

Jesús “Chucho” García *

Encuentro y desencuentros de los “saberes” en torno a la africanía “latinoamericana”

TRES ENFOQUES privan a la hora de acercarse a los llamados estudios de la africanía en el contexto definido como “latinoamericano” desde un punto de vista regional mas no cultural:

El primer enfoque

Está referido a los enfoques académicos que clasificaron y siguen clasificando arbitrariamente con un bagaje instrumental “científico” el mundo de la africanía.

La academia en torno a los estudios afro no tiene más de setenta años, cuando en la década de los años veinte (1920) estudiosos desde la disciplina antropológica (Herskovits, Ortiz, Nina Rodríguez, Bastide, posteriormente Aguirre Beltrán, Acosta Saignes, Arthur Ramos), o en la etnohistoria (Brito Figueroa, José Luciano Franco, Moreno Fragnals), comienzan a acercarse a la africanía e intentar definirla.

Los pioneros de los estudios de la diáspora afrosahariana en la llamada América Latina y el Caribe, como el caso del abogado Fernando Ortiz de Cuba, percibían a los afrodescendientes como

[...] una raza que bajo muchos aspectos ha conseguido marcar característicamente la mala vida cubana comunicándole sus supersticiones, sus organizaciones, sus lenguajes, sus danzas, etc., y son hijos legítimos suyos la brujería y el ñañiguismo, que tanto significan en el hampa de Cuba (Ortiz, 1917: 38).

Esta primera cercanía de Ortiz hacia la cultura afrocubana, estimulado por el criminalista italiano Cesare Lombroso, fue prologada por este criminalista expresando lo siguiente: “Creo acertadísimo su concepto sobre el atavismo de la brujería de los negros, aun en los casos en que se observan fenómenos medianímicos, espiritistas e hipnóticos, pues estos últimos eran también muy frecuentes en la época primitiva” (Ortiz, 1917: 11). Lombroso llamaba a este primer esfuerzo de acercamiento a la africanía “Etnología Criminal”, evidenciando ello un acercamiento a ese “otro-objeto” con un aparato conceptual racialmente prejuiciado, entendiendo por *prejuicio*

[...] un conjunto de sentimientos, de juicios y, naturalmente, de actitudes individuales que provocan –o al menos favorecen, y en ocasiones simplemente justifican– medidas de discriminación. El prejuicio está vinculado con la discriminación [...]. Sin embargo, el prejuicio racial asume formas extremadamente diversas, y conviene distinguir entre el prejuicio racial propiamente dicho, el prejuicio de color, el prejuicio de clase en una sociedad multirracial –es decir, que comprenda muchas razas que viven juntas pero formando estratos superpuestos– y por último, el prejuicio étnico o cultural (Bastide, 1970: 16-17).

Otros de los pioneros en los estudios de la africanía en Latinoamérica fue el brasileño Raymundo Nina Rodríguez, médico de profesión, que ejerció como profesor de Medicina Legal en Bahía (Brasil):

[...] Nina Rodríguez escribió sobre el negro y el mestizo brasileño, preso en las teorías científicas de su tiempo, defendió tesis hoy inadmisibles, como las desigualdades raciales, la degeneración del mestizaje y las consecuencias en el orden político y social de estos puntos de vista (Rodríguez en Ramos, 1942: 242).

Tanto Nina Rodríguez como Ortiz emprenderían otros trabajos, bajo esta concepción, en los llamados campos folclóricos y religiosos de las culturas afrodescendientes. Nina Rodríguez se quedó atrapado en

los prejuicios; Ortiz en obras posteriores avanza hacia una mayor comprensión de la africanía y en la definición del término *afrocubano* en su obra *Los negros brujos*:

En ese libro introduce el uso del vocablo afrocubano, el cual evitaba los riesgos de emplear voces y acepciones prejuiciadas y expresaba con exactitud la dualidad originaria de los fenómenos sociales que nos proponía estudiar. Esa palabra ya había sido empleada en Cuba una vez, en 1847, pero no había cuajado en el lenguaje general como lo está hoy día (García Carranza, 1996: 10).

Los primeros trabajos de Ortiz entusiasman a otros investigadores cubanos a iniciarse sobre esta temática creando la *Sociedad de Estudios Afrocubanos* en el año 1939, editando una revista bajo el nombre de *Estudios Afrocubanos*.

Este camino abierto por Ortiz comienza a interesar a otros estudiosos académicos sobre esta temática y para el 10 de octubre de 1943 se crea en México la *Fundación Instituto Internacional de Estudios Afroamericanos*, con la finalidad de realizar estudios de las poblaciones negras de América en sus aspectos biológicos y culturales y sus influencias en los pueblos americanos (García, 1989: 16).

Este instituto tuvo vida efímera y sólo editaron varios números de la revista *Afroamérica*. Tenía varias funciones:

- 1- Colectar, ordenar y distribuir a los gobiernos de los países, a las instituciones privadas y a los individuos interesados informaciones sobre lo siguiente:
 - a- Investigaciones científicas referentes a las poblaciones negras de América.
 - b- Legislación, jurisprudencia y costumbres con referencias a las mismas, especialmente en sus relaciones con el resto de la población.
 - c- Actividades de las demás sociedades y centros de estudios relacionados con los mismos temas.
 - d- Otros materiales que puedan ser utilizados por los gobiernos, centros de estudios o particulares en concordancia con los fines de este instituto.
- 2- Realizar investigaciones científicas.
- 3- Organizar conferencias, cursos de estudios, exposiciones y otros actos de divulgación.

En este instituto convergieron históricamente los pioneros de los estudios afroamericanos desde la perspectiva académica como Melville Herskovits, quien va a influenciar a futuros investigadores académicos sobre esta temática; también se encontraban Arthur Ramos (brasileño), Julio Le Reverand (cubano), Jaques Romain (haitiano).

Es la academia norteamericana que va a marcar enormemente los estudios afroamericanos de la época teniendo como centro de producción de conocimiento e interpretación de la africanía a la Universidad de Northwestern a través del Departamento de Antropología que dirigía Herskovits. Encontramos así un corolario de enfoques como: áreas culturales, relativismo cultural, reafirmación folclórica, foco cultural, sincretismo religioso, entre otros. A partir de allí la academia comienza a normar los saberes producidos por los afrodescendientes, pocas veces en su justa dimensión como "saber real" (Herskovits, 1942).

Por otro lado el surgimiento de la *ethnohistoria*, como disciplina académica, intenta reconstruir la historia de los afrodescendientes (para el caso venezolano) teniendo su cuna en México con el antropólogo y etnólogo Miguel Acosta Saignes y el historiador Brito Figueroa. Acosta Saignes intenta reconstruir procedencias de las etnias africanas así como sus descendientes en la construcción de la venezolanidad, hasta ahora empañada por una historia oficial desde los vencedores:

No se puede cimentar una nueva interpretación simplemente en los materiales manejados por Arcaya, Gil Fortoul, Vallenilla Lanz y otros. Por la simplísima razón de que ellos habían hecho su expurgos en los documentos. Ya eligieron, entresacaron, dieron sentido a cuanto emplearon. Nosotros vamos a los archivos. Lo examinaremos todo, dentro de lo posible, y encontraremos sentido nuevo en lo visto (Acosta Saignes, s/f).

Por su parte, Brito Figueroa, reivindicando las luchas políticas, demografías, el problema tierra-esclavos, los cuales fueron aportes significativos en cuanto al acercamiento al afrodescendiente como *sujeto histórico*, dando otro enfoque de esta temática, en Venezuela, más allá del reduccionismo folclórico:

La lucha de los esclavos negros en el periodo colonial es uno de los aspectos más significativos de la historia social venezolana; pero, cuando se revisa el material bibliográfico existente, se observa que, en lo general, los historiadores nacionales, si no guardan injustificable silencio, se limitan a deformarla (Brito Figueroa, 1985: 205).

El resultado de estos primeros acercamientos académicos es el siguiente:

Primero

Objetualización de los y las afrodescendientes, que aparentemente no tenían un conocimiento propio de su cultura.

Segundo

Que sus aportes a las ideas de independencia de los países de América Latina no existieron y que los cimarronajes históricos, la reconstrucción de espacios liberados conocidos como Cumbe, Palenques o Quilombos, eran para “reproducir imperios africanos” y no para construir espacios libertarios en nuevos contextos. (Aclaremos que excluimos a Brito Figueroa y Acosta Saignes que dieron nuevos elementos etnohistóricos para demostrar la importancia de la participación de los africanos y sus descendientes en movimientos preindependentistas).

Tercero

Desconocimiento por completo del retorno de africanos y afrodescendientes a África durante y después de la esclavitud produciéndose un rico intercambio de saberes que hemos denominado la “diáspora del retorno”.

Cuarto

Ignorancia de los procesos innovadores y creativos de los afrodescendientes en las distintas dimensiones de la cultura en el mal llamado nuevo mundo o la mala definición del espacio Caribe.

En síntesis diríamos con Bastide que:

Es necesario precisar las conquistas definitivas logradas en el período 1920-1950: retroceso del etnocentrismo y los prejuicios antirraciales que marcaban los primeros libros de Nina Rodríguez y Fernando Ortiz. Si quedó cierto etnocentrismo, fue en la selección de los temas. Sólo se estudiaba el negro como elemento diferente con una cultura propia, una religión africana, etc., y no como elemento integrante de la sociedad global (Bastide, 1970: 124 y 125).

Destaca más adelante Bastide que:

[...] desde el punto de vista científico se evidencia un avance progresivo desde la investigación puramente etnográfica a la investigación etnohistórica y a la investigación psicoetnohistórica [...] avance progresivo de la pura descripción a la conceptualización: en el caso de Herskovits y de sus discípulos, aplicación de la teoría funcionalista (Bastide, 1970: 125).

Sin embargo, haciendo observaciones críticas, el etnólogo y afrobrasileño Descoredes Dos Santos dice que:

Ya en un trabajo anterior alertábamos sobre los problemas emergentes de la posición del investigador, que hace que traiga consigo un bagaje académico, un pasado e historia personal, con referencias directas a la clase-cultura a que pertenece. También resaltábamos y analizábamos los pro y los contra de la posición de actor y observador, según perteneciese o no a la comunidad cultural enfocada [...]. Señalábamos que el científico observador por más prevenido que sea, no puede fácilmente despojarse de su propia historia y del cuadro de referencias de la ciencia

en su propio proceso histórico y que el actor, miembro participante del grupo, podría no percibir las relaciones abstractas y estructurales del sistema que vive. Destacábamos así dos perspectivas: desde afuera y desde adentro, perspectivas que son difíciles mas no imposibles de complementar (Dos Santos, 1977: 117).

En este primer enfoque de aproximación académica hacia la africanía, la reivindicación del sujeto, es decir, el afrodescendiente, estuvo nublado y museificado en una estructura de análisis conceptual que no se atrevía a correr riesgo en el sentido de darle la voz a quienes protagonizaban sus propias producciones culturales. La academia los interpretaba, en la mayoría de los casos despectivamente y muy pocas veces en su justa dimensión de actores sociales, culturales, religiosos y políticos.

El segundo enfoque

Se circunscribe al *intelectual* (muchas veces sin la preparación académica, pero con unos referentes marcados por los discursos del desprecio hacia las otras culturas, salpicados de romanticismo, exotismos y satanismos, escogiendo disciplinas como la literatura, la música y las artes en general para interpretar la "africanía", y en otras oportunidades con enfoques romanticistas y hasta endorracistas, y, por último, el llamado intelectual orgánico (a la manera gramsciana).

Uno de los aspectos diferenciados en cuanto al abordaje de la africanía en América Latina, desde lo intelectual, estuvo signado por la surgente *negritud* (Césaire-Senghor) y el binomio *mulatez-mestizaje* (Guillén-Pales Mato), que privó en la percepción de la africanía en la mayoría de los intelectuales de América Latina. Ambas tendrán una relación en la trilogía cultura, política y poder.

El poeta martiniqueño, miembro del Partido Comunista Francés y alcalde de Fort de France (Martinica) en sus inicios, expresaba lo siguiente:

Hay un hecho evidente: la negritud ha acarreado ciertos peligros. Ha tenido la tendencia a convertirse en escuela, tendencia a convertirse en iglesia, tendencia a convertirse en teoría, a convertirse en ideología. Estoy a favor de la negritud desde el punto de vista literario y como ética personal, pero estoy en contra de una ideología basada en la negritud. No creo en lo absoluto que la negritud pueda resolverlo todo, en particular estoy de acuerdo en ese punto de vista con quienes critican a la negritud sobre ciertos usos que de ella han podido hacerse: cuando una teoría, pongamos por caso literaria, se pone al servicio de una política, creo que pasa a ser infinitamente discutible (Césaire, 1968: 138).

La *negritud* permitió una reivindicación y acercamiento a lo *afro* desde las perspectivas de los intelectuales africanos (Senghor) y afrodescendientes (Césaire, Damas, Price Mars).

El poeta afroestadounidense Langston Hughes lideriza algo similar con el Renacimiento de Harlem, en Nueva York (Estados Unidos), y traza línea con Nicolás Guillén en Cuba. Hughes en su tercer viaje a Cuba —donde tenía muchos amigos desconocidos en el mundo como Nicolás Guillén, con quien después va a participar en la Guerra civil española— observa, en La Habana, la existencia de un grupo de afrocubanos, durante los años treinta, denominado *El Club Atenas* donde "en esa época no se bailaba rumbas entre las paredes del Atenas, porque en Cuba, en 1930, la rumba no era considerada una danza respetable entre las personas de buena familia. Los únicos que bailaban rumba eran los pobres y los desarraigados, los tahúres y los caballeros en busca de juerga" (Hughes, 1959:16). Allí el poeta nos expresa el fenómeno del endorracismo por parte de una clase media negra que para tener aceptación en la sociedad cubana se negaba a aceptar parte de sus valores culturales expresados en la rumba.

Intelectuales por la vía del ensayo, la música y la literatura se aproximan a la africanía como Fernando Ortiz, Alejo Carpentier (Cuba), Fernando Romero (Perú), Luis Pales Mato (Puerto Rico), Zapata Olivella (Colombia), Uslar Pietri, Ramón Díaz Sánchez, Manuel Rodríguez Cárdenas, Rómulo Gallegos, Isabel Aretz y Felipe Ramón de Rivera (Venezuela).

Dentro de la mulatez se expone la visión sexual y sensual de la mujer afrodescendiente con las nalgas grandes, senos desproporcionados, labios gruesos. El poema de Pales Mato titulado *Mulata-Antilla* (Pales Mato, s/f) y el poema *Mulata* de Nicolás Guillén recogen una versión de la mulatez como propuesta cultural.

La mulatez constituye una vía para destacar deformadamente, en la mayoría de los poemas de la década de los años treinta, cuarenta y cincuenta, la presencia afrodescendiente en el plano literario. Pero la mulatez posteriormente se va prolongando, diluyentemente, hasta dar paso a la visión de un mestizaje preñado de ruptura con la ancestralidad africana que ha quedado como solución a una fórmula simplista para reducir la complejidad cultural de la llamada América hispana en la síntesis del mestizaje más próximo a la propuesta cultural eurocéntrica. A ello, es decir a esta visión del mestizaje, se le suma el lusotropicalismo del intelectual y sociólogo brasileño Gilberto Freire, que intentó con esta concepción ausentar la afrobrasileñidad, precisamente en el país donde, después de África subsahariana, habitan más afrodescendientes.

En este campo se entreteje una aproximación “teórica” hacia lo afro, en la mayoría de los casos con la visión casi estrictamente occidental (herramientas y percepciones europeas y norteamericanas); en no pocos casos los mismos descendientes de africanos se descontextualizaban de su propia realidad para asumir el discurso del otro, llegando hasta posesionarse de una visión endorracista de su propia realidad (Mijares, 1996; García, 2001).

Alejo Carpentier fija posición con respecto a la definición de lo afrocubano para lanzar su visión del mestizaje, lo cual resume una posición significativa en América Latina y el Caribe. Esta posición quedó plasmada en una entrevista con el periodista español Joaquín Soler Serrano:

–Joaquín Serrano: La verdad es que usted profundizó mucho en el estudio del folklore cubano, de la música de su tierra.

–Alejo Carpentier: Fui iniciado en el estudio de ese folklore por el que fue maestro de maestros en la materia, Don Fernando Ortiz, que abrió en el Caribe la vasta cantera de eso que llamaban entonces las *Raíces Africanas* o el *Afrocubanismo*, un término completamente impropio.

–Joaquín Serrano: Pero todavía se sigue usando– agrega el periodista.

–Alejo Carpentier: Malas costumbres. Habiéndose incorporado el negro de África al mundo americano desde hacía cuatro siglos, incrustado en el mundo del Caribe, ese hombre se había vuelto un criollo. Lo que en América Latina se empezó a nombrar así, y que explica tantísimas cosas, el criollo, como ya lo decía el Inca Garcilazo de la Vega en los albores del siglo XVII, lo es tanto el hijo de españoles, nacido en América como los hijos de negros, nacidos en América, como los mestizos de indios con español o con negro que hubieran nacido en América. Eso es algo que está perfectamente claro: todos los que hubieran nacido allá, es decir, todos los nacidos en América, fuesen cuales fuesen sus raíces, eran criollos. En consecuencia, hubiera sido más justo decir *Folklore Cubano* y la música cubana, pero se empleaba la terminología equívoca de lo afrocubano (Carpentier, 1985: 448).

Cuando el musicólogo y ensayista Carpentier afirmaba que se “empleaba” el término afrocubano, podemos decir, después de algunos años de investigación en Cuba (1982-1999), que la afrocubanía fue tomando cada vez más fuerza como representación social de los afrodescendientes cubanos, donde la música fue un factor de reafirmación como música afrocubana liderizado con grupos tales como Irakere (Premio Grammy 1978) y Los Van Van (Grammy 2001). Pero ese esfuerzo de Carpentier tomó fuerza en otras esferas de las representaciones sociales afrocubanas, cuando se trató de conceptualizar las representaciones religiosas como la Regla de Ocha, Kongo o Abakuá como religiones *sincréticas* y folclorizadas, como lo plantean ensayistas y novelistas como Miguel Barnet y otros estudiosos de las religiones afrocubanas contemporáneas, como Jesús Guánchez cuando dice que:

[...] esta forma de religión tampoco es hoy afrocubana, sino sencillamente cubana, ya que su práctica habitual dentro del país y su diseminación internacional ha estado realizada por personas cubanas radicadas tanto en Cuba como en otros países de América y Europa (Guánchez, 1996).

La mayoría de estos intelectuales contribuirían a crear referencias endorraciales introyectadas en un amplio sector de las comunidades afrodescendientes ya que sus poemas, sus canciones, sus personajes de novelas, sus ensayos históricos y percepciones culturales eran reproducidos socialmente en las escuelas y centros culturales legitimados por los gobiernos, muchas veces en los discursos y prácticas gubernamentales.

Ambos saberes, tanto el intelectual como el académico, fueron mediados a través de la UNESCO en sucesivos encuentros y congresos desde 1966 hasta nuestros días. En estos encuentros pocas veces fueron invitados los afrodescendientes como sujetos históricos a decir “su propia palabra”, sus propias reflexiones. En 1994 la UNESCO lanza el proyecto *La Ruta del Esclavo*, aún en vigencia, para dar respuestas a las relaciones históricas entre las culturas afrosaharianas y su diáspora en las Américas; trató de crear puentes, pero los resultados de estos esfuerzos no han trascendido a las comunidades afrodescendientes, de ahí nuestras críticas abiertas a este tipo de iniciativas, que a nombre de “África y la diáspora” hemos venido esbozando en los últimos años:

Con todo el respeto que tengo hacia la UNESCO, creo que los representantes de nuestro continente en el *Comité Científico Internacional* poco o nada tienen que ver con las nuevas tendencias de reflexión y concientización sobre la herencia africana en nuestros países [...] poco tienen que ver y que hacer con una praxis de compromiso hacia la producción de conocimientos que tengan un impacto real en nuestras comunidades que viven en condiciones de neoesclavitud (García, 1995).

Estas críticas generaron cambios en la representación del Comité Científico Internacional del proyecto *La Ruta del Esclavo* en cuanto a la representatividad en dicho Comité de intelectuales y académicos afrodescendientes.

El sujeto histórico afrodescendiente: el tercer enfoque

Se coloca en las perspectivas del sujeto-objeto, es decir, la construcción codificada desde “adentro”, de su propio mundo con su propia elaboración conceptual. El punto de partida de este factor está determinado por los actores o activistas que parten del autorreconocimiento como afrodescendientes, cuando reflexionan desde sus propias prácticas y deciden sistematizar dichas prácticas con su propia subjetividad y, como dice Freire,

Porque admira el mundo y por ello lo objetiva, porque capta y comprende la realidad y la transforma con su acción reflexión, el hombre es un ser de la praxis. Más aún: el hombre es praxis, y porque así es no puede reducirse a mero espectador de la realidad ni tampoco a mera incidencia de la acción conductora de otros hombres que lo transforman en “cosa”. Su vocación ontológica que él debe existenciar es la de sujeto que opera y transforma el mundo [...] la situación concreta en la cual se generan los hombres objetos también generan los hombres sujetos (Freire, 1978: 43).

Considero que es en este marco, poco conocido, en cuanto a la producción de visiones, conceptualizaciones, categorías, que podemos contribuir a una discusión abierta con los otros dos factores anteriores, tanto el intelectual, como el académico.

Como dice Mato:

Pienso que una manera fructífera de comenzar es visualizando la existencia en América Latina de un amplio campo de prácticas intelectuales en cultura y poder, el cual no sólo comprende a los medios universitarios y la producción de estudios que asumen la forma de publicaciones académicas, sino también otros tipos de prácticas que también poseen carácter reflexivo y que se relacionan con los diversos movimientos sociales (por ejemplo: feministas, indígenas, afrolatinoamericanos, derechos humanos, etcétera).

Estas otras prácticas involucran no sólo la producción de estudios como también otras formas con componentes reflexivos, o de producción de conocimientos. Algunas suponen trabajo con diversos grupos de población en experiencias de autoconocimiento, fortalecimiento y organización, otras son de educación popular, otras se relacionan con los quehaceres de creadores de diversas artes (Mato, 2001: 21).

En lo que hemos denominado la visión desde adentro son significativos los trabajos pioneros de Juan Pablo Sojo, afrodescendiente venezolano, quien en su ensayo *Temas y Apuntes Afrovenezolanos* (1943) se aproxima tímidamente en torno a lo afro con interrogantes y comparaciones con el resto de América:

Cuando hablamos del afro venezolano, nos preguntamos por qué difiere éste del antillano, del brasilero, del de las otras regiones de América. Pensamos también que los conocimientos que tenemos sobre esta materia son muy pobres. A pesar de que lo *negro*, en un sentido general, ha influenciado notablemente nuestra literatura, nuestra música y nuestro arte. Debemos confesar sin embargo, que de un tiempo para acá se ha ganado mucho a este respecto (Sojo, 1943).

Sojo ciertamente ganó espacios en periódicos de circulación nacional para difundir sus investigaciones de la cultura afrovenezolana que hizo en la región de Barlovento, Venezuela, donde nació, y otras comunidades de origen africano. Su novela *Noche Buena Negra* fue una propuesta literaria para interpretar la situación social y política de su localidad con su propio lenguaje. En distintos países de América Latina alguno o alguna que otro u otra afrodescendiente comenzaría a reflexionar su situación de exclusión, racismo y discriminación. Pero es en la década de los años setenta cuando el proceso de autorreconocimiento comienza a ganar terreno para reivindicar el rol de actor. En Colombia, en la ciudad de Cali, bajo la coordinación de Manuel Zapata Olivella y la organización de la Fundación Colombiana de Investigaciones Folklóricas, la Asociación Cultural de la Juventud Negra Peruana y el Centro de Estudios Afrocolombianos, se organiza el *Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas*, donde asistieron representantes afrodescendientes de Honduras, Ecuador, Perú, Panamá, Venezuela y Estados Unidos.

En este Congreso se hizo la siguiente declaración:

- Que el negro africano fue sometido por más de cuatro siglos a la infamante esclavitud bajo el régimen colonialista de las distintas potencias europeas.
- Que para justificar la explotación se le concibió como una simple fuerza de trabajo privada de facultades creadoras.
- Que los regímenes republicanos se abstuvieron de abolir la esclavitud al proclamar su independencia de las monarquías colonizadoras perpetuando por más de un cuarto de siglo la explotación del negro en abierta contradicción con los ideales de libertad, igualdad y fraternidad que proclamaban.
- Que bajo tales gobiernos republicanos y democráticos se han mantenido, contra el negro y sus descendientes mulatos y zambos, formas discriminatorias raciales, económicas, políticas, sociales y culturales, abiertas o enmascaradas.
- Que la mayor parte de los misioneros, historiadores, ideólogos y antropólogos han interpretado el aporte cultural del negro en las Américas acomodando sus interpretaciones a las conveniencias de los explotadores colonialistas.
- Que los estudios antropológicos contemporáneos conciben al hombre como una célula multicultural en permanente creación de valores espirituales y materiales cualesquiera que sean su raza o el sistema socioeconómico que lo explote.

Condena

De la manera más enérgica todas las prácticas, tesis e interpretaciones históricas del neocolonialismo que pretenden minimizar la rica participación creadora del negro en nuestras nacionalidades, proscribiendo su historia de los pensum de enseñanza, manteniendo barreras socio-económicas que lo marginan geográfica y culturalmente de los centros de estudios, imponiéndole salarios ínfimos y de más formas discriminatorias.

En consecuencia invita a todas las comunidades negras del continente, a sus escritores, artistas, antropólogos y educadores, así como a los intelectuales y gobiernos demócratas, que organicen la lucha contra los rezagos de la esclavitud en América para asegurar a los negros y sus descendientes en pleno goce de sus derechos ciudadanos (Fundación Colombiana de Investigaciones Folklóricas, 1988: 165 y 166).

Este primer Congreso reivindicó el diálogo entre los actores afrodescendientes que se autorreconocían en su dimensión académica y más allá de esta. Allí comenzaría todo un movimiento bajo un enfoque de nuevas tendencias interpretativas “desde adentro” que luego intervendría en la esfera de la academia, lo público y lo político. El movimiento de la década de los años ochenta va a reafirmar esta tendencia. Comenzando esa década de 1980, la UNESCO organiza en Barbados el *Encuentro Presencia Cultural Negro Africana en el Caribe y Las Américas*, donde logran participar algunos afrodescendientes militantes de movimientos afro como Descoredes Dos Santos o Manuel Zapata Olivella e intelectuales y académicos africanos como Olabi Yai, quienes establecen puentes entre los saberes y la relación ancestral (África-América), destacando este encuentro que el objetivo de la reunión era el estudio de aquellos factores que vinculaban a los africanos de África con los del nuevo mundo. La ruptura entre África y sus descendientes en el Nuevo Mundo fue considerada como la causa de la gran ambigüedad que caracteriza el concepto de diáspora (UNESCO, 1980). Más tarde, bajo los auspicios de la misma UNESCO, los intelectuales y académicos afrodescendientes y africanos promueven un encuentro en Cotonou (República Popular de Benín) para estudiar los aportes culturales de los negros de la diáspora negra a África, abriendo un campo de estudios virgen y donde las relaciones entre ambos estudiosos se van a reforzar y van a establecer relaciones de contactos e intercambios permanentes con la finalidad de reconstruir discursos, conceptualizaciones y reapropiaciones que conducirán al autorreconocimiento con sus semejanzas y diferencias. Se trataba de un desmontaje de visiones, ya que hasta ahora eran los europeos los que atravesaban el Atlántico para estudiar a África y su diáspora; ahora se estaba abriendo el camino para que los afrodescendientes en las Américas fuéramos a África y los africanos vinieran a América para hacer estudios de reconstrucciones etnohistóricas y culturales. En ese marco en 1984 y 1985 obtuve una bolsa de trabajo de UNESCO para hacer una investigación sobre la *Diáspora de los Kongos en las Américas y los Espacios Caribe*. Eso me permitió viajar al Congo y reconstruir una historia común. Posteriormente realizamos un *film* en el cual los Congolese y los afrovenezolanos pudieron dialogar sobre sus elementos históricos, culturales, comunes. Ese *film* fue impactante para la reivindicación del puente histórico de los afrovenezolanos hacia el reconocimiento de la contribución de África a la diversidad cultural venezolana y las Américas.

Los puentes entre académicos, intelectuales y militantes de los movimientos afro tuvieron escenario ganado en algunos sectores académicos. La experiencia en la Universidad Santa María con el curso de maestría sobre Asia y África (1985-1990) jugó un papel importante para formar académicos sensibilizados con esta temática. Pero la experiencia de mayor alcance y de relación entre la academia y el movimiento afrovenezolano fue la creación del *Taller de Estudios Afroamericanos Miguel Acosta Saignes*, que fundamos en la Facultad de Humanidades y Educación de la UCV (1987-1992). Este taller, que no tuvo cursos de postgrado, sí era una cátedra libre que logró en ese lapso discutir las diferentes metodologías, planteamientos y visiones de la mayoría de los tesis de grado, postgrado, doctorados, y contó con la participación de religiosos afroamericanos, trabajadores culturales comunitarios afrovenezolanos, entre otros, que trabajaban en Venezuela sobre las culturas de origen africano y sus realidades socioeconómicas y culturales. Se realizaban trabajos de extensión universitaria hacia las comunidades, se devolvían los trabajos de investigación realizados en las comunidades. Por otro lado se organizaron dos encuentros, uno nacional, otro internacional, con la finalidad de compartir ideas y actualizar conocimientos sobre los estudios afrovenezolanos, afroamericanos y africanos. Esta experiencia es similar a la que en estos momentos realiza e impulsa la profesora Catherine Walsh en la Universidad Andina Simón Bolívar en Ecuador, que comenzó en el año 2000 como iniciativa de organizaciones afro como el Proceso de Comunidades Negras y el Consejo Regional de Palenques:

[...] inicialmente pensada como una serie de eventos del carácter académico y público y ligado a los estudios (inter)culturales, esta iniciativa se convirtió en un espacio permanente –el Taller Afro– en el cual, a lo largo del año, alrededor de 50 representantes de los pueblos negros de todo el país han discutido y debatido sobre cinco ejes centrales: identidad, ancestralidad, territorio, derechos colectivos y etnoeducación (Walsh, 2001).

Estos dos ensayos, tanto el venezolano como el ecuatoriano, evidencian la necesidad de que desde la academia se pongan en práctica “otras prácticas” de diálogo hacia los sectores no académicos que a lo largo de sus experiencias van generando otros tipos de conocimientos que será necesario incorporar a los contenidos programáticos universitarios en las áreas de Ciencias Sociales, tal vez como oxígeno ante la crisis que ellas viven.

La experiencia de los años noventa del movimiento de afrodescendientes en América Latina, reseñado por nosotros en los dos tomos de *Globalización, cultura y transformaciones sociales*, ubica el proceso de reivindicación de unos actores cada vez más protagonistas en la lucha por la equidad, justamente en esa década donde

[...] las consecuencias de la crisis estructural que viven los países de América Latina han afectado sensiblemente la inversión en educación, nutrición y salud, lo que puede reducir el capital humano de los pobres (es decir conocimientos, información, aptitudes que les permitan conseguir trabajo) e impedir a estos salir de la pobreza. Pobreza crítica, pobreza extrema, absoluta hasta llegar a la indigencia, fueron y continúan siendo los indicadores del antibienestar y de la incivildad proyectada hacia nuestras comunidades afrosuramericanas (García, 2001).

Es en esa década cuando el movimiento afro más se aferra a la lucha por la intervención en los espacios públicos estatales, en el organismo internacional y multilateral como el Banco Mundial y BID, para exigir, no mendigar, espacio de participación y respeto. Este movimiento integrado por agrupaciones de todo el continente, con un programa sobre sus morrales, llegó a jugar un papel determinante en la *Tercera Conferencia Universal Contra El Racismo*, convocado por Naciones Unidas, Suráfrica, septiembre de 2001, donde se aprobó un plan de acción firmado por los representantes de los gobiernos latinoamericanos y del Caribe por el que la lucha contra el racismo, la exclusión, la intolerancia y sus formas conexas deben pasar a ser leyes nacionales, logrando así una intervención en lo jurídico y político. De la organización de los movimientos, tanto a nivel nacional como regional, va a depender que estos logros se lleven a cabo. Como antecedente importante destacamos el papel que ha venido jugando la *Red de Organizaciones Afrovenezolanas y Afrolatinoamericanas*. “*La Red de Organizaciones Afrovenezolanas* es un instrumento de articulación de ejes de interés en los campos de la cultura, educación, salud, agricultura, género, tecnología [...] que aspira contribuir a un desarrollo sustentable de las comunidades (García, 2001).

Puentes posibles entre lo académico, intelectual y los actores afrodescendientes

La experiencia de intelectuales, no afrodescendientes, y de los movimientos de los afrodescendientes es significativa como sujetos-objetos en la construcción de los nuevos paradigmas de la africanía. En América Latina la experiencia de Paulo Freire para la comprensión de la africanía desde la perspectiva de la pedagogía y la experiencia cultural ha contribuido al desarrollo de estos movimientos. La experiencia de Freire en África (Guinea Bissao, Angola, Sao Tome y Príncipe) ha ayudado a tender puentes entre una visión académica y la africana. El impacto de África en la praxis del pedagogo brasileño va más allá de lo estrictamente político. Como el propio Freire afirma, su primer contacto con África fue “un encuentro amoroso, con un continente rico en experiencias, con una extraordinaria historia, ignorada concientemente por occidente, con pueblos que llevaban a cabo una lucha contra la opresión, a veces en forma silenciosa y desapercibida ante los ojos extraños, pero no por ello menos difícil y valiente” (Freire, 1984: 9).

Freire vivió a África en toda su riqueza y en toda su emotividad, en un proceso de conocimiento transformador que acentuó su sensibilidad histórico socio-cultural. Freire representó para muchos africanos y afrodescendientes lo que Michael Foucault concibió como el rol del intelectual:

El papel de intelectual ya no consiste en colocarse un poco adelante o al lado para decir la verdad muda de todos, más bien consiste en luchar contra las formas de poder allí donde es a la vez su objeto e instrumento: en el orden del saber, de la verdad, de la conciencia, del discurso. Por ello la teoría no expresará, no traducirá, no aplicará una práctica, es una práctica (Foucault, 1988: 9).

Esa categoría de intelectual militante, no traductor, en su paso por Africa, transforma a Freire en un intelectual radical. En su radicalidad Paulo Freire ha luchado para abrir espacios históricos a favor de la clase trabajadora en América Latina y en África, partiendo de lo que históricamente es posible (Freire, 1989: 13).

La experiencia del académico colombiano Orlando Fals Borda, con sus planteamientos de Investigación-acción-participación, contribuye como referente conceptual al enriquecimiento de las prácticas de los afrodescendientes. Así en el Encuentro Mundial de Investigación Participativa reclama que:

[...] el investigador o investigadora base sus observaciones en la convivencia con las comunidades, de las que también obtiene conocimientos válidos. Es inter o multidisciplinaria y aplicable en continuos que van de lo micro a lo macro de universos estudiados (de grupos de comunidades y sociedades grandes), pero siempre sin perder el compromiso existencial con la filosofía vital del cambio que la caracteriza (Fals Borda, 1998).

Los tiempos exigen nuevos paradigmas, nuevas relaciones entre las academias y los intelectuales y los sujetos o actores sociales comprometidos por las transformaciones que tiendan a romper no sólo con las exclusiones sociales, raciales, orientaciones sexuales, de género o étnicas, sino con las estructuras de cómo cocinan, condicionan y legitiman los conocimientos, y en ese sentido la experiencia del movimiento afrodescendientes, en estos momentos, podría marcar pautas y sendas a seguir.

Bibliografía

- Acosta Saignes, Miguel s/f "Cuestiones económicas y sociales de la emancipación crítica contemporánea" en *Revista Crítica Contemporánea* (Caracas) agosto.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo 1946 *La población negra de México* (México: Fuente Cultural).
- Aretz, Isabel 1977 "La música como tradición" en *América Latina en su música* (París: UNESCO).
- Barnet, Miguel s/f "Función del mito en la Cultura Cubana" en *Unión* (La Habana) N° 1.
- Bastide, Roger 1970 *El prójimo y el extraño* (Buenos Aires: Amorrortu).
- Bastide, Roger 1970 *Introducción a la cultura africana en América Latina* (París: UNESCO).
- Brito Figueroa, Federico 1985 *El problema tierra y esclavo en la historia de Venezuela* (Caracas: Ediciones de la UCV).
- Carpentier, Alejo 1985 *Entrevistas* (La Habana: Letras Cubanas).
- Césaire, Aimé 1966 "Discurso sobre el colonialismo" en *Casa de las Américas* (La Habana) AñoVI, N° 36-37.
- Dos Santos, Descoredes 1987 "Religión y Cultura Negra" en *África en América Latina* (México: UNESCO/Siglo XXI).
- Fals Borda, Orlando 1998 *Participación popular: retos del futuro* (Bogotá: Conciencias).
- Foucault, Michael 1988 *Un diálogo sobre el poder* (Madrid: Alianza).
- Franco, José Luciano 1978 *La diáspora africana en el nuevo mundo* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales).
- Freire, Gilberto 1943 *Casa grande y senzala* (Buenos Aires: Emecé).
- Freire, Paulo 1978 *Educación liberadora* (Madrid: Zero).
- Freire, Paulo 1984 *La importancia de leer y el proceso de liberación* (México: Siglo XXI).
- Fundación Colombiana de Investigaciones Folklóricas 1988 *Primer Congreso de la Cultura Negra en las Américas* (Bogotá).
- García, Illia 2001 "Representaciones de identidad y organizaciones sociales afrovenezolanas", mimeo.
- García, Jesús 1989 *El camino recorrido y el camino por recorrer en estudios afroamericanos*, inédito.
- García, Jesús 1995 "La Ruta Extraviada" en *Revista Africamerica* (Caracas).
- García, Jesús 2001 *Conferencia en el Banco Mundial* (Washington) junio, mimeo.
- García Carranza, Araceli et al. 1996 *Cronología Fernando Ortiz* (La Habana: Fundación Fernando Ortiz).
- Guánchez, Jesús 1996 "Santería cubana e identidad cultural" en *Revista Revolución y Cultura* (La Habana).
- Guillen, Nicolás 1982 *Sol de domingo* (La Habana: Unión).
- Herskovits, Melville 1941 *The myth of the negro past* (Boston: Beacon Press).
- Hughes, Kingston 1959 *Yo viajo por un mundo encantado* (Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora).
- Mato, Daniel 2001 "Estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder" en *Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados-RELEA* (Caracas) N° 14.
- Mijares, María Marta 1996 *Racismo y Endoracismo en Barlovento* (Caracas: Fundación Afroamérica).

Ortiz, Fernando 1917 *Hampa afro cubana: Los negros brujos* (Madrid: América).

Pales Mato, Luis s/f *Tun Tun de pasa y grifería* (Puerto Rico: Biblioteca de Autores Puertorriqueños).

Ramos, Arthur 1942 *Las culturas negras en el nuevo mundo* (México: Fondo de Cultura Económica).

Sojo, Juan Pablo 1943 *Temas y apuntes afrovenezolanos* (Caracas: Asociación de escritores venezolanos).

UNESCO 1980 *Declaración del Encuentro Presencia Negro Africana en el Caribe y Las Américas* (Barbados).

Uslar Pietri, Arturo 1975 "América crisol de razas" en *Américas* (Washington) Vol. 27, Nº 3.

Walsh, Catherine 2001 "El emergente pensar afroecuatoriano: reflexiones desde un proceso", mimeo.

Zapata Olivella, Manuel 1962 "Cantos Religiosos de los negros de Palenque" en *Revista Colombiana de Folklore* (Bogotá) Vol. III, Nº 7.

Notas

* Coordinador de la Fundación Afroamérica y Red Afrovenezolana. Miembro del directorio de Alianza Estratégica Afrolatinoamericana, que agrupa a más de doscientas organizaciones afro del continente. Miembro permanente de la agencia de consulta sobre raza y pobreza en América Latina, Banco Mundial, Banco Interamericano en Washington. Editor de la revista *Africamérica*. Fue coordinador del Centro de Estudios Afroamericanos Miguel Acosta Saignes de la Universidad Central de Venezuela (1988-1993).

El presente artículo está incluido en la compilación de Daniel Mato *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder* (Caracas: CLACSO/FaCES/UCV) marzo de 2002.