



Algunas ideas sobre el abordaje de lo negro y lo afrocolombiano en contextos académicos colombianos en Ciencias Sociales

Nevis Balanta Castilla¹

Universidad Distrital Francisco José de Caldas

nevisbalanta@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0003-1502-290X>

Planteamiento del problema

El 23 de julio de 2021 se dio apertura a la XXXII celebración de los Juegos Olímpicos en Tokio, evento deportivo que se aplazó en 2020 redefiniendo el encuentro como atípico a consecuencia de la situación que está viviendo la humanidad a nivel mundial por la epidemia del COVID-19. En la ceremonia de apertura, 15 colombianos en representación nacional desfilaron en el acto inaugural “entre ellos, los abanderados Catherine Ibargüen y Yuberjen Martínez” (El Espectador, 2021). Catherine Ibargüen es una atleta colombiana que en el año 2018 fue elegida como la mejor

1 Nació en Cartagena, Colombia. Es investigadora, poeta y docente universitaria. Doctora en Educación de la universidad Santo Tomás de Bogotá, Magíster en investigación social interdisciplinaria. Estudió periodismo en la universidad estatal de Voronezh-Rusia. Licenciada en lingüística y literatura. Docente titular de la de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Directora y creadora del grupo de investigación Lenguaje y Tecnología (LENTE) de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Galardonada con el premio Francisco Socarrás EN 2022 por Ministerio de Educación Nacional como mejor docente investigadora. Autora de varios artículos de los libros: *Educar entre desiguales*, *Arcoiris del adiós*, *La lectura de hipertextos*, *Cartas de amor*, *Negrura Mía* y *Otros amares*, entre otros. Sus temas de interés son: literatura afrocolombiana, afrofemenina, afrolatinoamericana y africana. Ha trabajado la cosmovisión Ubuntu y la poética afrodescendiente.

atleta de la Federación Internacional de Atletismo (IAFF), campeona olímpica de triple salto y destacada deportista en salto de altura y salto de longitud (International Olympic Committee, 2021).

En el portal digital del canal nacional Señal Colombia, se presenta un breve artículo denominado: “Algunas de las grandes leyendas del deporte afrocolombiano” que introduce con su narrativa la siguiente cita:

Los deportistas afrocolombianos son autores de varias de las más grandes páginas doradas del deporte en nuestro país. Son muchos los que ha dejado el nombre de Colombia en lo más alto con sus actuaciones, sus triunfos y su talento a la hora de ejecutar una disciplina. (Señal Colombia RTVC, 2020)

Con respecto a Caterine Ibargüen dice:

Cuando uno piensa en Caterine Ibargüen lo primero que se viene a la mente es su sonrisa, un atributo inconfundible que la distingue por donde quiera que va. Su alegría, espontaneidad y su trabajo la llevaron en los Juegos Olímpicos de Río 2016 a ponerse una medalla de oro en el salto triple. Un premio a una carrera exitosa que la consagró como la reina de este deporte. (Señal Colombia RTVC, 2020)

En su momento, Caterine Ibargüen como otros atletas y deportistas denominados afrocolombianos han sido parte de las principales portadas de periódicos, revistas y noticieros a nivel nacional e internacional. Por mencionar recordemos al boxeador Antonio Cervantes ‘Kid’ Pambelé quien obtiene en el año de 1972 el título campeón de la categoría welter ligero de la Asociación Mundial de Boxeo o, María Isabel Urrutia quien en los Juegos Olímpicos de Sídney año 2000 gana la primera medalla de oro para Colombia en la categoría de 75 kilogramos de halterofilia² (Señal Colombia RTVC, 2020). Morales Fontanilla (2004) plantea que los estereotipos construidos durante la colonia se siguen replicando con los deportistas afrocolombianos en el siglo XX pues, el estereotipo biológico con las llamadas virtudes y corporalidades del negro como vigoroso, fuerte y resistente al dolor por ende apto para desempeñarse en trabajos y actividades de gran esfuerzo físico siguen acompañando la descripción de

2 Levantamiento de pesas.

los deportistas afrocolombianos “de la mano del otro clásico estereotipo, no solo de los deportistas sino de los afrocolombianos en general, el de la pobreza” (pp. 48-49). Así, no es raro encontrar noticias que destacan el gran esfuerzo, sacrificio y pasión con la que los deportistas afrocolombianos “salen adelante” a pesar de la pobreza, exclusión y violencia estructural:

Yuly Alvear Orejuela es el nombre de una de las deportistas más reconocidas de Colombia. Nacida en 1986, Yuri es hija de don Arnoby Alvear y Miriam Orejuela, dos humildes trabajadores que desde muy pequeña le enseñaron a Yuri el valor de luchar por lo que se quiere.

Su pasión por el deporte nació desde temprana edad en los patios de la Institución Educativa Rosalía Mafla, escuela que empezó a contemplar los primeros pasos de Yuri en el deporte.

Su formación no fue fácil, cuenta ella que muchas veces los entrenadores dejaban de ir por falta de recursos o simplemente no asistían haciendo que la preparación quedara a mitad de camino. (Señal Colombia RTVC, 2019)

El anterior fragmento de una nota periodística describe la biografía de la deportista de Judo, ganadora de medalla de plata en los Olímpicos de Río de Janeiro 2016 Yuri Alvear, ejemplo del imaginario y representación nacional de los deportistas afrocolombianos cuyo estereotipo oscila entre, personas con gran pasión, fuerza y personas pobres, excluidas y con altas tasas de analfabetismo. Ahora bien, el campo del deporte, aunque hegemónico no es el único escenario donde se ha construido cierto estereotipo sobre el afrocolombiano. En las artes y la cultura en general se “destaca” el rol, la participación y el aporte de lo “negro” en la construcción de la llamada identidad nacional. De Rodríguez Baquero (2019) es su trabajo de grado, buscó analizar los imaginarios sociales de un grupo de estudiantes de séptimo grado sobre los afrocolombianos en instituciones educativas donde se lleva a cabo la Cátedra de Estudios Afrocolombianos y explica cómo los estudiantes al observar imágenes intencionadas, relacionan a las personas negras con ciertas profesiones, por ejemplo mencionan que una mujer negra puede ser un ama de casa, deportista, cantante, bailarina, modelo, cocinera o ejercer alguna actividad relacionada con el arte. Cuando la investigadora pregunta el porqué de

esta asociación, algunos estudiantes manifiestan que estas imágenes son comunes en los medios masivos de comunicación (telenovelas, publicidad y fotografía). Lo anterior se puede observar en la narrativa de la siguiente reseña de la emisora de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas LAUD90.4 F.M:

Álvaro José Arroyo González (Joe Arroyo) uno de los cantautores más destacados en la región Caribe colombiano, nació un 1 de noviembre de 1955, en Cartagena y murió en Barranquilla el 26 de julio de 2011. Su música tropical y su propuesta salsera deleito a bailadores y coleccionistas. Un representante de la raza negra que dejó en alto la puesta en escena musical en Colombia y el exterior (...) El negro de ébano, se fue convirtiendo en un artista irremplazable dentro de ese proceso musical (...) fue un ícono en el Festival de Música del Caribe que se hacía en la heroica y fue allí donde empezó a consolidar su admiración y reverencia por la cultura africana. (Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2017)

Troitiño y Cannova (2016) explican que a través de elementos culturales, étnicos, geográficos e históricos se constituyen identidades sonoras que paradójicamente también han ayudado a consolidar estereotipos alrededor de la música, por ejemplo, la asociación de algunos rasgos étnicos, biológicos, habilidades o corporalidades con la ejecución de ciertos bailes o cantos. En este sentido, algunos estilos musicales, dancísticos o formas de construir los cuerpos han estado fuertemente relacionados con el estereotipo que acompaña a los afrodescendientes como los únicos que cuentan con un “talento” innato para el baile o el canto, porque es algo que “llevan en la sangre” (Troitiño y Cannova, 2016). Como se puede observar en la narrativa de la nota periodística de la emisora LAUD90.4 F.M, se menciona a Álvaro José Arroyo como un destacado cantante y digno representante de la *raza negra*, un *negro de ébano* que enaltece la música nacional y la identidad nacional.

De esta manera, busco introducir un problema de investigación que tiene que ver con el análisis por un lado de la construcción, pervivencia y transformación de los estereotipos sobre los negros y afrocolombianos y su “talento o habilidad” natural para destacarse y aportar en ciertos campos culturales y deportivos en el país pero de otro lado, la invisibilización y

“ausencia” de intelectuales negros en la construcción del conocimiento científico nacional, en particular en las ciencias sociales. Citando a la reconocida antropóloga colombiana Nina S. Friedemann quien cuando decidió comenzar a estudiar comunidades negras en el país recuerda lo que le dijo un día un profesor que “estudiar negros no era antropología” (citado por Villa, 2019, p. 11), así a mediados de la década del 50 del siglo XX, en la antropología colombiana el estudio y la investigación de grupos negros no era un campo de interés ni mucho menos prolífico, es más la discusión se generó sobre si a la antropología le correspondía o debería estudiar o no a grupos negros:

En Colombia, los estudios de grupos negros en el campo de las ciencias sociales aún siguen sufriendo problemas de invisibilidad, entendida ésta como una expresión de discriminación, que se manifiesta en la ausencia académica de programas oficiales de enseñanza e investigación. Los problemas son notorios al examinar el volumen de trabajos que, por ejemplo en el campo de la antropología, se ha dedicado a los grupos indios, que desde hace casi cincuenta años han suscitado el mayor interés de esta disciplina. (Friedemann, 1992, p. 543)

Intelectuales negros y pioneros como Rogerio Velásquez Murillo, José Rafael Arboleda, Aquiles Escalante realizaron aportes significativos en la comprensión y definición de lo negro y de las comunidades afrodescendientes en Colombia, no obstante, como lo menciona Pulido Londoño (2007) al analizar la importancia de la obra intelectual del padre José Rafael Arboleda en la historia de la ciencia social, los aportes científicos de padre Arboleda han sido relegados al olvido:

(...) la obra intelectual del padre Arboleda se considera superada en algunas de sus tesis centrales y, por lo tanto, ha sido relegada al baúl de los antecedentes de la indagación contemporánea. Ello se manifiesta en el hecho de que su investigación principal, *The Ethnohistory of the Colombian Negroes* (1950), permanece sin traducción e inédita, mientras que su primer artículo “Nuevas investigaciones afro-colombianas” (Arboleda, 1952), publicado en la *Revista Javeriana*, constituye hoy en día una rareza bibliográfica y materia exclusiva de interés erudito. (p. 91)

En este sentido, Valderrama Rentería (2016) se podría adherir al argumento de Pulido Londoño (2007) precisamente al sostener que la obra y aportes del etnólogo y antropólogo colombiano Rogelio Velásquez en el estudio y la comprensión de las comunidades afrocolombianas, no ha tenido “el reconocimiento académico que merece” (Valderrama Rentería, 2016, p. 217) y en parte esto puede indicar que la intelectualidad afrocolombiana está enmarcada en luchas “de larga duración” (p. 216) sobre todo en la construcción de conocimiento crítico sobre el tema racial y que en las Ciencias Sociales en Colombia, pareciese ser un escenario poco prolífico.

Ahora bien, la antropología no es el único campo que tiene una relativa ausencia o invisibilización de intelectuales negros y la temática racial en general, por ejemplo en la construcción del conocimiento histórico en Colombia en cuanto a lo negro, es evidente la fuerte tendencia a investigar y construir conocimiento sobre el pasado colonial y la presencia del negro en procesos de esclavización, su papel en la conformación de las sociedades coloniales de Hispanoamérica y la importancia del trabajo esclavo en la estructuración actual del sistema económico. Como lo explica Barona (2014) en su artículo sobre la historiografía colombiana y la fuerte tendencia de investigar y explicar lo negro desde el análisis de sociedades esclavistas:

(...) hemos querido situar el estado de nuestras investigaciones y, en particular, los obstáculos que, en el orden de las teorías, de las ideologías y de los anacronismos, continuamente se erigen y que nos impiden una comprensión ajustada de los procesos que se dieron en el pasado, que constituyeron asimétricamente una humanidad frente a otra humanidad, y de la forma como éstos afectan nuestra sociedad del presente. Nuestro objetivo se sitúa en el terreno de recuperar para la historia su viejo sentido que aboga por la constitución de un proyecto político y social nacional. Así mismo, y al incluir dentro de este repaso a las publicaciones antropológicas que tratan sobre los grupos “negros” del pasado, con el empleo de fuentes documentales, con sus problemas provenientes de los paradigmas en que sus investigaciones se situaron, pretendo que, en un diálogo común,

construyamos la utopía de un proyecto nacional que reconozca y legitime políticamente la diversidad étnica y cultural de nuestro tejido social. (p. 105)

La pregunta que surge aquí es: *¿cómo se ha investigado al negro en contextos históricos y espaciales particulares? ¿cómo es situado, nombrado y definido? ¿quién nombra, quién define y quién categoriza?, ¿cuáles son las líneas o subcampos de estudio e investigación que emergen en Colombia y que dinamizan la comprensión sobre el tema racial, lo negro y afrocolombiano?* Para complejizar aún más el asunto, el cuestionamiento que aparece aquí es *¿qué lugar ocupan las intelectuales negras en la construcción del conocimiento crítico y reflexivo sobre la cuestión racial? ¿quiénes son las intelectuales negras que aportan en la construcción del conocimiento en las Ciencias Sociales? ¿sobre qué temáticas investigan, reflexionan y escriben? o ¿cómo se construido el conocimiento sobre las mujeres negras en distintos contextos históricos y espaciales? ¿cómo son situadas, nombradas y definidas las mujeres negras en el campo de las Ciencias Sociales por ejemplo?*

Por mencionar un ejemplo, el trabajo de Sánchez Mojica (2016) busca analizar cómo en la formación regional de alteridad en Cartagena en el siglo XVIII, existe una relación entre raza, capital y patriarcado donde la identidad asociada a la brujería de cuatro mujeres esclavizadas, se plantea como una forma ejercer gobierno teológico-político donde “la identidad de la bruja negra fue una formación regional de alteridad que se instituyó por efecto de las relaciones conflictivas que se establecieron entre la insurgencia de las mujeres esclavizadas y la reacción del poder esclavista” (p. 165).

En este horizonte, investigaciones y reflexiones como la de Sánchez Mojica (2016) pueden ayudar a comprender la pervivencia de estereotipos sobre la mujer negra del hoy, *¿cómo es representada y explicada en múltiples escenarios?* Comprendiendo que la narrativa audiovisual del cine, es una representación de las realidades que nos puede confrontar con los estereotipos nacionales, la cuestión aquí es por qué en producciones audiovisuales como “Perro come perro. Esto animales se volvieron malos” (Moreno, 2008) la representación del personaje “La bruja Iris” interpretado por Paulina Rivas, alimenta los estereotipos alrededor de

las construcciones espirituales y religiosas de las comunidades negras y en particular del protagonismo que juegan las mujeres y lo femenino aquí: “Para la escena en que Iris ‘reza’ el tabaco, Rivas recordó sus tierras bañadas por el Atrato y los indígenas que la invitaban a sus celebraciones. Paulina Rivas imitó sus cantos: “Eso es como rezar, pero todo enredado” (El Espectador, 2008). Brayan Álvarez (2019) en su tesis de pregrado analiza la construcción de un sistema social racializado en Colombia donde el discurso y representación de las mujeres negras en los principales diarios del país y desde la narrativa de mujeres negras explica que la representación en Colombia presenta:

(...) lo que Mbembe llama las dos figuras del delirio que produjo la modernidad. La primera de ellas, donde el negro libera dinámicas pasionales y provoca una exuberancia irracional que desafía constantemente al sistema mismo de la razón, se evidencia desde la constante exotización y sexualización a la que se liga a las mujeres negras, planteando un crecimiento desproporcional y negativo de las características que le son atribuidas. Y la segunda, basada en que nadie ni quienes lo inventaron ni quienes fueron bautizados con ese nombre, desearían ser un negro o ser tratado como tal, esto dado los múltiples prejuicios que estructuran su representación, las experiencias de vida que lo atraviesan, y la posición a nivel social a la cual se liga de forma per se, ya que se es reducido a un color de piel. (p. 95)

En el diálogo intersubjetivo entre Brayan Álvarez (2019) y una mujer negra intelectual entrevistada para su investigación, es posible problematizar la representación de las mujeres afrodescendientes y su supuesta incompetencia en el campo académico:

Aurora se ha encontrado con un contexto donde se cuestiona el trabajo que hace, o se duda de él, y donde está la constante pregunta de ¿en qué momento esto va a fallar?, y ella manifiesta que en la subjetividad eso marca mucho, ya que hace que se cuestione su capacidad de hacer algo o disfrutar el mundo. Para Aurora: “Los discursos racializados calan tanto en nuestras vidas que a veces impactan la manera en que nos disfrutamos la humanidad, algunos colegas pueden no tener una agenda, pero yo no, yo necesito tener una agenda llena y organizada. En mi oficina procuro tener siempre a la vista los proyectos prioritarios, y que nunca este desordenado, lo que en otros docentes indica genialidad o éxito, para mi puede significar

lo contrario. Esto se encuentra en un libro que habla exclusivamente para profesoras afrodescendientes y habla de cómo lograr un nombramiento en una estructura académica sin perder el alma” (Aurora Vergara, comunicación personal, 2019; citada por Brayan Álvarez, 2019, p. 85)

En relación con lo anterior, Munévar Munévar (2004) explica que la denominación de género o relaciones de género es la división y organización social de los roles masculinos y femeninos cuyo trasfondo ideológico va más allá de las diferencias biológicas. Así, en el mundo académico es necesario comprender y tener en cuenta cómo las interacciones están mediadas por las relaciones de género que determinan tradiciones, campos de poder, tendencias en la producción de conocimientos, hegemonías y jerarquías:

Quizás una manera acertada de entender cualquier aspecto de la organización social sea precisamente la dinámica de poder que rige la universidad. Examinar la naturaleza de las relaciones establecidas por su intermedio, identificar características, dimensiones o tipos, y develar los desequilibrios de su ejercicio en situaciones sociales concretas, permitirá descubrir las propiedades estructurales y los componentes subjetivos característicos del trabajo académico, esa actividad humana que realiza el profesorado en la universidad. (p. 62)

De otra parte y consonancia con el planteamiento de esta propuesta investigativa, está el punto neurálgico sobre la presencia y aporte de los pedagogos e intelectuales en los ámbitos universitarios. Este aspecto se puede retomar desde dos caminos aparentemente diferenciados pero que tal vez pueden mostrar una radiografía analítica del tema: a) propuestas pedagógicas y curriculares en los programas de pregrado y posgrado en el sistema universitario en Colombia y que aborden, analicen, reflexionen y construyan nuevo conocimiento sobre lo negro, lo afrodescendiente y lo afrocolombiano; b) la presencia y aporte de intelectuales negros y afrodescendientes en la consolidación no solo de programas de formación sino de prácticas investigativas a través de colectivos y grupos en el contexto universitario. Bien lo mencionó más de una vez Nina S. Friedemann, sobre la ausencia en las universidades de cátedras, planes estudios y propuestas curriculares sobre lo negro, afrodescendiente, afrocolom-

biano, en las formaciones pregrado y posgrado en las Ciencias Sociales (Friedemann, 1992).

Así las cosas, la invisibilidad del negro ha sido una constante académica e histórica en Colombia porque desde campos específicos de interacciones subjetivas se ha naturalizado el desprecio por el otro que se construye desde la alteridad o negritud desde la insuficiencia y no desde lo real ontológico. No obstante, es importante reconocer los avances en educación y principalmente en etnoeducación la implementación de la cátedra de estudios afrocolombianos en 1998 y la creación de cupos especiales para minorías étnicas en las universidades, algunos de estos, para la población afrodescendiente, así como programas de becas para los afros, decisiones tomadas bajo el amparo de la autonomía universitaria. Se añadieron a estas medidas, la creación de cátedras y programas sobre temas afro en las Universidades del Rosario, del Cauca, del Valle y la Javeriana.

Sin embargo, pese a los avances en materia legal la pregunta es, *¿por qué no han sido sustanciales los avances en lo cultural y lo educativo en cuanto a lo negro, lo afrodescendiente y afrocolombiano?*, siguen existiendo prácticas de racismo institucional y epistémico. El tema, por lo demás, sigue generando incomodidad cuando se intenta llamarlo por su nombre, tal como lo señala Wade (2011), es decir, como racismo. En escenarios educativos persiste la incomodidad por el abordaje del tema cuando intenta problematizarse, asunto que en su momento también había criticado Van Dijk, cuando señaló que el racismo no se incluye en investigaciones académicas (1993). Se añade a esta ausencia, tal como lo afirma Quintero Ramírez (2013) que “dentro de este nuevo campo de investigación, los estudios sobre el racismo y las discriminaciones en la educación superior son, por ahora, bastante escasos y obedecen a trabajos exploratorios” (p. 3)

Si se busca precisar más el fenómeno, París Pombo (2002), sostiene que sobre el racismo la producción especializada es escasa aún, lo que revela una invisibilización epistémica que, aunque en Colombia intentaron atenuar investigadores como Aquiles Escalante, Jaime Arocha, Nina de Friedemann (1996) y Manuel Zapata Olivella, todavía falta mucho por

explorar. De hecho, este último autor han sido víctima también del racismo, pues debería ocupar un lugar mucho más importante en la literatura colombiana, no solo por la amplitud de su obra, sino porque denunció el racismo a través de la misma. Caso similar podría decirse de Arnoldo Palacios, cuya narrativa estuvo invisibilizada hasta hace muy poco tiempo.

Además, muchos estudios en América Latina, se quedaron con una visión folclorista y pintoresca de lo negro y, otros más, cercanos a lo fenomenológico se quedaban en las huellas de la africanía, dejando de lado las prácticas del racismo. Hurtado (2008), por su parte, plantea que en Colombia los estudios sobre lo negro y afrodescendientes han salido de la marginalidad a finales del siglo XX, lo que provocó una emergencia de estudios sobre negros que, aunque la mayoría no fueran sobre racismo, ayudaron, de manera tangencial, a mostrar el fenómeno. Vale destacar que los estudios citados coinciden con la aparición de nuevas constituciones en América Latina, incluyendo la Constitución de 1991 de Colombia que reconoce a la nación colombiana como pluricultural y fue la base para que se regulara sobre el asunto: establecimiento del artículo transitorio 55 sobre titulación de tierras para comunidades afrocolombianas y la Ley 70 de 1993, que reconoce la propiedad colectiva de las comunidades negras en sus territorios. En 1992 se crea también la Comisión Legal en el Congreso de la República para la protección de los derechos de las comunidades negras o población afrocolombiana y en 1996 se crea el fondo del Icetex para las comunidades negras.

Así las cosas, pese a que Hurtado (2008), registra que hubo avances importantes en los estudios sobre lo negro, afro, lo cierto es que el racismo sigue siendo abordado con timidez en América Latina y Colombia y más aún, en el contexto educativo. En síntesis, es reciente el abordaje de esta temática en el campo de la investigación en el continente y aún más, en el ámbito de la educación superior, pues son insuficientes los estudios del racismo con relación a este contexto educativo. Estos vacíos son una oportunidad para el abordaje del racismo en la educación superior colombiana. Ello, se complementa con el hecho de que, pese a que se habla de racismo cotidiano, lingüístico, político, social, poco se aborda

el racismo institucional y epistémico. Es decir, ese racismo que se ejerce con relación al uso del conocimiento y a su gestión en las universidades e instituciones de Educación superior.

Ahora bien, además de cuestionar la invisibilización de los aportes de los intelectuales afrocolombianos en campos científicos como el de las Ciencias Sociales, me interesa en esta interrogar cómo en ciertos escenarios educativos de educación superior se está abordando la enseñanza y construcción del conocimiento sobre lo negro, lo afrodescendiente y lo afrocolombiano. En este surgen las siguientes preguntas: *¿Cómo se ha construido las categorías conceptuales y el conocimiento sobre lo negro y afrodescendiente en Colombia en particular desde los grupos de investigación en Ciencias Sociales del sistema de educación superior y que son reconocidos y avalados por el Ministerio de Ciencias?* De esta pregunta se desprenden las siguientes: *¿Cómo se ha constituido las dinámicas y estructuras del racismo epistémico e institucional en la educación superior colombiana? ¿Qué implicaciones tienen las dinámicas y significados del racismo epistémico e institucional en la educación superior colombiana y cómo han sido abordados y reflexionados por los intelectuales y grupos de investigación?*

Ahora bien, me interesa analizar *¿cómo se ha producido y se construye el conocimiento sobre la alteridad negra, afrodescendiente y afrocolombiana?* en dos escenarios interrelacionados y específicos, las instituciones de educación superior y los grupos de investigación vinculados a estas. El Ministerio de Ciencias (2018) define el Grupo de Investigación, Desarrollo Tecnológico o de innovación como el: “conjunto de personas que interactúan para investigar y generar productos de conocimiento en uno o varios temas, de acuerdo con un plan de trabajo de corto, mediano o largo plazo (tendiente a la solución de un problema)” (Departamento Administrativo de Ciencia, Tecnología e Innovación-COLCIENCIAS-, 2018, p. 44). En este orden los grupos de investigación en el discurso formal de los escenarios de educación superior se constituyen en los actores principales de la llamada práctica investigativa, científica y socialmente legitimada. En Colombia en un primer momento Colciencias y en la actualidad el Ministerio de las Ciencias-MinCiencias establece y

orienta la política pública de ciencia, tecnología e innovación, además de ser el ente gubernamental encargado del reconocimiento, la medición y la clasificación de los grupos de investigación en la nación.

Los reconocimientos de los Grupos de Investigación en Colombia se realiza mediante convocatoria pública a través de los siguientes requisitos: 1) Registrar el grupo en la Plataforma ScienTi; 2) El grupo debe estar conformado con mínimos dos (2) integrantes; 3) La trayectoria debe ser por lo menos de un año de existencia; 4) El grupo debe ser avalado por una Institución registrada en InstituLac; 5) Desarrollar al menos un proyecto de investigación; 6) El líder del grupo debe tener formación y título de pregrado, maestría o doctorado; 7) Sustentar y demostrar con producción la generación de conocimiento nuevo; 8) Tener en su producción, apropiación social y demostrar circulación de conocimiento (Departamento Administrativo de Ciencia, Tecnología e Innovación-COLCIENCIAS-, 2018).

Para la medición correspondiente a 2019 en Colombia y de acuerdo con la última medición, 5772 sin los grupos reconocidos por MinCiencias de los cuales el 32 % son de Ciencias Sociales.³ Bajo este horizonte, el escenario de educación superior y en los últimos 20 años, se puede decir que es el campo legitimado por el estado-nación que ha construido el conocimiento sobre las alteridades negras y afrodescendientes en Colombia, a través de los grupos y sus investigadores (algunos intelectuales negros y afrodescendientes) son los que más han impulsado las principales reflexiones y transformaciones epistemológicas, han problematizado estereotipos, pero principalmente, se constituye la investigación en campo de poder en la construcción de conocimiento donde se establecen jerarquías desde dónde se habla (los centros definiendo las periferias) quiénes hablan y escriben (los intelectuales posicionados y qué publican sus investigaciones, la investigación que no se publica no existe, no es legítima), se posicionan líneas y sub-campos de interés (folclorismo, etnomusicología, estudios rurales o de impacto ambiental). De hecho de esos más de cinco mil gru-

3 Más información en: <https://bit.ly/4ceELDi>

pos menos del uno por ciento indaga temáticas sobre negritud, racismo o afrodescendencia. Sin contar que no se hallan cifras concretas ni en la secretaría de educación, ministerio de educación nacional o minciencias de cuántos estudiantes afrocolombianos están registrados, o cuántos docentes afrocolombianos y en el ámbito investigativo tampoco hay estadísticas del número de investigadores afrodescendientes que hay inscritos en el sistema nacional de ciencia y tecnología, sus categorías y sus producciones, aunque existe la convocatoria Francisco Socarrás que fue creada en 2016 por el ministerio de educación nacional colombiano para premiar al mejor docente investigador afrocolombiano y las áreas de medicina, educación, ciencias exactas, físicas y naturales, artes y humanidades

Aproximaciones académicas

Para acercarnos a cómo se ha ido abordando lo negro en contextos académicos, consideraron los siguientes sub-campos investigativos y epistemológicos: a) investigaciones y documentos donde se analice o se explique lo negro, lo afrodescendiente y afrocolombiano desde el campo de las Ciencias Sociales; b) la enseñanza y aprendizaje sobre lo negro, afrodescendiente y/o afrocolombiano en los niveles educativos de básica y secundaria y, c) estudios o investigaciones sobre lo negro, afrodescendiente y afrocolombiano en el escenario de la educación superior.

A mediados de la década de 1960, la investigadora y antropóloga Nina S. de Friedemann cuestionó la ausencia e invisibilidad del estudio y la comprensión de las comunidades y grupos negros en las ciencias sociales en Colombia:

La invisibilidad del negro perpetuada en las cátedras de la Normal Superior y continuada en el Instituto Etnológico Nacional sería reconocida como tal por Aquiles Escalante, uno de los estudiosos de negros en Colombia. En 1980 y frente a la asamblea magna del II Congreso de Antropología celebrado en Medellín, este antropólogo afirmaría que, durante su entrenamiento en las citadas instituciones, ningún profesor le había mencionado el tema de los negros como sujeto de ciencia antropológica. Al terminar sus estudios, Escalante se devolvió a Barranquilla y acatando el diseño del

Instituto Etnológico que impulsó la formación de filiales (...), encabezó con Carlos Angulo un instituto de investigación regional dentro de la Universidad del Atlántico. En ese marco, Escalante emprendió el estudio de la comunidad de Palenque, utilizando los cuestionarios que para hacer investigación entre indios había elaborado el Instituto en Bogotá y con las cuales trabajaban los antropólogos en terreno. (Friedemann, 1984, p. 537)

En este punto y un aspecto importante para destacar la pertinencia de este escrito, es la observación que hacen Restrepo y Rojas (2008) sobre la evidente tendencia histórica de producción de conocimiento sobre lo afro concentrado en la región pacífica del país:

En términos cuantitativos, los registros sobre el Pacífico no solo superan con creces los de cualquier otra zona del país, sino que también se refieren a Colombia en general. Cerca de un sesenta por ciento de la producción registrada en esta compilación se refiere al Pacífico colombiano. En términos estrictamente cualitativos, como lo han indicado diferentes académicos (*c.f.* Agudelo, 2004; Ng'Weno, 2007; Wade, 2002), el Pacífico se ha constituido como el paradigma del imaginario académico y político en el país. El modelo de la negritud como grupo étnico que se consolidó en los noventa supone una imagen hegemónica de los afrodescendientes en comunidades ribereñas del Pacífico colombiano con unas prácticas tradicionales de producción que están en una relación armónica con la naturaleza y con una cultura que difiere del resto de la población colombiana. (p. 13)

No obstante, Restrepo y Rojas (2008) destacan una producción prolífica a partir del año 2000 en particular, desde el centro, desde Bogotá sobre estudios urbanos, en específico con el tema del desplazamiento forzado de poblaciones negras, el impacto del conflicto sociopolítico y la violencia en regiones con comunidades negras y finalmente una fuerte corriente de propuestas sobre la Cátedra de Estudios Afrocolombianos:

Actualmente, en términos teóricos la producción sobre poblaciones afrocolombianas se caracteriza por dos distinciones. Una generacional, esto es, los académicos que se formaron antes de los ochenta que continúan operando con categorías y enfoques convencionales, algunos de ellos positivistas. Y los académicos que entran en los noventa y que ahora tienden a manejar herramientas teóricas más contemporáneas que, a pesar de su diversidad, confluyen en las críticas al positivismo y a los modelos conceptuales fun-

cionalistas, estructuralistas y ciertas versiones del afroamericanismo. La otra distinción refiere a la producción realizada desde la academia y la realizada desde las consultorías, ong, organizaciones sociales, e institutos gubernamentales. La primera producción se caracteriza por su sofisticación teórica y, en ocasiones, por su distanciamiento de las problemáticas más inmediatas de las poblaciones locales. En los segundos predomina un tono celebratorio del discurso multiculturalista acuñado en los noventa, así como una mayor preocupación por la coyuntura y problemas concretos que enfrenta la gente. (p. 14)

En relación con la construcción del conocimiento de las Ciencias Sociales y Humanas, y en particular el rol y el lugar que han ocupado algunos intelectuales negros y afrodescendientes en Colombia el trabajo de Julio González (2020) explica cómo intelectuales negros a mediados del siglo XX, comenzaron a destacarse en la producción intelectual del país principalmente a través del campo de la literatura y la poesía como estrategias para resaltar, resignificar y destacar lo negro en el país. En este sentido, la intención de Julio González (2020) con su investigación es reivindicar la producción intelectual de novelistas, escritores y poetas negros que a través de sus letras, problematizaron la situación socio-racial, de desigualdad y exclusión que vivieron las personas negras en las primeras décadas del siglo XX:

Los escritos publicados irrumpieron con un tinte de novedad en la escena cultural colombiana de los años 40. Jorge Artel, con su poemario *Tambores en la noche, abre el telón* (1940); Helcias Martan Góngora, publica su poemario *Evangelios del hombre y el paisaje* (1944); Guillermo Payan Archer, sigue la línea poética en *La bahía iluminada* (1944). A ellos se le suma Manuel Zapata Olivella con sus novelas *He visto la noche* (1946), *Tierra mojada* (1947) y *Pasión vagabunda* (1948), al tiempo que Hugo Salazar Valdés publica *Sol y Lluvia* (1948), Lino Antonio Sevillano Quiñonez Costa *Azul* (1949), y Arnoldo Palacios se da a conocer nacionalmente con su novela *Las estrellas son negras* (1949). (p. 10)

En segundo lugar y en lo indagado hasta el momento, ha sido evidente la gran tendencia a investigar el tema racial en particular en la básica y secundaria en Colombia, cómo se enseña y cómo se aborda. Una forma para responder y construir conocimiento sobre este aspecto se hace por

medio del análisis de textos en particular del texto escolar definido como un “como artefacto de mediación intercultural” (Beltrán Castillo, 2019, p. 5). Por mencionar un ejemplo, la tesis de doctorado de Beltrán Castillo (2019) buscó interpretar el racismo científico analizando los contenidos de ciencias naturales en los textos escolares de octavo y noveno grado publicados en Colombia durante 1980-1990 y 2000-2010. La pregunta que orientó esta investigación buscó identificar los contenidos de ciencias naturales susceptibles de ser interpretados como racismo científico, en los textos escolares publicados en Colombia, entre 1980-1990 y 2000-2010. Así, su apuesta metodológica fue cualitativa e interpretativa en particular el paradigma del texto a través del análisis de contenido. Beltrán Castillo (2019) argumenta a partir de los resultados de su investigación, que los textos escolares de ciencias naturales publicados en Colombia, entre los años ochenta y aún entre 2000 a 2010:

(...) presentan manifestaciones de racismo científico en los contenidos de genética, evolución, taxonomía, biodiversidad, poblaciones humanas y circulación, que aunque no transmiten un escenario de jerarquía racial y discriminación explícita (característico de discursos racistas tradicionales), si naturalizan la clasificación humana en razas, transmiten determinismo biológico y estereotipos o representaciones racistas y/o raciales, que hacen parte de la base teórica de legitimación y justificación de prácticas discriminatorias como el racismo, que se instauraron en la sociedad durante los siglos XVIII y XIX y que aún se perciben, entre otros, en discursos de la ciencia, la escuela, la política y los medios de comunicación (...) Lo anterior, incluso con el contexto normativo dado por la Constitución Política Colombiana, que reconoce la diversidad y diferencia cultural y las constituye en derecho constitucional. (p. 56)

La investigación de Osorio Porras (2001) donde analizó cómo en la iconografía escolar son ilustradas las personas, un ejercicio sobre los modos de ver y representar visualmente. Osorio Porras (2001) revisó 300 libros escolares producidos en Colombia, interpretando las distintas imágenes e ilustraciones. En cuanto a las representaciones visuales de las personas negras Osorio Porras (2001) explica:

Convertir el color en el rasgo significativo para mostrar a las poblaciones y personas negras fue una constante en los materiales escolares del siglo XIX: en abecedarios y silabarios las letras “g” y “r” y la combinación -gr- se explicaron con las palabras “Negro” y “Negrita”, ilustradas con pequeñas cabezas de personas negras; en las cartillas de lectura el adjetivo “Negro” definido como “*La palabra que dice como son las cosas o cuántas son*” se ilustró con la imagen de una persona negra: “*Es negro*”. *Las lecciones de cosas*, en la lección dedicada a *Las Razas Humanas*, establecían y estudiaban las diferencias entre el cráneo de la raza blanca y el de la negra: *el cráneo negro* colocado siempre después o debajo del blanco, dibujado parcialmente, achatado y oscurecido con numerosos trazos que parecían fisuras. Las anatomías y las fisiologías incluían viñetas de los pies, de los cabellos, del cráneo y del perfil del rostro de las personas negras, usadas para comparar el cuerpo negro con el cuerpo blanco del varón adulto, modelo genérico del cuerpo humano en la iconografía euro-occidental y en la ilustración escolar. (p. 182)

Así, el análisis de los textos escolares se constituye en campo de investigación que ha permitido comprender la tendencia manifiesta del racismo científico a la hora de trabajar las temáticas sobre la alteridad negra, afrodescendiente y afrocolombiana. Desde otro horizonte, pero tal vez en un mismo escenario, existe otra tendencia a investigar el tema no solo desde el análisis del discurso pedagógico sino desde las prácticas y cotidianidades escolares. Por ejemplo, la investigación de Soler Castillo (2013) que buscó comprender la construcción de identidades étnicas con niños y niñas afrodescendientes en contextos escolares en Bogotá. La investigadora identificó mecanismos discursivos que permiten construir procesos identitarios desde la aceptación o negación de lo étnico:

Los hallazgos sugieren que los niños inician temprano su autoidentificación étnica a partir del color de la piel, en el que diferencian una amplia escala cromática, tendiente al blanqueamiento. Tienen distinto grado de valoración étnica que va del orgullo al rechazo. En las relaciones interétnicas tienden a negar el conflicto o a minimizarlo y existe una tendencia a negarse a hablar de él. (p. 111)

Comprendiendo la alteridad negra en contextos académicos

Para comprender el sistema de representación por el cual se establece un racismo epistemológico y cotidiano en relación con lo negro y lo afro, es importante comprender como en las distintas prácticas discursivas y de enunciación se ha construido a ese “Otro negro” bajo lo que denomina Bhabha (1994) el deseo duplicado por el deseo en el lenguaje, ese otro que es contrario al “Yo” (el Yo Blanco, europeo) que una relación antagónica, en una construcción binaria, ese “Otro” se construye a partir de la diferencia que a su vez permite la construcción del Yo (en sí mismo) desde la negación del “Otro”:

Esas identidades binarias, en dos partes, funcionan en una especie de reflejo narcisístico de Uno en el Otro, enfrentando en el lenguaje del deseo al proceso psiconalítico de la identificación. Para la identificación, la identidad nunca es un a priori un producto terminado; es solo, por siempre, el proceso problemático del acceso a una imagen de totalidad. “El otro debe ser visto, como la negación necesaria de una identidad primordial, cultural o psíquica, que introduce el sistema de la diferenciación que permite que lo cultural sea significado como una realidad lingüística, simbólica, histórica. Si, como he sugerido, el sujeto del deseo nunca es simplemente un Mí-mismo (Myself), entonces el Otro nunca es simplemente un Eso-mismo (It-self), una fachada de identidad, verdad o des reconocimiento (...) La identificación, como es dicha en *el deseo del Otro*, es siempre una cuestión de interpretación, pues es la asignación elusiva del mí mismo (myself) con uno mismo (one-self), la elisión de persona y lugar. (Bhabha, 1994, p. 73)

Es posible comprender, el discurso por el cual se construye al “Otro negro” corresponde a un sistema de representación propio del discurso colonial que elabora una “identidad” colonial que es representada y donde el estereotipo para ser exitoso e instaurado, exige continuación y repetición de otros estereotipos. Bhabha (1994) explica el estereotipo como un elemento importante del mismo discurso colonial, pues este cual cumple la función de “fijar” ideológicamente la construcción de la otredad. Esta fijeza se enmarca desde los sentidos y significados de la diferencia cultural, histórica y racial donde la estrategia discursiva del estereotipo: “es una forma de conocimiento e identificación que vacila entre lo que siempre

está “en su lugar”, ya conocido, y algo que debe ser repetido ansiosamente... como si la esencial duplicidad del asiático y la bestial licencia sexual del africano que no necesitan pruebas, nunca pudieran ser probadas en el discurso” (p. 91)

Juárez Huet y Rinaudo (2017) al preguntarse “¿*De qué hablamos cuando hablamos de expresiones “afro”?*” (p. 9) nos acercan a la reflexión que retoman y cuestionan desde Hall (2003) sobre: qué es lo negro y lo afrodescendiente. Aquí, los autores sostienen que la producción y los usos sociales de las categorías “negro” o “afro” en sí como términos no son suficientes ni sinónimos o equivalentes porque son construcciones identitarias y étnicas enmarcadas históricamente que implican comprenderse desde los contextos regionales, nacionales y globales. Para explicar lo anterior, lo “afrodescendiente” es reconocido y definido en 2001 en la “Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación racial, la Xenofobia y Otras Formas Conexas de la Intolerancia” (Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, 2006):

Reconocemos que los afrodescendientes han sido durante siglos víctimas del racismo, la discriminación racial y la esclavización, y de la denegación histórica de muchos de sus derechos, y afirmamos que debe ser tratados con equidad y respeto de su dignidad, y que no deben sufrir discriminación de ningún tipo. Por lo tanto, se deben reconocer sus derechos a la cultura y la propia identidad; a participar libremente y en igualdad de condiciones en la vida política, social, económica y cultural; al desarrollo en el marco de sus aspiraciones y costumbres; a tener, mantener y fomentar sus propias formas de organización, su modo de vida, cultura, tradiciones y manifestaciones religiosas; a mantener y usar sus propios idiomas; a la protección de sus conocimientos tradicionales y su patrimonio cultural y artístico; al uso, disfrute y conservación de los recursos naturales renovables de su hábitat y a participar activamente en el diseño, aplicación y el desarrollo de sistemas y programas de educación, incluidos los de carácter específico y propio; y, cuando proceda, a las tierras que han habitado desde tiempos ancestrales. (p. 298)

Deseo citar aquí a Hall (2003) cuando cuestiona sobre la llamada “cultura popular negra” y en particular lo “negro”; preguntar en este

sentido qué son las comunidades negras, qué se podría comprender por la experiencia negra, la estética negra; ¿existe una estética negra? por ejemplo. Hall (2003) se posiciona y es enfático en destacar como “lo negro”, las llamadas “culturas populares negras” se encuentran en una relación histórica de hegemonía cultural, pues lo “popular” y parafraseando a Mijaíl Bajtín puede significar lo “informal, grotesco, la cara inferior” (citado por Hall, 2003, p. 6), en este sentido la cultura popular negra es un escenario contradictorio porque por un lado se reconoce las formas creativas culturales de las comunidades que se denominan como negras, pero son representadas, encasilladas y definidas por las concepciones y cosmovisiones de las culturas hegemónicas en particular de los estados nacionales; “es solo a través del modo en que nos representamos e imaginamos a nosotros mismos que llegamos a saber cómo estamos constituidos y quiénes somos. No hay escape en las políticas de representación y no podemos controlar “cómo es realmente la vida fuera de allí”, a modo de prueba frente a lo cual lo políticamente correcto o desacertado de una particular estrategia o texto cultura puede ser evaluado” (Hall, 2003, p. 6).

En este horizonte, Briones (2005) y el grupo de estudio Grupo de estudios de Aboriginalidad, Provincias y Nación (GEAPRONA), de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires presenta algunos conceptos para entender “las particularidades nacionales” latinoamericanas (Briones, 2005). El grupo GEAPRONA, parte de una noción de “formaciones nacionales de alteridad” como una noción que busca comprender las relaciones sociales, en un doble proceso (económicas y políticas) que determinaron el contenido y la importancia de las categorías sociales —modeladas por los significados y significantes en las identidades colectivas y de la estructura social. Entonces, las formaciones nacionales en América fueron capaces de producir categorías y criterios de identificación/clasificación/pertenencia, diferenciales para los “otros internos” que aunque se reconocen como parte histórica o reciente de la nación, son construidos parcialmente segregados y segregables en base con características supuestamente “propias” (Briones, 2005, p. 17), léase el caso de las comunidades “indígenas o negras”.

Para dar cuenta de esta lógica de geografías nacionales de inclusión y exclusión, Briones (2005) y el grupo GEAPRONA propone el análisis de sistemas de identificación y pertenencia producidos, estructurados y usados en la formación social, a través de la articulación de maquinarias —organizaciones activas de poder— tanto estratificadoras y diferenciadoras y, territorializadoras, donde la *Nación-como-Estado* opera como territorio simbólico de inclusión —y exclusión— de los “otros internos” fijando altitudes y latitudes diferenciales para su instalación, distribución y circulación. Cierro este apartado con la propuesta de Briones (2005) que problematiza los procesos de formación nacional en Colombia como una forma de incluir/excluir la llamada “alteridad” y donde las distintas experiencias (entre ellas las etnográficas) problematizan la idea de nación como una realidad homogénea y unicultural.

Lo negro: ¿un campo científico?

Bourdieu (1997) explica el campo científico como un “sistema de relaciones objetivas entre posiciones adquiridas (en las luchas anteriores), es el lugar (es, decir el espacio de juego) de una lucha competitiva que tiene por *desafío específico* el monopolio de la *autoridad científica*” (p. 12) es decir, lo que socialmente se reconoce como competencia científica y donde hay unos agentes (actores) específicos que son los que tienen las voces autorizadas para hablar “e intervenir legítimamente” (p. 12) en relación con lo qué es ciencia, cómo se construye y qué constituye conocimiento científico.

En la mayoría de países, el llamado conocimiento científico se considera como una construcción social institucionalizada que se produce y reproduce en unos espacios u organizaciones especializados como centros de investigación o universidades. No obstante y más allá de reconocer que el conocimiento científico se produce en unos espacios determinados, las preguntas que surgen aquí tienen que ver con esos procesos, discursos y prácticas que sancionan y legitiman al conocimiento enunciándolo y definiéndolo como un conocimiento científico y verdadero. En este sentido, no hay que perder de vista que la construcción de lo que denominamos

como conocimiento científico está atravesado por ejercicios de poder, por sistemas ideológicos, que corresponden a los intereses económicos, políticos, culturales de las hegemonías:

...el conocimiento científico es representado como una práctica autónoma con respecto a la realidad ontológica y transcendental; pero tributario de otras expresiones sociales, tales como la cosmovisión de un grupo cultural, la religión, los intereses de clase o los mecanismos de financiamiento. (Hernández, 2015, p. 16)

Para comprender cómo desde las ciencias sociales, se ha construido el conocimiento y se producido la alteridad negra, afrodescendiente y afrocolombiana, considero necesario situarse desde la corriente de los estudios poscoloniales, campo de investigación que se consolidó en algunas Universidades de Estados Unidos e Inglaterra a mediados del siglo XX y cuyos discursos fueron incitados principalmente por inmigrantes extranjeros y específicamente aquellos provenientes de las antiguas colonias europeas, se constituyeron en “Intelectuales tercermundistas del Primer Mundo” (Castro, 1999, p. 80) refiriéndose aquellas personas que fueron educadas bajo dos contextos diferentes pero interrelacionados, el de sus propias naciones colonizadas y el de países industrializados u centro, donde algunos de estos intelectuales trabajan actualmente como académicos. Lo interesante de esto es que, a pesar de *estar* en el centro, estos intelectuales comenzaron a poner sobre el panorama público específicamente el académico la reflexión sobre los problemas relacionados con el colonialismo experimentado por los países de la periferia antes y después de procesos independentistas o de liberación nacional.

Entonces la crítica al colonialismo se desarrolla bajo el análisis y cuestionamiento de la modernidad europea lo cual derivó narrativas anticolonialistas que cuestionaban las prácticas de poder totalizante del colonialismo europeo (Castro, 1999, p. 81). Los poscoloniales introdujeron la crítica y el cuestionamiento sobre las formas de construcción del conocimiento, reflexionando el *cómo se construye el conocimiento, quiénes lo hacen y para qué lo hacen*. Lo anterior lo trabaja ampliamente Edward Said quien reflexiona sobre la voz autorizada “¿Quién habla?, ¿Para qué y

para quién?” lo cual en términos de James Clifford se convierte en asuntos de “elección estratégica”. Siguiendo esta línea lo que cuestiona Said es cómo las historias, tradiciones y textos sobre los “otros” identificados como pasivos han sido contruidos y representados desde práctica discursiva occidental o desde las propias hegemonías nacionales.

El silencio es atronador, al menos para mí. Basta echar un vistazo a las muchas páginas de argumentación brillantes y sofisticadas de las obras de los eruditos metateóricos, o a las de Sahllins y Wolf, para empezar a percibir quizá súbitamente cómo alguien, una voz autorizada, inquisidora y elegante, habla y analiza, amasa evidencias, teoriza y especula de todo... excepto sobre sí misma. (Said, 1989, p. 212)

Para Slemon (1995), el poscolonialismo se ha constituido en una crítica de las formas totalizantes del historicismo Occidental, es el nombre para un condición de los grupos nacionales en condiciones post-independentistas y reafirma como una marca cultural de no-residencia para una estructura intelectual del tercer mundo; además de esto analiza los estudios poscoloniales analizan la ambivalencia del poder colonial y los contextos de dominador-dominado (p. 45) Entonces, con el anterior panorama los estudios poscoloniales abrieron el espacio para que surgieran los estudios subalternos que en términos de Guha se constituyen como un proyecto crítico que surgió en la India post-independentista, los cuales se posicionaban críticamente frente al discurso nacionalista y anticolonialista de las élites políticas de la India; al igual que los poscoloniales cuestiona la construcción del conocimiento específicamente el historiográfico y expone cómo la condición de lo subalterno en la India había sido distorsionada por la autoridad colonial y que aún seguía operando bajo la autoridad de las élites políticas.

En este orden, los estudios subalternos según Guha se constituyen como proyectos contemporáneos propios de nuestros tiempos pero no de un contexto específico pues él los enmarca como temporalidades globales que involucran las diferencias regionales (Guha, 2001, p. 36). En un principio, los académicos de los estudios subalternos se propusieron realizar una revisión y reinterpretación de la historiografía de la India ya

que estaba constituida bajo la autoridad colonial y de las élites políticas que desconocían el agenciamiento de los múltiples y diversos sectores subalternos. Al respecto Veena Das (1989) plantea que en la investigación específicamente antropológica, se ha ignorado los desórdenes, voces de resistencia y lucha contra ese poder colonial, así, se distingue el aporte que hacen los estudios subalternos: “En este sentido, las contribuciones de los Estudios de la Subalternidad aciertan en establecer la centralidad del momento histórico de la rebelión, para la comprensión de los grupos y clases subalternas como sujetos de sus propias historias” (Das, 1989, p. 381).

Retomando a Guha quien plantea que para mostrar esas expresiones del agenciamiento de las clases subalternas es necesario escuchar y virilizar la voz del subalterno haciendo una relectura de las distorsiones propias de historiografía colonial y elitista. Por ende, el proyecto de los estudios subalternos se posiciona políticamente en el sentido de “visualizar y hacer hablar” al subalterno que se encuentra en una doble exclusión, por un lado desde el poder colonial y por otro desde las hegemonías de los proyectos nacionales. Para Guha los subalternos están conformados por grupos de la población trabajadora, estratos del intermedio del pueblo y el campo —esto es, “el pueblo” (Guha, 2001, p. 41).

El proyecto de los estudios subalternos se centra en repensar y reconstruir ese conocimiento de autoridad colonial y de las élites e impulsar la voz en la historia —de los subalternos— “para ser oído de nuevo” (Guha, 2001, p. 41). Das (1989) ve esto como un acto emancipatorio que puede acercarnos a la comprensión “de las tribus, castas u otros grupos, es el restaurarles su condición de seres históricos” (p. 282). Por ello, los subalternos no deben ser vistos como entes pasivos sino más bien debe reconocer el lugar histórico que merecen en el momento en que tratan de desafiar el poder alienador del poder colonial.

En términos metodológicos esto debería abrir nuevas posibilidades a la lectura de la documentación legal no sólo como evidencia de desórdenes que se dan al interior de la sociedad, sino también como evidencia de las formas de consolidación de la dominación legal en todas las esferas de la vida. (Das, 1989, p. 284)

La crítica que se le hace a los estudios subalternos se relaciona con esa posibilidad de romper definitivamente con las formas de construcción y representación dominantes del subalterno y la pregunta que surge aquí es *¿el subalterno puede hablar por sí mismo?* o será que la interpelación que hace desde la investigación y el texto como tal, no reafirma su condición de subalterno “el silencio”, es decir, *¿los intelectuales al tratar de construir, definir y representar al otro, no se genera una práctica de silenciamiento e invisibilización del otro?*

Tal vez como cierre de este apartado que en necesario seguir problematización, se puede decir que el discurso postcolonial pone sobre la arena social, específicamente la intelectual, la reflexión de las continuidades y herencias coloniales en la periferia después de procesos independentistas del dominio colonial occidental, nos hace cuestionar sobre las formas de construcción del conocimiento (occidental) y representación del “otro” colonizado (subdesarrollado, tercermundista, negro, mestizo, indio) que aún se encuentra bajo el poder ideológico de la comunidad imperial y sus aparatos ideológicos (instituciones escolares, instituciones gubernamentales, organismos de banca internacional) y que determinan nuestros posicionamientos frente al centro (dominación, agenciamiento). Al igual los estudios subalternos nos acercan a esas lógicas de resistencia y lucha que expresan los sujetos subalternos con el fin de resignificar y reconstruir esas representaciones de la “otredad” pasiva y silenciosa. Pero en este interesante campo de análisis de deconstrucción de epistemologías que fijan una realidad hegemónica y que centran su interés en reconstruir y reinterpretar la realidad y el conocimiento en consonancia con los sujetos subalternos, debemos ser cuidadosos y altamente reflexivos para no caer en la sustitución de autoridades coloniales y elitistas que callan lo subalterno, entonces aquí es necesario cuestionarse el *cómo, para qué, por qué* se estudia la subalterno.

Referencias bibliográficas

Barona Becerra, G. (2014). Ausencia y presencia del “negro” en la historia colombiana. *Memoria y sociedad*, 1(1), 77-105.

- Beltrán Castillo, M. J. (2019). *Racismo científico en los textos escolares de ciencias naturales en Colombia*. [Tesis de Doctorado, Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Facultad de Ciencias de la Educación]. Doctorado Interinstitucional en Educación, Bogotá.
- Bhabha, H. K. (1994). *El lugar de la cultura*. Manantial.
- Bourdieu, P. (1997). *Los usos sociales de la ciencia*. Ediciones Nueva Visión.
- Brayan Álvarez, V. (2019). *Sistema social racializado: representaciones de las mujeres negras en Colombia durante el periodo 2001-2008*. Universidad Santo Tomás, Facultad de Sociología. Universidad Santo Tomás.
- Briones, C. (2005). *Cartografías Argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*. Antropofagia.
- Castro, S. (1999). *Epistemologías coloniales, saberes latinoamericanos: El proyecto teórico de los estudios subalternos*. En Alfonso de Toro (ed.), *El debate de la poscolonialidad en Latinoamérica. Una posmodernidad periférica o el cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano*. Vervuert.
- Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación. (2006). *Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y Otras Formas Conexas de Intolerancia*. CONAPRED. <https://bit.ly/3yVgtLo>
- Das, V. (1989). La subalternidad como perspectiva. En *Debates Post Coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*. SEPHIS.
- Departamento Administrativo de Ciencia, Tecnología e Innovación-COLCIENCIAS. (2018). *Convocatoria Nacional para el Reconocimiento y Medición de Grupos de Investigación, Desarrollo Tecnológico o de Innovación Y para el reconocimiento de Investigadores del Sistema Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación -SNCTel 2018*. Bogotá: Departamento Administrativo de Ciencia, Tecnología e Innovación -COLCIENCIAS-.
- El Espectador. (21 de enero de 2008). Brujerías de una actriz del Atrato. <https://bit.ly/3xdqDey>
- El Espectador. (22 de julio de 2021). *Quince colombianos desfilarán en la inauguración de Tokio 2021*. <https://bit.ly/3VivHGD>
- Friedemann, N. S. (1992). Huellas de África en Colombia. *THESAURUS*, XLVII(3), 543-560.
- Friedemann, N. S. (2007). África y América: sus encuentros. *Cuadernos de Historia. Serie Economía y Sociedad*, (9), 183-197.
- Guha, Ranajit. (2001). Subaltern studies: project for our time and their convergence. En Ileana Rodríguez (ed.), *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Duke University Press.

- Hall, S. (2003). *¿Qué es 'lo negro' en la cultura popular negra?* Biblioteca Virtual Universal. Biblioteca Virtual Universal.
- Hernández, K. (2015). El conocimiento científico como construcción social: Observaciones sobre el caso del VIH/SIDA desde las distinciones de la teoría general de los sistemas sociales. *Revista del Magíster en Análisis Sistemático Aplicado a la Sociedad*, (32), 12-48.
- Hurtado, T. (2008). *Los estudios contemporáneos sobre población afrocolombiana*. Universidad del Rosario. <https://bit.ly/3KCqd4A>
- International Olympic Committee. (2021). *Caterine Ibarguen*. *Biografía*. <https://bit.ly/4aV1dQD>
- Julio González, M. Á. (2020). *África en la pluma de los escritores negros colombianos en los años de 1937-1949*. [Trabajo de grado]. Universidad de Cartagena, Facultad de Ciencias Humanas. Programa de Historia, Cartagena.
- Juárez Huet, N. y Rinaudo, C. (enero-abril de 2017). Expresiones “afro”: circulaciones y relocalizaciones. *Desacatos*, (53), 8-19.
- Morales Fontanilla, M. A. (2004). *El papel de los deportistas afrocolombianos en la construcción del discurso de la nacionalidad Colombia 1948-2000*. [Monografía de grado]. Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales. Departamento de Historia, Bogotá.
- Moreno, C. (dir.). (2008). *Perro come perro. Estos animales se volvieron malos* [Película].
- Munévar Munévar, D. I. (2004). *Poder y género en el trabajo académico: considerandos para reconocer sus intersecciones desde la reflexividad*. Facultad de Medicina, Universidad Nacional de Colombia.
- Osorio Porras, Z. (2001). *Personas ilustradas. La imagen de las personas en la iconografía escolar colombiana*. Colciencias. Instituto Colombiano para el Desarrollo de la Ciencia y la Tecnología Francisco José de Caldas.
- París, M. (2002). Estudios sobre el racismo en América Latina. *Revista Política y cultura*, 17(289-310).
- Pulido Londoño, H. A. (2007). José Rafael Arboleda S.J. (1916-1992): El programa de los estudios afroamericanos y los inicios de la reflexión antropológica sobre poblaciones negras en Colombia. *Maguaré*, (21), 89-110.
- Quintero, O. (2013). *El racismo cotidiano en la universidad colombiana desde la experiencia vivida por los estudiantes negros en Bogotá*. Universidad del Rosario.
- Restrepo, E. y Rojas, A. (2008). *Afrodescendientes en Colombia: Compilación bibliográfica*. Editorial Universidad del Cauca.
- Rodríguez Baquero, M. A. (2019). *Los afrocolombianos y la CtaylorEA: imaginarios sociales sobre la otredad*. Universidad Santo Tomás, Facultad de Sociología, Bogotá.

- Said, E. (1989). Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors. *Critical Inquiry*, 15(2), 205-225. <https://bit.ly/4cgJ15g>
- Sánchez Mojica, D. (octubre de 2016). La bruja negra como alteridad abismal del poder esclavista: Cartagena de Indias, 1618-1622. *Nómadas*, (45), 153-167.
- Señal Colombia RTVC. (20 de mayo de 2020). *Algunas de las grandes leyendas del deporte afrocolombiano*. <https://bit.ly/3KC9JJz>
- Señal Colombia RTVC. (27 de diciembre de 2019). *De Jamundí para el Judo, esta es la historia de Yuri Alvear*. Señal Colombia Deportes.
- Slemon, S. (1995). The Scramble for Pots-colonialism. En B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin (eds.), *The Post-colonial Studies Reader*. Routledge.
- Soler Castillo, S. (enero/marzo, 2013). Entre negro oscuro y moreno claro: discursos e identidades étnicas en niños y niñas afrodescendientes en contextos escolares en Bogotá. *Educación en Revista*, (47), 111-143.
- Troitiño, M. L. y Cannova, M. P. (2016). La negritud y su representación en la música afroargentina entre 1980 y 2010. *2º Jornadas Estudiantiles de Investigación en Disciplinas Artísticas y Proyectuales (JEIDAP)*. Universidad Nacional de la Plata. Facultad de Bellas Artes.
- Universidad Distrital Francisco José de Caldas. (11 de noviembre de 2017). *El Joe Arroyo, una leyenda y un mito en la música colombiana*. Universidad Distrital Francisco José de Caldas. <https://bit.ly/3yXNjQA>
- Valderrama Rentería, C. A. (octubre de 2016). Intelectualidad crítica afrocolombiana: la negredumbre en el pensamiento intelectual de Rogelio Velásquez Murillo. *Nómadas*, (45), 215-227.
- Van Dijk, A. (2007). *Racismo y discurso en América Latina*. Gedisa.
- Valencia Angulo, L. E. (2019). *Negro y afro. La invención de dos formas discursivas*. Universidad Icesi.
- Villa, W. (2019). Prólogo. En S. Soler Castillo, '¡Mira, un negro!' *Elementos para pensar el racismo y la resistencia* (Vol. N° 14, pp. 11-17). Colección Doctorado Interinstitucional en Educación. Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Wade, P. (2011). "Multiculturalismo y racismo" en *Revista Colombiana de Antropología*, 47(2), 15-35.