiples y distintos discursos generados por distintas sensibilidades que convoca la necesidad de emprender el viaje colectivo nacional. Significa que nuestro planteamiento privilegia operar la lectura comprensiva de la identidad afrocolombiana en relación a la lectura comprensiva de la identidad colombiana. Impera la necesidad de aprehender y comprender los procesos constructivos de pueblos enfrentados a la lógica constructiva del desarrollo. Pero, sobre todo, impera entender que preocuparse por un espacio o por un territorio, es interrogar la historia y la memoria de colectivos comprometidos con el viaje de su vida que indica el camino de su existencia.

En conclusión, la cartografía del espacio que acabamos de hacer recoge un área geográfica habitada de un millón ciento cuarenta y dos mil kilómetros cuadrados que

representa el territorio nacional colombiano. Lo confirman sus coordenadas geográficas asentadas en la intangibilidad de unas fronteras reconocidas y reconocibles en la cartografía regional e incluso universal. Es un territorio que se recoge en movimientos. Su inmersión temporal pone sobre la mesa la lógica constructiva en la cual se encuentra al adherirse su propio movimiento al movimiento de seres en acción, programados por sus proyectos, sus visiones, sus aspiraciones y sus acciones, que acaban resultando factores singularizadores del espacio colombiano. La animación del territorio es un acto creativo que recuerda que el espacio colombiano tiene su historia y su memoria y se hace caminando. A este respecto, la fijación de sus dimensiones espacial y temporal nos permite apreciar su antropologización en su recorrido histórico hacia su modernidad. Resulta que se aprecia su cartografía como aventura de un Estado poscolonial envuelto en la construcción de su emancipación desde su vertiente institucional. También se aprecia su inscripción en el proceso auto constructivo del que da constancia la historia del lugar. Entre historia y memoria fraguan una lógica progresiva tematizada en preocupaciones sobre el pasado, el presente y el futuro que permite vislumbrar la perspectiva de un viaje colectivo colombiano en el tiempo largo. En sustancia puede valorarse en esta etapa la novela como archivo y como memoria o como ficción de archivo, según se quiera entender. Damos por asumido el hecho literario como reliquia que, en este caso específico, nos permitirá adentrarnos en el conocimiento y la comprensión de la sociedad colombiana que constituirá la placa giratoria de nuestro estudio en el tercer capítulo. Esta óptica del conocimiento y la comprensión de Colombia como objetivo vienen a reiterar la adhesión culturalista del estudio. Dicho lo cual, el personaje ocupará un sitio preferencial en la anunciada articulación, en tanto que instancia catalizadora de la praxis humana. Se recogerá el estatuto de la esencialidad humana como indicador de la estructura y de la temperatura social evaluada mediante la acción política de cuyo proceso articulador de la modernidad del país ocupará nuestro esfuerzo comprensivo. Es el proceso socializador que inspira nuestro propósito del viaje hacia la Nación.

CAPÍTULO III
DE LA TERRITORIALIDAD COLOMBIANA:
VIAJE HACIA LA MODERNIDAD

Convocamos la noción de territorialidad en este apartado para dejar sentada, desde el primer momento del arraigo textual de nuestra problemática, la senda culturalista en la cual inscribimos nuestro trabajo asociando, conforme los cánones de los estudios culturales, el factor político a la producción del espacio colombiano que vislumbramos como escenario y, al mismo tiempo, como producto de las relaciones de poder. Con ello pretendemos hacer valer el protagonismo de la cultura en y a través de las disposiciones, decisiones, visiones y otras acciones y posturas comprometidas con la producción del espacio colombiano. Ahora bien, si la territorialidad se da por medio de la creación de leyes, la organización de los habitantes, el fomento del sentido de pertenencia y el resguardo de los valores socioculturales que identifican a los grupos sociales, según hacen constar muchos análisis de estudiosos en la materia, la territorialidad sólo es facticia con el dominio o el cuidado de un espacio geográfico. Una vez reconocido el espacio o el territorio nacional colombianos en el capítulo anterior, nos interesa pulsar ahora su configuración como realidad cultural midiendo su construcción con la construcción de un pueblo en movimientos y en marcha. A estas alturas nos tomamos tanto el orden como el funcionamiento sistémico como parámetros de lectura y de comprensión de la cultura y las interrelaciones culturales vislumbradas como relaciones de poder. Asumimos, en este orden de ideas, que la cultura es una praxis, y sobre todo un poder que influye en la estructuración y el funcionamiento de las sociedades.

En otro plano distinto, hacemos la elección de inscribir este capítulo en la óptica del viaje por distintas razones que pueden recogerse en una, fundamentalmente trascendental: la historicidad del texto. En la historia se inscribe la lógica secuencial que caracteriza la evolución del tiempo. El tiempo, a su vez, aparece como única condición de posibilidad para que se fragüe la existencia. Y la existencia, para terminar, se da en el cruce del camino con el viaje del hombre sobre la tierra. Fuera de dicha concatenación de criterios no puede cristalizar la vida, porque entonces tocaría la intangibilidad. Por esta determinada razón convergen la vida, el camino y el viaje. Entre los tres definen de un modo significativo el eje configurador del sentido de la existencia. Por lo tanto, no es de extrañar que hayan prosperado visiones, especialmente vinculadas a la religiosidad de muchos pueblos, que definen la vida como viaje sobre la tierra, y que al hombre lo definen como viajante. Si esta dinámica se aplica de un modo específico sobre el hombre, acaba abarcando la totalidad de lo existente susceptible de sufrir cambios y modificaciones en el tiempo. Uno de los campos al que suele aplicarse con énfasis esta lógica de la vida y del camino es la experiencia de los pueblos o las comunidades

humanas cuyo proceso vital extiende sus extremos, según disponen los expertos, desde la condición de Estado hasta la condición de Nación.

En este capítulo, pretendemos aprehender la modernidad colombiana desde la óptica procesual en la cual el Estado colombiano, ya constituido, aspira a acceder a la categoría superior de Nación. Significa que nos implicamos en la lectura comprensiva de una etapa del largo viaje colombiano que mira hacia mejores condiciones de bienestar colectivo, procurando averiguar la coincidencia y el asentamiento de un crisol de razas, así como interrogar el modelo de coexistencia que se da sobre la base de una gestión política por responsables legitimados por los textos oficiales. El *ambiente* reinante debe propiciar, a priori, la posibilidad de valorar el estado de distintas cuestiones como puede ser el nivel de integración o de exclusión social de sus integrantes, o el pleno beneficio o no de la ciudadanía. Estas dos cuestiones de la integración y la ciudadanía son parámetros idóneos para medir la calidad de los pasos que se dan en el camino y permiten valorar, así, el sentido y la calidad del viaje. Teniendo en cuenta la especificidad de un capítulo especialmente antropológico, elegimos la mediación del personaje que nos servirá de puente, oportunamente, para alcanzar la categoría del pueblo colombiano requerido para la circunstancia. Por ello elegimos proceder de entrada a la breve valoración conceptual del personaje.

I - Del personaje

El personaje representa una categoría de primer orden para la captación del sentido que desprende una ficción novelesca. Constituye la mediación principal entre el universo ficcional y el mundo real por ser la instancia que da vida y significado a la novela a través de sus acciones, sus miradas, sus visiones y sus reflexiones. Según dice Mayoral (1990:14), “[...] el personaje es una representación de persona que tiende a crear la ilusión de que se trata de una persona de la realidad”. Agrega que tal ilusión, no sólo es muy frecuente, sino que se puede decir que funda en gran medida el placer de la lectura y la afición por la novela. Esta concepción del personaje sintoniza con la de Mitterrand (1969) donde el personaje es catalogado como un ser que no existe sino en el papel para llevar a cabo un rol proyectado en el universo novelesco. Tales postulados significan que el personaje es la instancia que acciona y vivifica al universo textual. Asume una función imprescindible para la creación de una obra de ficción. Significa también que el conjunto de las voces emisoras de la novela son el producto de personajes. Desde entonces, conocer esta categoría resulta primordial como dice Bal (1990), quien sitúa al personaje en el ángulo del eje interpretativo sin el cual la lectura de una novela se queda incompleta.

Dicho lo cual, la función del personaje es sujeta a variables que determinan sus orientaciones en la trama narrativa. Es lo que Mayoral (1990:15) llama

el proceso constructivo del personaje. Para ella, el personaje es un sistema que el texto va construyendo progresivamente pero que, al mismo tiempo, es una entidad global que el texto entrega en su primera ocurrencia, una figura cabal que se impone al lector mucho antes de que la novela haya podido construirla.

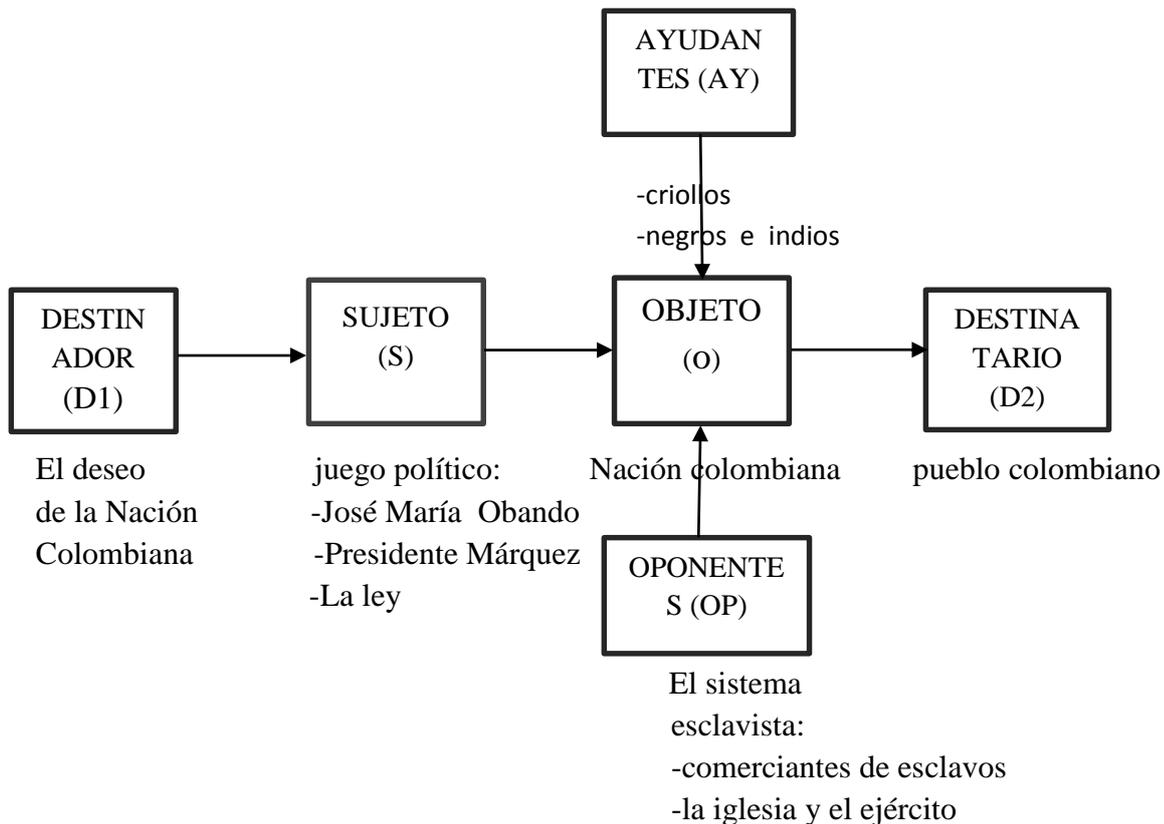
Significa que la construcción del personaje es fruto de rasgos semánticos destacados pero que, puestos en un conjunto sintagmático, se convierten en una unidad de sentido que constituye un sistema global de significancia y de interpretaciones múltiples. Esta proyección perceptiva nos autoriza a calificar al personaje como categoría funcional, semántica y simbólica representativa de toda la humanidad textual que nos interesa designar en este capítulo como “pueblo colombiano” del que es la esencia y el constituyente. En el entramado constructivo de los personajes debería apreciarse el entretrejimiento del tejido social ideado por las visiones ideológicas y la “real politik” colombiana. Es nuestro propósito vincular en este capítulo la proyección constructiva de la modernidad colombiana a la proyección constructiva de un pueblo colombiano. Pues, las peripecias observadas en dicho proceso nos permitirán valorar el principio de la “ciudadanía colombiana” que vemos como central en el planteamiento del viaje y el camino de Colombia del Estado hacia la Nación. A raíz de lo que acabamos de evocar nos interesará demostrar en las siguientes páginas correspondientes a este capítulo, en primera instancia, la muta de la categoría de personaje a la categoría de pueblo pasando por la conformación de distintos pueblos en el texto. Luego, en segunda instancia tocará valorar las peripecias que envuelven dicha conjunción en un ambiente de tensiones características de los procesos históricos. En tercero y último lugar apreciaremos la institucionalización del pueblo mediante la sistematización social por lo político, con la subsiguiente valoración del sentir de los colectivos involucrados y del grado de integración nacional.

1 - Del personaje al pueblo colombiano

El universo textual proyectado por Fernández en *Afuera crece un mundo* escenifica una extensa nómina de personajes que, tomados en su conjunto, pero, también, de modo específicamente individual, permiten apreciar la dinámica de lo que es la proyección de un “pueblo” asentado en la diversidad humana. Hablar de cristalización humana radica precisamente en dicha asociación de individuos irrepitibles que, partiendo de dicha

innegociable esencia individual sintetizan en un colectivo marcado por ello por lo humano; es decir, por su forma de organizarse y de funcionar colectivamente. Lo más conveniente en este caso es, desde entonces, aprehenderlos desde dicha singularidad que justifica que vinculemos al personaje al pueblo. Significa que al personaje hay que mirarlo y valorarlo en este trabajo como instancia simbólica básica constitutiva del pueblo. Lo del “pueblo colombiano” es significativamente relevante a este nivel de desarrollo del trabajo como categoría simbólica significativa. El pueblo es una entidad humana culturalmente constituida cuya esencia radica en una tradición que se consolida durante el largo viaje efectuado por el colectivo en busca de su propio camino existencial. Significa que el pueblo es una construcción histórica y tiene su memoria que es de las peripecias de su viaje. Significa, también, que cualquier pueblo se construye sobre la base de una profunda cristalización humana. Nuestra preocupación a este nivel del trabajo, además de representar la formalización geométrica del esquema representativo de la modernidad colombiana, consiste en procurar hacer funcionar la totalidad de las fuerzas en presencia en la novela como elementos participantes a la construcción del sentido que desempeña la acción política de la macro estructura estatal que mira más allá de un Estado moderno, es decir, la Nación. Hablamos del pueblo como “tensión” y como “aspiración” a ser y estar modélico. Nos interesa pulsar la dimensión de dicha tensión y dicha aspiración a ser pueblo colombiano en el momento exacto que recoge el texto.

A este respecto, es coherente adelantar que el esquema que estructuramos a continuación no entra en los cánones de los habitualmente explorados en nuestros trabajos literarios. Es fruto de una circunstancia impuesta por la específica situación derivada del caso de figura del texto estudiado cuya abstracción da lugar a un análisis parcial de la función del pueblo en el proceso de modernidad. Como podemos verlo, su formalización permite darse cuenta de que el “pueblo colombiano” es un proyecto y un impulso colectivo de convivencia que aspira a alcanzar la categoría superior que es la Nación; la cual debe conseguirse mediante la praxis política. Eso pone de manifiesto las fuerzas en presencia sobre el macrocosmos escénico y nos permite constatar, como en cualquier esquema actancial, que si se lleva a cabo una acción en la novela hay alguien que la realiza, alguien o algo que la padece, gentes o cosas que la favorecen, gentes o cosas que se oponen a ella, un propulsor u origen de la acción y alguien o algo para el que se realiza. En este caso concreto, el eje sujeto – objeto aparece como el eje más importante por representar el fundamento de la acción. Representa la trayectoria trazada por el sujeto en la búsqueda de su objetivo y por este motivo, es el eje del deseo que funda la relación entre el sujeto y el objeto.



Así valorado el esquema representativo de la modernidad colombiana bajo la forma de una cruz cuyo centro es el objeto (o), dos ejes simbólicos cristalizan la mirada en la dialéctica trazada por las fuerzas en presencia: el eje Destinador (D1) – Destinatario (D2) dentro del cual se infravalora el eje Sujeto (S) – Objeto (O). El segundo es el eje Ayudantes (AY) – Oponentes (OP). El primer eje da cuenta de las razones por las cuales protagoniza el sujeto y en beneficio de quién lo hace, por lo tanto, es el eje del deseo, mientras que el segundo expone las fuerzas que ayudan o se oponen al sujeto; se trata pues del eje de negación o de tensión. Representa el lugar de expresión de las oposiciones ideológicas entre las fuerzas en presencia. Dicho lo cual, conviene proyectar las voces de la novela en tanto que instancias que dinamizan dicha modernidad colombiana; por ello procuramos a continuación la cristalización humana textual.

2 - Cimientos del pueblo colombiano: De la cristalización humana

Tomados individualmente como sensibilidades y especificidades, desfilan los personajes de Adelaida Fernández Ochoa en el escenario visual de su universo textual con nombres y apellidos encarnados en cuerpos, almas y espíritus. Son: Nay de Gambia, Sinar, Sundiata de Gambia, Márquez, Obando, Charles Birdwistle, María, José, Braulio, Joaquín, Pablo,

Vizcaino, Pedro, Candelario Mezú, Rufino Bermúdez, Sardick, Matilde, Gabriela, Parsos, Hibrihim Sahal, Domingo, Cristóbal, Emma, Lorenzo de Raposo, Nancho, Pascual; Gobernador de Buenaventura, Fernando, Thomas Fillips, Well. Sin más distintivos que sus nombres y apellidos ni calificativos excepto el caso del Gobernador de Buenaventura al que sólo por esa designación se le conoce, se caracterizan por ser hombres – la inmensa mayoría-, mujeres –unas cuantas- , jóvenes y ancianos, que cruzan y comparten los múltiples espacios abiertos como escenarios novelescos de la Colombia proyectada. Aunque el escenario y la circunstancia inducen a evocar la proyección de pueblo, hay indicios que remiten a pensar en el poblamiento del área, por lo que podemos comprobar la procedencia de algunos de ellos. Así, Nay es de origen africano y viene de Gambia. Por eso le dicen Nay de Gambia. A su hijo, para honrar esa raigambre se le ha puesto Sundiata de Gambia. Se puede determinar también de dónde es originario Pedro, de Salamanca y partiendo, de España. Algo parecido ocurre con Joaquín de Villadiego y con Lorenzo de Raposo, probablemente portugués este último. Tampoco es oriundo de la región de Colombia Charles Birdwistle, naturalista americano del norte se entiende, ni Sardick ni Mister Parsos, quienes, todos, se confunden con el escenario colombiano y con las problemáticas del área. Al revés, Rufino Bermúdez se caracteriza por haber nacido en tierra colombiana, lo mismo que Candelario Mezú, Matías, Pascual, o Sundiata de Gambia. Por lo que se puede apreciar, hay un entrecruzamiento de personajes por el escenario textual que da cuenta de que el territorio colombiano constituye un lugar de paso para algunos, y un lugar de destino para otros muchos. Hay, además de las procedencias y de los orígenes, otro factor determinante que sirve para acentuar la cristalización humana del universo textual: la raza.

En efecto, más allá de detalles singularizadores como el género, la edad o la procedencia de los personajes vistos aquí, en su conjunto, como habitantes del mismo territorio, destaca especialmente el factor racial como distintivo biológico. Se caracterizan por ser de distintas razas los personajes, principalmente blancos y negros en el universo textual, si bien conviene observar que se da poca luz a la hora de aclarar quién es blanco peninsular y quién es criollo colombiano. Sobre este caso particular, sólo un personaje es catalogado claramente como tal criollo en el texto: Rufino Bermúdez. De un modo general son blancos Pedro de Salamanca, Joaquín de Villadiego, Lorenzo de Raposo, Charles Birdwistle, Sardick, Mister Parsos, y otros muchos más; mientras Nay de Gambia, Sinar, Sundiata de Gambia, Candelario Mezú, Matías, Pascual, y otros muchos más, son de raza negra. No cabe la menor duda, por lo tanto, de que la colombiana es una sociedad multirracial, aunque se nota como

una bipolarización de la cuestión por parte del autor al no darse más presencias raciales diversificadas. Al tener en cuenta ciertas disposiciones vinculadas a la cercanía que demuestran tener unos personajes para con otros, puede ser razonable pensar que se forman colectivos colombianos identificados por la raza. Y la raza se convierte en uno de los criterios de valoración del pueblo y la sociedad colombiana.

Consta en el texto, en efecto, que la raza es el factor propiciatorio de la intimidad compartida por varios personajes que acaban formando parejas. Gabriela es la esposa de Sardick, una pareja blanca cuya hija se llama María. Por su lado Nay de Gambia es la enamorada de Sinar. Son negros y su hijo es Sundiata de Gambia. En línea de continuidad de dicha consideración racial, se contempla la existencia de comunidades fraguadas por la consanguinidad. Es lo que representa la estirpe de Gambia que es de raza negra. Con ambas parejas se afirma la raigambre familiar del pueblo colombiano del que constituyen microcosmos, es decir, raíces constitutivas del pueblo colombiano. La familia es la célula básica de la construcción de la sociedad y del pueblo. Y es el pueblo organizado la célula en la que se asienta la construcción del Estado. Ello significa que el Estado como tipo de organización tiene en el pueblo el cimiento de su estructuración y su funcionamiento. Dicho lo cual, en el ámbito de la construcción del pueblo colombiano, observamos que la familia se extiende más allá de la consanguinidad para articularse en torno a una solidaridad centrada en la práctica de actividades comunes o en la experimentación de episodios similares, lo cual propicia la formación de otros tipos de comunidades. En este orden de cosas Joaquín de Villadiego, Míster Parsos y Lorenzo de Raposo, son vendedores o comerciantes de esclavos; siendo vigilantes de esclavos Vizcaíno, Pablo y Pedro de Salamanca. A su vez, son cimarrones Candelario Mezú, Domingo, Cristóbal, Emma y Matías. Falta completar el escenario que nos interesa con la categoría de los dueños o amos, como es el caso de Sardick, un hombre de negocios que es el amo de Nay de Gambia. Hablando de la cristalización humana en nuestro trabajo, lo que hacemos es, por lo tanto, recabar el capital humano que nos ayuda a reconfigurar lo que es en esencia, el pueblo colombiano. Dicho lo cual, las observaciones que acabamos de hacer proporcionan informaciones sobre los orígenes de algunos de los pobladores colombianos facilitados por el texto, la dimensión multirracial del contexto, y la conformación de grupos y comunidades sobre la base de distintos criterios que permiten que manejemos en este trabajo categorías sociales como la “familia”, los “gremios”, las “comunidades étnicas” o “raciales”. Cada uno constituye un pueblo, una comunidad organizada y solidaria, pero no el “pueblo colombiano” como construcción histórica cuya

reconstitución nos interesa para completar la lectura y la interpretación de nuestro esquema. Por lo que constituyen sus componentes básicos incontestables, precisamente nos interesa cogerlos en marcha o en “tensión” hacia el pueblo colombiano.

3 - Tensión hacia el pueblo colombiano

Oportunamente usamos el término *tensión* en este apartado, a la vez para señalar la tendencia y el rumbo que toman las cosas en el camino constructivo del pueblo en Colombia, y para evidenciar, sobre todo, el ambiente que marcan los acontecimientos en el camino histórico. Superando el estado inicial evocado anteriormente donde hablábamos de familias y comunidades determinadas, aquí remitimos al pueblo colombiano como tipo de organización supra humana integradora de pueblos y, por ello mismo macro estructural, que ya encaja en la condición del Estado. En concordancia con la mediación del personaje que hemos elegido en este capítulo, dicha condición del Estado como institución se vislumbra en el texto mediante el sello administrativo o político de ciertas funciones asumidas por determinados personajes que tenemos en nómina. Así, el Márquez que hemos identificado en la nómina como individuo y como sensibilidad es oficialmente reconocido como el señor Márquez, Presidente de la República cuyo gobierno también es evocado en el texto. De igual modo, el apellidado Obando es el General Obando, jefe militar al servicio del gobierno del Presidente Márquez. Candelario Mezú, Mosquera, Isaza y Tabare son otros tantos generales del ejército gubernamental; mientras Pascual es un soldado unido al ejército del General Obando. Completa el grupo de funcionarios y agentes del Estado el innominado Gobernador de Buenaventura. Las funciones son del Estado y permiten que el pueblo se inscriba en una lógica institucional en cuanto a su articulación se refiere.

Con la institucionalización del Estado colombiano el pueblo conecta, en efecto, con la oficialidad de una historia y una memoria que hace copartícipes a todos los grupos, familias y comunidades, sea cual sea el papel asignado por la circunstancia. Ése es el impulso general o la tensión para alcanzar la categoría de pueblo que recoge el esquema partiendo de enfrentar, de un modo frontal, a los esclavistas de los antiesclavistas incluyendo en los procesos de luchas de independencias la activa participación de los propios esclavos. Sincroniza en ese periodo histórico clave el deseo de independencia con el nacimiento del pueblo y de la modernidad colombiana. Asumido a conciencia o bajo el impulso de otros motivadores, el esfuerzo participativo colectivo es real e incontestable el compromiso con la lucha. Esta dinámica participativa es palpable por parte de los negros desde los momentos fundacionales

de luchas evocados hasta las fechas que recoge el texto. La clave para entenderlo está en el cimarroneo que concita a muchos esclavos de raza negra. Domingo, Cristóbal y Emma son esclavos cimarrones. Muchos de entre su categoría de cimarrones, como Pascual, se unen al ejército para luchar, junto a criollos como Rufino Bermúdez y, seguramente, a muchos indios. Y dicho esfuerzo participativo colectivo de negros, criollos e indios para construir al pueblo libre colombiano se traduce en los reconocimientos de los que dan muestras distinciones honoríficas en los nombramientos oficiales. Candelario Mezú, un negro cimarrón, asciende al rango de general en el ejército del General Obando; lo mismo que el criollo Rufino Bermúdez y otros muchos como Mosquera, Isaza, Tabare, algunos de los cuales pueden ser mestizos, mulatos o indios. Se aprecia, de este modo, un impulso colectivo que se quiere de ruptura y de afirmación bajo nuevos auspicios. Pero, debe constar que esta aspiración colectiva a la condición de pueblo colombiano libre choca frontalmente con intereses divergentes, al punto de convertir la problemática del pueblo colombiano en crisis institucional.

La tensión resulta en efecto de que el Presidente Márquez, su ejército y el Gobernador de Buenaventura, forman parte de los que aprovechan los beneficios de la esclavitud al detrimento del pueblo. El sistema neoliberal vigente les confiere grandes propiedades, oficios, esclavos y grandes cantidades de riquezas no redistribuidas. La iglesia contribuye también al mantenimiento de este sistema esclavista por el carácter servil y enajenador de su predicación. Colaboran con ellos por motivo de intereses hombres de negocios norteamericanos, ingleses o irlandeses o portugueses como Sardick, Hibrahim Sahal, Míster Parsos y Lorenzo de Raposo. El sistema se completa con otros colaboradores encargados de maniobrar sobre el terreno, esencialmente criollos como Pablo, Vizcaíno, Pedro de Salamanca y otros mestizos, que administran dichos negocios controlando y explotando directamente a los esclavos en las haciendas y las minas. Llegamos al cruce en que dicho sistema milenario tiene fisuras. En el trance que nos interesa y que es de la pos independencia recogida por el texto, la aspiración al pueblo colombiano se encarna en el General Obando cuyo ideal le lleva a levantarse en armas contra el Presidente Márquez durante la conocida como Guerra de los Supremos (1839-1842). La formación del pueblo resulta de dichas confrontaciones y marca las tendencias ideológicas en las que se cimenta el orden institucional garante de la calidad de pueblo. Durante esta Guerra, el General Obando pide la ayuda de los esclavos negros y en particular de los cimarrones, con la promesa de concederles la libertad en caso de acceder al poder. Son los episodios que indican la consagración del General cimarrón Candelario Mezú y otras muchas figuras negras. Más allá de los episodios en sí importa recoger el ambiente de tensiones que

desvela alianzas, promesas, compromisos y posturas para la conjunción del pueblo que se mira a sí mismo como proyecto de convivencia. Los protagonistas son de todos los colores o razas, y aparecen como sensibilidades representativas de grupos y pueblos distintos. Pero, falta la única instancia de conformación del marco de reconocimiento de la legalidad de su existencia como Pueblo. Conviene que contemplemos ese momento como etapa decisiva de la institucionalización social en la cual los pueblos se ven con la obligación de hermanarse por iniciativa de textos legales en el marco institucional y jurídico de la formación de una nación equivalente de la afirmación de un pueblo. A este respecto, vamos a recurrir al corredor histórico previamente delimitado por la temporalización nacional en el segundo capítulo, para interrogar fechas y peripecias inventariadas con el fin de valorar los posibles avances contemplados tanto en la lógica constructiva como en la mejora en cuanto la calidad del pueblo por obra de la institucionalización social.

4 - De pueblos y derechos: la ciudadanía colombiana en cuestión

Hay que integrar en efecto, para el enfoque comprensivo de nuestro discurso y tal y como lo hemos dejado constancia en el apartado anterior, que los esfuerzos emprendidos en el marco constructivo de la modernidad colombiana tienen en la construcción del pueblo colombiano el objetivo fundamental para alcanzar la categoría de Nación. El marco constitucional en el cual coge forma y sentido dicha formación del pueblo constituye, desde entonces, el termómetro ideal para medir la intensidad del impulso que debe propiciar la calidad de dicho pueblo. Y el mencionado impulso se recoge a través de tres constituciones que la interpretación de nuestro texto permite manejar para tales fines desde 1821 hasta 1853 pasando por 1832, en la medida en que sientan las bases jurídicas fundacionales de lo que es el Pueblo y la Nación colombiana hoy en día. Es un camino que se ha trazado en medio de vivas tensiones, disidencias y conciliaciones. La primera Constitución reconocida como la de Cúcuta recoge la preocupación por el formato del pueblo en la medida en que intenta articular una realidad sociohistórica y cultural transnacional a través del proyecto bolivariano de una Nación hispanoamericana. La segunda y la tercera, de 1832 y 1853 respectivamente, ya tienen la particularidad de enfocar específicamente la Nueva Granada que se presenta como la antesala de la República colombiana al sentar todas sus bases jurídicas y constitucionales que vienen a verse mejoradas en 1853. ¿En qué es fundacional de la Nación colombiana la Constitución de 1832?

Lo es porque constituye la Carta Política Nacional del Estado después de la disolución de la Gran Colombia que recoge en sus Títulos I y II Secciones I, II y III, la esencia de la

Nación granadina y de los granadinos como pueblo y como ciudadanos. La última disposición recoge en los artículos 3, 4 y 5 los criterios que dan acceso a la categoría de ciudadano granadino, así como los derechos y las obligaciones correspondientes a tal condición. Hablamos del esfuerzo político e institucional por alcanzar el estado de bienestar colectivo de un pueblo en marcha amparado por la Constitución con derechos inalienables. Que el camino se haya fraguado a través de luchas y tensiones indica que la construcción de un pueblo es dinámica y asociativa de fuerzas y sensibilidades distintas. Pero, la constitución es una muestra de consenso y de superación de las disensiones y permite apreciar que la unidad es sagrada durante el viaje colectivo. Se aprecia como una bajada general de tensión luego de la *Septembrina*. Y gracias a ese ambiente político reinante se fragua en la conciencia global una praxis política nueva que desemboca progresivamente sobre un proceso de conciliación con vista a sosegar a los partidos beligerantes; lo cual se traduce en actos concretos que impactan la vida del pueblo y, en especial, la vida de las categorías marginales. Es ilustrativo, en el plano jurisdiccional esta vez, el ya mencionado caso de los negros que cobran libertad a partir del año 1829, mediante la recién instituida Carta de Ahorro y Libertad. Se sientan, por lo visto, las bases de una nueva Colombia desde el punto de vista de su nueva estructura sociopolítica que se vincula directamente a los cambios que empiezan a moldearse a partir de 1831. Pero, ¿puede hablarse en vista de esa incipiente distensión los signos verdaderos de una integración nacional de los pueblos colombianos al ejemplo de la comunidad negra colombiana? De otro modo, ¿puede hablarse de una clara sintonía entre la “real politik” colombiana encargada de la gestión política nacional y el espíritu conciliador de los textos constitucionales colombianos?

II – Real politik y funcionamiento de la sociedad colombiana

Tomamos prestado el concepto de Realpolitik¹⁷ en este apartado para significar y, a la vez escenificar la pragmática política observada en la gestión administrativa de lo social en Colombia en relación a las disposiciones jurídicas legales, según se contempla en nuestro texto. La lectura de esa acción puede darse a partir de lo socialmente observable como es la estructura organizacional de la sociedad, es decir, la forma en que se disponen u ocupan los espacios los distintos pueblos, así como el ambiente que se crea y se palpa a consecuencia del

¹⁷ -Según Toupictionnaire (El diccionario de política), término acuñado por el alemán Otto Von Bismarck al cumplir la petición del Príncipe Klemens Von Metternich de encontrar un método para equilibrar el poder entre los imperios europeos. El término designa así la política realista o la diplomacia basada principalmente en consideraciones de circunstancias y factores dados, en lugar de nociones ideológicas explícitas o premisas éticas y morales. Desde el enfoque puramente filosófico, sintoniza con realismo o pragmatismo.

sentir de los individuos y colectivos. Es importante subrayar que el sentir de los colectivos se deriva, en general, de las interrelaciones que se establecen a distintos niveles de las estructuras sociales. Dicho esto, también merece la pena subrayar que tanto la disposición espacial como el sentir de los pueblos revelan la existencia de un discurso, un pensamiento y una ideología. Bourgos (2007) lo ratifica al dejar perceptible la existencia de dichos factores en el discurso ideológico que ha venido gobernando la ideología colonial en Colombia. Nosotros queremos dejar patente la visión de que todas las relaciones inscritas en el orden del funcionamiento social deben ser reconocidas como relaciones de poder, y que todas ellas deben ser reconocidas, al final, como relaciones interculturales, porque participan de la construcción del espacio comprendido como producto cultural. En este caso específico, consideramos que la ocupación espacial en *Afuera crece un mundo* resulta de la influencia de ideas, visiones y prácticas que pueden ser de orden ideológico, político y, por ende, cultural, y se ofrece por lo tanto como valioso parámetro de valoración de la gestión administrativa territorial. Ello hace llevadero que hablemos de pueblos, razas y territorios.

1 - Pueblos, razas y territorios

Al abordar precisamente la distribución humana en nuestra novela sobre la base de la cristalización observada al principio de este capítulo, resulta que dos colectivos raciales monopolizan el protagonismo del escenario público: la raza blanca y la raza negra, ya que no se aprecia con claridad la presencia de otras razas como la amarilla ni tampoco derivados como los mestizos, mulatos y otros zambos. Ello demuestra el deliberado afán de la escritora en destacar la escenificación protagonizada por las dos razas. Desde el punto de vista de lo que nos ocupa en este apartado, es decir la ocupación espacial del territorio nacional, nos consta la misma lógica de racialización; es decir, una ocupación segregacionista del espacio del territorio colombiano. Así pues, el negro no ocupa un espacio elegido por sí mismo sino más bien un espacio a él reservado por el hombre blanco. Es un espacio de confinamiento donde se dedica a la labor doméstica como da muestra la situación de Nay de Gambia en casa de su amo Hibrahim Sahal en Santa Ruda (10). Caso parecido se observa en las haciendas como es el caso en Santa Ruda y Cali (39 – 64), donde buena parte de negros como Sundiata de Gambia, Matías y otros muchos trabajan en los campos de caña de azúcar, tabaco o en las minas como las minas del bosque de Morga (82). Los negros se encuentran en otros tantos espacios de labores, todos concentrados en o entorno al valle del Cauca, en el Departamento del Pacífico. Dichos espacios interrelacionan con muchas rutas de tráfico, favoreciendo el desplazamiento de esclavos entre los campos y las rancherías de donde parten para los lugares

de faena, como también permiten el transporte de materias primas y los productos procedentes de las plantaciones. Podemos citar entre otras las rancherías del Llano grande (65), Santa Ruda y Cali (95), Palmar y la colina de San Antonio (96-103) *etc.*

Los blancos en cuanto a ellos, mayoritariamente constituidos por hombres de negocios y políticos, residen las más de las veces en las grandes ciudades tales como Bogotá donde vive el Presidente Márquez (87). La elección de las ciudades por ellos se justifica por las condiciones vivenciales favorables que procuran dichas ciudades y, sobre todo, por albergar sus sedes institucionales y sus tiendas. Además de Bogotá dan muestra de ello las ciudades de Cali y Popayán donde suelen juntarse por motivos de negocios (46). Algunos blancos tienen múltiples residencias y las hay incluso en o cerca de sus haciendas y minas; es el caso del amo de Nay de Gambia que tiene una vivienda en su hacienda de Santa Ruda (10). Sobre la base representativa de los dos colectivos raciales arriba evidenciados como fruto deliberado de la voluntad de la escritora, nos consta también una categoría de personajes blancos que se cristalizan en las ciudades pero que dan vueltas de manera esporádica por la periferia. Son los religiosos. Eligen domicilio en conventos, parroquias y obispados que se hallan en las ciudades como Santa Fe (52) y Santa Rosa (54), de donde parten los curas para promover el evangelio en las rancherías y las plantaciones. Llamamos por lo tanto la atención dos elementos principales a la hora de reflexionar sobre lo que acabamos de evocar en relación a la ubicación territorial de los colombianos: en primer lugar, que existe cierto tipo de retribución de las residencias en zonas rurales y urbanas que se caracterizan por ser territorios de determinadas actividades y competencias; en segundo lugar, que los asignados a residencia en esos territorios se caracterizan por ser de razas distintas. Ocupan mayoritariamente las zonas rurales los colombianos de raza negra que se dedican a labores campestres en las fincas, haciendas y demás propiedades, mientras ocupan zonas urbanas en su inmensa mayoría los blancos y los criollos que llevan asuntos administrativos y económicos. La fuente de dichas actividades económicas son las zonas rurales, lo cual justifica que se extiendan hasta ahí sus residencias como es el caso del dueño de Nay de Gambia. El orden establecido legitima esas disposiciones y ratifica el confinamiento de la raza negra en concordancia con su función social. ¿Nos autoriza dicho panorama a afirmar, desde entonces, que estamos ante un caso de discriminación racial?

2 - Racismo y territorialidad

En efecto, la coincidencia del confinamiento de la raza negra en determinadas regiones del país según un determinado modo operatorio ajeno a su voluntad hace viable considerarlo como acto violento sobre la base racial. Es un tipo de organización y un modo de funcionamiento que resultan de una clara determinación de aplicar una determinada visión del hombre, de la vida y del sentido de las relaciones sociales. Si hablamos de confinamiento, es por el carácter no voluntario de dichas concentraciones de gente de la misma raza y su sometimiento a un régimen de vida controlado que lleva al confinado a considerar la tierra o el territorio del confinamiento como un lugar adverso y hostil. Desde un punto de vista esclarecedor, el Larousse (2021) define el *racismo* como teoría que sostiene la superioridad de ciertos grupos raciales frente a los demás. En otros términos, rima con subordinación, menosprecio y odio de otra raza juzgada inferior. “Inferioridad” y “superioridad” son, en este caso, categorías existenciales que permiten corroborar la visión según la cual las interrelaciones sociales que son relaciones interculturales son relaciones de poder. La conciencia de ese poder asumido por la raza blanca se traduce no sólo por la enfeudación que mantiene a los negros en redes de servidumbre en la región del Cauca, sino también por tratos discriminatorios como la negación por parte de las autoridades correspondientes a reconocer las brillantes hazañas del guerrero cimarrón Candelario Mezú durante las batallas en las que se distingue frente al ejército del Presidente Márquez. Le niegan, por negro, las condecoraciones que, sí, conceden a otros menos merecedores guerreros blancos y criollos (175-198). Para ilustrar la cartografía territorial de la discriminación racial, nada mejor que Santa Ruda y el Departamento del Cauca para comprobar lo que se puede considerar como un abuso de posición dominante por parte de la raza blanca.

3 - De la manumisión en Santa Ruda y el Departamento del Cauca

Las ciudades de Santa Ruda y de todo el Departamento del Cauca constituyen el área de agrupación de los negros en la novela. Constituyen el centro neurálgico del poder y del sistema esclavista porque concentran los campos donde trabajan los esclavos. Los “esclavos negros”, según sea conveniente seguir calificando como tales a los negros que integran este estudio, son gestionados por un sistema jurídico que legitima sus relaciones con los amos, ya en pleno periodo de independencia: la *manumisión*. Según expone Guillermo Cabanellas¹⁸, citado por Díaz (2002), la manumisión, originada del latín, significa “soltar de la mano”, “sacar de su poder”, “dar por libre”. Implica lo que se llama un “acto de creación”

¹⁸ Aquí hacemos referencia a la definición del diccionario que menciona Rafael Díaz (2000) en *La manumisión de los esclavos: una parodia de libertad*, PP. 75-99.

acompañado de solemnidad. Es un ejemplo de solemnidad lo que contemplamos cuando Ibrahim Sahal, el amo de Nay de Gambia, le notifica oficialmente su manumisión en “Turbo, Bocas del Atrato, provincia de Antioquia, a siete de julio de 1829: [...] yo, Ibram Sahal, otorgo esta carta de horro y libertad, en forma a una pieza de esclavos llamada Nay de Gambia” (77). Conforme el espíritu y el contexto que abarcamos, la *manumisión* simboliza en realidad un importante avance desde el punto de vista de la consolidación de las libertades individuales. Según corrobora Díaz (2002:79):

En la medida en que el esclavo se encontraba sometido al poder de su amo, el procedimiento de manumitir simbolizaba, en primera instancia, un acto de creación: un individuo nacía a la libertad, generándose una nueva vida libre, pues antes la existencia del esclavo se hallaba enajenada al dominio de un particular.

Hablar de acto de creación remite a la positividad que conlleva la mejora de las condiciones de vida y de existencia de una categoría de humanos infravalorados que recuperan la dignidad de ser humanos y disfrutar sus derechos y obligaciones. Pero, ocurre que dicha medida legal encaminada a promover más igualdad, más justicia y más integración social para todos al establecer un sistema más bien de colaboración remunerada, aprieta a los dueños que se ven ante la obligación de perder voluntariamente esclavos y con ello poder y hegemonía social que tenían ellos gracias a la posesión de esclavos. Así que, desafiando el espíritu constructivo y progresista de la disposición legal de la manumisión, la sociedad dominante va a materializar, como señala Díaz, más bien la negación de la vida social del nuevo *hombre libre* volviendo imposible su operatividad. Eso es decir que no va a cambiar nada la situación del esclavo. Ello hace comprensible que dicha disposición jurídica legal tenga como resultado palpable lo que él llama *una parodia de libertad* (2002), a pesar de que todo se hubiera fraguado ante las autoridades de Santa Fe de Bogotá o en Turbo. Parecida situación es la que se vive en el Departamento del Cauca en particular, donde se evidencia otra disposición de la manumisión del antiguo esclavo por el amo que dispone que el negro deba someterse a una libertad condicionada. Pero, en el fondo, el acuerdo es una trampa y un engaño porque conlleva por parte del antiguo esclavo la posibilidad de volver a la esclavitud. Según informa la AGN¹⁹, en 1829 sólo ocho por ciento de esclavos se benefician de la Carta de Ahorro, y entre ellos hay bastante que vuelven a la esclavitud como si nunca hubieran sido

¹⁹ Archivo General de la Nación, se trata de la institución que recopila documentaciones de la vida histórica del país: <https://WWW.Archivogeneral.gov.CO>>...

libertos. Visiblemente, los procesos de manumisión tienen un credo en la Colombia de aquel entonces: la prorrogación de la explotación del hombre por el hombre. Las ciudades del área evocada se distinguen por cristalizar las miradas con el grado de deshumanización que se le aplica al negro. Constituyen un verdadero campo de experimentación de la esclavitud a partir del cual muchas sublevaciones esclavistas nacen a consecuencia de este maltrato racial. Eso desemboca en la rebeldía y la huida de importantes cantidades de esclavos en los montes, desde donde organizan incursiones en las viviendas de los amos, incendiándolas junto a sus propiedades.

Según consta en lo observado en este apartado, es coherente reconocer el trato racista aplicado a la comunidad negra de *Afuera crece un mundo*. Es un trato discriminatorio que pone en evidencia cierta resistencia a aplicar leyes y disposiciones constitucionales por parte de una comunidad blanca cuyos privilegios radican en su influencia asentada en el poder económico con impacto directo en la toma de decisiones políticas públicas. Ilustra y ratifica la situación hegemónica de blancos peninsulares y criollos que miran con inquietud los albores de un nuevo orden que se avista con el impulso de cambios en los marcos legales la República colombiana. Dominan la esfera de la toma de decisiones y, también, la esfera de aplicación de las leyes a la que pueden adherir o no según su conveniencia. Ese poder de decisión es conferido por la historia de una dominación iniciada con la conquista y la colonización ambientada por una hegemonía cultural. La comunidad blanca es el centro. Asume su identidad dominante asentada en un discurso que confirma la primacía de sus intereses: sus actividades comerciales y el control de los espíritus ajenos para preservarlos. Es vital la propiedad en su sistema, que le hace sentirse dueño de seres y espacios. Por eso es importante evocar dicha administración del espacio que es, en definitiva, un ejercicio de la administración del poder.

Estar ubicado es, en efecto, sinónimo de tener su propio espacio y poder mejorarlo según su propia visión, su propia voluntad y para sus propios beneficios. Significa que en la territorialidad se imprime la marca de los protagonistas ocupantes en un tablero que indica la categoría de los que son ciudadanos. En este caso, la comunidad blanca colombiana ejerce plenamente sus derechos a la ciudadanía colombiana por la administración del territorio. Los cambios institucionales y los avances experimentados en el plano de la consolidación nacional llevan las marcas de batallas internas en esta comunidad blanca, tal y como lo hemos advertido en las discrepancias entre el Presidente y su propio General que desembocan en batallas campales. Suyos son el plan de ocupación espacial, la explotación de sus recursos

materiales y; de su propiedad, los recursos humanos explotados a este efecto. Santa Ruda, el Departamento del Cauca y la comunidad negra residente en el área son la propiedad de la comunidad blanca. Desde entonces: ¿Puede hablarse de la integración nacional colombiana y del pueblo colombiano a estas alturas? Y por consiguiente, ¿Puede ser sensato hablar de una identidad nacional colombiana? Por lo visto, el viaje nacional cruza una etapa turbulenta que recomienda que se pulse la temperatura ambiental.

4 - Pulsando al pueblo

Ante la imposibilidad de representar todas las sensibilidades colombianas en el texto que nos lleva a examinar el cara a cara entre dos determinadas comunidades raciales, cuando hablamos de pulsar el ánimo del *pueblo* en este apartado nos remitimos, lógicamente, al ánimo de la comunidad negra. Sobre la base de lo que veníamos observando en el análisis sobre la construcción del pueblo colombiano, partimos de la constatación de que se dan esfuerzos institucionales para asentar una Nación colombiana cuya construcción ya está en marcha. Pero, dicho impulso choca aún con la resistencia de una determinada categoría de blancos peninsulares y criollos que no aceptan sacudirse el impulso colonial apoyado en el sistema de esclavitud de los negros. El resultado es la existencia de una sociedad multirracial con profundas fracturas aún, en la cual temas como la integración nacional, la igualdad, la justicia y la libertad verdadera, están en el orden del día. Y el negro colombiano ejemplificado en la comunidad de Nay de Gambia y sus protagonistas es la mejor encarnación de todas esas aspiraciones. Hablamos de aspiraciones porque se le siguen presentando como ideales por alcanzar. Y no es que haya elegido refugiarse en la apatía y en la contemplación de la realidad, sino que la “real politik” se esfuerza en obstaculizar los esfuerzos encaminados a sacarle del anonimato social.

En efecto, son patentes en el texto los esfuerzos participativos consentidos por la comunidad de Nay de Gambia para una mejora gestión del sistema administrativo colombiano. Ahí consta su activa participación en las guerras civiles y otras guerras libertarias antes mencionadas, al ejemplo de la *Guerra de los Supremos*. Luego, ¿Dónde van a parar las promesas de libertad que le hace el General Obando a guisa de reconocimiento por su compromiso en la lucha? Si algo pone en evidencia el texto, son los continuos esfuerzos que hace el sistema por obstaculizar su libertad y su verdadera independencia y para mantenerle bajo la exclusión. En este sentido convergen los obstáculos que dicho sistema pone para que los negros y esclavos libertos y otras clases desfavorecidas no consigan sus propias parcelas (48). A tenor de lo dicho anteriormente, la propiedad de la tierra marca el punto de anclaje

para existir socialmente y para participar. La visibilidad que ofrece su reconocimiento es la puerta abierta a la ciudadanía y a sus derechos. Precisamente, negarle la posibilidad de acceder a la ciudadanía cabe dentro de las disposiciones que impiden que él forme parte del sistema electoral (20) y que él pueda aprender a leer ni escribir. En este sentido convergen también los esfuerzos por obstaculizarle al negro el reconocimiento de la paternidad de sus hijos tras su nacimiento, y por prohibirle que hable su lengua y que tenga otra creencia que no sea la católica, con la obligación de recitar los mandamientos de Dios y de confesar con regular frecuencia (180). Esta disposición obedece a la ambición de desarticular linajes para, de este modo, interrumpir tradiciones y desarticular memorias propias de la identidad del negro. De este modo, la exclusión de la que es sujeto el esclavo negro trabaja en un doble sentido: el material y el espiritual. De la dependencia económica deriva la fragilidad que supone no poder valerse de sí mismo al no tener medios para ello de los que el primero es la tierra. Mientras que de la desvinculación de una tradición cultural se potencia la pérdida del imaginario que le sirve al negro de brújula en lo cotidiano, tanto para pensar la vida como para producirla. Ahí se observa el doble esfuerzo por desterrarlo en la ignorancia y en la desculturización llevado a cabo por los curas cristianos en las propiedades, y de exiliarlo para siempre en la pobreza material llevado a cabo por la privación del acceso a la propiedad. Dicha circunstancia provoca frustración, desencanto y desesperanza y, sobre todo, un grado tal de desconfianza entre los negros que da libre curso a la rebeldía frente a una práctica política que, lo único que procura, es distopía. Entonces y a raíz de la información proporcionada por el texto: ¿Puede hablarse de la integración nacional y de un pueblo colombiano a estas alturas? ¿Sería sensato remitir asimismo a una identidad nacional colombiana? Estas dos preguntas nos llevan a definir la categoría y la calidad del pueblo de nuestro estudio.

5- Categoría y calidad del pueblo colombiano

Es coherente constatar la categoría de un pueblo en gestación sobre la base de una configuración multirracial de la cual el texto escenifica las razas blanca y negra, principalmente. Por lo que hemos observado desde el principio del capítulo, triunfa la lógica comunitaria o racial en la construcción de las interrelaciones que pueden ser gremiales o familiares. Distintas circunstancias llegan a asociar a negros y blancos y tocan cuestiones que pueden ser de interés común. Pero, en el fondo, priman los clivajes como nota dominante de una estructura social que se aprecia por la bipolarización y, por lo tanto, por la dispersión social sobre la base racial. Esta dispersión es tanto más acentuada cuanto que la raigambre

multirracial no se reduce a las dos razas blanca y negra puestas en evidencia en este trabajo sino que incluye además a la raza amarilla de los nativos, con el crisol que ha engendrado el fenómeno racial en su globalidad. Esto confiere a la sociedad colombiana la categoría que le hace reconocible como realidad humana inscrita en su propia esencia histórica: *el mestizaje*.

En efecto, se cuece la identidad mestiza colombiana como herencia de una fatalidad histórica cuyas circunstancias son de sobra conocidas. Precisamente, por motivo de las violentas circunstancias que propiciaron su encuentro y su controvertida convivencia posterior durante el coloniaje, la problemática de la raza lleva en su planteamiento la esencia de confrontaciones y violencias sobre cuyas bases el mestizaje aparece como un problema y no una solución en la posterior fase de independencias. La ensayística del siglo diecinueve lleva la voz de dicha preocupación centrada sobre la raza y el mestizaje a la hora en que se atisban las urgencias de fundar un camino para la verdadera emancipación de Hispanoamérica²⁰. En este trance se encuentra la sociedad colombiana que nos toca representar, con un orden criollo triunfante de los españoles peninsulares que juega a representar a todo el país desde el punto de vista institucional, dentro de un orden en que la raza negra, o mejor dicho el negro, no es para nada auto representativo por todas las privaciones antes mencionadas de las que sigue siendo víctima en período independiente. Por lo que afirmamos la identidad mestiza del pueblo colombiano, fraguada desde la base de cruces raciales propiciados por el episodio colonial. Como consecuencia de dicha característica esencial, lo multirracial en el que se funda el mestizaje racial connota con lo plurinacional desde la perspectiva de la inscripción de todas estas sensibilidades raciales a la ciudadanía colombiana. Correlativamente, connota también con las múltiples identidades colombianas de las que pende la articulación de una identidad nacional. Ahora bien, conviene preguntarse si a la categoría del pueblo mestizo que estamos definiendo conviene agregar la calidad de *híbrido*. A este respecto podemos reconocer que su configuración multirracial ya le predestina a la hibridación²¹. Es un atributo;

²⁰ Véase José Martí « Mi raza » y José Vasconcelos « La raza cósmica », entre otros ensayos. Ambos ensayistas apuntan la problemática de la raza como preocupación fundamental y, en cierta medida, como urgente problema que conviene resolver para abrirse hacia la integración y el despegue de Hispanoamérica. Mientras el primero fustiga la exaltación de la raza como factor de discordancias y desunión, el segundo opina que Hispanoamérica tiene que sentirse privilegiada con el mestizaje total del que goza en tanto se presenta como única región verdaderamente híbrida del mundo; de ahí su fundamento como “Raza cósmica”. No duda en hablar de la “misión de la raza” en Iberoamérica.

²¹ - Este fenómeno es estudiado con interés por Néstor García Canclini, en su texto fundamental vinculado a este tema. En él habla de *Culturas híbridas* procurando interrogar el específico contexto hispanoamericano de los años noventa y las estrategias para entrar y salir de la modernidad. La ambigüedad de dicha circunstancia donde las tradiciones aún no se han ido y la modernidad no acaba de llegar, propicia ese estar encabalgado de los países del área condenados a hacer malabarismos entre dos mundos a los que pertenecen. Se asume la

la fragua universal de los valores, que Vasconcelos pone en evidencia cuando habla de la ya mencionada *Raza Cósmica*. Desde su punto de vista, Hispanoamérica aparece como único campo privilegiado en el mundo para la experimentación del hibridismo. Sin embargo, volviendo a la experiencia textual, emitimos reservas sobre el grado de hibridación alcanzado para la circunstancia. Con ello volvemos a hablar de la “calidad del pueblo colombiano”.

En efecto, tal y como ya lo demostramos en páginas anteriores, resulta incoherente hablar de la identidad del pueblo colombiano a estas alturas contextuales. Lo experimentado por la comunidad negra del corpus es un caso de exclusión que no deja entrever ningún tipo de diálogo entre las razas negra y blanca. Es un sistema construido sobre principios de dominación y sometimiento que no permea ningún otro tipo de comunicación que no sea violencia encubierta en actitudes ambiguas y palabras incumplidas. Desde luego, conviene reconocerlo, en este escenario ya es cumplida la identidad criolla arraigada en la española o europea. Tiene su relato, un discurso y una civilización conquistadora e imperialista que no coopera con los vencidos. De hecho, se encarna a sí misma como la “identidad nacional colombiana”. Y aunque la modernidad se abre como una era de necesario cambio, conserva sus privilegios y refuerza su hegemonía. La otra, la del negro, es más bien fragmentada. Como sujeto que da relieve a la hegemonía de la raza blanca, funciona dentro de la perspectiva de la clandestinidad en la cual su existencia está programada por el amo a cuya voluntad y a cuyos órdenes obedece. No le está permitido negociar y su memoria está vetada. Es el ser desposeído e invisible en cuyo nombre y representación habla el criollo del “nosotros colombianos” de cara al mundo exterior. Podemos decir que la negra, a semejanza de otras muchas sensibilidades raciales, es una identidad silenciada. Desde entonces, aparece claramente que la colombiana del momento es una identidad blanca superpuesta a todas las demás identidades singulares de sensibilidades raciales y por lo tanto culturales, a las que reduce al silencio. Hablamos de la predominancia en Colombia de un discurso hegemónico de tipo nacionalista criollo, en el cual no se reconoce al negro y con el cual tampoco se identifica él en esos momentos en que ya está adscrito constitucionalmente a la nacionalidad colombiana. Pero, es el decisivo momento en que la modernidad colombiana condena a todos los colombianos sin excepciones a caminar juntos en la construcción del camino nacional. En este preciso momento y frente a esta determinada circunstancia histórica es cuando conecta la conciencia de la identidad afrocolombiana con la conciencia de la identidad colombiana. Ahí

hibridación en este cruce de muchos interrogantes aún sin resolver que definen, no obstante, la imposibilidad de evitarla como marca singularizadora de los pueblos hispanoamericanos frente a la modernidad.

surge con fuerza, también, la conciencia de la ciudadanía afrocolombiana como única posibilidad para el negro de afirmarse como ser colombiano y como copartícipe en la construcción del camino colectivo. El pueblo colombiano está ante lo que puede llamarse una “crisis identitaria”.

6 - Crisis identitaria y frustración nacional

El Diccionario de la Lengua Española (2021) procura tres niveles definicionales del término crisis. En su primera asección, es la mutación considerable que acaece en una enfermedad, ya sea para mejorarse ya para agravarse más el enfermo. Por extensión, es el momento decisivo de un negocio grave y de consecuencias importantes. La tercera asección considera la crisis como el juicio que se hace de una cosa después de haberla examinado cuidadosamente. Esta última nos interesa mucho más en esta parte del trabajo por rimar con la preocupación identitaria de la novela. La frustración en cuanto a ella viene a ser el sustantivo derivado del verbo frustrar que a su vez significa estropear o conseguir que algo no salga bien. En consonancia con las definiciones recién presentadas, debemos afirmar que Colombia aparece como un laboratorio experimental de una crisis y una frustración identitaria provocadas, ambas, por el fracaso inicial de su aventura plurinacional y pluri identitaria. Pues, constituye la confluencia de utopías varias que tienden a articularse en un proceso dialógico entre la raza blanca dominadora y otras sensibilidades raciales dominadas, como la negra. El proyecto nacionalista del país choca contra las aspiraciones de los distintos componentes sociológicos y raciales. Mientras el europeo lucha por mantener el orden colonial hegemónico y estático, Nay de Gambia y los suyos pugnan por ser afrocolombianos y por encajar su existencia en el marco más general de una modernidad colombiana más representativa, multicultural y más competitiva. En este sentido, lo que resulta de la frustración originada por la resistencia blanca en Colombia tiene una resonancia más bien positiva en la apreciación del ambiente social colombiano en relación con el contraste que ofrece el mundo exterior. Aquí aparece la relación dicotómica entre un “adentro” explícito y un “afuera” implícito que, probablemente, puede justificar el título *Afuera crece un mundo* que merece la pena ser interrogado para la circunstancia. Pero, de entrada, veamos de una manera sumaria qué proporciona el estudio titológico.

La aportación de la titología es en efecto incontestable en los recientes desarrollos de la crítica literaria. Se aprehende como uno de los elementos paratextuales que despierta la sensibilidad del lector. Del latín *titulus*, el título según el *Diccionario de la Lengua Española* (2021) es la frase o la palabra con que se enuncia el asunto o nombre de una obra, o alguna de

sus partes o capítulo. Asume, por lo mismo, un sinnúmero de funciones: publicitaria, comercial, metalingüística, profética, apelativa, *etc.* Genette (1987) lo considera como el *umbral* o la entrada o más bien el primer contacto que se establece entre el lector y el texto. En otros términos, el título es para una obra literaria lo que es la bandera para un país; es su fe de nacimiento. Como señala Del Lungo (2003), el título forma parte del *incipit* novelesco cuya explicación viene apareciendo en la trama narrativa a partir de la concatenación de acciones y del objeto del discurso. En función del objeto de narración, el título puede integrar lo que Andrea Del Lungo llama “*incipit descriptif*”, o “*incipit commentatif*”. Constituye el lugar del primer interrogante del lector antes de iniciar el proceso comunicativo entre él y el texto. Es pues una alerta en la sensibilidad del lector y de su imaginario. Según hace constar Billè (2015:127), el título *es una especie de pasarela entre el mundo real y el mundo de ficción*. Significa que aparece como este sendero que permite hacer vaivenes entre la exterioridad y la interioridad de una realidad proyectada. A partir del título, se puede anticipar sobre el contenido textual por su capacidad a conectar lo pensado y lo cumplido.

Recogiendo el caso de nuestro entramado textual, el título de la novela en que se fundamenta nuestro trabajo es *Afuera crece un mundo*. Llama la atención a muchos niveles interpretativos, ya que el “*afuera*” presupone la existencia del *adentro*, mientras que “*un mundo*” indetermina el mundo del que se trata. En la misma vena, entre el adverbio de lugar “*afuera*” y el sintagma nominal “*un mundo*” aparece el verbo performativo *crecer* conjugado a la tercera persona del singular del presente de indicativo (“*crece*”). Ahí surgen las preguntas: ¿De qué *afuera* se trata? ¿A qué mundo preciso se alude y cuál puede ser el contenido semántico del verbo *crecer* en este caso? Una postura de la protagonista nos trae más aclaraciones sobre el eje semántico que ofrece la imprecisión del título: *Ahora empieza a entusiasmarse por los cerdos y quizá sueñe con una piara y una choza en el palenque, lo cual no es digno de mi hijo, nada hace un príncipe encerrado entre la selva y el tramo de río donde va a pescar mientras afuera crece un mundo distinto con muchos caminos* (p.89). En filigrana, resulta que la protagonista habla de su hijo cuyo porvenir le preocupa. Desde su nacimiento, siempre ha vivido en un mismo espacio. Un lugar rutinario en donde lo único que sepa es la esclavitud. No tiene ninguna idea de lo que pasa fuera de sus fronteras, por ello desconoce la libertad: *Mentira, él será libre cuando no sepa cómo serlo* (p.90). Desde este punto de vista, *Afuera* remite sin lugar para la duda al resto del mundo donde no se practica la esclavitud y la exclusión social y, mejor aún, África que es su espacio mental o su espacio soñado en donde se puede abogar por muchos caminos u otro mundo gozando de “libertad”.

Significa eso que el título aquí juega una doble función: apelativa y profética. La función apelativa se justifica por el llamado al cambio de la situación vital existente, siendo “un mundo distinto” el horizonte anhelado. Este horizonte anhelado queda lejano al no concretarse el proyecto utópico nacional colombiano frustrado por las circunstancias que hemos venido observando. Todo queda rutinario; por ello el título llama también a la creatividad. La función profética por su parte resulta de mirar hacia el futuro (el retorno a África o la libertad). Una forma de evolución personal y colectiva inscrita en el espacio y en el tiempo como se precisa en este fragmento que, además de concordar con el espíritu del título, se inscribe también en la lógica de la preocupación del protagonista por el porvenir de su hijo:

Como el garrote le persigue, él suele pedir perdón. Yo estoy tratando de que no use esta palabra, la palabra perdón subordina, yo haré que la cambie y en su lugar diga que no volverá a pasar, que mientras lo diga, mire al futuro, el futuro está más allá del amo, de su mano y de su pie. Y su risa. Que lo repita: Eso no volverá a pasar. En esa frase germina la semilla de la libertad (p.16).

Desde una mirada pragmática se aprecian las palabras de Nay de Gambia bajo una formulación clara: *afuera crece un mundo* mientras aquí, adentro, en Colombia, hay una crisis humanitaria que subordina y deshumaniza al ser humano cerrándole el paso a la afirmación de su condición humana. En estas palabras se vislumbra algo incontestable: la negación de su espacio vivido y de su condición de ser humano excluido en la sociedad colombiana. Desde ahí significa que el “afuera” del que habla es su edén mental que ella se fija desde los primeros momentos de su llegada a Hispanoamérica: la libertad, África. Lo que se recoge en sustancia de la interpretación del título proporciona ampliamente un eje de comprensión del desfase entre el proyecto nacionalista del país y las aspiraciones de los componentes sociológicos y raciales que miran hacia sus utopías propias. Para moldearse, el proyecto nacionalista colombiano debe superar la tensión alimentada por la resistencia blanca a los cambios y las alternativas de integración de la diversidad. Y la persistencia de dicha resistencia blanca ha tenido como consecuencia el repliegue identitario de los excluidos encarnados en este texto en la comunidad negra.

En efecto, la tensión generada por la crisis identitaria colombiana provoca un doble impacto entre los excluidos del sistema. Por un lado, crea un ambiente generalizado de frustración de sus esperanzas labradas durante siglos de esclavitud que desembocan en una modernidad colonial. Por otro lado, impulsa el surgimiento de una conciencia cultural y el

interés por la identidad cultural con la búsqueda de raíces, que revela la nueva conciencia de la trascendencia de la cultura entre los protagonistas del nuevo escenario de afirmación de la plurinacionalidad colombiana. Eso quiere decir, en suma, que la crisis identitaria desemboca en una conciencia cultural sin precedentes entre las sensibilidades raciales engendradas por la colonización y el sistema colonial como la del negro. Pues, en el fondo, la frustración del negro se alimenta por la imposibilidad de asumirse como sujeto cultural; es decir, como ciudadano con capacidad para incidir en la toma de decisiones públicas y para influir en el curso general de los nuevos desarrollos políticos en Colombia. Es decir, que es una frustración vinculada a un silencio inducido que le vuelve invisible e intrascendente frente a la necesidad de asumir responsabilidades históricas haciendo personalmente historia. Esta frustración identitaria es la de la identidad afrocolombiana que reclama su lugar; es decir, su activa presencia o su operatividad como aportación específica dentro del cómputo general de la pluriculturalidad y la pluriidentidad colombiana, para el mayor beneficio de la identidad colombiana vista como praxis transformadora del hombre y la existencia. Esta estrecha vinculación de la crisis de la identidad colombiana con la emergencia de la conciencia de la identidad afrocolombiana refuerza, a modo de recordatorio, nuestra propuesta de lectura e interpretación inicial de que el viaje de la identidad afrocolombiana sólo coge sentido en el viaje más concurrido de la identidad colombiana durante el viaje colombiano con rumbo a la modernidad. Debe apreciarse como el viaje de una sensibilidad para la cual la africanidad marca una curva singular que vamos a recoger en el cuarto capítulo de este trabajo bajo la forma de una preocupación llamada ciudadanía afrocolombiana.

En conclusión, este capítulo mediado por el personaje arroja más luz sobre el sentido de la modernidad colombiana que ya habíamos localizado espacialmente y temporalizado en el capítulo anterior. Aquí se ofrece y se interpreta como un viaje del pueblo hacia la Nación. Encaja la importancia de su especificidad en la progresión histórica y en la dialéctica que caracteriza la evolución de los elementos evocados que son el Pueblo y el Estado colombianos. Llama la atención la correlación que se da entre ambos en este viaje como proyectos y como programas enmarcados en una dinámica que dicta que las circunstancias, al cambiar, moldeen a un ser dispuesto a mejorarlas aún más cualitativamente. En el registro contextual de *Afuera crece un mundo*, las circunstancias ilustran la trabajosa etapa de pugnas entre conatos de avances constitucionales y legislativos promovidos por tendencias progresistas del sistema y la firme resistencia a los cambios protagonizada por otro sector más conservador del mismo, en medio de los cuales los negros libertos y otros aún no tanto se

juegan su presente y su futuro como ciudadanos colombianos. Los episodios hacen de la práctica política y administrativa un ejercicio demostrativo del poder de una cultura blanca asentada en un sistema de violencia y terror que señala el racismo, la exclusión y las discriminaciones de todo tipo como modelo referencial de las interrelaciones sociales. Con este panorama se nos ofrece desde la lectura de la novela de Adelaida Fernández Ochoa una sociedad colombiana multirracial, mestiza, plurinacional y pluriidentitaria propensa a la hibridez, pero desintegrada en grupos o pueblos que apuntan hacia la dispersión nacional. Examinarla permite apreciar que esta crisis social es en el fondo una crisis cultural al generarse en una determinada forma de ser, hacer y pensar; es decir, en una mirada propia para una determinada identidad europea o española cuya ascendencia sobre otros muchos grupos es notable. Es un importante momento de la bipolarización de la vida social, política y cultural marcado por la frustración del negro y de otras muchas sensibilidades raciales que desemboca en una toma de conciencia de una identidad afrocolombiana operativa cuyo planteamiento vamos a abordar en el cuarto capítulo. Puestos a valorarla como urgencia y como necesidad, aparece la identidad afrocolombiana como respuesta a la crisis del Pueblo y del Estado colombianos, con un claro mensaje indicador de lo imposible que puede resultar construir el progreso y el desarrollo de Colombia sin la aportación del afrocolombiano, en el mismo título que se valoró la obligada contribución del indio en la construcción y el desarrollo de Hispanoamérica²².

²²- Sin lugar para la duda, el impulso pluriidentitario y plurinacional hispanoamericano que se ilustra con la figura del afrocolombiano en este trabajo, se da inicialmente con la figura del indio que recoge el movimiento indigenista en todas sus fases, poniendo en evidencia la trascendencia de asociar la restauración de su figura y su cultura a la empresa constructora de Hispanoamérica. Se da constancia, como ocurre con la voz de Juan Montalvo, de que América prosperará con los indios o no prosperará.

CAPÍTULO IV

UNA PREOCUPACIÓN LLAMADA CIUDADANIA COLOMBIANA

La observación de la sociedad colombiana que hemos iniciado en el capítulo anterior se cierra con la triste nota de una “crisis” sistémica provocada por la resistencia que protagoniza la raza blanca ante las reformas y los cambios sugeridos por la modernidad colombiana. Nos ha parecido conveniente calificarla como “crisis cultural”, puesto que esa determinada sensibilidad racial encima su visión, su filosofía y su práctica de las interrelaciones humanas, sobre otras muchas sensibilidades culturales y raciales a las que controla, domina y explota; lo cual refuerza nuestra adhesión a la visión según la cual la cultura, como praxis, es un poder. Paraliza el proceso constructivo de una identidad cultural colombiana integracionista sobre la base multirracial y pluricultural. Y como hemos podido constatarlo, el momento de tensiones desemboca sobre una toma de conciencia de la trascendencia de la cultura por parte de las demás sensibilidades raciales entre las cuales integramos al negro afrocolombiano de nuestro corpus.

A la hora de abordar este cuarto capítulo reiteramos, por lo tanto, nuestra pretensión de vincular comprensivamente el acceso a la condición de ciudadano colombiano por parte de todas las sensibilidades raciales frustradas, a la afirmación de una identidad específica de la que el ejercicio de la ciudadanía deba aparecer como una muestra evidente. Pues, seguimos teniendo muy en cuenta la visión perceptiva de que las interrelaciones sociales son relaciones de poder y de que son en realidad relaciones culturales. Este presupuesto hace de la preocupación por la ciudadanía afrocolombiana una preocupación por la identidad cultural de la misma entidad racial. Ésta es la óptica desde la cual nos interesa aprehender la preocupación por la ciudadanía del negro colombiano, como una preocupación por la situación y el lugar de la cultura afrocolombiana en el determinado contexto que nos ocupa. Significa que vamos a interrogar los argumentos que hace valer el afrocolombiano para marcar territorio frente a la “crisis de la identidad colombiana”. Dicho esfuerzo debe ser entendido como respuesta para encajar su existencia en el marco más general de la existencia del pueblo y la Nación colombiana para, así, vencer la sensación de extranjería que ha marcado su existencia durante varios siglos de esclavitud. También debe ser entendido como esfuerzo para adherir a dicho viaje colectivo al que ya tiene derecho por la vía constitucional desde 1832.

Dicho lo cual, el querer ser sí mismos afrocolombianos en el escenario constructivo de la Nación colombiana pone sobre la mesa la conciencia de su esencialidad cultural: *la africanidad*. Desde entonces, lo que nos corresponde averiguar en este capítulo es cómo la africanidad como valor y como potencial objetivable de visiones, discursos y energías se

moviliza para desplegarse tanto ofensiva como defensivamente sobre el terreno colombiano a la conquista de su condición ciudadana. Ello significa - al tratarse de que los afrocolombianos se articulen como proyecto utópico singular - medir los esfuerzos acometidos por la comunidad negra en el sentido de conquistar una territorialidad afrocolombiana. Significa también pulsar el grado de afirmación de la africanidad como seña de identidad cultural afrocolombiana amparada por la probada demostración de la resistencia cultural en el escenario de las interrelaciones culturales. Iniciaremos este recorrido examinando el esfuerzo que se hace en la óptica del arraigo territorial de la utopía afrocolombiana.

I - Cimarroneo y territorialidad de la utopía afrocolombiana

No es casualidad que abordemos la preocupación por la ciudadanía afrocolombiana remitiendo, otra vez, a la cuestión territorial colombiana. A riesgo de ser repetitivo, hemos subrayado con anterioridad la trascendencia del espacio para la vida y la existencia del individuo e ilustrado la exclusión territorial de la que son objetos Nay de Gambia y su comunidad al verse confinados en áreas en las que son explotados. Asimismo, hemos evidenciado la imposibilidad por su parte de acceder a la propiedad de la tierra. En el acto de posesión se materializa, sin embargo, el poder de los amos que se arrojan el privilegio de la ciudadanía colombiana. Este privilegio radica en el poder económico y en el subsiguiente derecho a decidir a su antojo. Concomitantemente, la no posesión de la tierra conlleva la invisibilidad de los negros que resulta de una existencia llana condicionada por la incapacidad a decidir sobre sí mismos y por sí mismos. En este último caso, los “pájaros sin nido” que son ellos llevan una vida como prestada ordenada y programada por iniciativas ajenas. Nay y Sundiata de Gambia están involucrados en ese tipo de vida errante ajustada a la existencia de los amos.

En efecto, la aventura conjunta de hijo y madre ejemplifica ese andar sin rumbo fijo que sigue la estela del viento y el aire para una vida que se construye al amparo de las circunstancias impuestas por la voluntad ajena. Desde el inicio del texto, los movimientos de Sundiata de Gambia oscilan entre la casa (de su amo donde su madre le enseña su cultura Mora) y el bosque donde aprende a cazar (82). Estos espacios los frecuenta durante su niñez y constituyen el marco referencial de sus primeras experiencias sociales. De mayor, comienza a trabajar en las plantaciones en Cali y en el valle del Cauca hasta cumplir sus dieciocho años de edad, según las disposiciones de la ley de vientres en vigor desde 1821. Durante este periodo, hace una vez por mes el recorrido entre Cali y Santa Ruda para dar visita a su madre. Al iniciar el viaje con rumbo a África (69), comparte los mismos espacios que su madre hasta

el final del viaje. Estos espacios son: Santa Ruda (95); Palmar (95); los ríos, la piragua (103); la chalupa (139); la casa del Gobernador de Buenaventura donde se arriesga ser violado por este último (151); el barco, el mar y el océano hasta la costa africana (271).

La referencia expresa a su madre desde una postura estática indica que la de Nay de Gambia es una vida de encierro que difiere según las circunstancias. En los primeros compases del relato y luego ya con el relato más avanzado, se dedica a las labores domésticas en casa de sus respectivos amos Hibrahim Sahal (10) y Sardick (59) en la ciudad de Santa Ruda. La esposa de este último es quien le enseña a leer y escribir a escondidas (60). Lleva media vida en la cocina de su amo para las ocupaciones caseras (127). Luego, su tiempo libre lo dedica a la búsqueda de Sinar, el padre de su hijo Sundiata de Gambia, en todos los lugares donde pudiera encontrarlo. Le busca en las rancherías, en los palenques, los conventos y las iglesias. Con desesperanza le busca también en el Campamento Montada, en la Cruz, El llano grande, La comarca, la fonda, los Bosques de Morga, la colina de San Antonio, la Cordillera de los Andes. Se arriesga por la Playa, los caminos invisibles y las calles secretas del Pacífico donde se practica el tráfico y el comercio ilícito (44-45). Entre los tres, Nay de Gambia, Sundiata de Gambia y Synar, se ejemplifica la desestructuración de lo que es la unidad familiar por la dispersión y el desarraigo espacial. Padre, madre e hijo escenifican el drama de no poder formar una familia considerada como núcleo fundacional de la nación. Como ellos, otros muchos miles de familias se han visto frustradas por la desunión y por no poder cimentar su existencia en torno a una propiedad. Desde entonces, no es de extrañar que la propiedad sea el mayor anhelo de la comunidad afrocolombiana y, sobre todo, que constituya el blanco de los primeros brotes de violencia reactiva por su parte para intentar acabar con un sistema esclavista de los blancos y conquistar espacios propios en el camino de la afirmación de su verdadera independencia. En este caso, el cimarroneo aparece como una respuesta al bloqueo sistémico de las reformas adoptado por los amos. También constituye una apuesta afrocolombiana por el acceso a la propiedad como paso previo para la construcción de una utopía propia que refuerce su ciudadanía colombiana.

1- Un fenómeno estratégico de lucha libertadora

Atender la nómina de los personajes negros de este trabajo nos permite apreciar la presencia de un cierto número de entre ellos catalogados como cimarrones. Se trata de Domingo, Cristóbal, Pascual, Emma y Candelario Mezú. El capítulo precedente da constancia de la circunstancia que impulsa el levantamiento en armas y las revueltas de los esclavos negros a iniciativa del General Obando que enfrenta a su propio Presidente Márquez. El

conflicto de intereses es evidente y motiva la decisión que los negros toman para respaldar al General a cambio de su acceso a la libertad en caso de victoria. Por lo cual, examinando detenidamente la situación, esta elección consciente conlleva una implicación más profunda que es el acceso a la propiedad. Pues, al provocar el llamamiento del General la huida de la casi totalidad de esclavos de sus lugares de trabajo, lo que se vislumbra al final en el horizonte es la posibilidad de que accedan ellos también a esas propiedades al amparo de las nuevas leyes. El movimiento trae consigo preocupantes consecuencias para el sistema esclavista. Los negociantes irlandeses, holandeses, ingleses y norteamericanos, ven caer sus cifras de negocios, mientras el cimarroneo se acrecienta en Santa Ruda teniendo como consecuencia las destrucciones de fincas, haciendas y graneros. ¿Hay que creer en un simple impulso provocado por el afán de beber y de comer por parte de los esclavos negros? La comunidad negra que interviene en esas guerras civiles aspira a la libertad. Le anima la imperiosa necesidad de acceder a la ciudadanía mediante el pleno acceso a sus derechos y a una vida digna. Aspira a ubicarse en el suelo que ya es fatalmente patrio y a marcar con su propio sello el territorio nacional. Y ello sólo se consigue con la lucha que ofrecen las pugnas como es el caso del llamamiento del General Obando. Participa con su esfuerzo, sus sacrificios y su sangre para liberar el territorio abusivamente confiscado para colonizarlo, luego, con su propio esfuerzo y su propia mirada. Es éste el sentido de una lucha por la propia ciudadanía actuante y consciente en un momento en que la crisis hipoteca un futuro prometedor. Allí se enmarca simbólicamente la figura de Candelario Mezú.

Los testimonios recogidos por el texto hacen efectivamente de Candelario Mezú la encarnación del “deber ser histórico del afrocolombiano” a través del cimarroneo. La suya es una vida consagrada para la lucha por la liberación del negro desde su más tierna infancia hasta su muerte. Es una existencia marcada por el coraje y las incontestables hazañas conseguidas en los campos de batalla, tal y como ilustran los testimonios de la Guerra civil junto al General Obando que le han valido para ser reconocido socialmente como General en el mismo título que otros muchos criollos. Ese reconocimiento señala una existencia noble asentada en una memoria de batallas y hazañas sin las cuales él no reconoce ni justifica su propia existencia. No en vano confiesa con sinceridad a este propósito: *desde niño fui hombre de lucha* (.37). No cabe la menor duda sobre la trascendencia de esas batallas de Candelario Mezú y otros tantos cimarrones negros sobre el presente y el porvenir de la comunidad afrocolombiana dispersa y desterrada en la inmensidad del territorio colombiano, y sujeta a la explotación y al racismo. Cada uno de los episodios de luchas a los que participaron con

orgullo y con mucha pasión simboliza logros, avances y conquistas en el sentido del mejoramiento de la calidad de vida y la existencia de los de su raza, de la consolidación de un sistema de convivencia más arrimado a la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948) y al subsiguiente reconocimiento y legitimación de las diferencias cada vez más pregonado por el relativismo cultural de antropólogos del siglo XX. Luchan por el advenimiento de un nuevo orden y la creación de un nuevo espacio social, político y cultural configurado sobre la base de nuevos valores y otra tradición distinta integracionista donde pudieran caber todos y, en especial, el afrocolombiano.

Por lo cual, no se puede atender con profundidad y con criterio el impacto de dicha lucha del General Candelario y otros muchos cimarrones, en efecto, si no es integrada en el marco más general de la lucha llevada a cabo por las tendencias progresista y conservadora en el escenario de la consolidación de la modernidad colombiana. Tampoco se puede valorar objetivamente el sentido de dicha lucha si no se tiene en cuenta el hecho de que la cuestión de la conquista de los Derechos Humanos por parte de los afrocolombianos es inseparable de la cuestión del acceso a la propiedad de la tierra. Es ella sinónima de verdadera independencia y de acceso a la ciudadanía de la Nación colombiana. Esta lucha es desde ese punto de vista un reclamo. Lleva la bandera de una lucha por la liberación. Nuestro texto deja constante la resistencia del bando conservador ante las reformas progresistas. Siguen negándoles a los negros el derecho a disponer de un territorio propio incluso después de que hayan conseguido la Carta de Libertad. Visto lo cual, tiene explicación el que estén luchando permanentemente contra las amenazas multiformes de deslocalización de que son objetos por parte de los propietarios de las empresas e incluso por parte de la Iglesia. El cimarroneo se aprecia, desde entonces como estrategia de lucha inspirada por una circunstancia determinada esencialmente adversa para la comunidad afrocolombiana. De hecho, la experiencia y la trayectoria del General negro hablan del cimarroneo como tradición afianzada con el tiempo y la práctica de la esclavitud.

Observarlo permite destacar, en efecto, un sistema operativo o un fenómeno estratégico moldeado por dos actitudes en dos fases distintas con efectos convergentes. Primero, se asume como impulso defensivo desesperado por parte de los esclavos negros de escapar de la trituradora que constituye el sistema de explotación y de sus amos buscando refugios en los bosques y montes. En este caso, la consecuencia consiste en la parálisis de las actividades y la economía de la esclavitud. En segundo lugar, se asume como impulso ofensivo en la medida en que esas escapadas acarrear como consecuencia la oportunidad por

parte de los esclavos de crear nuevos espacios y colonizar tierras desocupadas dándolas por territorios propios. Este último caso implicaría modificar la territorialidad oficial y el subsiguiente esquema social conservador a raíz de la conquista de la libertad por la comunidad negra equivalente a la pérdida de protagonismo y de hegemonía por parte de la comunidad blanca conservadora. El episodio que nos ofrece el texto de Adelaida Fernández Ochoa ilustra un ejercicio de violencia extrema como respuesta política y administrativa oficial frente al cimarroneo. El gobierno del Presidente Márquez organiza importantes batidas rastreando los montes en busca de los cimarrones huidos de los campos y haciendas. Esto ocurre luego de la derrota de las tropas del general José María Obando que había recurrido a los esclavos negros para la lucha por cambiar el sistema a cambio de su propia libertad. En este caso, los cimarrones constituyen un ala combatiente revolucionario cuyos esfuerzos se encaminan a cambiar un orden y un sistema al amparo de banderas políticas militantes. Queman propiedades y saquean los campos para causar el mayor daño posible al sistema que los explota, esperando conseguir una victoria para que se cumplan las reformas. Pero, un caso verdaderamente llamativo de la capacidad de los cimarrones a fundar una vanguardia operativa por sí misma destinada a consolidar el acceso a la propiedad y la colonización de nuevas tierras para conseguir su independencia o, al menos su autonomía, lo proporciona *Capitán de cimarrones* del escritor cubano Leante (1982). Ello es una prueba evidente de la trascendencia del cimarroneo en el panorama general de las luchas de independencia por parte de las comunidades afro hispanoamericanas. Lo dicho evidencia el carácter intertextual que ambienta el tema de la novela de Fernández y cuyas pautas fijan Kristeva, Samoyault, Genette *etc.*

Según la perspectiva intertextual, Genette (1982: 78) establece *cinco tipos de relaciones transtextuales* entre los cuales la intertextualidad de la que nos toca hablar aquí. Afirma que « l'inconvénient de la "recherche", c'est qu'à force de chercher, il arrive qu'on trouve ce qu'on ne cherchait pas ». Reconociendo la exploración anterior del concepto de Kristeva, Genette define la intertextualidad como « une relation de coprésence entre deux ou plusieurs textes, c'est - à - dire eidétiquement et le plus souvent, par la présence effective d'un texte dans un autre » (7-8). Desde luego, la citación, la alusión, el plagio y el comentario, remiten al intertexto. En la misma vena Samoyault (2001:33), recorriendo los trabajos anteriormente elaborados sobre la intertextualidad, llega a la conclusión de que los textos literarios tienen vínculos memoriales, se comunican entre sí a través de los recuerdos. A su modo de entender:

La littérature s'écrit avec le souvenir de ce qu'elle est, de ce qu'elle fut. Elle l'exprime en mettant sa mémoire en branle et en l'inscrivant dans les textes par le biais d'un certain nombre de procédés de reprise, de rappels et de réécriture dont le travail fait apparaître l'intertexte.

Todos los teóricos de la intertextualidad parecen por lo tanto unánimes y asumen que todos los textos son intertextuales. *Capitán de Cimarrones* y *Afuera crece un mundo* obedecen a esta lógica de transtextualidad que Genette (1982:7), una vez más, considera como “tout ce qui met en relation manifeste ou secrète un texte avec d'autres textes”. Así pues, a la vez que confirmamos la condición de hipotexto asumida por *Afuera crece un mundo* y la del hipertexto asumida por *Capitán de Cimarrones* en el contexto que nos interesa, el carácter intertextual se averigua al nivel de la presencia en ambos textos de personajes que viven situaciones símiles. Eventos y un ambiente parecido al que alimenta *Afuera crece un mundo* (252) en relación a Candelario Mezú y otros cimarrones más, encuentran plena resonancia en las siguientes palabras de Mackandal sacadas de *Capitán de Cimarrones*, también ambientada en la misma resistencia de los cimarrones:

Dicen que me lo atrapó un trapiche, pero fue un amo burlado quien me lo hizo arrancar la misma tarde que me encontró abrazado con su mujer. Desde entonces, me dan por manco. ¡Mentira! En este mismo momento, Ogún Balindjo me lo pegó al hombro. ¡Con este brazo muerto, he cortado mil cabezas de blancos! (1982:73)

En *Capitán de cimarrones*, en efecto, se aprecia de manera más pronunciada el protagonismo del personaje afrocubano y su enconada lucha por acceder a la propiedad que, como hemos dado constancia más arriba, simboliza su inclusión social y su capacidad de disponer de sí mismo. Asimismo, el acto de concesión de la propiedad al ser afrocubano significa también su acto de integración a la ciudadanía y a la modernidad cubana. Como Nay de Gambia en la novela de Fernández, la figura de Ventura que encarna dicho proceso protagónico en *Capitán de cimarrones* por iniciativas personales y grupales, representa la imagen de estos afrocolombianos inscritos en dicho proceso de independencia o de modernidad. No es de extrañar en lo relativo su huida del ingenio de su amo (25-30) para escapar a los montes. Desde ahí, con el apoyo de los demás cimarrones apalencados, organiza la liberación de toda la negrada esclavizada incendiando por la misma ocasión las plantaciones pertenecientes a dichos amos. Inspirado en la anécdota haitiana (1804) y los

relatos que había escuchado de taita Quiala, Ventura sale de su “caverna” y lleva a cuesta la esperanza de la comunidad negra de Cuba liderando varios enfrentamientos armados contra el sistema esclavista y dejando muy claro su deseo de libertad y de adueñarse su propia vida y su propio futuro. Por ello, las reivindicaciones que originan de esa comunidad tienen como consigna: “tierra, libertad” (124). Es un lema que, a la sazón, se apodera del espíritu general de la negrada como ideología que se debe alcanzar y se consigue finalmente tras una concatenación de negociaciones entre el gobierno cubano y los cimarrones. En ambos casos, lo que viene señalado permite apreciar el sentido de dicha lucha que se valora tanto por su fundamento puramente existencial como por su carácter reaccionario, propiciatorio de un discurso pragmático que se adhiere en la conciencia global del negro y se legitima como respuesta a una extrema violencia. Esta extrema fijación en el afán de territorio propio es sinónima de creación de una utopía propia, y cualquier utopía, para existir, necesita previamente un territorio donde fundarse. Es un paso que se da de un modo proyectivo entre los afrocolombianos en *Afuera crece un mundo*.

2 - Santa Ruda y el Cauca: territorio utópico

La utopía afrocolombiana busca así tierra propia para fundarse. A este respecto, tiene pleno sentido el que la rica zona del Departamento del Cauca donde se les explota económicamente como esclavos sea también el territorio de sus sueños hasta el punto de convertirse en territorio en discordia o conflictual para asentar ahí su propia territorialidad ciudadana. De hecho, conviene comprender la dimensión altamente estratégica y fundamentalmente vital que desempeña la costa del Pacífico norte en el presente y el futuro de la comunidad negra. A tenor de lo demostrado en la espacialización de la novela, el foco de toda la estrategia organizativa de la economía de la esclavitud es Santa Ruda y el Valle del Cauca que representan más de la mitad de la economía de la Colombia textual. Constituyen, para así decirlo, el símbolo de un éxito económico que, si bien descansa en la energía y la fuerza de los esclavos negros, los excluye del beneficio de las ganancias y del disfrute de un trabajo que debería ser revalorizador y libertador. La fuerte concentración de la comunidad negra en esa zona deja apreciar, por lo tanto, un dato de extremo interés. Ella alberga una importante mayoría de la población en la zona que intenta organizarse, pero no tiene territorio propio.

Agudelo (2008:274) hace remarcar con la siguiente valoración un dato singular para confirmar la urgente necesidad de asentar territorialmente la comunidad como símbolo de

afirmación de una identidad y de un pueblo en la costa de Pacífico, por parte de los afrocolombianos:

El proceso organizativo más sólido se encontraba en el departamento de la costa pacífica norte, Chocó. Se trataba de organizaciones de campesinos negros cuya reivindicación fundamental era el reclamo de reconocimiento de la propiedad del territorio que habitan y en el que desarrollaban sus actividades productivas que estas organizaciones reivindicaban como ecológicamente apropiadas y en correspondencia con una tradición cultural que les era propia en tanto que grupo de ascendencia africana.

Con dicha valoración él da cuenta de la existencia de núcleos ya constituidos y de grupos articulados de campesinos cuyos ideales se formulan desde la reivindicación de territorios propios en los que puedan organizarse y afirmarse como afro descendientes. Se trata de una imperiosa necesidad de auto representarse en la cual el territorio debe enmarcar la nación. En sustancia de lo dicho consta la voluntad estructural y la voluntad funcional sistémica de afianzar una sensibilidad cultural distinta. Hablar de *reconocimiento* en esta cita indica apropiación legal de espacios antes propiedades de amos desahuciados por las revueltas o por las leyes, y su ocupación sobre una base legal por antiguos esclavos libertos o cimarrones. También implica reconocimiento de los nuevos ocupantes o nuevos dueños afrocolombianos por parte de la autoridad política y, por consiguiente, el reconocimiento de su propiedad y su condición de ciudadano. Esas áreas mencionadas son el escenario protagónico de la reestructuración social.

Haciendo memoria para culminar el proceso de lucha por acceder a la propiedad y a la ciudadanía cuya etapa específica representa este texto, Hoffmann (2002:352) recuerda que *los derechos territoriales de las comunidades negras fueron reconocidos por primera vez en la historia de Colombia por el Artículo Transitorio de la Constitución de 1991*. Ése representa un momento clave de convergencia entre macro y micro procesos socio-políticos antes enfrentados en toda América Latina. Informa a continuación que *el desplazamiento interno es la mayor agresión que haya sufrido la población negra de Colombia durante los últimos 150 años*. Eso quiere decir que incluso tras la abolición oficial de la esclavitud en Colombia el 21 de mayo de 1850, la población negra sigue sufriendo una consideración muy marginal hasta principios de los años 1980. Parece extraño constatarlo en la medida en que la Colombia ficcionalizada en la novela de Fernández enfoca su propósito en el periodo anterior a 1850, precisamente en las dos décadas que preceden la abolición de la esclavitud.

De todo lo dicho conviene subrayar que la preocupación por la ciudadanía afrocolombiana es, ante todo, una preocupación vinculada a la categoría y a la calidad existencial de los negros afrocolombianos. La novela recoge un complicado momento en que la propiedad y la posesión de la tierra determinan la integración o la exclusión del sistema social. Es un paradigma que condiciona la lectura y la comprensión de la implicación del negro colombiano en las luchas que marcan las distintas etapas constructivas de la modernidad, de las que el texto nos sitúa en un momento de profunda crisis. La conciencia del territorio propio acompaña los esfuerzos y los sacrificios de los implicados en las distintas fases de desarrollo del proceso y se piensa como soberana aspiración a la independencia. Con la conciencia del territorio propio crece también la conciencia de la propia cultura que se recoge ampliamente en la última cita de este apartado. Por lo que, si algo más cabe decir al respecto, es la estrecha correlación que entrevén los esclavos negros entre la ocupación de los espacios con los que sueñan y las actividades que en ellos deben desarrollar. Según Agudelo, dichas actividades deben corresponder con una tradición cultural propia en tanto que *grupo de ascendencia africana*. Aquí se desvela la conciencia de la “ciudadanía afrocolombiana” como conciencia de la “africanidad” cuya ascendencia reconocen como marca específica de su identidad propia los afrocolombianos. Ello nos lleva a reconocer que la preocupación por la ciudadanía afro colombiana se adosa a la preocupación por la identidad afro colombiana cuya esencia radica en la africanidad. Es, precisamente, el grado de conciencia y presencia de dicha africanidad entre los afro colombianos del texto en la dinámica proyectiva de su ciudadanía colombiana lo que vamos a valorar en los siguientes párrafos.

II- De la africanidad como motor de la identidad afro colombiana

Partimos de recordar que la africanidad, como lo hemos demostrado en el capítulo I de este trabajo, se asume como sentimiento de pertenencia a África y como la ideología en la cual se moldea, se materializa y se polariza la negritud. Y la negritud, por su parte, materializa una condición esencial al convertirse en modo proyectivo de ser, de estar y de pensar del negro africano. Significa que ella potencia la perspectiva diferencial de una programación identitaria que singulariza al ser creando distancias y cercanías por igual esté donde esté el africano negro en el mundo. Dicho lo cual, con este capítulo y a raíz de tener que valorar el esfuerzo proyectivo del afrocolombiano hacia su condición ciudadana como colombiano, llega la hora de polarizar la atención sobre su grado de apego o desapego a dicho sentimiento, urgido como está de marcar la singularidad de su ser negro en el agresivo contexto multirracial y pluricultural colombiano. Se trata de averiguar, por lo tanto, si la negritud como

sentimiento, valor o tradición, está en la posición ofensiva para marcar con su sello la construcción de un escenario cultural colombiano competitivo tanto desde el punto de vista de su proyección pluricultural interna como frente a la exterioridad ambiente de la modernidad universal. Frente a este examen inminente, si algo ya se puede aventurar con certeza al recorrer la novela de Adelaida Fernández, es la profunda ambientación cultural africana de la que gozan los episodios protagonizados por personajes afro descendientes entre sí o frente a la otredad racial o cultural. El personaje que mejor encarna dicha africanidad ambiente es Nay de Gambia.

1 - Nay de Gambia o la personificación de la memoria africana

Es sumamente importante remarcar, nuevamente, la impronta histórica de *Afuera crece un mundo* cuyos mecanismos y articulaciones ya quedaron evidenciados en el capítulo dedicado a la temporalización. Ahí damos constancia también del intenso ejercicio de rememoración conectado a la historia y a los acontecimientos que constituyen su materia de estudio y que desvela un entramado de voces y épocas que Nay de Gambia parece encarnar como protagonista de la historia y la memoria. Pero, de todo ese entramado que llega a establecer un vínculo memorial entre dos áreas continentales tan lejanas una de otra nos interesa focalizarnos, ahora, en la memoria africana ejercida por la protagonista para no sólo resaltar sus contenidos sino y sobre todo definir su trascendencia y su función en el determinado contexto representado por la novela para la vida de los personajes. Ello supone valorar en primer lugar la presencia misma de África en dichas memorias. A este respecto y al inspeccionar el contenido textual, surge la sensación de que Colombia es la tierra del ejercicio de la memoria africana. Los episodios vividos por la comunidad negra asumen un papel definido por el estar o no estar en África que permite observar, como ya lo anticipamos en el capítulo aludido, cuál es la memoria feliz de la protagonista.

Hablando de la memoria africana fernandina, el texto nos propone una profunda visita por África en cuyas etapas descubrimos numerosos lugares y localidades como Gambia, Zape, Matamba, Kinte, Acue, Casanga, Balanta o Kesuno, Nigeria, Senegal, y otras tantas (70-71). Algunas de estas localidades son reconocibles sin esfuerzo, mientras otras pueden serlo mediante el esfuerzo comprensivo o reconstructivo de la cartografía africana. De paso, conocemos y reconocemos de igual modo a pueblos y grupos étnicos como Soweï, Kanaga, Burkina, Senufo, We; Kulango, Ibo, Yoruba, Bamileke, Jokwe, Salampasu, Akuaba, y otros muchos más que convocan dichas memorias (36). Y como para darles vida a esos pueblos y comunidades, vamos descubriendo el esplendor de sus culturas a través de las canciones que

se escuchan en lengua wóloff (15, 124 y 130) y, también, de los relatos vinculados al imaginario popular africano, como por ejemplo es la forma de computar el tiempo en estaciones lluvias (77 y 106). Lo mismo da presenciar eventos o rituales que convocan los espíritus de las plantas africanas. Apunta todo ello hacia la obsesiva presencia de África en la memoria vivencial cotidiana del presente y en la proyección utópica del futuro de la protagonista. Significa también que África condiciona, orienta e influye en todas sus aspiraciones de la protagonista al constituirse en único horizonte abierto para una existencia cuyos horizontes están cerrados en tierra colombiana. Desde entonces, el impacto emocional que provoca dicho vínculo inquebrantable y vital en ella sólo tiene parangón con el que mantiene con vida a María, la protagonista de la novela epónima, en la cual la personificación de la memoria africana que encarna aquí la figura de Nay de Gambia, cohesiona la inevitable lectura intertextual que nos imponen “las dos vidas”.

En efecto, se articula y consolida en el tiempo largo el perfil de esta heroína afrocolombiana en dos contextos específicos visualizados a través de dos novelas distintas en las que es protagonista: *María* (1867) de Jorge Isaacs y *Afuera crece un mundo* (2017) de Adelaida Fernández Ochoa. Dichos contextos ofrecen al lector la posibilidad de darse cuenta de la obsesión de Nay de Gambia por mantener viva y presente lo propio de África en la conciencia colectiva. Su posicionamiento mira hacia el futuro de este continente y, sobre todo, hacia el cambio del orden establecido sobre la base de las vejaciones inherentes a su “primera vida”. Todo ello le lleva a confesar que su *reino no es de este mundo, mundo raro, mundo de cadenas, inframundo* (90). Oyendo estas palabras suyas, se palpa el sentimiento de extranjería que delata su presencia accidental en tierras señaladas. Triunfan la angustia y la nostalgia por parte de una protagonista que era una princesa en África antes de su cautiverio. La sustancia de esas mismas palabras y el impacto que ellas propician la hermanan con Ti Noel, personaje de Alejo Carpentier (1949) en *El reino de este mundo*. *María* (1867) y *Afuera crece un mundo* (2017) se relacionan, así, de alguna manera, en distintos niveles y desde la perspectiva de la similitud de ciertos elementos que las caracterizan. Desde luego, se evidencia una comunicación anacrónica entre dichos textos (hipertexto-hipotexto) como lo señalamos más arriba según Genette (1982).

Más allá de estos elementos arriba mencionados, ambos textos escenifican, en lo sucesivo, algunos personajes que cumplen las mismas funciones tanto en *María* como en *Afuera crece un mundo* guardando las mismas características. Es el caso de Feliciano o Nay, protagonista en *María* y madre de Juan Ángel; lo mismo que en *Afuera crece un mundo* de

Fernández donde es la madre de Sundiata. En esta última novela aparece un metarrelato que interviene entre los capítulos XL y XLIV de *María*. Este intervalo nos muestra que Feliciano (Nay) es hija del guerrero ghanés Magmahú del imperio Ashanti en el siglo XVII. Esta impronta de la realeza africana en la protagonista es significativa y justifica a suficiencia porqué África es su obsesión y la fuente de sus esperanzas. Mirando con atención lo dicho, aparece claramente que el territorio colombiano es un lugar de paso o una etapa de su viaje. Desde entonces, se explica el cuidado con el cual Nay de Gambia pone en alimentar dicha memoria y en potenciarla como el único salvavidas de sí misma y la comunidad negra de Colombia en general.

Conviene poner en evidencia, en efecto, un dato muy significativo a este respecto. Durante su presencia-estancia en tierra colombiana y desde la perspectiva de su necesaria integración, Nay de Gambia recibe a escondidas la ayuda de Gabriela, la esposa de su amo Sardick, para iniciarse a la lectura y la escritura y poder conocer y comprender el mundo que ella integra. Al revés, ella misma se encarga de la educación de su propio hijo Sundiata de Gambia en los primeros compases de su existencia; una educación asentada en la historia y la memoria africanas. Si alguna afirmación puede hacerse a propósito, es que Nay se asume no sólo como la firme guardiana de la africanidad afrocolombiana sino, también, como su más acérrima defensora y promotora en el escenario constructivo de la multicultural identidad colombiana. No hay mejor manifestación con palabras de ese inquebrantable pacto vital y de sangre entre Nay de Gambia, su comunidad afrocolombiana y África que estas manifestaciones tuyas recogidas sintéticamente de varias páginas de *Afuera crece un mundo*: [...] *Nay de Gambia es mi nombre* (49); [...] *sólo quiero volver porque entre África y yo hay una herida que sangra y yo la voy a cerrar* [...] *voy a recuperar un pedazo de mí* (228) Defender la africanidad para Nay de Gambia y para todos los demás afrocolombianos se torna en cuestión transcendental del ser o no ser del negro en el mundo colombiano. Desde un punto de vista esencialmente simbólico al hablar de África en un momento importante marcado por la esclavitud de la que da cuenta, ella sentencia: *Quiero hablarles de la libertad, para mí, es África...para mí, la libertad es volver a África* (88). Fundadas razones tienen por lo tanto para militar por la resistencia cultural que es, ante todo y a falta de estar en África, un combate por conservar la memoria africana. Lo expresa además sin miramientos al dar una contundente respuesta a Birdwhistle que pretende que “Un día, todos hablarán inglés, negra”: *Nuestra memoria estará por encima de esta lengua que usted dice* [...] *no puede amarar las imágenes* (70). Mantener viva la memoria africana por parte de Nay de Gambia y su comunidad,

potenciarla e impulsarla para revitalizarla y hacerla operativa, hace del “deber de memoria” la primera obligación en el camino de la consolidación de la identidad afrocolombiana. Tres argumentos constituyen lo esencial del armamento afrocolombiano a este respecto: la onomástica, la lengua y la espiritualidad africana.

2- Onomástica y resistencia de las raíces

No es casualidad iniciar este apartado hablando de resistencia cultural. Al abordar este capítulo era uno de nuestros propósitos pulsar el grado de afirmación de la africanidad como seña de identidad cultural afrocolombiana en el escenario pluricultural y pluriidentitario de la naciente Nación colombiana. A estas alturas del estudio y tras examinar el contexto de crisis que consagra el centralismo cultural hegemónico de la raza blanca y la posición periférica de las demás sensibilidades raciales y culturales, estamos con derecho a usar el concepto de resistencia cultural²³ al hablar de la identidad afrocolombiana para significar la postura defensiva desde la cual lucha por salvarse de la desaparición planeada por la exclusión social o cultural. Precisamente, en las figuras de Nay de Gambia y su hijo Sundiata de Gambia trasciende la preocupación por marcar el territorio de una africanidad que debe negociar y conquistar espacios para, a falta de marcar progresos muy destacados en el clima de tensiones alimentadas por los conservadores blancos ya identificados, conservar al menos sus señas específicas básicas de su identidad. Ahí interviene la lucha por la nominalización: la onomástica africana.

En las siguientes palabras de Sundiata de Gambia, primero, y en las de su madre que seguirán, luego, se aprecia lo que aparece como la culminación de un doloroso proceso con final feliz de recuperación de una identidad africana peleada. Dice Sundiata: [...] *siento vergüenza de esto que no soy. Ya no quiero ser Juan Ángel sino Sundiata, el que aprende a ser hombre con el maestro, en lunas que son tiempo, y dolor y miedo que son camino* (9). Esta salida remite a dos circunstancias distintas que parecen haber marcado anímicamente la vida del joven protagonista a la luz de lo que se deduce de sus palabras. La distancia en el tiempo la marca el “ya no” que indica un antes y un después. El antes parece corresponder a la condición de ser *Juan Ángel*; una situación estacional que se quedó atrás como un mal

²³ -Antonio Gramsci (1891-1937), filósofo marxista italiano, fue el primero que subrayó la importancia de la resistencia cultural para hacer frente a la hegemonía capitalista, como modo de lucha que evitando la lucha frontal, persigue desarrollar maniobras de flanqueo e infiltraciones, con el objetivo final de reconfigurar la sociedad civil. Esto significa que la “resistencia cultural”, según dispone *Gizapedia*, es un conjunto de fenómenos sociales que, a través de la adopción firme, desarrollo y puesta en práctica de símbolos y significados culturales, actúan contra una estructura de dominación social, impidiendo su carácter hegemónico y proponiendo formas alternativas de vida.

recuerdo para dejar el paso a un ahora que corresponde a la condición de ser *Sundiata*. A cada cual de esos momentos corresponde un determinado estado mental que pasa de la frustración por la vergüenza al orgullo extremo y a la satisfacción. En más, traduce dicha satisfacción el final de un ciclo tumultuoso de salvar obstáculos en el camino de afirmación de la identidad africana que ya no da lugar para llevar una vida como prestada. La cita que comentamos trae consigo el valor y el sentido del nombre y el apellido como productos del imaginario africano. Pues, cada cual lleva su historia y es encarnación simbólica. Remite en este sentido a *Sundiata* como encarnación de virtudes y valores y como modelo existencial canónico. No es muy difícil valorar el tiempo transcurrido para la recuperación de esos derechos; unos siglos de lucha medidos por la distancia intertextual entre *Juan Ángel* y *Sundiata de Gambia* que hablan a las claras de sus lugares de procedencia y de sus respectivos marcos culturales. Tampoco es difícil reconocer el protagonismo asumido por Nay de Gambia, la madre de *Sundiata*, como comandante jefe de esa lucha en primera fila.

Nay de Gambia es, en efecto, la arquitecta de *Sundiata* al que moldea desde la cuna. Es, ella misma, un producto acabado que la violencia del sistema ha formado no sólo para resistir sino también para conquistar espacios, y que ya se asume por lo tanto como sujeto conquistador. Es elocuente en este caso la tarjeta de presentación que exhibe ante el insolente y altanero inglés Birdwhistle que parece recordarle que es negra, durante una conversación a bordo del barco implicado en el imaginario viaje del retorno: *Hablamos, señor Birdwhistle, y sí, soy negra como usted es blanco, y tal como usted, tengo nombre: yo me llamo Nay, Nay de Gambia. [...] Nay es mi nombre* (201). Este episodio es altamente significativo al mismo tiempo que simbólico en cuanto representa un salto calificativo importante en lo que representa la condición del ser y estar del negro afrocolombiano en el escenario nacional. El *soy negra* y *yo me llamo Nay, Nay de Gambia* son las fórmulas mágicas que derriban las puertas de la resistencia conservadora y que sacan a la calle a una negrada que no tenía derecho a disponer de su propia descendencia para asegurar su linaje y su identidad cultural. Es indicador de una determinación y un profundo cambio que Nay de Gambia estrena con firmeza. Esta carta de presentación tiene profundas incidencias desde el punto de vista de las relaciones sociales que son relaciones de poder y de fuerza. Constituye un momento culminante para la personalidad del negro cuyas pautas enseña Nay de Gambia a su discípulo e hijo *Sundiata* y, de ahí, a todos los afrocolombianos. La africanidad es valor, actitud, visión. Y Nay recuerda a su hijo que tiene que adaptarse a su contexto y a las circunstancias para honrar su apellido *Sundiata*. Y precisamente, para demostrarle a su hijo que el nombre se

defiende y se honra, no duda en acuchillar a muerte al Gobernador de Buenaventura que estuvo a punto de violarlo, sin ningún tipo de remordimiento. Y hay además algo más. En dicho nuevo espacio de libertad, también le enseña que los golpes recibidos pueden ser devueltos con malicia y que en lugar de los perdones deben primar las negociaciones. Tal fuerza de carácter resulta del “Yo” asumido que sale del anonimato para mirar hacia el centro de la sociedad colombiana como ente cuya fuerza radica en el respaldo de la conciencia de unos orígenes culturales radicados en la onomástica africana.

Al hablar precisamente de la onomástica africana, según Samwiri Lwanga-Lunyiigo et Jan Vansina (1990:165-166), en el plano etnológico cultural africano y especialmente del pueblo bantú diseminado en la mitad de África partiendo de la zona ecuatorial hasta el Cabo, el nombre tiene en efecto un valor ancestralmente enraizado. Significa que el deseo de afirmarse y de significar lo que se piensa es una facultad milenaria que ha ido conociendo variaciones a través de la historia según las formas enunciativas. La onomástica juega un papel fundamental en este proceso, ya sea para designar al individuo o para referirse a una familia, un clan, a una etnia o a un país. Notan que los bantús han ido variando su denominación andando el tiempo por razones migratorias, pero, sin embargo, queda la raíz denominadora que permite reconocerlos en el espacio y en el tiempo a partir de similitudes y características fonéticas, lexicales, sintácticas *etc.* que remiten al parentesco lingüístico del que habla Anta Diop (1954). Para ilustrar dicho parentesco lingüístico de Anta Diop, ambos etnólogos ponen como ejemplo la raíz *ntu* (*gente*) y de *ba* que marca el plural en las familias lingüísticas bantús siguientes: el duala: *bato*; la gran familia beeti (el fang, ewondo, eton, manguissa *etc.*): *bot/bor*; el mongo: *banto*; el bushong: *baat*; el kongo: *bantu*; el luba: *bantu*; el rwanda: *abantu*; el yambassa: *batu etc.* Tal evidencia viene a confirmar que el nombre asume un papel de identificador social y cultural imprescindible que trasciende el espacio y el tiempo. Dicho de este modo, es un sólido vínculo que conforta la confianza y la conciencia comunitaria que no es otra cosa sino la conciencia de la cultura propia. Y según le consta a Inongo Vi Makome (1997:62): [...] *ese rincón tuyo particular que es tu propia cultura, la cultura de tu pueblo, de tu clan, de tu país te da fuerzas, te sostiene y te catapulta hacia otras culturas del mundo.* Desde entonces, se puede apreciar mejor aún la vergüenza que experimenta Sundiata de Gambia con esto de Juan Ángel que él no es y con el que no se identifica de ninguna manera, pero que se ha adherido accidentalmente a su vida. La onomatopeya cobra de este modo una connotación trascendental en el terreno de la resistencia de la africanidad funcional mediante la conciencia comunitaria. Fusiona con la conciencia de

las raíces y de la raza que Nay exhibe ante el insolente inglés. Pero, también y sobre todo, proporciona a los afrocolombianos imágenes y símbolos capaces de ayudarles a superar los traumas, a superar obstáculos históricos y a aceptar retos del presente.

En efecto, numerosos estudios etnológicos y antropológicos han venido mostrando que los nombres conllevan en sí la carga semántica de sus significados y establecen un vínculo directo entre lo referido y lo significado. De igual modo, sellan el vínculo directo entre los que los llevan y sus linajes (antepasados) a través de la cercanía cosmogónica y de la reencarnación. Tal mirada aparece también en los textos ancianos del Egipto de la Antigüedad. Pierret (1882) no tiene dudas a este propósito al informar que los textos sagrados de los antiguos Reyes egipcios reservan ritos y creencias a la re existencia de los Reyes muertos, incluso de cualquier sujeto vivo. Por esta razón, durante su estancia terrenal, la vida del hombre rodeaba entorno a esta praxis espiritual que le permitiera ser elegido para una vida en el más allá. Ello legitima el propósito según el cual el nombre es un signo de poder social que se ejerce sobre el individuo con más o menos violencia, pero, es también un signo de reconocimiento y una marca de integración social. En otras palabras, el nombre es un signo de poder que pesa doblemente sobre el individuo: poder sociocultural y poder cosmogónico.

A la luz de dichas aclaraciones, se entiende mejor la encarnizada lucha llevada a cabo por Nay de Gambia por africanizar el apellido de su hijo y, también, todos los apellidos de los hijos e hijas colombianos usurpados por el sistema colonial. La negación del nombre de *Juan Ángel* en beneficio de *Sundiata de Gambia*; y de Feliciano en beneficio de *Nay de Gambia*, legitima el afán de reencarnación del hijo en la imagen del emperador de Malí Sundiata Keita (1217-1255). El objetivo de dicha iniciativa es la reconexión con la memoria mítica y la reencarnación de valores y héroes africanos: una memoria conquistadora. Por lo visto, esta estrategia funciona como borrador de la memoria dolorosa a favor de la memoria feliz. Participa de la reapropiación de valores axiológicos que alberga su pasado en tanto que forma singular de existencia y que resurgen en el ámbito de la resistencia cultural. Así pues, acorralados por el sistema de la esclavitud en tierra colombiana, Sundiata Keita, el reino Ashanti y otras figuras míticas africanas, se reencarnan en Sundiata de Gambia y en los hijos de africanos identificados en esta situación dramática como Sinar, Magmahu, Mackandal, Benkos Biohó, con la misión de levantar ánimos, derribar barreras y reencarnarse míticamente como héroes de los tiempos modernos afrocolombianos. Surge la visión de la onomatopeya como marco propiciatorio de los arquetipos. Dicho lo cual, la onomatopeya no es el único argumento fundacional de la resistencia. Tal y como lo hemos anunciado, en dicho registro

consta también el lenguaje propio y la facultad comunicacional interna en un contexto de sobra reconocido como pluricultural. En ello nos introducen el Wóloff y el tambor.

3 - El Wóloff, el tambor y la comunicación cultural

A raíz de todo lo recién dicho sobre el principio de la resistencia cultural, es lógico considerar la importancia del registro lingüístico de la comunidad afrocolombiana como uno de los símbolos identificadores característicos de su identidad en cuanto a la consolidación de su especificidad cultural se refiere. En este caso, es altamente simbólico que Nay de Gambia eduque a su hijo en lengua Wóloff desde la cuna, como muestra evidente de lo que es la construcción del sujeto cultural afrocolombiano. Varias son las canciones de cuna que le canta en dicha reconocida lengua del registro lingüístico africano en ese temprano contacto con la vida y con el discurso humano, como señal de identificación con una comunidad y con una determinada manera de ver la vida y el mundo. Es la primera de dichas canciones (p.15) una solemne entrada al universo africano del recién nacido afrocolombiano, como demostración de la ternura materna de una madre que le trae de amamantar leche de cabra a su hijo para que crezca sano y fuerte, conforme la tradición de las comunidades ganaderas africanas. Por lo que se ambienta la primera infancia de Sundiata de Gambia en el imaginario pastoril o campestre según vaya desarrollándose y creciendo, de un modo paralelo al universo colombiano que le sirve de contrapunto emocional. Es la sustancia que se recoge en la mayoría de esos cantos en lengua Wóloff que planta en este contexto la bandera de la oficialidad cultural africana, por la trascendencia que se sabe que tiene la lengua en la producción de la cultura.

En efecto, la importancia del lenguaje para la especie humana ya no es de demostrar. Berger y Luckman (1979:39) enfatizan sobre su papel en la construcción social de la realidad y afirman que el lenguaje usado en la vida cotidiana proporciona al individuo las objetivaciones indispensables y dispone el orden dentro del cual ellas adquieren sentido. Para ellos, *El lenguaje marca las coordenadas de mi vida en sociedad y llena esa vida de objetos significativos*. Pero, lo que ya de por sí vislumbra la hipótesis Sapir-Whorf es la teoría de la lengua como modelizadora primaria, según la cual el sistema lingüístico no es sólo un instrumento de reproducción para expresar ideas, sino que él mismo da forma a las ideas. El que más lejos aún va en ese sentido de la trascendencia de la lengua es Hjelmslev, citado por Lotman, (1979:24) que sostiene que “La existencia misma del hombre está estructurada por la lengua. [...] la lengua es la forma de nuestro pensamiento, es la única forma en que podemos revestir el mundo”. En filigrana resalta de todo ello la profunda implicación de la lengua en la

configuración de la vida y la cultura de la que es ella misma un producto destacado. Ello implica que debe ponerse en paralelo la consolidación de la lengua con la consolidación de la cultura, y que perderlas o imponerlas remite a la exclusión o a la hegemonía cultural. Nay de Gambia rechaza la lengua inglesa como forma de imposición de un orden cultural y promueve y lucha por el Wólof como forma de consolidación de otro orden cultural que es el suyo. Lo que resulta claro es que la lengua crea, conserva, protege y potencia la identidad de la que es ella misma al mismo tiempo el principal producto como medio expresivo. En este orden de cosas, junto con el espacio propio y la onomatopeya, la lengua propicia, articula e identifica un orden cultural al sistematizarlo como discurso, como mirada y como visión proyectiva de una utopía colectiva. Por ello es fundamental y decisiva para la supervivencia de un orden cultural la existencia de mecanismos de comunicación y difusión de la cultura. La comunicación por el tambor es en este sentido el argumento afrocolombiano por esencia.

En efecto, las memorias de Nay de Gambia dan constancia de la omnipresencia y de la trascendencia de la comunicación por el tambor como mecanismo de movilización y de sensibilización de la comunidad afrocolombiana en determinados y decisivos momentos dedicados a sus luchas de emancipación y de resistencia en los palenques. Aquí se recoge un episodio en el que Matías comunica con la negrada para transmitir varias informaciones en el fragor de la lucha. El tambor llama a la revuelta: *Los tambores te trajeron hasta aquí, negro del palenque* (40) Durante su peregrinación por la selva en busca de Sinar, Nay de Gambia capta algunos de esos mensajes. Alguno de esos mensajes anuncia su paso camino hacia Honda: *Lo anunció de vaga manera un tambor que se lo dijo a otro*. Su progresión en esa peregrinación es seguida por la negrada y retransmitida de ese modo por una cadena de tambores que señalan su presencia en esos lugares a otros negros. Es más. El retumbar de los tambores propicia la comunicación entre todos los negros de las rancherías y, lo mismo que les informa sobre las desgracias, también incide en las noticias felices. Se entiende por lo tanto que sea el concierto de los tambores un permanente transmitir mensajes que, según las circunstancias, suscitan alegría o desesperanza a la negrada. Ahí también se dan consignas colectivas sobre los asuntos más candentes. Uno de esos momentos en que los tambores propician un estado de alma colectivo feliz parece coincidir con el cumplimiento de una expectativa que llevaban esperando durante largo tiempo todos los negros, a tenor de lo que dice el texto: *Un santo y seña rodó, durante dos semanas percutió un misterio que nadie descifró a ciencia cierta, pero hubo júbilo en la ranchería pues todos coincidieron en la misma interpretación: seríamos libres*. (P.40-41) Ese misterio representa el rumor sobre

ciertos cambios que podrían ocurrir en la vida y el porvenir, y la confirmación de esos rumores se hace mediante la comunicación por los tambores. Desde esta perspectiva, el *júbilo* colectivo experimentado por la comunidad negra repartida por la extensa área es una señal de la capacidad de los afrocolombianos para unir los espíritus y para movilizarse a través de una red de comunicación a lo africano. Lo más importante del fenómeno, es su dimensión cultural que requiere aptitudes condicionadas por el aprendizaje y la iniciación a determinados códigos y símbolos tanto en el ámbito de la comunicación como en el ámbito de la recepción de los mensajes. Es la solidaridad fraguada por la comunicación colectiva y la complicidad generada por dicho impulso el verdadero eje de la resistencia cultural. Pues, es de ideas, visiones y aspiraciones colectivas esta comunicación por el tambor. Sus contenidos son símbolos de identificación colectiva en las aspiraciones que tienen los afrocolombianos por ser singulares y auto representativos. Es que el tambor refuerza y sella el pacto de complicidad de una comunicación que es, al fin y al cabo, cultural. Lo mismo se refuerza y consolida aún más el pacto de complicidad y el impacto de la resistencia afrocolombiana mediante la adhesión de todos a la mística africana como se contempla en el texto.

4 – Mística africana

Convocamos la dialéctica de la mística africana enlazándola con el afrocolombiano, para asumir de manera expresiva la percepción de la africanidad espiritual como fruto de un dialogismo metódico que conduce a su proceso de toma de conciencia en tanto que sujeto cultural originario de un determinado lugar. Según consta en el *Diccionario de la Lengua Española* (2021), la mística remite a la parte de la teología que, conforme a las creencias de ciertas religiones, trata de la vida espiritual y contemplativa del conocimiento y dirección de los espíritus. Lo espiritual al que se alude aquí juega un papel de primer orden sobre todo en el proceso de construcción personal del individuo, pero también, en el proceso de emancipación cultural de los pueblos. El aspecto religioso queda central en estos procesos; desde ahí urge puntualizar lo de la religión respecto al matiz subyacente en relación con las humanidades africanas.

Nos parece coherente precisar que antiguamente los africanos no practicaban la religión, un término que desconocen, sino la espiritualidad que ellos consideran como un conjunto de actitudes y de procedimientos que conviene respetar para asegurar al hombre la perfección de su alma y de su espíritu para una vida tras la muerte. Lo espiritual, en efecto, aparece como vector previo de lectura, comprensión e interpretación de la vida de sociedades a través de la historia de las civilizaciones. El concepto de espiritualidad en su entendimiento africano es

abordado de manera claramente establecida como proceso metódico y armonioso inscrito en la duración y en el tiempo. Su postulado más explicativo puede apreciarse en lo que señala Ngindu Mushete (1987:56):

Nous prenons ici le concept de spiritualité dans son sens général d'option fondamentale et d'horizon signifiant de l'existence humaine. Dans la perspective africaine, plus unitaire que dualiste, est spirituel tout homme ouvert au mystère de la vie et vivant selon ses vraies dimensions. La théologie africaine souligne fortement le fait que la vie humaine est fondamentalement unité.

Como puede apreciarse, de las palabras de Mushete destacan dos argumentos esenciales para caracterizar dicha espiritualidad: el horizonte significativo de la existencia humana y el carácter fundamentalmente unitario de la vida humana. Significa eso que la espiritualidad africana se fundamenta ante todo en la vida y en la unidad de la especie humana; visión que comparte Zahan (1970). Remitir a la vida implica representársela como escenificación de un orden sistémico coherente y cohesionado que ha de disfrutarse como un bien precioso. Este disfrute descansa en el conocimiento y la experimentación de leyes, principios y normas propiciatorias de la armonía de la existencia. Y observarlas y acatarlas propicia la integración a un orden fundado en la búsqueda de la armonía que sólo se consigue con la unidad. De este modo, la espiritualidad es el garante de ese *modus operandi* encaminado a dar un sentido a la existencia del africano y abarca la totalidad conceptual de los órdenes social, político, científico, o religioso adosados a cosmovisiones. Su afán de equilibrio se contempla en la calidad de las interrelaciones que el individuo mantiene a la vez con su entorno natural, todo lo no humano, y su entorno social. Razón por la cual la espiritualidad es la auténtica brújula de la existencia del africano. Es ella, la mística, la dimensión trascendental sin la cual no puede apreciarse la singularidad y la especificidad de un ser humano ni la comprensión del sentido de su existencia. Es la mística o la espiritualidad, la que identifica y traza el camino de los pueblos. Defenderla es defender una mirada y una postura filosófica o ideológica; es decir, su manera singular de ver la vida y de relacionarse con la existencia. También es defender el sentido de sus relaciones con el cosmos. Puestos a destacar la singularidad de la mística africana partiendo de los dos identificadores que son la trascendencia de la vida y la unidad de la especie humana, podemos afirmar, con razón, que es una espiritualidad antroposalvadora o antropocéntrica. Dos argumentos proporcionados por el texto permiten ilustrar dicha antroposalvación africana en el contexto de la resistencia cultural protagonizada por el afrocolombiano: la dimensión metafísica que remite a la religiosidad africana, por un lado, y la dimensión cosmogónica que remite a sus relaciones con el orden

natural, por otro lado. Ambas ponen en evidencia la proyección espiritual del sujeto cultural africano.

5 – Religiosidad afrocolombiana

El escenario aún colonial colombiano que examinamos en esta novela deja a la religiosidad un lugar preferente, con la religión católica occidental dada por arma espiritual e ideológica del sistema para mejor infeudar a negros y otros indios esclavizados. Por ello aparece como un argumento de peso en el movimiento emancipatorio de una negrada afrocolombiana resuelta a sacudirse el sujetamiento mediante la afirmación de la religiosidad africana que Nay de Gambia exalta y encumbra en su posicionamiento respecto a la cuestión espiritual. El argumento principal que nos sirve en la materia es la valoración de su interés por África que da la medida del nivel de ruptura y de distanciamiento con la realidad en la que experimenta su cotidiano, con especial mención a la situación espiritual que le hace añorar la espiritualidad africana de la que se fundamenta el judeocristianismo como informa Omotounde (2014). La recogen las siguientes palabras pronunciadas por Nay de Gambia a la hora de justificar su obsesivo deseo de volver a África:

[...] sólo quiero volver porque entre África y yo hay una herida que sangra y yo la voy a cerrar. ¿Cómo la vas a cerrar? Uniéndome a ella, hincando mis rodillas en esta tierra, abrazando a mi gente, hablando mi habla y elevando mis plegarias al cielo donde está mi Dios. (228)

Examinarlas detenidamente permite recoger de un modo totalizador los distintos niveles en los que se establece la sensación de extranjería y de orfandad del afrocolombiano, al mismo tiempo que sus características específicas. La *herida que sangra* concreta en el vivo dolor provocado por una ruptura violenta: el exilio forzado de la esclavitud. Curar la herida para que deje de sangrar tiene soluciones radicadas en el reencuentro y en la reintegración en África en los planos emocional y espiritual. Y toda la carga espiritual de la frustración de Nay de Gambia y los afrocolombianos recae en la connotación que da a la referencia a *mi Dios* que pone en evidencia la existencia de otros Dioses ajenos, entre los cuales consta el Dios occidental y la espiritualidad cristo céntrica. Comprender la trascendencia de la espiritualidad es implicarse forzosamente en el esfuerzo por conocer y entender los mecanismos que explican y justifican el orden establecido, de sometimiento para unos y de dominación para otros, para cuyo ordenamiento interviene el uso estratégico e instrumental de Dios. La conciencia de la espiritualidad africana que queremos pulsar en este apartado tiene su corolario en la conciencia adquirida por Nay de Gambia sobre el grado de implicación de la religión cristiana católica en la articulación del sistema en que tanto ella como su comunidad

son esclavizadas. En ella prima la conciencia de los engaños y la manipulación orquestada por dicha ideología religiosa animada por el afán de conquistas y dominación del mundo cuyas memorias albergan recomendaciones como las que hace el rey belga Leopold II (1883) a sus misioneros con rumbo a Congo. Mbog Bassong (2013^b:17-18) se remonta a los orígenes de dicho sistema de engaños y manipulaciones por parte de la religión cristiana católica adosada a su Dios recordando que:

Depuis l'irruption du modèle sémite au 7^e siècle, suivi de très près par le modèle caucasien chrétien à partir du 15^e siècle, la religion africaine est menacée par l'obscurantisme et l'ethnocide. L'expansion de ces deux modèles religieux a eu pour objectif de saper les fondements de la perception africaine de la réalité et d'installer d'autres formes de vérité dont la prétention était de « civiliser » les « indigènes », mais aussi d'évangéliser les « infidèles » aux fins de leur apporter les valeurs de progrès rationnel.

La quintaesencia de esos engaños es patente y justifica la presencia de los negros africanos en Colombia como consecuencia directa de los mismos. No cabe ninguna duda de que Nay asume la conciencia de los engaños que sufrió África en torno al Dios occidental cuya prédica está en vigor en las haciendas y las rancherías de Santa Ruda y toda la costa. También asume la conciencia de la diferencia que proporciona la mística africana como modelo existencial armónico de los pueblos. Su rechazo tácito al Dios occidental y a la religión cristiana católica encaja en la valoración que tiene de ellos como instancia en cubierta de la dominación y la manipulación espiritual del mundo. Es evidente su afán por desterrar y desencaminar a los pueblos proporcionándoles un paraíso imaginario en detrimento de la vida terrenal. El trasfondo de la espiritualidad y la mística es, desde este punto de vista, la prevalencia de un modelo cultural o civilizatorio del que el espíritu debe sentar las bases. Como engañada desde África, el Dios a quien Nay de Gambia quiere dirigirse es el Dios conocido. Ese *Dieu* que, según Dumbi – Fakoly (2005:14) [...] *est tout simplement cette Force Vitale, ce Fluide Universel qui anime toute création. [...] c'est-à-dire à la fois Parcelle et Totalité de la création et vibrant en tout lieu et en tout temps.* Eso significa, según el entendimiento africano, que Dios es presente en todo lo creado: en las hierbas y los árboles, en el agua y el fuego, en los montes y el aire *etc*; de ahí su omnipresencia. Eso justifica también la extrema atención que presta la religiosidad africana a todo lo existente, supuestamente animado y sacralizado por Dios. Desde entonces, agarrarse a la mística africana en detrimento de la religión cristiana occidental es liberarse de las ataduras de una inoperancia que destierra al africano al enviarle al cielo en una actitud de desatención y

descuido de la vida terrenal. Es reconciliarse con la vida y la existencia como resultado de esfuerzos y voluntades y de armonía con todo el conjunto de la creación. Significa reapropiarse la historia y la memoria de visiones y prácticas que necesitan los afrocolombianos para transformarlas en actos heroicos concretos propiciatorios de un mundo mejor. Si en algo es palpable esta mística africana al hablar de la resistencia cultural de la comunidad afrocolombiana en la novela de Adelaida Fernández, es el protagonismo que ocupa el entorno natural como principal sustento de la sabiduría, la protección y el bienestar, por lo que a su cosmogonía se refiere.

6 - Hermanados con el bosque

En efecto, se habla de la búsqueda del espacio propio para afirmarse como ciudadanos colombianos, del cimarroneo como movimiento coordinado para escapar de la violencia sistémica y encontrar refugios o de las actividades vinculadas a la supervivencia como la caza, el bosque parece ser inevitable en la producción de la vida y en el sentido de la misma por parte de los afrocolombianos. Observando con atención los vínculos que tienen con él, no parece incoherente hablar de la hermandad del bosque con los afrocolombianos. En él tienen la sensación de integrar un orden cósmico del que forman parte integrante. La intensidad y la profundidad de dicho vínculo es tal, que se traduce en una relación dialógica permanente. Matías se acerca al bosque y, como él, otros muchos afrocolombianos encuentran allí el sustento mediante la caza. Nay de Gambia acude al bosque en nombre de María y Emma - la hija y la esposa de su amo Sardick- y de otros muchos necesitados, para aliviar sus dolencias con remedios a base de hierbas. Candelario Mezu asienta su fama y la mayor parte de su gloria en los éxitos conseguidos durante los combates en los bosques gracias a su familiaridad y su complicidad con ellos. Las mujeres que se encargan de que Nay de Gambia tenga suerte durante la búsqueda de Sinar que ella inicia por los bosques y las montañas de Colombia; de que escape de todos los peligros por el camino y provoque más bien miedo a los demás humanos y espíritus malignos; y de que no le alcancen la enfermedad y el cansancio durante su peregrinación, sacan del bosque el material de sus rituales. A la hora de negociar su viaje rumbo a África, la propia Nay de Gambia invoca a *Dios*, a sus *ancestros* y *al espíritu de las plantas con espinas y gusarapos con agujijones, clavo, estaca o rayo* (240), para castigar al impertinente Birdwhistle por su intromisión en dichas negociaciones.

A la vista de estos ejemplos proporcionados por las vivencias textuales, hemos de reconocer que el entorno natural y, principalmente el bosque, es el fundamento de una mística que hace de él un verdadero poder dentro del sistema cosmogónico africano. Conocerlo,

comprenderlo y reconocerlo por parte del afrocolombiano, es reconocerse como parte integrante de su configuración y de su funcionamiento. Ello supone también dominar los mecanismos de su propia vida en lugar de llevarla como prestada, y el reconocimiento de su propio poder. El bosque le habla y revela al afrocolombiano. Le indica la naturaleza y el precio de la vida y le sirve de espejo para auto reconocerse. Es el jardín secreto de su existencia que debe cuidar y respetar. Su cercanía y su hermandad con él le permite medir, de esta manera, la mentira del orden cósmico promovido por la cristiandad occidental que se inventa un cielo inexistente frente a una tierra y un orden naturalmente desplazado con fines estratégicos. Nay de Gambia y su comunidad luchan por mantener viva la llama de la memoria espacial reconocida como memoria de la liberación. Buscan intensamente reintegrar el orden terrenal del que les expulsa la esclavitud y la desposesión de la tierra. La mística africana alimenta, por lo tanto, la problemática misma del ser y estar afrocolombiano en tierra colombiana. Su vitalidad es patente en la conciencia que tiene Nay de Gambia de que la espiritualidad debe conciliar el espíritu con la producción, la conservación y la protección de la vida y el sentido de la existencia. Es el eje en el cual se mueve el espíritu del negro colombiano en el momento en que enfrenta la dolorosa circunstancia impuesta por la diversión del cielo que excluye, amenaza y condena.

Así pues, Nay de Gambia aboga por su mística de origen por lo que tiene que ofrecer al resto del mundo como valor universal; es decir, la operatividad dialéctica de su esencia paradigmática que Mbog Bassong (2013^b:18-21) llama *la diversité: (ça peut être ça, ça peut aussi être l'autre ou les deux à la fois)*; la tercera posibilidad no es pues incluida, por oposición al paradigma occidental basado en el modelo exclusivista cartesiano: *c'est ça ou ce n'est pas ça* donde la tercera posibilidad es excluida. Sostiene que en la religión europea, *le salut est individuel alors que dans la religion africaine, le salut est collectif*. Lo que subraya Mbog Bassong llama la atención a varios niveles de la cosmovisión africana; es decir la toma en consideración de otras posibilidades en la causalidad de las cosas, la exclusión del individualismo, y el respeto de la naturaleza con vista a mantener la armonía cosmológica. Este modelo civilizatorio choca frontalmente con el modelo occidental impuesto por el sistema colonial y con el que Nay de Gambia y los demás afrocolombianos luchan enconadamente recurriendo a su memoria de la africanidad. Potencian con ello la diversidad cultural a partir de la cual debe construirse el tronco matricial de la espiritualidad colombiana.

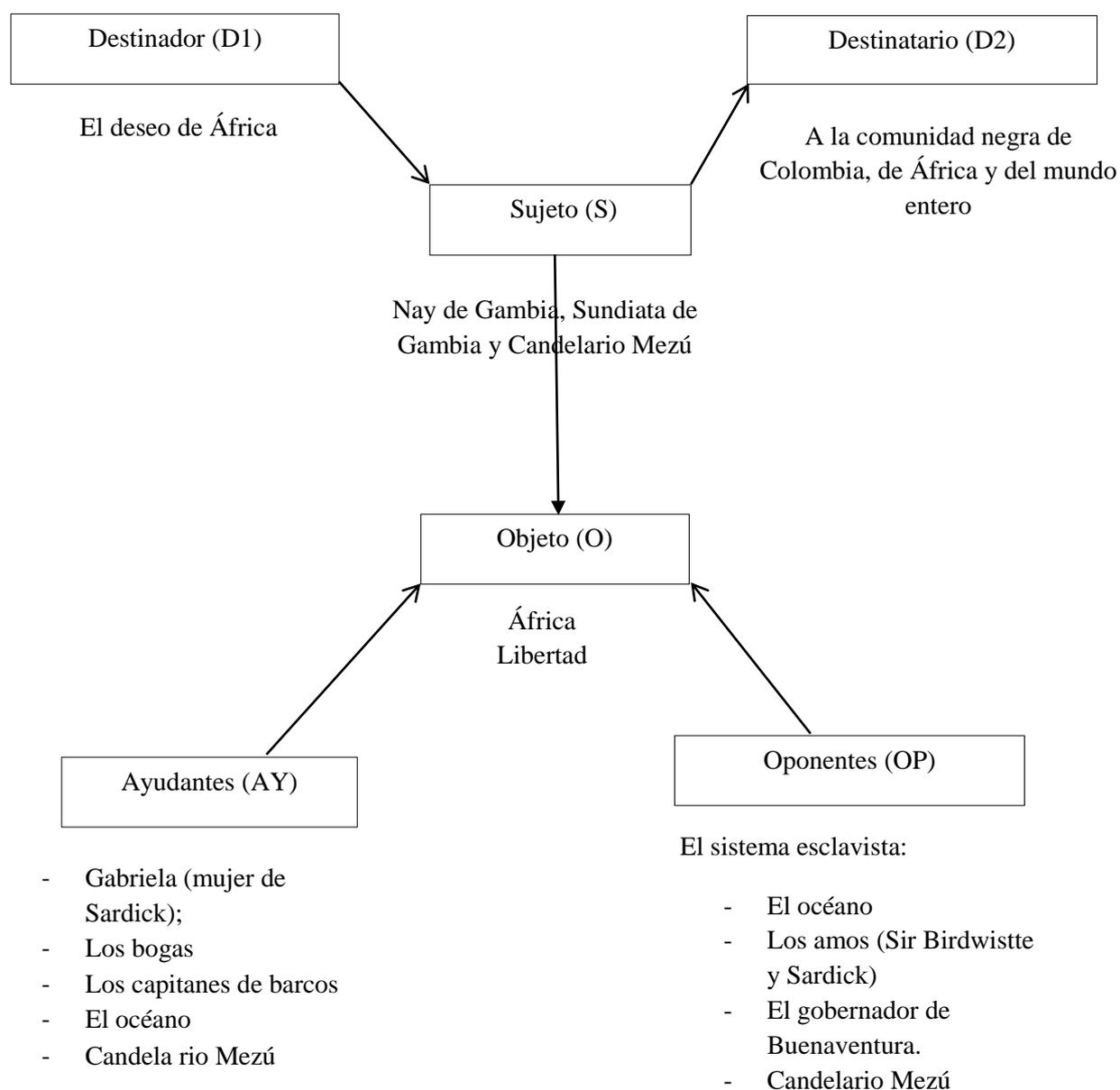
En conclusión, al iniciar este capítulo nuestro propósito era valorar la respuesta que dan los afrocolombianos a la crisis cultural de la identidad nacional que les cierra las puertas de la ciudadanía colombiana. Y las correspondientes indagaciones nos han llevado hacia el protagonismo de la africanidad como raigambre de una identidad tutelar que reclama un lugar propio y una singularidad dentro del marco más general de la identidad colombiana. Teniendo en cuenta el momento histórico y las determinadas circunstancias ambientales, aún está más circunscrita en el ámbito de la resistencia por su obligada lucha por salvarse de su muerte y desaparición programadas por el centralismo cultural europeo mediante su antena española colonial. Por ello, su principal arma y fortaleza es la memoria cuyo trabajo mantiene a flote fortaleciéndola su herencia comunitaria obligada a resistir y a afirmarse. Pues, en Nay de Gambia y en Candelario Mezú aflora sintéticamente la conciencia de un modelo de vida y de la existencia llevado por la memoria, por cuya implantación deben luchar los afrocolombianos y, seguramente otros muchos afro descendientes estén donde estén por el mundo. El análisis indica que la memorización y la voluntad de recreación del orden inspirado en la africanidad van a la par, y refuerza la convicción de que la cultura es efectivamente una praxis. Mientras Candelario Mezú hace del territorio de la utopía afrocolombiana el caballo de batalla que da sentido a su implicación como cimarrón a todos los escenarios de lucha para acabar con la esclavitud y la exclusión social y propiciar una verdadera independencia culminada en el acceso a la propiedad de la tierra, Nay de Gambia rearma emocional, psicológica y espiritualmente a la comunidad afrocolombiana. Más aún, ella no para en su empeño de volver a África; una obsesión que acaba llevándose a cabo imaginariamente en las páginas de *Afuera crece un mundo* a bordo del barco en el que se cruza con Birdwhistle, poniendo así al orden del día la problemática del retorno. Ambas figuras nos invitan a abordar una reflexión articulada en un doble plano con la cual pretendemos cerrar este trabajo: en primer lugar, sobre el perfil esencialmente peregrino de la identidad afrocolombiana; en segundo y último lugar, sobre las diásporas africanas y el mito del eterno retorno.

CAPÍTULO V

IDENTIDAD PEREGRINA, DIÁSPORA AFRICANA, RETORNO Y MITO DEL RETORNO

A raíz de todo lo anteriormente examinado desde el principio de este trabajo y teniendo en cuenta el entendimiento logrado hasta el cuarto capítulo sobre la problemática central de la identidad afrocolombiana, nos parece coherente cerrar la fase analítica de este trabajo abriendo una reflexión en este breve quinto y último capítulo. Esta reflexión se centrará sobre la identidad viajera o peregrina afrocolombiana, por un lado, y otra tanta sobre las diásporas africanas, por otro lado. En primer lugar, vamos a valorar el trayecto diseñado por el viaje identitario afrocolombiano para llamar la atención y provocar el interés, si cabe, sobre la vocación peregrina que le conferimos desde el título mismo de nuestro trabajo. Esta marca de atención podría incidir en la pertinencia de problematizar la identidad teniendo en cuenta la transitoriedad de sus estados, fases y manifestaciones hacia la conquista del mundo. Se hará basándonos en ciertas determinaciones como pueden ser, sobretodo, el factor de movilidad apreciado a través de sus anhelos de permanecer o no en tierra colombiana. Pretendemos, con ello, evidenciar cómo identidades como la africana y otras más, crecen o mueren en la fatalidad de las interrelaciones viajeras a escala universal. En segundo y último lugar, nos van a servir tanto el obsesivo afán demostrado por Nay de Gambia de volver a África como la contrastada actitud de Candelario Mezú a este respecto, para interrogar no sólo la naturaleza y el estado de las relaciones de África con sus diásporas en las cuales consta la problemática del retorno sino y sobre todo el posible impacto alternativo ejercido por las identidades afrodiaspóricas sobre la identidad africana y su desarrollo. Ello implica interrogar las miradas cruzadas que supuestamente tienen que darse en este trance histórico de África. Estas reflexiones se harán sobre la base de hechos observados y analizados y, sobre todo, sobre la base de la interpretación de visiones y posturas adoptadas por los dos protagonistas destacados del estudio que son Nay de Gambia y Candelario Mezú. Al hacerlo, nuestro objetivo es sacar el tema de la identidad peregrina a la calle y fecundar debates en torno a su actualidad. Así que son estos dos los ejes que pretendemos mover hablando de dicha actualidad, emparejando cuando cabe a ambos protagonistas sobre la base de la preocupación por la africanidad y la identidad afrocolombiana que ellos comparten. Insistimos sobre el carácter inquisitivo de esta iniciativa que, más bien que proporcionar respuestas contundentes y afirmaciones tajantes sobre lo hablado, se encamina a abrir perspectivas reflexivas por explorar en el ámbito de nuestro campo de estudio. Vamos a proceder en primer lugar a la representación del esquema actancial para enfocar proyectivamente la peregrina identidad afrocolombiana.

En relación con el papel asumido por este apartado, nos parece oportuno iniciarlo por el esquema actancial, concebido según el modelo de Greimas (1966). Pero de ante mano, señalemos que el estudio actancial es una propuesta de interpretación textual cuya paternidad puede reconocerse a Propp (1928) y (1971). Observa que, en varias versiones de cuentos de tipo popular o maravilloso, se reservan valores constantes y variables, cambiando las atribuciones de los personajes, pero manteniendo sus funciones en el cuento. La función del personaje como señala Propp (1971:53), resulta *lo único que tenga importancia en el cuento; es decir, ¿quién hace qué?, y ¿cómo lo hace?* De igual modo, la función del sujeto fernandino resulta mejor interpretable en el esquema actancial proyectado a continuación:



La concepción de este esquema actancial permite poner de manifiesto la figura estructural de las fuerzas en presencia sobre el microcosmos escénico. El modelo canónico de seis casillas propuesto por Greimas que viene arriba evidenciado es la formalización geométrica de estas fuerzas en presencia en el mundo ficcional. Nos permite constatar que si se lleva a cabo una acción en la novela, hay alguien que la realiza, alguien o algo que la padece, gentes o cosas que la favorecen, gentes o cosas que se oponen a ella, un propulsor u origen de la acción y alguien o algo para el que se realiza. Lo todo aparece bajo tres dobles parejas de actantes destacados por Greimas: Sujeto – Objeto; es el eje más importante; representa el fundamento mismo de la acción; es el eje que traza la trayectoria de la acción y la búsqueda del héroe o del protagonista. Evidencia los obstáculos que el Sujeto debe superar en el cumplimiento de su función para alcanzar su objetivo perseguido. Permite observar que desde la situación inicial hasta la situación final, el recorrido de la historia se entrama bajo la forma de la búsqueda de un Objeto por parte del Sujeto. Significa que la búsqueda del protagonista es la expresión de un deseo, una carencia; o sea que este deseo se queda para él una forma de ideal cuya necesidad es irremplazable. La relación que se establece entre Sujeto y Objeto se sitúa desde luego en este eje de deseo. Es fruto de una motivación personal pero con destinación al mundo teniendo en el fondo la preocupación de cambiar la realidad existente

En nuestro corpus, el actante Sujeto es Nay de Gambia, con su hijo Sundiata de Gambia quien actúa como el doble de su madre. A ellos se suma Candelario Mezú Se trata pues de un sujeto colectivo cuyo objetivo buscado es África para los dos primeros, y la ciudadanía colombiana para el segundo. La llegada a este objetivo no se hace en línea recta porque el sujeto Nay de Gambia no es libre de sus idas y venidas. Por ello, debe superar algunas dificultades que presentamos aquí como objetos u objetivos menores, que forman parte de los obstáculos a atravesar. En primera línea de éstas, debería paulatinamente esperar que su hijo cruzara dieciocho años de edad para conseguir ser libre según las disposiciones de la Ley de vientres vigente. Debería también conseguir obtener de sus amos la carta de libertad que le permitiera moverse libremente y en fin, encontrar el camino y el medio de locomoción para iniciar el viaje hacia África. En realidad, durante este periodo de trance, el sujeto va madurando el entendimiento de la vida y de su condición propia; lo cual le permite desarrollar actitudes y aptitudes pragmáticas para amoldarse en su ambiente.

La pareja Destinador – Destinatario: Nos permite contestar a los interrogantes siguientes: ¿Quién o qué mueve al sujeto hacia el objetivo y en beneficio de quién o de qué

actúa el sujeto? Se trata del eje psico-ideológico en el que se sitúan las consideraciones éticas y el reparto de los valores entre los participantes. Simboliza el lugar de expresión de la abstracción por no encarnarse en figuras.

El Destinatario aquí es la comunidad negra del mundo. A ella se destina el sentido del actuar del sujeto, portador de una visión alterna cuyo contenido ideológico origina del Destinador. Ofrece la libertad a la negrada de Colombia.

La pareja Ayudante – Oponente: Permite responder a la pregunta de saber ¿Quién o qué favorece o contraria la acción del Sujeto? En la medida en que el sujeto va dificultando en el deseo de alcanzar su objetivo, se supone que la psicología y la conciencia social de los demás actantes pueden llevar a algunos de ellos a militar por la causa del héroe facilitando el cumplimiento de su función; de ahí, el ayudante como el oponente se definen con respecto al Sujeto: mientras que el ayudante se convierte en auxiliar del Sujeto, el oponente se convierte en obstáculo en la búsqueda de su meta.

Entre tanto, puede ocurrir que un ayudante se convierta en un oponente y esto viceversa. Todo depende del contexto situacional que se impone; es decir, de las razones profundas que justifiquen el brusco cambio del actante en un caso como en otro. Caso semejante aparece en la novela de Fernández con el personaje Candelario Mezú, si se tiene en cuenta el nexo que le relaciona a la protagonista: en un primer momento, Candelario Mezú es ayudante de la protagonista; sobre todo a partir de la huida de ésta de la casa del Gobernador de Buenaventura, tras cometer el homicidio. Él ayuda a la protagonista a superar la dificultosa travesía del río Magdalena hasta cruzar el puerto de Buenaventura, dando ánimo a Nay de Gambia en su proyecto de juntar África. Su comportamiento cambia tras enamorarse con ella. A partir de allí, el amoroso quiere desalentar a Nay de Gambia en el cumplimiento de su proyecto (pp. 228 – 229). La repartición de las funciones muestra que se trata de un papel colectivo, que depende de las sensibilidades expresadas por cada participante social que interviene en la novela.

El eje Ayudantes – Oponentes evidencia mejor este aspecto. El oponente no comparte forzosamente el ideal polarizado por la praxis política del sujeto; de igual manera, el Ayudante que está a favor del sujeto necesita a otras voces para dar sustancia y peso a su acto.

Como podemos verlo, la séptima función (la de árbitro) propuesta por Souriau (1950) es supuesta por Greimas. Para él, un análisis riguroso de las relaciones entre actantes permite

darse cuenta de que el árbitro puede integrarse en la categoría D1 (Destinador) u (Oponente) o A (Ayudante). De todas formas, el esquema actancial es nada más sino una propuesta de lectura que permita entender mejor la distribución de las redes relacionales y opcionales puestas en marcha por el escritor y que faciliten la aprehensión del contenido ideológico textual. El eje Sujeto – Objeto resulta entonces el lugar preferencial donde se opera la dialéctica comunicativa entre las reales motivaciones del sujeto y su objetivo perseguido. En el caso específico de *Afuera crece un mundo* de Fernández, concentra el conjunto del sentido de la novela. Así pues, el triángulo ideológico psicológico inscribe el acto del sujeto (Nay de Gambia) en un orden de significancia auto centrado en torno al deseo de África; es decir en la convicción firme y profunda de que su única libertad es África y que el vivir verdaderamente su identidad no se puede posibilitar fuera de esta África. Mientras que Candelario Mezu aboga por la ciudadanía colombiana, ella lleva a cabo su función con el objetivo de dirigirse a toda la comunidad negra del planeta. Esto quiere decir que en realidad, el despliegue de su visión y de su estrategia para alcanzar su meta tiene en último remedio a África como horizonte o punto de caída.

El triángulo conflictual pone en evidencia la positividad del deseo y la fuerza dinámica conquistadora del sujeto. Ofrece al lector la posibilidad de medir el grado de implicación del sujeto en su determinación de llegar al objeto. En el caso de nuestro trabajo, aquí es donde se capta el sentido del actuar de Nay de Gambia en Colombia; es decir, su sometimiento a sus amos, su anhelo por encontrarse con el padre de su hijo, su compilación del oro, el homicidio que comete sobre la persona del Gobernador de Buenaventura, su resolución a manipular a los capitanes del barco, su recurso a la sexualidad *etc* con el único objetivo de conseguir llegar a África.

Así pues, el modelo actancial como señala Mah (2010:121), *no es una mera figura geométrica (...) El estudio de la macro estructura profunda (esquema actancial), nos sitúa en el plano del contenido (forma y sustancia del contenido), dominio de la semántica*. Mah precisa que el modelo actancial va más allá del dominio de la semántica para insertarse en otros dominios de saberes hasta enfrentarse con las preocupaciones ideológicas. Significa que el esquema actancial es una representación meta discursiva del signo literario, desde el punto de vista de la complejidad significativa observada entre lo dicho y lo comunicado. Permite captar de manera objetivada, las interrelaciones que se operan entre la macro estructura del discurso de una sociedad y las estructuras ideológicas que de ella se desprenden. Así mismo, la representación geométrica de la sustancia comunicativa y comunicada que propicia el texto

a través del signo literario aparece como una matriz doble. Permite desprender una línea interpretativa y opcional centrada en la fijación de lo dicho (la forma, lo articulado, el significante) y la visualización de lo comunicado (el fondo, lo silenciado, el significado). Es el lugar por excelencia de consideración del discurso como imágenes verbales y verbalizadas.

I - De la identidad viajera afrocolombiana

Las dos figuras protagónicas en las que asentamos la ilustración de la peregrinación identitaria afrocolombiana ya son de sobra conocidas. Son Nay de Gambia y Candelario Mezu. Nos permiten recoger, básicamente, el esquema de un viaje que arranca desde África con la deportación de la estirpe de la protagonista femenina. Nay de Gambia es portadora de la identidad específica de un determinado pueblo africano. Es de sumo interés recalcar este dato singular al evocar la identidad africana, porque estandarizarla quita objetividad a cualquier enfoque comprensivo del tema. Hereda en primer grado el sedimento básico de una de las culturas africanas cuyos pueblos constan entre los muchos pueblos africanos que son mencionados por la propia protagonista. Con ello afirmamos que hereda una identidad y una tradición milenaria asentada y consolidada en el tiempo largo del viaje constructivo del propio espacio cultural africano. Este espacio africano se articuló, pues, a través de modulaciones regionales inscritas en la historia creativa de la existencia humana; las cuales imprimen desde el primer momento la esencia peregrina de las identidades reconocidas como bantú y sahélica del África negra. En base a ello reconocemos la categoría de “pueblo testimonio” de la comunidad en la cual enraíza la identidad primigenia de Nay de Gambia. También en base a ello debemos remarcar que su pertenencia a ese determinado pueblo africano conlleva el que su identidad ya se asuma, desde aquel entonces, como peregrina en la propia tierra africana. Pueden ser identificados, históricamente, como descendientes de una determinada estirpe humana africana, originarios de una determinada área africana, y ubicados definitivamente en otra determinada área geográfica africana, conforme una cartografía africana de los movimientos migratorios internos.

Dicho lo cual, el texto recoge un cruce importante que determina otra etapa de dicha identidad africana ahora revestida con la piel de la africanidad. Esta africanidad es obligada por determinadas circunstancias que también son de sobra conocidas. El mencionado cruce pone a prueba el vigor y la consistencia de la cultura africana en un contexto colombiano pluricultural liderado por el eurocentrismo, en el cual tiene que pelear su existencia y su afirmación. Eso es lo que representa la modernidad hispanoamericana en general y la colombiana en particular: un viaje poscolonial colectivo emprendido por todas las

sensibilidades raciales y culturales convocadas por el sistema colonial, cuyo éxito depende de la capacidad de integrarlas y potenciarlas. Esta segunda etapa interpela la colaboración de la cultura africana para el desarrollo colombiano. Dicho eso, el desarrollo de Colombia, a su vez, se correlaciona con la capacidad que demuestre tener para proyectar su propia personalidad cultural hacia el mundo exterior con el fin de integrarse y aportar lo suyo a la cultura universal. Todo ello conlleva la necesidad de articular una unidad y una asociación de fuerzas a través de la cual la africanidad conquista el mundo como singularidad de la cultura global. En medio del ambiente cultural hispanoamericano marcado por el hibridismo o la hibridación, esta conquista universal de la africanidad es patente y reseñable a través de investigaciones científicas que centran su atención sobre la contribución de la africanidad en el desarrollo de los ámbitos sociopolíticos y culturales nacionales, regionales y universales. Son importantes ejes propicios para estudios desde África sobre lo que puede ser considerado como herencias de una africanidad conquistadora y ya no contempladora, para cuya supervivencia trabajan con ímpetu tanto Nay de Gambia como Candelaario Mezú y todos los miembros de la comunidad afrocolombiana reseñada en el texto. Sobre la base de estas constataciones, es importante tener en cuenta que la afirmación de la africanidad conquistadora ya es, por así decirlo, correlativa de los fenómenos transculturadores que conviene someter al cuestionamiento.

Es conveniente, en efecto, interesarse tanto por el grado como por la calidad del impacto sufrido por la africanidad en sus distintas trayectorias y durante las distintas experiencias generadas por distintas circunstancias históricas, para medir su capacidad de adaptación, de transformación y de superación. Podría ser, desde esta perspectiva, interesante visitar la africanidad afrocolombiana junto a la afrocubana o la afroecuatoriana u otras más que consten en el área, desde la perspectiva de lecturas sintéticas y globalizadoras y haciendo valer criterios objetivos para justificar los grados de arraigo, de afirmación y de aportación de las comunidades afrohispanoamericanas. Estas observaciones se encaminan a afirmar y a demostrar la dimensión peregrina de la identidad afrocolombiana, que puede extenderse a cualquier otra identidad individual o colectiva. Si su construcción se inscribe en el tiempo largo cronológico que se aprehende a través de la historia del pueblo negro africano, la cadencia de su construcción la imprimen los movimientos transversales propiciados por el entrecruzamiento con distintos pueblos, caracterizado por la dinámica de las interrelaciones sociales o culturales. ¿Tiene un punto final ese viaje de la identidad afrocolombiana que constituye una extensión de la africanidad universal? Mirando con objetividad todos los

argumentos que hemos sacado a relucir hasta ahora, ¿es justo afirmar que su final se vislumbra como el final mismo del sistema humano que recoge la humanidad universal, mientras su principio se confunde con la creación del hombre arraigada en África, como acto fundacional de la humanidad? Ahí es donde encaja en la lógica de las diásporas africanas.

II- Diáspora africana y retorno

El viaje o peregrinación es para la diáspora la única condición de posibilidad para que ella se afirme como tal diáspora. En su esencia constitutiva, es una entidad adscrita a la lógica viajera y del camino que cruza el universo por distintos motivos y determinadas circunstancias marcadas por urgencias vitales. Sea cual sea la distancia o el rumbo el viaje imprime el ritmo de la vida y marca la tensión existencial. Es esta condición errante del hombre la que asume la comunidad afrocolombiana al enmarcarse en la categoría viajera reconocida como del exilio involuntario o de la deportación. El carácter violento y humillante de esta iniciativa ya no es de demostrar, tanto como el impacto que han debido sufrir y siguen sufriendo muchas generaciones de esos afro descendientes hispanoamericanos hasta el día de hoy. Precisamente, en este apartado, nos interesa interrogar los comportamientos y las decisiones que toman los dos protagonistas que hemos identificado, para abrir reflexiones relativas a las formas de asumir su exilio, su forma y su grado de atención a la africanidad y sus miradas con África. Pero, visto el carácter inquisitivo que damos a este capítulo tal y como lo hemos anunciado previamente, resultaría reduccionista la perspectiva especulativa que deseamos dar a la problemática de la africanidad de la diáspora africana si desatendiera la existencia de las diásporas africanas precoloniales a las que hemos hecho referencia en el primer capítulo, lo mismo que el fuerte impulso afrodiaspórico actual propiciado por las más contemporáneas olas de migrantes por motivos económicos, políticos y académicos. Lo que pretendemos pulsar reflexivamente, son las determinaciones susceptibles de propiciar la definición de las categorías así como los niveles de conciencia frente a la africanidad y la colombianidad en las que se enmarca el afrocolombiano en particular, así como la diáspora africana en general. Teniendo en cuenta la estratificación de los motivos que provocan los viajes de los afrodescendientes constituidos en diáspora, vamos a atender en primer lugar la actitud de los dos protagonistas de nuestro estudio que son Nay de Gambia y Candelario Mezu frente a la asunción de la africanidad en correlación a la colombianidad, adscritos como están a la categoría del exilio y la deportación. A este respecto, importa destacar la obsesión de Nay de Gambia de volver a África desde Colombia, frente a la discreción con la cual Candelario Mezu contempla esta opción.

Nay de Gambia performa, en efecto, el arquetipo de viajero que sólo piensa en la vuelta a casa por encima de todo. Vive por y para el retorno a África. La trama demuestra que el suyo es un viaje que se inició siglos antes. Pero, son siglos de estar soñando con el regreso a África; una dinámica que indica que la colombiana es una tierra de paso y escenario de una pesadilla pasajera. Habiendo nacido en África, el paralelismo que ella traza con Colombia se mide en términos de libertad. Colombia se lleva el peor papel en su vida al encarnarse como tierra de la privación de libertad. Convertida en símbolo, la libertad representa la instancia propiciadora de la imaginación y toda la capacidad del ser humano en crear y transformar lo existente, lo cual le coloca a la altura de Dios. La fuerza de la memoria africana cruza el tiempo y el espacio colombiano como un tránsito desagradable que hay que superar. Es esta memoria de la africanidad para Nay el remedio contra la angustia, el desánimo y la desesperanza. Es ella la que le procura la fuerza y la energía necesaria para aguantar la espera hasta el retorno definitivo. De hecho, es ella la que le procura la sensación de que nunca salió de África. La propia protagonista confiesa que todo era pesimismo en su vida cotidiana hasta que supo por Balta que podía retornar a África. Desde entonces ha vivido y vive para el retorno, y para el retorno también ha venido preparando a su hijo Sundiata. Pero, sobre todo, ha venido buscando las posibles vías para el retorno a África. La valoración de su actitud y su determinación permite afirmar que Nay de Gambia asume su condición extranjerizante como africana desterrada en Colombia. No sintonizan en ella la africanidad y la colombianidad, sino que se superponen como condiciones convocadas por un accidente histórico. La discreta existencia de la protagonista encerrada en las cocinas de sus amos así lo acredita. Al revés, se dispara la euforia y el entusiasmo a bordo del barco en el que efectúa su viaje imaginario hacia África. Con él se proyecta su retorno *físico*, porque emocionalmente nunca se fue de África. Es un retorno apoteósico con recibimiento popular que simboliza la *recuperación de la libertad* o, lo que es lo mismo, *cerrar la herida que sangra y recuperar un pedazo de ella*. ¿Puede apreciarse lo mismo hablando de Candelario Mezú?

A diferencia de Nay de Gambia, Candelario Mezú mira de forma resuelta hacia las luchas sociales y políticas que siembran el camino de la modernidad colombiana. Su perfil pragmático justifica su adhesión permanente a solicitudes que tocan el compromiso y la suerte de la comunidad afrocolombiana. Su participación al levantamiento del General Obando contra el Presidente Márquez es fruto de una negociación que prevé una mayor libertad a favor de los afrocolombianos en caso de victoria. Por lo cual, su brazo y su energía trabajan a favor de su propia comunidad y se encargan de consolidar el lugar y la identidad del

afrocolombiano en el tablero constructivo de la modernidad afrocolombiana. A este respecto, su conciencia de la africanidad se asume plenamente, impactada como está por la memoria de la africanidad cuya difusión es responsabilidad de Nay de Gambia. Pues, conviene reconocer que a diferencia de Nay, Candelario nace en tierra colombiana de igual modo que Sundiata de Gambia al que su madre se empeña en llevar ficcionalmente rumbo a África. Ilustra, por lo tanto, una africanidad combativa que se despliega dentro del pluriidentitario universo colombiano que se lanza a la conquista del mundo. Mira de forma resuelta hacia adelante y no hacia atrás en busca de raíces con las que está conectado, sin embargo, por los relatos alimentados por la memoria colectiva.

¿Qué reflexiones puede sugerir esta doble valoración de los afrocolombianos frente a la identidad colombiana en el ámbito de las relaciones de África con su diáspora? Puede apreciarse que el grado de arraigo a África y las condiciones de partida impactan decisivamente en el grado y la calidad de adhesión y de adaptación a la tierra de acogida como es la colombiana y, también, al grado de asunción de la africanidad. Nay de Gambia representa en este caso el traumatizante caso de la violencia colonial experimentada en primer grado por la primera generación de los deportados, que se niega a adaptarse y se suicida bajo distintas fórmulas en lo cotidiano. ¿Puede deducirse de ello que Nay de Gambia nunca fue afrocolombiana y, más bien, se afirma como africana residente en Colombia? ¿Será, desde entonces, la negación a la adaptación territorial y cultural el distintivo de ciertas generaciones de afrocolombianos deportados hasta hoy? Tratándose de Candelario Mezú que sigue la estela de la afrocolombianidad combatiente: ¿Hasta qué nivel asume la inscripción de su lucha permanente en la africanidad como valor y como bienpreciado colectivo que conviene cuidar por encima de los intereses individuales? A la hora de valorar sintéticamente las dos figuras en presencia surge la tentación de interrogar la aportación de ambas a la africanidad, por un lado, y a la identidad afrocolombiana, por otro lado. Interrogarlo y, sobre todo, intentar valorarlo tiene la consecuencia de poner en evidencia la necesidad de enfocar la problemática teniendo en cuenta determinaciones individuales que convocan los procesos históricos constructivos de las identidades.

A este respecto, el momento identificado como contexto contemplado en nuestro estudio nos obliga a hacer la siguiente pregunta: ¿Cuál de entre las dos adoptadas por Nay de Gambia y Candelario Mezú es la mejor postura para asumir compromisos en beneficio de la comunidad afrocolombiana y en beneficio de Colombia como Nación? Desde otra perspectiva y dando continuidad al cuestionamiento sobre la problemática de la identidad afrocolombiana,

conviene hacer otra pregunta: ¿Debe ser interpretada la obsesión por el retorno de Nay de Gambia como diligente iniciativa motivada por la nostalgia por el paraíso africano perdido o, más bien, como muestra de la pérdida de perspectiva de una historia brutal que se inició, precisamente, desde África con el episodio de la deportación de los de sus generaciones? Ésta y otras preguntas más pueden ser formuladas y son sugeridas por una problemática cuyos pilares básicos para su comprensión son la historia y la memoria y que, indudablemente, conectan con el camino y el viaje de Colombia como país y como Nación. Nos parece fundamental formularlas para que sean mejor cernidas las visiones, posturas y filosofías de los colectivos afro descendientes procurando aprehenderlas desde la perspectiva de la diversidad que caracteriza a los humanos en general, frente a determinadas problemáticas como la cuestión de la integración, la ciudadanía, o la visión de África y la contemplación del retorno; y no desde la perspectiva de un colectivismo sin fisuras. ¿Autoriza esta observación para que se hable de las diásporas africanas? Hay constantes más allá de las actitudes y miradas fraguadas por los viajes y los condicionantes de los mismos, que determinan a la diáspora. Constituyen el eje diamantino que la singulariza más allá de consideraciones intergeneracionales: una de ellas es el sentimiento patrio, y otra, la obsesión por el retorno. Sería interesante interrogar, pulsar y valorar a una escala mayor no sólo el grado de erosión y de resistencia de la africanidad en el trato intergeneracional en cuanto sentimiento patrio se refiere, sino y sobre todo el sentido, la oportunidad y la pertinencia del retorno que aparece, en la inmensa mayoría de los casos, como una espina clavada en la espalda de muchas generaciones afrodiaspóricas.

En el primer caso, las determinaciones de Nay de Gambia y Candelario Mezú dan la nota de lo que sería interesante ser llevado a una escala mayor frente al grado de arraigo del sentimiento patrio a través de conocer África y descubrirla por los relatos. Pero, haría falta abrir dichas perspectivas ampliándolas a distintas esferas geográficas y humanas del mundo, tal y como ya lo dejamos entrever, con el fin de medir y apreciar con mayor relieve el impacto de la africanidad en su afán de conquista del mundo. Cuanta más apertura espacial e implicación intergeneracional, mayor y mejor posibilidad de profundizar en el conocimiento y en la tipificación de la problemática afro susceptible de generar conclusiones constructivas para África. Al fin y al cabo, de lo que se trata al hablar tanto de la africanidad es de los aportes de los afrodescendientes al desarrollo y a la construcción de África. La problemática del retorno, es conveniente encajarla en esta dinámica de interrelaciones dinámicas entre África, los afrodescendientes y la diáspora africana. Nos urge catalogar y aclarar con criterio

las categorías que convocamos en este proceso partiendo de considerar que son distintas las circunstancias por las cuales salieron de África. Pero, de un modo más general y teniendo en cuenta la constante referencia al retorno resultante de la omnipresencia de África en los partidos, sería muy interesante formular varias preguntas a este respecto: ¿Qué supone el retorno en la perspectiva que nos ocupa e interesa? ¿Tiene la misma connotación el retorno de Nay de Gambia a África proyectado siglos después de su partida en condición de esclava que el viaje de su hijo Sundiata de Gambia nacido en Colombia que encaja en la categoría de los afrodescendientes rumbo al descubrimiento de África? ¿Podría aplicarse con la misma tónica el retorno al hablar de Nay de Gambia junto a los exiliados políticos del continente hoy en día? ¿Qué cosa cabe decir al hablar de los migrantes económicos y académicos?

Este ejercicio inquisitivo abre un abanico de reflexiones vinculadas a la peregrinación identitaria y a los vínculos que mantienen los africanos exiliados y emigrados y otros afros descendientes, con África. A partir de ellas puede contemplarse una estratificación de las relaciones en la cual conviene interrogar el sentido, la oportunidad y la pertinencia de los movimientos de esos grupos señalados hacia África. Aclararlo debería propiciar la ventaja de discriminar entre viajes a África y retorno a África. ¿Connotan lo mismo en el ámbito comprensivo de la problemática afrodiaspórica? Volviendo a lo dicho con anterioridad, Nay de Gambia viaja de vuelta a África tras partir de ahí siglos antes. No hay retorno sin partida. Pero, ¿Viaja Nay para volver algún día a Colombia tras observar lo que queda del África que conoció antes de su exilio forzado o se propone quedarse definitivamente? ¿Puede aplicarse lo mismo a los migrantes africanos de otras categorías como pueden ser, además de la política, la económica o la académica? En cambio, Sundiata de Gambia hace un viaje de descubrimiento a África, habiendo nacido en tierra colombiana. Al observar el acentuado afán del retorno urge fundar la reflexión sobre los porqués de esa obsesión. Nuevamente preguntamos: ¿Qué supone retornar? ¿Y qué supone para Sundiata de Gambia viajar hacia África en lugar de dedicarse a la lucha por consolidar la identidad afrocolombiana de igual modo que lo hace Candelario Mezú? Por otra parte, habiendo alcanzado la mayoría de edad y en posesión de su documentación como ciudadano colombiano: ¿Qué opción toma él al volver a África junto a su madre: ser afrocolombiano o africano nacido en Colombia? Esta sed de África se aprecia con igual intensidad entre los africanos implicados en los flujos migratorios. En una palabra, África acompaña la vida de sus diásporas sean cuales sean sus categorías y, en cierta medida, influye en la programación de sus vidas como si fuera su eje diamantino. Desde entonces:

¿Qué representa África para ellas y qué le aportan sus diásporas a ella? ¿Les aporta a ellas más de lo que ellas le aportan?

No cabe la menor duda de que pueden abrirse pistas de reflexión sugeridas por los textos en función de distintos parámetros, sugeridas por las distintas circunstancias y los distintos contextos. Pero, sea cual sea el caso deben ser exploradas. En especial, merece la pena ser explorada la pista de los afro descendientes cuyos textos nos convierten a nosotros lectores africanos en mediadores de una africanidad doliente que albergamos mirando la desesperanzadora situación continental de hoy, pero esperanzadora desde la perspectiva de una diáspora que enseña cada vez más y con más compromiso cuáles son los pasos y el rumbo que debe tomar África en su afanosa búsqueda de sí misma inscrita en sus programas de desarrollo. En esta búsqueda adquiere el retorno a África un tono mesiánico propio del mito del eterno retorno.

III- Del retorno al mito del eterno retorno

Escrutar los textos afrodiaspóricos con la mira puesta en la africanidad apoyada en el retorno debería ser una obsesiva búsqueda del sentido de sí mismo y de la fusión y la potenciación de las esencias vinculadas al camino de África y el desarrollo del continente. A este respecto vale la pena preguntar: ¿Significa el retorno a África la masiva vuelta a casa de millones de afro descendientes repartidos por el mundo y desvinculados de la tierra africana desde hace siglos a modo de éxodo programado? ¿No es obrar para que la africanidad activa en cualquier de todos ellos se revierta con efectos positivos en el desenvolvimiento de África y de su visibilidad a través de la universalidad ambiente? En este caso, ¿No es la presencia memorial y la conciencia de tener raíces la permanente vuelta a África que minimiza la obligación del retorno físico, aunque viene cogiendo fuerza a principio del presente siglo con programados viajes de reconocimiento de las raíces sin que ello implique forzosamente volver definitivamente a África?

En efecto, es de actualidad el protagonismo de la diáspora africana del mundo entero y de América en particular por descubrir sus orígenes. En este caso, la que mira por sus orígenes se encuentra ser sobre todo la diáspora neo esclavista. Da constancia de ello la actualidad de estas primeras décadas del siglo en curso con viajes programados de muchas familias afro descendientes que viajan a África, algunas de las cuales han podido identificar sus raíces en Benín, Kenya Togo *etc* mediante los exámenes del A.D.N realizados para la

circunstancia.²⁴ Viajan para conectarse con sus antepasados y su historia. Dichos viajes vuelven más auténticas sus narrativas y sus visiones respecto a África. Les ofrecen un sabor único que reaviva su deseo de memoria y su sentimiento de pertenencia al territorio al tocar con la mano el mismo polvo que tocaron sus antepasados al coger las aguas para lo desconocido. Les aportan ese “algo” tan buscado. El sentimiento de pertenencia que albergan les obliga a involucrarse en ciertas inversiones en dominios como el humanitario, la economía, la medicina, la educación *etc.* Otros se interesan por la investigación por descubrir lo enigmático que representa esta África como realidad primigenia de la creación humana. Es ése el caso de los hallazgos de Omotunde²⁵ y Sylvia Serbin²⁶. De lo dicho consta que es posible tener raíces africanas y amar, vivir y sentir a África desde fuera de su territorio. Esta dedicación a ella es un retorno permanente hacia la tierra de origen que puede complementarse con los viajes hoy de moda y un profundo conocimiento de África y sobre África dirimido desde fuera de África gracias a sus diásporas. Mirando el grado de silenciamiento al que está sometido el continente, huelga decir que los africanos que hoy vivimos en el territorio africano aprendemos mejor sobre África desde su diáspora. De ninguna manera se contempla el retorno definitivo del negro americano como posibilidad en estos viajes que les sirven para hacer acopio de datos, informaciones y experiencias. ¿Puede seguir hablándose en estas circunstancias del mito del eterno retorno cuando, junto a las múltiples posibilidades de viajes y contactos pluridimensionales que acabamos de evocar y que ya iniciaron los afros descendientes especialmente norteamericanos, conviene agregar el desinterés por parte de otras diásporas africanas por pisar la tierra africana? ¿Quiere decir esto último que ya se desacralizó África como mito del origen del mundo y la vida?

Es todo lo contrario lo que apuntan estos principios del siglo XXI en dirección a una África cada vez más preciada que todos los pronósticos apuntan hoy en día como continente del futuro. La pregunta es: ¿Futuro de quién y por qué? Hace poco ya hicimos mención del interés cada vez más creciente de la diáspora africana obsesionada por la búsqueda de sus

²⁴ Las informaciones de este segmento vienen apareciendo en Francia 24 del 17 de febrero de 2020 bajo el título de *África occidental, el retorno de los afrodescendientes*; URL: <https://www.francia24.com>. Francia 24. Com > 2020.

²⁵ Hacemos referencia al guadalupeano de ascendencia africana, hombre de cultura y especialista de Humanidades africanas ancestrales quién ha adelantado el cursor sobre los trabajos de Anta Diop hasta aleccionar a la comunidad científica internacional por sus descubrimientos, en particular en los dominios de la egiptología, las matemáticas y sobre todo, sobre el origen africano de casi toda la sabiduría científica europea *etc.* Jean Philippe Omotunde falleció el día 14 de noviembre 2022, oficialmente, a causa de un paro cardíaco tras participar en una conferencia internacional sobre las preocupaciones existenciales africanas, en Camerún.

²⁶ Sylvia Serbin es una antropóloga y periodista brasileña, autora de *Les Reines qui ont marqué l'Afrique: une Afrique qui s'entend de l'Antiquité au XX^{ème} s.*. En este libro, la autora hace alarde de centenas de Reinas (Héroes) africanas que han marcado la historia de África por sus hazañas pero permanecen desconocidas. La autora fue de Paso para presentar su libro en Francia 24 el día 03/01/2024 a las 21.

raíces y de agarres emocionales y míticos. Según observa De Cuenca (1976:1-27), el mito conforma un precedente primigenio ideal que vuelve claro el suceso. Y la realidad que es objeto del discurso mítico es la base del mundo. Conocer los mitos es poseer la llave que revela el contenido de la habitación del mundo, el secreto original de las cosas. De este modo el mito estructura al individuo por fraguar en él un imaginario positivo y potenciador para la vida. Asimismo, conlleva el alma de los pueblos a través de su existencia narrada o fabulada de manera alegórica. Junto a esa facultad fundadora está el *mito del eterno retorno* que, según Eliade (1976), es un acto de creación y por lo tanto, mira hacia un *arquetipo* (un modelo anterior). Dicho modelo anterior, en este caso, se relaciona con los viajes primitivos a África en el eje reproductivo de los mencionados arquetipos mediante un ejercicio propio de la reencarnación. Sería muy oportuno valorar qué hay de tan mítico en estos viajes de nueva cuna de su diáspora e incluso de los demás pueblos del mundo hacia África, que lleve a pensar en el retorno de esos modelos primigenios como necesidad de cambiar el rumbo y la calidad de la existencia humana. Esto es válido para la diáspora africana en tanto en cuanto es de raigambre africana como afro descendiente. ¿Lo es también en el caso de los demás pueblos y razas del mundo teniendo en cuenta que África es la cuna de la humanidad? Abordar la problemática del retorno debería conectarnos, de este modo, a la naturaleza de los vínculos esenciales que mantiene el continente con su propia diáspora, a la imagen que tienen de ella y el lugar que ocupa en su vida. Pero, además, también debería conectarnos a la valoración simbólica que hace de ella la historia del mundo como cuna de la humanidad. ¿Acaso no tiene que ver con su filosofía, su religiosidad y su cultura en suma, la visión que se tiene de ella como continente del futuro? ¿No tiene que ver con ella su forma de ver y llevar la existencia en medio de civilizaciones voraces que hoy corren hacia su pérdida? ¿No es, definitivamente, retornar a África para los pueblos y las civilizaciones del mundo volver hacia la raíz y hacia la esencia para salvarse y para salvar la civilización humana? Más allá de cualquier otra consideración vinculada a esta cuestión, llama en efecto poderosamente la atención la irrupción del fenómeno que Loup Amselle (2023) llama “Le retour de l’afrocentrisme ou le “miracle africain”, que no es otra cosa sino el actual protagonismo que recoge hoy en día África a escala mundial, impulsado por las actuales generaciones afrodiaspóricas cuyo impacto es notable no sólo en las academias occidentales que ellos integran, sino también entre las juventudes occidentales y los humanistas del mundo entero. En suma, se trata de que África va camino de recoger su papel como ombligo del mundo y del hombre.

Habiéndose cumplido el planteamiento perceptivo, el enraizamiento escénico y el análisis crítico del tema en los anteriores capítulos, este último capítulo tenía como objetivo ampliar perspectivas y enfoques perceptivos de una problemática centrada en la peregrina identidad afro colombiana. Se ha querido darle una dimensión esencialmente inquisitiva y especulativa al ya no pretender resolver problemas sino, más bien, profundizar en el planteamiento de las problemáticas partiendo de la interpretación de los hechos inicialmente observados y analizados. En otro plano distinto, también se ha querido enfatizar sobre el acercamiento al estudio de dichas problemáticas partiendo de la complejidad de las mismas, con el fin de llamar la atención sobre el peligro que conlleva no tipificar casos en el ámbito de los estudios culturales.

Partiendo de estas observaciones básicas, la peregrinación de la identidad afrocolombiana permite desentrañar la complejidad de una proyección cultural que conviene asumir partiendo de una multiculturalidad africana cuyas especificidades conviene destacar en los estudios, a riesgo de proyectar equivocadamente un perfil unívoco de cultura africana. También permite apreciar bifurcaciones de este viaje a través de una red de interrelaciones gracias a las cuales se afirma y consolida para triunfar en la cultura universal, siendo la colombiana sólo una etapa de dicho proceso o viaje. La cuestión es, desde entonces, poder y saber aprehender secuencialmente las modulaciones en cada estudio y en cada etapa, y proyectar estudios con perspectivas globalizadoras capaces de propiciar valoraciones constructivas sobre la identidad como praxis, como se aprecia en el caso de la comunidad afrocolombiana. En otro plano distinto, nos ha permitido calibrar la diáspora africana partiendo de la comunidad afro colombiana, como interesante categoría de estudios que conviene explotar a fondo para pulsar la consistencia de las identidades como la africana, como misioneros, embajadores y portaestandartes de culturas que son pero, también, como jueces de sus propias raíces para cuya mejora trabajan al ser actores del desarrollo e impulsores de cambios. Abordar su problemática nos ha permitido valorar, también, la misma complejidad observada en este colectivo de sensibilidades que, lo único que tienen en común es el amor patrio. Ofrece la oportunidad de aprehender de manera más amplia el tablero evolutivo de las civilizaciones humanas poniendo de relieve la cartografía de las intrusiones que permiten apreciar, también, que la extrema dispersión afrodiaspórica es un mensaje histórico con probadas consecuencias en el presente. Lo último que nos ha facilitado este capítulo atañe al retorno que ofrece otra bonita oportunidad de interrogar la esencia y la calidad de los vínculos de la diáspora y proyecta las distintas fórmulas de una categoría

humana protagonista en el desarrollo de África. Constituye una fructífera fuente de investigación y de reflexión sobre la dimensión emocional y el impacto de la memoria en cualquier compromiso vinculado a la expresión humana.

CONCLUSIONES

El tema que ha sido objeto de nuestro estudio es “La Africanidad como Identidad peregrina en *Afuera crece un mundo*”. Al abordarlo, nos hemos propuesto indagar y reflexionar sobre el proceso constructivo, la consistencia y la operatividad social de cualquier identidad en contexto, por un lado y, partiendo de ello, asentar el conocimiento y la comprensión de los procesos constructivos de los pueblos y las naciones como quehacer intelectual literario, por otro lado. En este planteamiento, hemos hecho de la peregrinación o el viaje el argumento explicativo principal de un proceso que nunca se acaba, que ignora las barreras espaciales y temporales, y que permite medir tanto el dinamismo como la complejidad de un proceso durante el cual y gracias al cual la identidad se perfila como una fuerza y un poder conquistador. Como campo ilustrativo de dicha preocupación, hemos arraigado literariamente el estudio en *Afuera crece un mundo*, novela de la escritora afrocolombiana Adelaida Fernández Ochoa editada en el 2017, y puesto como caso ilustrativo la identidad afrocolombiana adosada a la africanidad. Asimismo, se ha enfocado sobre el proceso constructivo de Colombia como proyecto de pueblo y de Nación.

Desde un punto de vista teórico y metodológico, nuestro estudio se ha querido esencialmente culturista, al interesarse por el prisma del conocimiento y la comprensión de un determinado caso de estudio de lo humano propio, más bien, de la perspectiva antropológica. Nos ha parecido oportuno abordar nuestro entramado bajo el ángulo de los estudios culturales cuya perspectiva intelectual es la interrogación de los contextos por la coyuntura; es decir, por una forma particular de construir contextos. Conforme sus prescripciones, hemos considerado en este trabajo que todo acontecimiento o práctica humana se articula culturalmente y que las prácticas culturales participan en la producción de la realidad. De un modo más específico, nos hemos inspirado en el enfoque latinoamericano que se da como principal objeto estudiar las producciones simbólicas y las experiencias de la realidad social con significado socio-histórico simbólico. Conforme esta línea perceptiva, también hemos suscrito su visión de los textos como documentos culturales y, de un modo más específico, la visión del texto literario como archivo, como vestigio o reliquia cuyas coordenadas deben someterse a un estudio juicioso. A este respecto y conforme esta percepción previa, hemos asumido que no hay ninguna coordenada que no tenga que ser considerada como signo y, por ende, que todas tienen que ser interpretadas como símbolos con sus significados. Aquí queremos reiterar la dimensión semiótica de nuestro estudio que ha conferido a todas y a cada una de sus coordenadas la categoría significativa de símbolos de la expresión cultural. Aquí se ha aprehendido a la cultura desde su visión como totalidad significativa de la realidad humana, a

la que se debe achacar tanto la positividad como la negatividad de las manifestaciones sociales. Pero, sobre todo, hemos aprehendido y asumido en este trabajo que la cultura es una fuerza y un poder, y es la óptica que hemos valorado teóricamente en este estudio al manejar la visión de la identidad como praxis.

Así, para asentar teóricamente nuestro estudio hemos convocado la semiótica de Morris (1958), y Peirce (1974) (1978) como marco teórico para acercarnos a la interpretación objetiva de la complejidad hispanoamericana partiendo del caso de figura de Colombia. Considera la literatura como signo que ha de ser analizado e interpretado bajo el ángulo de la sintaxis semiótica, de la semántica semiótica y de la pragmática semiótica. A las claras de la perspectiva culturalista dada al trabajo, hemos focalizado nuestro análisis en la semiótica cultural, en sus dimensiones simbólica y funcional de la cultura, visualizadas aquí a través del tríptico Estado – Nación – Pueblo, que constituyen la matriz de la expresión cultural. La cultura en este contexto se aprehende como signo cuyo lugar de expresión y de interpretación es la diversidad del pueblo colombiano. Llegar a este objetivo nos ha exigido adentrarnos en la sociedad colombiana a partir de su gestión política para conocerla, hacerla visible, comprensible y a partir de ahí, hacerla posiblemente mejorable. Por ello nos hemos apoyado también en la narratología de Genette (1972) y Bal (1990), entendida como la ciencia del relato; siendo el relato la representación de algo. Para terminar, hemos convocado la perspectiva analítica poscolonial relacionada a los enfoques de Fanón (1969), Quijano (2000-2007), Mignolo (1989) y Dussel (2004), para interrogar lo que Quijano llama *el lugar oscuro del colonialismo*. Sus herramientas de análisis han demostrado que la Colombia textual es fruto de una praxis humana cuya visión se plasma a través de la expresión literaria como crítica del espacio antropológico. Para terminar y tratándose de la perspectiva metodológica, la consciente y deseada adhesión a la perspectiva antropológica del estudio y la subsiguiente necesidad del conocimiento y del entendimiento que lo subtiende, nos han llevado a adoptar un método procesual que ha ido de la observación minuciosa de los datos y coordenadas del universo textual a la interpretación de los resultados obtenidos pasando por la explicación profunda de cada circunstancia y el análisis juicioso de las mismas.

De modo global, hemos estructurado nuestro trabajo en cinco capítulos distintos, vinculados el uno al otro por interrelaciones lógicas. El primero, *Aclaraciones conceptuales* ha consistido en dedicar un esfuerzo comprensivo de los conceptos de *Africanidad*, *identidad* y *peregrinación* de manera a volverlos más claros y más comprensibles. El mismo tenía como función encauzar el rumbo de la comprensión de nuestro tema partiendo de balizar el dominio

de saberes que su convocatoria obliga a escrutar. Al adoptar la mediación conceptual hemos podido definir, de este modo, la naturaleza del campo de nuestro estudio, su adscripción a un determinado saber científico, y la profundidad y extensión de nuestro quehacer teniendo clara conciencia de sus límites y su especificidad. La correlación entre los conceptos convocados luego de su explotación singular, nos ha brindado una gran ayuda por sus implicaciones connotativas y denotativas propiciatorias de una comprensión global de una problemática que, desde entonces, se nos ha ido aclarando. El segundo capítulo se titula *Espacialización territorial colombiana desde Afuera crece un mundo* y se ha encargado de cartografiar el espacio geográfico colombiano con un claro e importante objetivo vinculado al enfoque antropológico de nuestro estudio: abordar la presentación del marco general que constituye la primera vertiente para abordar la muestra o el caso del estudio. Nos ha permitido apreciar su potencial como condición de posibilidad para la fecundación de la existencia y la prosperidad humana. Precisamente, a continuación de lo recién dicho, el tercer capítulo que se titula *La territorialidad colombiana: viaje hacia la Modernidad*, se ha encargado de asentar la antropologización del espacio colombiano. La hemos interpretado como dinámica que nos ha permitido detectar y apreciar el proceso iniciado por un determinado colectivo convocado por determinadas circunstancias históricas, que protagonizan la ambición de operar el paso de Colombia, de su inestable condición de Estado poscolonial desintegrado a otra condición mejor como Nación integrada. En este capítulo, la modernidad colombiana ha sintonizado con la preocupación por la emancipación nacional que, a su vez, se ha traducido en la observación de un pueblo colombiano multirracial, plurinacional y pluriidentitario, ambientado en una crisis cultural alimentada por el ejercicio de poder de una cultura hegemónica. También es el capítulo que ha puesto sobre la mesa la naturaleza de la preocupación por parte de los colombianos: la plena asunción de la ciudadanía colombiana con todas sus implicaciones. El cuarto capítulo en cuanto a él se titula precisamente *Una preocupación llamada ciudadanía afrocolombiana*. Se ha encargado de personificar en la figura de la comunidad afrocolombiana los elementos de respuesta afines a la crisis de la identidad nacional que les cierra las puertas de la ciudadanía colombiana. Aquí se ha estrenado y afirmado el protagonismo de la africanidad como raigambre de una identidad tutelar que reclama un lugar propio y una singularidad dentro del marco más general de la identidad colombiana circunscrita al ámbito de la resistencia por su obligada lucha por salvarse de su muerte y desaparición programadas por el centralismo cultural europeo. Hemos demostrado por ello, que el arma de resistencia del afrocolombiano descansa en su memoria, que recurre a ella a la vez como refugio y como fuerza de afirmación. El quinto y último capítulo se titula *Identidad*

peregrina, diáspora africana y mito del retorno. En él, hemos querido ampliar la mirada sobre la peregrinación de la identidad afrocolombiana por una perspectiva puramente inquisitoria. Se ha querido destacar y singularizar la diáspora africana partiendo de la comunidad afrocolombiana como interesante categoría de estudios que conviene explotar a fondo de modo a abordar objetivamente la preocupación del retorno que plasma su amor patrio. Ahí entran de la mano la diáspora africana y el afrocentrismo.

El desenvolvimiento de nuestro quehacer se impulsó desde el planteamiento inicial de nuestra problemática central radicada en la pregunta: ¿Qué es una identidad peregrina y en qué medida lo es la identidad afrocolombiana? De esta problemática central derivaron otras secundarias con carácter ilustrativo en nuestro trabajo que recogieron las preguntas: ¿Qué vínculo tiene la identidad afrocolombiana con la identidad colombiana y en qué medida aparece ella como una praxis? ¿Puede contemplarse la peregrinación identitaria como es el caso de los afrocolombianos, sin expresa referencia a la problemática del retorno? ¿Qué reflexiones sugieren las relaciones de África con sus diásporas y los estudios afrodiaspóricos? A raíz de dichas preguntas se formularon oportunas hipótesis de trabajo cuyos resultados han corroborado felizmente los analistas posteriores a lo largo de nuestro trabajo.

En primer lugar, se ha demostrado ampliamente que una identidad, sea cual sea, es un proyecto auto proyectivo, auto constructivo y auto afirmativo del hombre situado en el espacio geográfico; que se articula en el tiempo largo de la vida y la existencia percibidas como viaje y del hombre considerado como peregrino; y se consolida mediante el dinamismo impuesto por las interrelaciones humanas. Y, en consonancia con este presupuesto perceptivo básico, han confirmado los análisis de nuestro trabajo la condición de la africanidad como proyecto, como categoría y como valor existencial. También han confirmado que su proceso constructivo inicia su viaje en las propias tierras africanas bajo la tutela de una cultura africana que encumbra la existencia de más culturas africanas cuyos viajes singulares internos son conocidos, reconocidos, y pueden recogerse en la cartografía cultural africana de hoy; que se potencia como tal a través de infinitos viajes transversales que llevan dicha reconocida como tal cultura o identidad africana a reivindicarse como tal al verse obligada a cruzar, por distintos motivos a lo largo de la historia hasta hoy, las barreras geográficas africanas. El trabajo ha demostrado por fin, para cerrar este aspecto determinado, que la identidad se incrusta y perfila con cada contacto a través de relaciones transculturales, y que la africanidad no tiene otro fin último sino la profunda implicación en la cultura universal que se conforma a través de infinitos viajes y entrecruzamientos identitarios.

En segundo lugar, se ha demostrado, y eso ya desde el punto de vista ilustrativo de la africanidad como identidad viajera y la transversalidad de las relaciones interculturales, que aprehender la problemática de la identidad afrocolombiana supone encajarla en el marco más amplio de la problemática de la identidad colombiana de la que constituye un elemento constitutivo desde la perspectiva de la pluriidentidad nacional como base constructiva de la utopía de la modernidad colombiana. Con el estudio se ha corroborado el ambiente de tensiones que caracterizan las interrelaciones engendradas por la confluencia de razas, culturas e intereses, en torno a lo que se supone son relaciones interculturales reconocidas como relaciones de poder. En este trance de las interrelaciones sociales vistas como relaciones interculturales y como relaciones de poder es, precisamente, donde hemos demostrado que la africanidad es un poder y una fuerza, con sus visiones, sus filosofías, sus instrumentos y sus mecanismos transformadores de la vida y la existencia: una praxis particular que pugna por expresarse; es decir, por colaborar y participar en la construcción de una Nación colombiana integrada y pluricultural, desde su condición ciudadana obstaculizada por la resistencia sistémica colonial. Con ello hemos demostrado que la lucha por la africanidad vinculada a la ciudadanía afrocolombiana es correlativa de la lucha por el desarrollo y la construcción de Colombia como Nación. Por lo cual, hemos sostenido que obrar por consolidar la identidad afrocolombiana es militar por el desarrollo nacional colombiano.

En tercer lugar y siempre en relación a la peregrinación identitaria afrocolombiana, hemos constatado el obsesivo afán del retorno a África como compulsiva necesidad emocional experimentada por ciertos afrocolombianos y respondido, de este modo, por la afirmativa a la pregunta inicial planteada. Asimismo, hemos demostrado la imperiosa necesidad que tiene tipificar casos, discriminar contextos y singularizar enfoques cuando se da el caso, para fundar estudios objetivos procurando evitar conculcar la profundidad y la riqueza reflexiva de problemáticas que requieren detenida atención en el ámbito de los distintos viajes. Asimismo, y partiendo de una perspectiva más bien indagadora, nos hemos interesado por el protagonismo de África como impulsora tanto del retorno como del eterno retorno, para valorar el impacto simbólico de un continente dado por fuente de importantes fuentes migratorias motivadas por su precaria situación económica y, a la par, por su entrañable dimensión mítica y mitológica que hoy le da por el continente del futuro. Esta óptica reflexiva y especuladora se ha visto refrendada en el ámbito más general de las diásporas africanas cuyas aportaciones al continente son merecedoras de importantes estudios y de análisis para realzar no sólo la proyección sino también la potenciación de la cultura africana a escala

universal. Nos ha parecido trascendental subrayar, a este respecto, la dimensión de lo que Jean Loup Amselle califica como el “miracle africain” al remitirse a lo que detecta como “Le retour de l’afrocentrisme”, liderado por jóvenes generaciones de la diáspora intelectual africana que conquistan los circuitos académicos occidentales con sus tesis afrocéntricas, granjeándose la adhesión de otros muchos jóvenes occidentales tanto como de muchos más humanistas del universo. Es merecedor de estudios profundos encaminados a seguir esta pista viajera y conquistadora que traza el camino de la africanidad universal. Al mismo tiempo, nos ha permitido observar que no todo retorno se fundamenta en la idea de un viaje de vuelta definitiva a África, sino que los retornos se contemplan bajo múltiples fórmulas con efectos e impactos alternativos entre África y sus diásporas. Pero, sobre todo, nos ha permitido contemplar con criterio que el viaje de la identidad humana es de ida y vuelta a África. En suma, esta última valoración nos ha permitido asumir, asimismo, que la actual crisis de la identidad humana tiene que ver con el poco protagonismo asumido por una africanidad silenciada por muchos siglos de hegemonía cultural occidental. Conseguir la confirmación de nuestras hipótesis nos ha permitido, por lo tanto, sentar el conocimiento y la comprensión de una profunda crisis desarrollada en un contexto cultural atravesado por identidades viajeras en el camino constructivo de la Nación colombiana, la cual confirma la operatividad de la identidad viajera afrocolombiana.

En cuarto y último lugar, el planteamiento y el posterior desarrollo de la problemática de la africanidad como identidad viajera vinculada al afrocentrismo nos han convencido de la urgencia, la necesidad y la oportunidad de erigir la diáspora intelectual africana en prioritaria categoría de estudio desde África, con la finalidad de potenciar lo que aún no fácilmente alcanza a despegar como la etnocultura, la etnociencia y la etnohistoria africanas, poniendo así de relieve una extraterritorialidad africana productiva en cuanto a mayor y mejor conocimiento de África y sobre África. Esta perspectiva reaviva la idea de un nuevo compromiso sobre el perfil de la antropología mundial en los talleres de investigaciones antropológicas, como punto de partida de una nueva humanidad cuyos fundamentos darían lugar a la coexistencia de una humanidad de diferencias. Dichas indagaciones de orden puramente epistemológico fecundadas por la urgencia de armonizar distintas culturas en una cultura universal vertebrada en la matriz afro céntrica facilitarían el advenimiento de una identidad humana capaz de sellar el pacto del nacimiento de una cultura de lo universal. Partiendo de todas estas valoraciones, hemos ratificado el que África y su diáspora requieren un estatuto particular en la marcha del mundo. Dicho estatuto que nos interpela en los estudios venideros interrogará de manera holística el concepto mismo de la identidad en un mundo en globalización.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA DEL AUTOR

I- **Corpus:** *Afuera crece un mundo* (2017), Bogotá: Planeta Colombiana S.A.

II- **Otros libros del autor:**

1- *Que me busquen en el río* (2006), Bogotá: La serpiente emplumada.

2- *La hoguera lame mi piel con cariño del perro* (2015), Bogotá: Casa de las Américas.

3- *Toques de son colorá* (2020), Bogotá: Planeta de libros.

BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA

AGUDELO EFREN; C. y CUNIN, E. (2008), *Textos en Diáspora: una antología sobre afrodescendientes en América*, México: Instituto nacional de antropología e historia.

ANTA DIOP, Ch. (1954), *Nations nègres et culture*, Paris: Présence Africaine.

BAHABA, H. (2002), *El lugar de la cultura*, Buenos Aires: Manantial S R L.

BAL, M. (1990), *Teoría de la narrativa (una introducción a la narratología)*, Madrid: Cátedra.

BAUMAN, Z. (1999), *La cultura como praxis*, Editor digital: diegoan, epub base r1.2.

BERGER y LUCKMAN citados por Oropeza Prada. R (1999), *Literatura y realidad*, México: Universidad autónoma de Puebla.

BERGSON, H. (1907), *L'évolution créatrice*, Paris: Felix Alcan.

BILLÈ, É. (2015), “Función del título en *la isla bajo el mar* de Isabel Allende”, en *Annales de la FALSH, UNYI*, vol. 2, N° 17, Nouvelle serie, 2015, deuxième semestre.

- BLANCARTE. R. (1994), *Cultura e identidad nacional*, México: Consejo nacional para la cultura y las artes.
- BRODSKY. J. (1986), *Lion de Byzance*, Paris: Fayard.
- BUENO, G. (1999) “Predicables de la identidad”, el basilisco, 2ª época, *Revista de filosofía, Ciencias humanas, teoría de la ciencia y de la cultura* N° 25, pp. 3-30.
- BURGOS, B. (2007), *Culturas africanas y desarrollo: intentos africanos de renovación*, Madrid: Fundación Sur.
- CANCLINI, G. N. (1990), *Culturas híbridas, estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México: Editorial Grijalbo, S.A de C.V.
- CARPENTIER. A. (1949), *El reino de este mundo*, Paris: Gallimard.
- DE CUENCA. L. A. (1976), *Necesidad del mito*, Barcelona: Editorial Planeta.
- DEL LUNGO, A. (2003), *L'incipit romanesque*, Paris: Seuil.
- DELIBES, M. (1979), *Un mundo que agoniza*, Barcelona: Plaza y Janes, S.A.
- DESCARTES, R. (2000), *Discours de la méthode*, Paris: Livre de Poche.
- DÍAZ, R. (2002), “La manumisión de los esclavos o la parodia de libertad”, en Mosquera. C, Pardo. M, Offmann (Coord), *Afrodescendientes en las Américas: trayectorias sociales e identidades*, Bogotá: Instituto de Estudios Caribeños, págs. 75 – 79.
- Dictionnaire étymologique de la langue latine Ernout-Millet* (1932), Paris: Klincksieck.
- Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico* (1954), Madrid: Editorial Gredos.
- Dictionnaire usuel illustré Flammarion* (1981), Paris : Editeur n° 10637. Imprimeur n° 779639.
- Diccionario de estudios culturales Latinoamericanos* (2009), México, D.F: Siglo xxi editores, s. a
- Diccionario de la Lengua Española* (2021), Edición del tricentenario | RAE

Diccionario de términos de la literatura y la cultura en América Latina (2021), / Gonzalo Aguilar... [et al.]; coordinación general de Beatriz Colombi:- 1ª ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Clacso.

Dictionnaire Larousse (2021), Paris : Larousse.

DOUMBI-FAKOLY, (2005), *Introduction à la prière négro-africaine*, Paris : Menaibuc.

DUBE, S. y MIGNOLO, W. (2004), *Modernidad/Colonialidad: otros pasados, Historias presentes*, México: Centro de estudios de Asia y África.

DUSSEL, E. (2004), “Sistema mundo y “transmodernidad” en DUBE, S. DUBE, I. y MIGNOLO, W. (coords.), *Modernidades coloniales: otros pasados, historias presentes*, México: El Colegio de México, pp. 201-226.

EBOUSSI BOULAGA, F. (coord) SIMO, D. (2006), y otros, « Construction identitaires en Afrique: enjeux, stratégies et conséquences », Yaoundé : Editions Clé, pp 5-25.

ECHEVARRÍA. R. G. (1998), *Viajes de exilio y migraciones: mirada desde la literatura, la cultura y las ciencias sociales*, México: Universidad del Norte.

ECHEVARRÍA. R. G (2000), *Mito y archivo: Una teoría de la narrativa Latinoamericana*, México: Fondo de Cultura Económica.

ELIADE, M. (1949), *El mito del eterno retorno: arquetipos y repetición*, www.LibrosTaur.com.ar

FANON, F. (1969), *Pour la révolution africaine*, Paris: Éditions La Découverte.

GALEANO, E. (1997), “Defensa de la palabra. Literatura y sociedad en América Latina”, en *Nueva sociedad*, N 33 , pp. 17-24.

GENETTE, G. (1972), *Figure III*, Paris: Seuil.

_____ (1982), *Palimpsestos: la literatura en segundo grado*, Paris: Seuil.

_____ (1987), *Seuils*, Paris: Seuil.

GIMENEZ, G. (2009), “Cultura, identidad y memoria: Materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas”, *Frontera norte* [online] vol. 21, n. 41, PP. 7-32. ISSN 2594-0260.

- GREIMAS, A. J. (1966), *Semántica estructural*, Madrid: Gredos, 1987.
- GROSSBERG, L. (2010), *Estudios culturales en tiempo futuro*, Buenos Aires: Siglo veintiuno.
- HOFFMAN, O.; AGIER, M. y otros, (2002), *Afrodescendientes en las Américas: Trayectorias sociales e identitarias 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*, Colombia: Instituto de Estudios Caribeños.
- INONGO VI MAKOMÈ (1997), *Rebeldía*, Barcelona: Biblaría.
- ISAACS, J. (1997), *María*. Santa Fe de Bogotá: Panamericana.
- KWAME NKRUMAH, (1970), *La lucha de clases en África: una historia política y filosófica*, Madrid: el viejo topo.
- LARRERE, C. ; ROSNAY y FERENCZI, T. (2001), *Les défis de la technoscience*, Bruxelles: Edition complexes.
- LE FEBVRE. L. (1922), *La terre et l'évolution humaine: introduction géographique à l'histoire*, Paris: Albin Michel
- LEANTE. C. (1982), *Capitán de cimarrones*, Barcelona: Editorial Argos Vergara, S. A.
- MAALOUF, A. (1998), *Identidades asesinas*, Editor digital: Smonarde.
- MAH, A. (2010), “El hombre deshabitado de Raphael Alberti : una teatralidad de la subversión”, en *Annales de la Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines, Hommage au Professeur Pierre Ngijol Ngijol, volumen 1, N 11, Nouvelle série 2010*, Deuxième semestre, pp. 113-120.
- MANGUELE, E. D. (1992) *L'Afrique a-t-elle besoin d'un ajustement structurel?*, Dakar, Nouvelles du Sud.
- MAYORAL, M. (1990), *El personaje novelesco*, Madrid: Ediciones Cátedra, S. A.
- MBOG BASSONG, (2013^a), *Essai sur la théorie avancée de la connaissance*, Québec: Kiyikaat.
- MBOG BASSONG, (2013^b), *La religion africaine: De la cosmologie quantique à la symbolique de Dieu*, Québec : Kiyikaat.

- MIGNOLO, W. (1989), “ Semiosis coherence and universes of meaning”, en *María Elisabeth conte et al. (eds). Text and discourse connectedness* Amsterdam. *John Benjamins*. PP. 483-504.
- MIGNOLO, W. (2003) [1989]. “Semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas”, en *De la hermenéutica y la semiosis colonial al pensar descolonial* Quito, Ediciones Abyayala. pp. 131-148.
- MILTON, S. (2000), *La naturaleza del espacio: Técnica y tiempo. Razón y emoción*, Barcelona: Ariel S.A.
- MITTERAND, H. (1969), *Le discours du roman*, Paris: PUF.
- MORIN, E. (2002), *Pour une politique de civilisation*, Paris : Arica
- MORIN, E (2003), *La identidad Humana: El método y La humanidad de la humanidad*, Barcelona: Ediciones Cátedra (Grupo Anaya, S. A.).
- MORRIS, C. (1958), *Fundamentos de la teoría de los signos*. México: UNAM.
- MUSHETE NGINDU, A. y MVENG, A. (1987), *Spiritualité et libération en Afrique*, Paris: L’Harmattan.
- NJOH MOUELLE, E. (1970), *Jalon I*, Yaoundé: Editions clé.
- OBENGA, T. (1990), *La philosophie africaine de la période pharaonique : 2780-330 avant notre ère*, Paris : L’Harmattan.
- OMOTOUNDE, P. J. (2000), *L’origine négro-africaine du savoir grec*, Paris, Editions Menaibuc.
- OMOTUNDE, P. J. (2014), *Cosmogénèse t. 3 – le mystère des divinités africaines transmues en saints chrétiens*, Paris: éditeur Anyjart.
- OROPEZA, PRADA, R. (1999), *Literatura y realidad*, México: Universidad Autónoma de Puebla.
- PAGÈS, G. (2012), “Una aproximación a los estudios culturales Latinoamericanos”, en *Líneas recientes de investigación en historia moderna* (coord.) Eliseo Serano Martin, vol. 2, 2012 (comunicación digital) ISB 978-84-911-3; pp 279-298.

- PEIRCE, Ch. S. (1974), *La ciencia de la semiótica*. Buenos Aires: Nueva visión.
- PEIRCE, Ch. S. (1978), *Ecrits sur le signe*, Paris : Seuil.
- PIERRET, P. (1882), *Le livre des morts des anciens égyptiens*, Paris : Ernest Leroux, Editeur.
- PROPP, V. (1928), *Morfología del cuento*, Madrid: Casa de libros, 1971.
- QUIJANO, A. (2000), “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires: Clacso.
- QUIJANO, A. (2007), “Colonialidad del poder y clasificación social”, en Santiago Castro, G. y Grosfoguel, R. (eds), *el giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Siglo del hombre.
- RAMA. C. (1970), *Sociología de América Latina*, Barcelona: Ediciones Palestra.
- RICOEUR, P. (2000), “Historia y memoria: la escritura de la historia y la representación del pasado”, en *Annales Histoire; sciences sociales*, N 55-4, PP. 731-747.
- SAMOYAU, T. (2001), *L'intertextualité Mémoire de la littérature* ; Paris : Nathan / Her.
- SAMWIRI LWANGA-LUNVIIGO et JANVANSINA, y LA UNESCO, (1990), *Histoire générale de l'Afrique, III : l'Afrique du VIIe au XIe siècle*, Paris : Nouvelles éditions africaines.
- SARMIENTO, V. P. (2016), *Historia de territorialidades en Colombia: Biocentrismo y antropocentrismo*, Bogotá, Zeta comunicadores.
- SENGHOR, L. S. (1953), *La filosofía del panafricanismo: Negritud y arabismo*, Paris, Gallimard.
- SENGHOR, L. S. (1993) *Liberté 5*, Paris: Seuil.
- SOURIAU, E (1950), *Les 200 000 situations dramatiques*, Paris: Seuil.
- TOWA, M. (2011), *Identité et transcendance*, Paris: L'Harmattan.
- TUÑÓN DE LARA. M. (1983), *¿Por qué la historia?*, Barcelona: Salvat Editores.
- VOVELLE. M. (1985), *Ideologías y mentalidades*, Paris: Editorial Ariel, S. A.

WESTPHAL, B. (2007), *La géocritique: Réel, Fiction, Espace*, Paris: les éditions de minuit.

ZAHAN, D. (1970), *Religion Spiritualité et pensée africaine*, Paris: Petite bibliothèque Payot.

BIBLIOGRAFÍA CIBERNÉTICA

AMSELLE, J. L. (2023), « *Le retour de l'afrocentrisme ou le « miracle africain* », <https://theconversation.com/le-retour-de-lafrocentrisme-ou-le-miracle-africain-217870>, consultado el 29/12/2023 a las 12 : 39.

ANDRADE, M. L. (2008), *La reconfiguración de colonialidad del poder y la construcción del Estado –Nación en América Latina*, <https://doi.org/10.4000/ahim.2878>, consultado el 29/12/2023 a las 2: 15.

ARGAILLOT, J. (2016), “África en los discursos del comandante en jefe Fidel Castro ¿Qué africanidad en la cubanidad”? , https://www.researchgate.net/publication/328212347_Africa_en_los_discursos_d_el_comandante_en_jefe_Fidel_Castro_que_africanidad_en_la_cubanidad, consultado el 28/05/2023 a las 11:50.

BOLETIN DE LA UNESCO-ARGENTINA, (2023), comunicación, <https://www.unesco.org/es/articles/argentina-adhiere-al-compromiso-de-accion-por-los-aprendizajes-y-declaracion-mi-educaciones->, consultado el 22/11/2023 a la 1:00.

BUTLER, J. (1999), “Gender Trouble Femenism and the subversion of identity”, en *Revista Great Britain, by Routledge*, https://scholar.google.com/scholar?q=gender+trouble+feminism+and+the+subversion+of+identity&hl=fr&as_sdt=0&as_vis=1&oi=scholar#d=gs_qabs&t=1703806807807&u=%23p%3DhLYdRABw8joj, consultado el 29/12/2023 a la 00 : 54

CAMELO, H. (2019), “La condición del negro y el legado histórico de su identidad en *Afuera crece un mundo*” https://d20ohkaloyme4g.cloudfront.net/img/document_thumbnails/72b26f8bc398639f672225d877927ca1/thumb_1200_1553.png consultado el 28/11/2022 a las 4:33.

- CANELO, B.** (2005), “El exilio: reflexiones teóricas y perspectivas nativas”, <https://www.academica.org/000-006/479>, consultado el 29/12/2023 a la 01:06.
- CÓLOGAN, J. G.** (1992), *El papel de la africanidad en la consolidación de la identidad cultural del Cavo Verde*, <https://www.esafrica.es/desarrollo/el-papel-de-la-africanidad-en-la-consolidacion-de-la-identidad-cultural-de-Cavo-Verde/>, consultado el 07/03/2023 a las 5: 58.
- DE RANZANI, I.** (2023), “Africanidad e identidad afroamericanas en un doble viaje en el Atlántico” <https://www.google.com/search?q=qafricanidad+e+identidad+afroamericanas+en+un+doble+viaje+en+el+atlantico&aqs=chrome..69i57.48322j0j4&client=ms-android-samsung-ss&sourceid=chrome-mobile&ie=UTF-8>, consultado el 31/12/2023 a las 9:11.
- GATTINI, L. S. R.** (2021), “Representación de princesas africanas esclavizadas en la época de la colonia hispanoamericana en dos novelas: *Afuera crece un mundo* y *El barco de ébano*” <https://www.google.com/search?q=representacion+de+princesas+esclavizadas+en+la+colonia+hispanoamericana+en+novelas%3A+afuera+crece+un+mundo+y+el+barco+de+ébano&aqs=chrome..69i57.311251j0j4&client=ms-android-samsung-ss&sourceid=chrome-mobile&ie=UTF-8>, consultado el 31/12/2023 a las 10:35.
- GUALO, F. L.** (2019), *Construcción identitaria en África. Un análisis desde los estudios de identidad, poder y agencia* en <https://doi.org/10.33064/iycuaa2019761804>, consultado el 27/09/2022 a las 9: 55.
- LEOPOLD II,** (1883), *Discours prononcé devant les missionnaires se rendant au Congo*, <https://www.google.com/search?q=1883+missionnaires+congo&aqs=heirloom-srp..>, consultado el 18/05/ 2022 a las 11 : 44 .
- MARQUEZ, V.** (2022), *La política africana: por de la política africana* en Revista de puerta de Africa (<http://puertadeafrica.com>), consultado el 21/09/2022 a las 9; 55.
- MBEMBE, A.** (2019), Comunicación, *Les métaphysiques africaines permettent de penser l'identité en mouvement : chronique du 15/12/2019*, *Le monde*, <https://www.lemonde.fr/afrique/article/2019/12/15/achile-mbembe-les->

metaphysiques-africaines-permettent-de-penser-l-identite-en-mouvement_6022959_3212.html, consultado el 22/06/2022 a las 2 : 33 .

RICOEUR, P. (2000), “Historia y memoria. La escritura de la historia y la representación del pasado” en Anne Perotin-DUMON (dir) “Historizar el pasado vivo en América Latina” [http://ética.uahurtado.cl/historizarelpasadovivo/es contenido.php](http://ética.uahurtado.cl/historizarelpasadovivo/es_contenido.php).

TAVERA COLONNA, J. (2022), *El aporte de la cultura Africana en el Perú: una identidad perdida*, [tps://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/revistaculturayreligion/articulo/view/1008](https://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/revistaculturayreligion/articulo/view/1008), consultado el 11/11/2023 a las 8: 33.

URIBE-DUNCAN, J. E. (2018), “Voces y miradas alternas a Efraim: del amor y otras historias” https://www.google.com/search?client=ms-android-samsung-ss&sca_esv=594708037&sxsrf=AM9HKKnK5tUz4b6NF70IA8N9nOr-IpQNdg:1704010917833&q=voces+y+miradas+alternas+Efraim:+del+amor+y+otras+historias&espl=1&sa=X&ved=2ahUKEwjTn82rn7mDAxWKW0EAHeLwDWgQBXoECAoQAQ, consultado le 17/10/2022 a las 7:43.

VILLA MONTOYA, T. (2020), “Reconfiguración del imaginario de Estado-Nación, raza y género en *Afuera crece un mundo a partir de María de Jorge Isaacs*” <https://repository.edu.co/handle/20.500.11912/5779>, consulté le 31/12/2023 a las 10:14.