

***Las estrellas son negras* de Arnoldo Palacios: la conformación del sujeto subalternizado, el surgimiento y emancipación del «héroe negro» decolonial**

**Derly Juliana Rojas Camargo**

**Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia**

**Facultad de Ciencias de la Educación**

**Maestría en Literatura**

**Tunja, Boyacá**

**2018**

***Las estrellas son negras* de Arnoldo Palacios: la conformación del sujeto subalternizado, el surgimiento y emancipación del «héroe negro» decolonial**

**Derly Juliana Rojas Camargo**

**Director:**

**Dr. Javier Guerrero-Rivera**

**Trabajo de grado para optar por el título de Magíster en Literatura**

**Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia**

**Facultad de Ciencias de la Educación**

**Maestría en Literatura**

**Tunja, Boyacá**

**2018**

## **Dedicatoria**

A mis padres, Derly y Julio, quienes me brindaron el apoyo incondicional necesario para culminar la presente investigación. Gracias por animarme siempre a lo largo de este proceso.

## **Agradecimientos**

A los docentes de la Maestría en Literatura que me instruyeron durante mi formación académica.

A mi asesor, el doctor Javier Guerrero-Rivera, quien me brindó la colaboración necesaria para encontrar las fuentes de información que me permitieron elaborar la presente investigación y quien, además, fue un guía durante el proceso de construcción de la misma.

## Tabla de contenido

	Pág.
Introducción.....	1
Capítulo 1.....	5
1.1 Antecedentes de la investigación.....	5
1.2 Del concepto de subalternidad y la conformación del sujeto subalternizado.....	9
1.3 <i>Las estrellas son negras</i> : la condición social del negro en Colombia a mediados del siglo XX.....	19
1.4 La posición de Arnoldo Palacios.....	33
1.5 Dimensión estética de la novela.....	44
Capítulo 2: <i>Las estrellas son negras</i> : una mirada desde la opción decolonial.....	47
2.1 Teoría decolonial.....	47
2.2 La herida colonial y la descolonización del pensamiento .....	56
2.3 Raza, etnicidad y colonialidad/modernidad.....	64
2.4 Colonialidad del saber .....	77
2.5 Colonialidad del ser .....	79
2.6 Colonialidad del poder .....	83
2.7 Colonialidad lingüística.....	90
Capítulo 3: El «héroe negro» en la obra de Arnoldo Palacios .....	98
3.1 El héroe en la novela .....	98
3.2 El surgimiento y emancipación «héroe negro» decolonial.....	103
Conclusiones.....	109
Referencias.....	113

Es un hecho: los blancos se consideran superiores a los negros.  
Es también un hecho: los negros quieren demostrar a los blancos,  
cueste lo que cueste, la riqueza de sus pensamientos,  
la potencia igual de su mente. ¿Cómo salir de ahí?

**Frantz Fanon**

## Introducción

La temática de la subordinación por parte de un dominador ha sido el argumento principal de algunas obras literarias. Ejemplo de ello es el protagonista de la novela de literatura afrocolombiana<sup>1</sup> titulada *Las estrellas son negras* (2010) del escritor chocoano Arnoldo Palacios. Irra<sup>2</sup>, es un negro<sup>3</sup> que vive en Chocó, que fantasea con dejar de ser pobre y, de esta manera, tener con qué comer tal como lo hacen los blancos, por quienes siente repudio y envidia. A lo largo de la novela se aprecian situaciones de estigmatización y supeditación racial por parte de los blancos contra los negros.

Palacios termina de escribir *Las estrellas son negras* (2010) el 8 de abril de 1948; sin embargo, al día siguiente, tiene lugar El Bogotazo, circunstancia en la cual se quema la galerada de la novela. A causa de ello, la reescribe en dos semanas (Escobar, 2016), para, finalmente, publicarla en la Editorial Iqueima en el año 1949<sup>4</sup>. La novela tiene gran acogida y a Palacios se le otorga una beca para estudiar lenguas clásicas en la Universidad de la Sorbona en París, lugar en donde encontraría el amor y viviría durante cincuenta años.

En la década de 1940, Colombia atraviesa por una transición hacia la modernización; deja de ser el país rural para convertirse en un país urbano, lo cual trae como resultado tanto el crecimiento de las ciudades como el desarrollo de la industria (UDEA, 2013). A partir de ese momento nacieron organizaciones obreras y, seguidamente, el Partido Socialista Revolucionario (PSR).

El año de la publicación de la novela resulta sugerente pues, para esa época, ya existía la conocida política de eugenesia, la cual “surge para mejorar los genes que heredarán las futuras generaciones” (Gómez, 2013, p. 477). Esta clase de régimen excluía a los negros de sus planes, pues estos, al no ser considerados parte de la «raza pura», eran uno de los grupos más vulnerables. En la obra, Palacios, hace una denuncia política de resistencia en contra del Estado. La novela se convierte,

---

<sup>1</sup> De acuerdo con Valero (2013), Richard Jackson fue uno de los precursores del estudio de «literatura afrocolombiana» por medio de su ensayo titulado “Afro-colombian literature of commitment”. En este, Jackson menciona a Jorge Artel, Arnoldo Palacios y Manuel Zapata Olivella, como autores interesados en visibilizar las condiciones sociales de las poblaciones afrocolombianas.

<sup>2</sup> «Irra» es un apodo del personaje. Su verdadero nombre es Israel, cuyo significado es: “el que lucha con Dios”.

<sup>3</sup> Con el ánimo de evitar una connotación perniciosa, se hace necesario aclarar que los términos «negro», «afrocolombiano» y «afrodescendiente» serán utilizados a lo largo del presente trabajo de una manera positiva, pues resulta imperioso que estas expresiones evolucionen; tal como se propone en el segundo capítulo.

<sup>4</sup> Posteriormente fue publicada por Populibro en 1971. En el año 1998, el Ministerio de Cultura publica una tercera edición en el marco del reconocimiento de grande obras literarias nacionales (Diop-Wane, 2001).

entonces, en un signo de protesta y en un grito de auxilio para los menos favorecidos, es decir, la población afrodescendiente.

La novela se reedita en el año 2010 como parte de la Biblioteca de Literatura Afrocolombiana del Ministerio de Cultura<sup>5</sup>. En esta colección, además de Palacios, se encuentran obras de escritores afrocolombianos tales como Manuel Zapata Olivella, Jorge Artel y Oscar Collazos, entre otros (Escobar, 2016). La obra está dividida en cuatro capítulos o «libros» –como los llama Palacios– titulados «Hambre», «Ira», «Nive» y «Luz Interior». En estos se narra las penurias por las cuales atraviesa Irra, el joven protagonista, en el transcurso de veinticuatro horas.

Con respecto a la novela de Palacios, los antecedentes indican que se han llevado a cabo muy pocas investigaciones acerca de la misma. No obstante, existen algunos estudios preliminares con respecto a la obra del escritor chocoano. El enfoque que se le ha dado a la obra ha sido, más que todo, desde la perspectiva del folclor afrocolombiano; sin embargo, entre las investigaciones existentes, es posible mencionar algunas en las que el análisis de la novela ha sido de corte histórico, antropológico, sociológico, y desde el canon literario. De otro modo, al ser tan pocos los antecedentes de la novela, una de las metas del presente trabajo es otorgarle trascendencia a una obra que ha permanecido, de cierta manera, a pesar de la visibilidad que tuvo por medio de la Biblioteca de Literatura Afrocolombiana<sup>6</sup>, ignorada por los colombianos, la academia y la Escuela en general. Este aspecto se puede apreciar ampliamente, más adelante, en el componente correspondiente.

En este orden de ideas, el propósito de la presente investigación es analizar la manera como se conforma el sujeto subalternizado en la novela *Las estrellas son negras* (2010) así como demostrar el surgimiento y emancipación del «héroe negro» decolonial. Este objetivo se logra, en primer lugar, por medio de la definición del concepto de subalternidad; en segundo lugar, a través de la designación de la teoría decolonial como perspectiva de análisis; por último, por medio de la enunciación de la categoría de héroe en la literatura. Así las cosas, la subalternidad surge para dar

---

<sup>5</sup> Esta colección pasa por la visibilización y el reconocimiento de los aportes que los autores Afrocolombianos/as han realizado, a través de los importantes procesos de resistencia cultural que bajo el proyecto de libertad ejercido en épocas coloniales y contemporáneas se configuran en la consistencia y la valiosa capacidad creativa que en todas las áreas del arte poseen los descendientes de las diversas culturas africanas llegadas a Colombia (Ministerio de Cultura, 2010).

<sup>6</sup> En la actualidad, los autores de la literatura afrocolombiana ha ido incrementando; asimismo, algunos escritores antiguos han sido recuperados con gran vigor (Valero, 2013).



cuenta de la condición subjetiva de subordinación en el contexto de la dominación capitalista; dicho de otra manera: es el despojo relativo de la calidad subjetiva por medio de la subordinación (Modonesi, 2012). De modo que, el individuo subalternizado, se encuentra en una posición de desventaja frente a su dominador a través de factores como el social, el económico, el educativo, el laboral, etc. y se vuelve un sujeto subyugado que debe doblegarse frente a quien tiene el poder; en el caso de *Las estrellas son negras* (2010), los negros deben humillarse frente a los blancos, quienes, a pesar de ser minoría, son quienes poseen la supremacía en la sociedad. A lo largo de la novela se aprecian situaciones de estigmatización racial por parte de los blancos hacia los negros. De modo que existe una supeditación pues la hegemonía de las élites hace que la superioridad sea erigida. Chocó es un departamento que es históricamente negro; no obstante, la sociedad es regida por los blancos, e incluso por negros que se humillan ante los blancos con el objetivo de ser uno de ellos y de llevar a cabo un fenómeno conocido como «blanqueamiento».

A manera de prefacio, la presente investigación se estructura del siguiente modo. En primer lugar, en el capítulo número uno se hará un acercamiento a la obra por medio de apartados de la novela en los cuales se evidencia la condición de sujeto subalternizado. Dicho acercamiento se dividirá en tres apartados. El primero de ellos abordará los orígenes del concepto de la subalternidad; en el segundo, se tratará la condición social del negro en la mitad del siglo XX en Colombia; es decir, se hará un breve recorrido por los ámbitos económico, educativo, político y racial. Por último, en el tercer apartado, se planteará la posición emancipadora y de resistencia por parte de Arnoldo Palacios en torno al racismo, la discriminación y a la manera como es percibido el negro chocoano por parte del Estado colombiano; así como el *habitus* del autor, lo cual incluye sus influencias e inspiraciones literarias.

En segundo lugar, en el capítulo número dos se desarrollará la teoría decolonial puesto que la presente investigación se sitúa en esta perspectiva. Por medio del enfoque decolonial se hace referencia a que “el capitalismo global contemporáneo resignifica, en un formato posmoderno, las exclusiones provocadas por las jerarquías epistémicas, espirituales, raciales/étnicas y de género/sexualidad desplegadas por la modernidad” (Castro-Gómez, 2007, p. 14). Al tener en cuenta este postulado, el joven Irra es víctima de una exclusión racial por parte de los blancos. No obstante, existen pasajes de la novela en las que el mismo Irra es «racista» –aunque, tal vez, inconscientemente– con los suyos. Esto se podrá evidenciar más adelante. Por su parte, la

discriminación que sufre Irra se evidencia, en primera instancia, en la inaccesibilidad a la educación, así como en la inexistencia de vacantes de empleo para un individuo que vive en condición de extrema pobreza y que sufre las penurias que esto conlleva. Ambas limitaciones se dan a causa de su naturaleza de sujeto negro; es decir, que la segregación racial desempeña un rol central a lo largo de toda la novela de Palacios.

Este capítulo se dividirá en siete apartados; el primero de ellos tratará de la teoría decolonial, especialmente lo relacionado con el *locus de enunciación* en el que se desarrolla la novela; el segundo abordará la herida colonial, teniendo en cuenta la inflexión decolonial propuesta por Restrepo y Rojas; el tercero, se aproximará al racismo como resultado de la dualidad colonialidad/modernidad, con base en la significación de ambas categorías y de lo que esta relación representa para el racismo. El cuarto, se centrará en la colonialidad del saber; el quinto, abordará la categoría de la colonialidad del ser; el sexto, hará hincapié en la colonialidad del poder. Por último, el séptimo apartado hará un acercamiento a la categoría de la colonialidad lingüística.

Finalmente, en el capítulo número tres se abordará el asunto del héroe en la novela por medio de los postulados de Mijaíl Bajtín, los cuales hacen referencia a dicha temática. El primer apartado hará una aproximación a la categoría de héroe como tal; es decir, se realizará una contextualización. En el segundo apartado se hará especial énfasis en la figura del «héroe negro» debido a la naturaleza del joven Irra, protagonista de la obra en mención; si bien a la hora de tocar el tema del héroe, se teoriza desde Bajtín, el análisis se llevará a cabo por medio de las categorías de la decolonialidad propuestas en el capítulo número dos.

La presente investigación pretende ofrecer un aporte en diferentes ámbitos. En primer lugar, en el campo literario procura ubicar a la novela de Palacios en un lugar privilegiado, para que comparta sitio con las obras «cumbres» de la literatura colombiana; es decir, que se establezca como una lectura que haga parte del canon y, de esta manera, abandone el lugar de invisibilidad que se le impuso desde el año de su publicación. En segundo lugar, en cuanto al ámbito teórico, pretende demostrar, por medio del pensamiento decolonial, una perspectiva novedosa de análisis con base en las diferentes categorías que integran dicha teoría. Por su parte, en el ámbito educativo, ansía incentivar la lectura de la novela en los niveles escolar y superior como parte del plan lector, que, generalmente, se establece en las instituciones.

## Capítulo 1

Este capítulo se dividirá en cuatro apartados. El primero de ellos hará referencia a las investigaciones previas con respecto a la novela *Las estrellas son negras* (2010) del escritor chocoano Arnoldo Palacios, es decir, se elaborará un *estado del arte* con base en los antecedentes de los que se tienen noticia acerca de la obra. En el segundo apartado, se realizará una contextualización del concepto de *subalternidad*, el cual es clave para el desarrollo posterior de la presente investigación; este incluirá el origen del término *subalterno*. El tercer apartado realizará un acercamiento a la temática de la condición social del negro a mitad del siglo XX y de todos los factores que se encuentran incluidos dentro de esta. En el cuarto y último apartado, se hará una aproximación a la posición de Arnoldo Palacios con respecto a temáticas como su ideología, su *habitus* de escritor; así como la postura de resistencia que adopta en contra de la marginalización y el racismo.

### 1.1 Antecedentes de la investigación

La novela *Las estrellas son negras* (2010) no era una obra tan popular hasta el momento en el que fue incluida en la colección de la Biblioteca de Literatura Afrocolombiana del Ministerio de Cultura, editada por el Banco de la República. Sin embargo, existen algunos antecedentes con respecto a la misma. Entre ellos cabe mencionar el trabajo de pregrado titulado *La cultura afrocolombiana en “Las estrellas son negras” de Arnoldo Palacios* (2015) de la estudiante Jorgelina Palacios de la Universidad Tecnológica de Pereira en el que se realizó un análisis literario de la cultura afrocolombiana en un país en el que este tipo de novelas permanecen prácticamente ignoradas por parte de la mayoría de los colombianos. El objetivo fue el de visibilizar una literatura que aporta sensibilidad a los lectores, además de la comprensión y conocimiento que proporciona con respecto a dicha cultura (Palacios, 2015). Por un lado, el aporte de este documento para el presente trabajo de investigación es valioso dado que J. Palacios destaca los rasgos de la cultura afrocolombiana presentes en *Las estrellas son negras* (2010), lo cual, ciertamente es clave en el desarrollo de la novela. Por otro lado, el vacío que presenta la investigación de J. Palacios radica en que la autora se enfoca en la cultura afrocolombiana y deja de lado problemáticas relevantes tales como el racismo, la pobreza, el hambre y la educación; todas estas temáticas rodean al protagonista de la novela y, por ende, son de vital importancia en la configuración del sujeto subalternizado.

Por su parte, Gutiérrez (2000) realiza un ensayo en el que aborda la temática de la narrativa afrocolombiana. Gutiérrez realiza un breve recorrido de las novelas en las que existen personajes negros: *Manuela* de Eugenio Díaz, *María* de Jorge Isaacs, *El alférez real* de Eustaquio Palacios, *La Marquesa de Yolombó* de Tomás Carrasquilla y *Tierra Mojada* de Manuel Zapata Olivella, respectivamente. En este ensayo, se enfoca principalmente en *Las estrellas son negras*, puesto que realiza un análisis concienzudo de una novela que aborda los temas de la pobreza y la negritud por medio de una protesta que denuncia la situación paupérrima de los habitantes de Chocó, en el Pacífico colombiano. Lo valioso de esta investigación para el presente trabajo radica en la importancia que Gutiérrez le concede a la historia de los afrocolombianos; es decir, ella resalta el proceso de negritud que se ve atravesado por el periodo de la esclavitud durante la época colonial. Asimismo, la problemática del complicado acceso a la educación es relevante puesto que, como ya se ha afirmado con anterioridad, Irra no tiene el acceso a la educación a causa de su condición de sujeto negro y pobre. Con respecto a la época colonial, Gutiérrez afirma que en este periodo no existía una mezcla racial entre negros y blancos, ya que los blancos vivían fuera de la región (Gutiérrez, 2000). De cierta manera, esto también sucede en la novela de Palacios puesto que no se da un cruce racial a causa del racismo latente por parte de los blancos para con los negros. Es más, para una mulata, el hecho de estar con un negro es una deshonra; es caer en lo más bajo. El aporte de este ensayo resulta pertinente para la presente investigación puesto que aborda algunas de las temáticas que se están analizando en este trabajo de grado: la pobreza, el racismo, la esclavitud y la educación; por consiguiente, es una fuente de gran ayuda.

Óscar Collazos, escritor y chocoano, al igual que Palacios, y quien también hace parte de la Biblioteca de Literatura Afrocolombiana, en un intento por hacer una reconstrucción topográfica de las huellas de Irra en *Las estrellas son negras* (2010), realiza un viaje a Quibdó para imaginar los escenarios descritos por Palacios en su novela. Su interlocutor –un amigo suyo– le comenta la época en la cual se desarrollan los eventos: “en los años cuarenta, ésa es la Quibdó de los años cuarenta, la ciudad que conoció Arnoldo cuando salió de Cértegui, antes de irse a estudiar al Colegio Camilo Torres de Bogotá” (Collazos, 2010, p. 2). A lo largo de la descripción de los hechos, Collazos hace apenas una pequeña alusión a la ostentosa arquitectura de la ciudad en la que solían gobernar familias tales como Meluk, Bechara y Ferrer, entre otras. Este tipo de edificaciones son levemente descritas en la novela de Palacios ya que, de acuerdo con Collazos (2010) estas “evocan el esplendor de casas comerciales apenas sugeridas en la novela de Palacios

porque su escenario es la pobreza, la más pobre de las pobrezas, mucho más grande en el departamento que fuera entonces intendencia” (p. 3). Los sucesos transcurren en “Quibdó y en un rancho llamado «casa»: elevado de la tierra en algo más de un metro, y aún más por detrás, de manera que se veían desde la calle los puntales nudosos, endeble, esqueletados, embarrados” (Collazos, 2010, p. 5). Actualmente, este tipo de casas existen aún. El aporte de Collazos al presente trabajo de investigación resulta útil puesto que recorrer los pasos de los lugares específicos en los que Arnoldo Palacios percibió la pobreza para la elaboración de su novela, resulta pertinente, ya que permite al lector de la misma elaborar sus propios juicios con respecto a la obra. Además, proporciona la confección de una idea del departamento de Chocó para quienes no lo conocen.

En su artículo titulado “*Las estrellas son negras*” o los rostros afrocolombianos a mediados del siglo XX en Colombia, George Palacios (2016) reflexiona con respecto a la organización de las comunidades afrocolombianas en la literatura colombiana de mediados del siglo XX. Aborda temáticas tales como el racismo, la pobreza y la marginación, las cuales son padecidas por los afrodescendientes en Colombia. Lo anterior demuestra que este tipo de problemáticas se siguen presentando en la actualidad de este país, tal y como se presentaban en la época a la cual pertenece la novela de Palacios; es decir, el año 1949. El aporte de este artículo a la presente investigación se aprecia en la medida en que G. Palacios aborda temáticas que no se pueden pasar por alto en la novela: el hambre, la pobreza y el racismo; por lo tanto, resulta valioso ya que establece unas bases que son fundamentales en la posterior comprensión de estas problemáticas.

De la misma manera, en el artículo titulado «“*Las estrellas son negras*”: diatriba de la condición socioeconómica de los afrocolombianos» del autor Mathurin Ongone (2007) se hace énfasis en la denuncia que realiza Palacios en su novela acerca de la penuria de los negros del Chocó y de la invisibilidad de dicha región por parte del centro de Colombia –más específicamente de Bogotá–, además de otros problemas tales como el hambre, la pobreza y el olvido (Ongone, 2007). El mencionado artículo resulta valioso puesto que las temáticas que aborda son precisamente las que más afectan al protagonista: el hambre y la pobreza. De modo que resulta pertinente tener en cuenta este antecedente ya que permite tener un punto de vista que es acorde con el enfoque que se le quiere dar al presente trabajo para demostrar la manera como el concepto de subalternidad se ve cristalizado en la novela de Arnoldo Palacios.

Adicionalmente, en el artículo titulado *The Dilemma of Presence in Black Diaspora Literature: A Comparativist Reading of Arnoldo Palacios' "Las estrellas son negras"* (1982) de Lemuel A. Johnson se discute la noción de presencia en la novela, en donde Palacios incorpora temas a través de su trabajo, especialmente la amenaza que enfrentan los personajes al ver su humanidad tornarse precaria debido a su situación socio-económica. El hambre se configura como la principal dificultad que tiene el protagonista de la novela, ya que el alimento es el primer requisito de la dignidad humana; entonces, si no se tiene comida, al ser humano se le deshumaniza (Johnson, 1982). Para Irra, el principal causante de su paupérrima situación es el intendente, a quien, en medio de su rabia, planea asesinar. La conclusión del autor con respecto a la novela es que existe una diáspora que se presenta ambivalente puesto que de un lado está el sentimiento de odio y rencor latente por parte de Israel hacia quienes tienen lo que él no; mientras que, por otro lado, existe en este el sentimiento de resurgir a pesar de los impedimentos de la condición en la cual se encuentra por medio de una ablución y un respiro. Este artículo es valioso para la presente investigación ya que resulta pertinente la manera cómo el autor presenta al joven Irra pues la problemática del hambre influye en gran medida en la mala suerte –y vida– que tiene Israel.

En definitiva, con respecto a los antecedentes mencionados de la obra, la orientación que se le ha dado a la novela de Palacios ha sido, más que todo, desde una perspectiva de la cultura afrocolombiana, así como desde una descripción geográfica de Chocó; pasando por la situación de precariedad y pobreza extrema de la cual son víctima la mayoría de habitantes de este departamento. Esto podría parecer inconcebible, si se tiene en cuenta la riqueza aurífera de la región; sin embargo, los pésimos manejos tanto por parte del gobierno local, como del Estado han traído como consecuencia dicha miseria. Estos antecedentes contribuyen de gran manera a esta investigación; dicho esto, es importante dejar en claro que el presente trabajo se concentrará en la forma en la cual el sujeto subalternizado se configura en *Las estrellas son negras* (2010), así como la manera en la que se da el surgimiento y posterior emancipación del «héroe negro» decolonial. Con respecto a ello, se hace necesario puntualizar que si bien se tomarán extractos de la definición de «subalterno», el protagonista de la novela se conforma como un individuo «subalternizado», que hace referencia a una construcción social, no a un estado natural; de modo que, la novela en cuestión es una muestra de la brutalidad del colonialismo y la colonialidad –racismo y discriminación–, a la cual le subyace una postura decolonial.

## 1.2 Del concepto de subalternidad y la conformación del sujeto subalternizado

El concepto de subalternidad se constituye cuando el subalterno no puede hablar porque no tiene un lugar de enunciación que lo permita. Este sujeto se establece como una figura de la diferencia radical; del Otro que no puede hablar, no porque literalmente no pueda, sino porque no forma parte del discurso. En alusión a ello, “permitir al otro(s) hablar por sí mismo sino que, más bien, acude a un «recurso» o «llama» al «cuasi-otro» –tout-autre como opuesto al otro auto-consolidante–, a volver *delirante* esa voz interior que es la voz del otro en nosotros” Derrida (citado por Spivak, 2003, p. 71). Es decir, “aquello que sea pensamiento, aunque en blanco, sigue estando en el texto y debe ser confiado al Otro de la historia” (Spivak, 2003, p. 337). Entonces, a pesar de que el *Otro* no es tenido en cuenta, no significa que no exista, sino que se le quiere acallar a causa de su supuesta inferioridad. Por consiguiente

El proceso de otrificación de las culturas del colonizado ha sido simultáneamente el resultado de encubrir el hecho de que el sí mismo (blanco) occidental es también una contracción y no una categoría completa, natural. Este silenciamiento y no-marcación del sí mismo occidental también lo naturaliza efectivamente y borra los rastros del mecanismo de oposiciones binarias que postula el cuerpo no blanco y no occidental como lo marcado y lo visible (Mohanram, 1999, p. 185).

De acuerdo con lo anterior, el subalterno queda atrapado en el silencio y se ve en la necesidad de salir de allí para tener la posibilidad de acceder a un lugar de enunciación que le permita romper el silencio para que su voz sea escuchada (Carbonell, 2006) pues “crear el pensamiento o el sujeto pensante transparente o invisible parece, por contraste, esconder el implacable reconocimiento del Otro por asimilación” (Spivak, 2003).

El término «subalterno» fue acuñado por Antonio Gramsci en sus *Cuadernos de la Cárcel* (1975) durante su período en prisión bajo el régimen fascista de Benito Mussolini. Gramsci utilizó esta palabra por primera vez para referirse a los oficiales subalternos, con relación a la estructura jerárquica del ejército; más adelante, utilizó el término para hacer alusión a las clases políticas y sociales pues este afirmaba que la subalternidad era una característica fundamental de las clases dominadas (Gramsci, 1975).

Con relación a la historia de las clases dominadas y a la historia de las clases subalternas, Gramsci (1975) afirma

La historia de las clases subalternas es necesariamente disgregada y episódica: hay en la actividad de estas clases una tendencia a la unificación aunque sea al menos en planos provisionales, pero

esa es la parte menos visible y que sólo se demuestra después de consumada. Las clases subalternas sufren la iniciativa de la clase dominante, incluso cuando se rebelan; están en estado de defensa alarmada. Por ello cualquier brote de iniciativa autónoma es de inestimable valor” (p. 27).

El concepto de subalternidad comienza a plasmarse en el plano de las relaciones sociales y políticas. A partir del cuaderno número 3, concretamente en la nota número 14, Gramsci contrapone *dominación/subalternidad* y crea una oposición que será clave en el desarrollo de su teoría. Entendido de otra manera, se podría hablar también de una dicotomía hegemónico/subalterno.

Las clases subalternas se refieren, en palabras de Gramsci, a cualquier «nivel bajo» al que pertenecen personas en una sociedad en particular que sufren una dominación hegemónica por parte de la clase élite; dicha clase les niega los derechos básicos de participación en la historia y cultura locales como individuos activos de la nación (Gramsci, 1975). Los grupos específicos a los que Gramsci se refería con el adjetivo de «subalternos» eran los trabajadores y los campesinos quienes eran oprimidos y discriminados por el líder del Partido Nacional Fascista, Benito Mussolini.

Con respecto a lo anterior, el Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos, encabezado por John Beverly (2002), afirma que

No veámos lo subalterno como algo esencialmente relacionado con la colonia, lo tradicional o lo pre-moderno, es decir, como un problema exclusivamente historiográfico o antropológico (de campesinos, pueblos indígenas, cimarrones, etc.), sino también como un concepto para designar el nuevo sujeto que emergía en los intersticios de la globalización (p. 50).

Para Gramsci, el planteamiento de hegemonía no tiene nada que ver con “la idea de la victoria «absoluta» y total de la burguesía sobre la clase obrera o la de incorporación plena de la clase obrera dentro del proyecto burgués” (Hall, 2014, p. 301), pues lo que para él realmente importa es el equilibrio en las relaciones de fuerza, es decir, la conquista definitiva del uno sobre el otro dista de ser el objetivo (Hall, 2014). De modo que

Si para conseguir la hegemonía lo que es actualmente subalterno tiene que transformarse en algo parecido a lo que actualmente es hegemónico -es decir, la moderna cultura burguesa- entonces la clase dominante sigue ganando en cierto sentido aun en el caso de su derrota política (Beverly, 2002, p. 55).

Por consiguiente, la hegemonía



Trasciende los grupos corporativos de la solidaridad puramente económica, abarca los intereses de otros grupos subordinados, y comienza a propagarse a los de toda la sociedad, trayendo consigo la unidad intelectual y moral, al igual que la económica y política y «planteando también las preguntas alrededor de las que surge de forma encarnizada la lucha [...] creando así la hegemonía del grupo social fundamental sobre una serie de grupos subordinados» (Hall, 2014, p. 302).

Resulta pertinente mencionar que la teoría gramsciana también afirma que existe una subalternidad en una escala aún más amplia que incluye a las personas de diferentes religiones y culturas, además de aquellos que eran marginados socialmente. De modo que el concepto de subalternidad puede abarcar diferentes contextos en donde exista una dominación por parte de un opresor hacia un subordinado. Se hace énfasis en que, en la presente investigación, la configuración del sujeto subalternizado es una construcción social, mas no una posición naturalizada como muchas veces se ha hecho creer en las ciencias sociales. La posición subalternizada no es una posición natural, es decir, que no es inalienable, sino que, por medio de la hegemonía producida por la inequidad, el protagonista de *Las estrellas son negras* (2010) es oprimido en una sociedad en la que una pirámide jerarquiza a los individuos.

Una incógnita que surge dentro del concepto de la subalternidad es: ¿en qué momento de la automatización los subalternizados dejan de serlo? Para responder a este interrogante, Gramsci afirma que siempre lo serán; a pesar de que se rebelen, pues si lo hacen de una manera revolucionaria lo que conseguirán es convertirse en su dominador –la clase dirigente– y solo de esa manera se marcaría el fin de la subalternidad (Gramsci, 1975). Según esto, la problemática del subalternizado es bastante compleja puesto que su eliminación implica una serie de circunstancias que suelen no ocurrir. Sin embargo, es necesario pensar en la deconstrucción del concepto de subalterno.

Con respecto a lo anterior, Collazo (2009) afirma que “la deconstrucción de la lógica del pensamiento binario vacía al sujeto de su concepción moderna, trasladando su constitución como fundamento de sí mismo del que se deduce el mundo a la idea de sujeto como producto de las prácticas discursivas” (p. 4). La subalternidad es, por lo tanto, una relación binaria “en la que el otro es la dominación, ya que los grupos subalternos están siempre sujetos a la actividad de los grupos que gobiernan, incluso cuando se rebelan y sublevan” (Guha, 1996, p. 24). Según esto, dicho sujeto hace parte de la otredad, quien “no es aquí solamente una identidad subordinada, sino una identidad inexistente, a menos que se deshaga de toda su cultura y abrace a la occidental que

se le impone” (Fraga, 2013, p. 68), debido a que “la cultura es todo. La cultura es la forma de vestirse, es el porte, es la manera de caminar, es la forma de anudar la corbata, no es únicamente el hecho de escribir libros, de construir casas. Es *todo*” (Césaire, 2009, p. 74). Por consiguiente, de cierta manera, se le exige al colonizado que adopte una cultura ajena a la suya.

Un ejemplo de sujeto subalternizado es Israel «Irra», protagonista de la novela *Las estrellas son negras* (2010) del escritor colombiano Arnoldo Palacios. Irra es un joven chocoano de 18 años que vive junto con su madre y hermanos en una casa a las orillas del río Atrato. El narrador describe la manera en que Irra tiene que pasar toda clase de penurias que lo llevan al borde de la locura y del desgaste físico y mental, principalmente por el hambre que debe aguantar a lo largo de veinticuatro horas. Irra vive en una casa de aspecto humilde en situación paupérrima. En dicha vivienda, el catre de Irra “estaba desnudo, tirada encima en desorden una almohada cuyo forro presentaba numerosos rotos y agujeros por donde se brotada la lana, que ahora estaba esparcida en la cobija de algodón rojo, arregazada...” (Palacios, 2010, p. 37). La situación de hambruna extrema por la que atraviesa Irra lo hace buscar medidas desesperadas: “tal vez habría todavía un pedacito de panela detrás de los platos recostados de fondo contra la pared” (Palacios, 2010, p. 37). La privación del alimento se convierte, entonces, en una circunstancia insostenible. Como si lo anterior no fuera suficiente, “era una vaina que la casa no tuviera un sanitario, por malo que fuera” (Palacios, 2010, p. 39); a causa de esto, Irra y su familia deben buscar dónde hacer sus necesidades fisiológicas. Irra, escasamente, tiene dos camisas para cambiarse de ropa y “la que tenía puesta ya estaba demasiado sucia; además, rota por la espalda y desprendidos tres botones” (Palacios, 2010, p. 38). Este mira la otra camisa que tiene, colgada, escurriendo: “sintió por un instante el olor de la camisa limpia cuando se la iba poniendo recién planchada; era agradable el olor de la ropa limpia” (Palacios, 2010, p. 38). La situación en la que reside Irra es tan extrema que, en medio de la desesperación desea no seguir viviendo: “¿por qué no se moría? Era preferible morir. Al menos la muerte ofrecía la oportunidad ineludible de comer barro y gusanos bajo la tumba” (Palacios, 2010, p. 78).

En una ocasión, Irra al percatarse de que su madre no había llegado a casa después de haberse ido a lavar ropa ajena se preocupa por ella y comienza a preguntarse “¿qué le habría pasado a la mamá en la Yesca? ¿Le habría dado un ataque mientras enjabonaba esa ropa, y por estar sola se habría

ahogado?... ¡No! No podía ser. ¿Pero aquello no ocurría con frecuencia? (Palacios, 2010, p. 47).  
 Irra, entonces, reflexiona para sí mismo:

Los sirios y los antioqueños eran propietarios de grandes almacenes... Los blancos estaban empleados en el gobierno. Esos vestían bien y fumaban cigarrillos finos. Pero los negros nada. ¡Maldita nada! La mamá se mataba trabajando día y noche. Lavaba ropa, planchaba, cocinaba, hacía vendajes... Sin embargo, siempre lo mismo. ¿Dios no se acordaba de ellos? ¿Acaso ellos no rezaban bastante? (Palacios, 2010, p. 45).

En la anterior cita se puede evidenciar la frustración, rabia, e indignación del joven Irra al advertir las injusticias socioeconómicas que existen en su comunidad. Además, la religión entra a desempeñar un papel clave pues, a pesar de la creencia popular, para Irra Dios no es el ser piadoso y ecuánime que le proveerá a él y a su familia un sustento para alimentarse adecuadamente y para llevar a cabo una vida con dignidad, sino que por el contrario, es un ser mezquino y arbitrario que solo ayuda a los blancos y a los ricos, pues afirma “¡bendito sea Dios! ¿Cómo poder admitirse que Dios fuera tan...? ¡Que se vaya a la porra con su religión y sus curas embusteros, que se mantienen engañando y robando a los pobres! (Palacios, 2010, p. 81). Irra eleva sus súplicas a un ser que, según la creencia, es omnipotente y todo lo que puede; Irra, entonces, ruega encarecidamente “¡oh, Dios! ¿Por qué tanto sufrimiento? ¡Por qué no conceder para ellos unos minutos de alegría, unos instantes de dicha, al menos frente a un plato de comida! (Palacios, 2010, p. 45).

La decepción de Irra es tal que continuamente cuestiona las decisiones de Dios pues este no le tiene un futuro bienaventurado

Nadie se conmueve hoy por la suerte de los pobres. Tampoco Dios se acuerda de los pobres. Todo se lo da a los ricos, a los que no lo necesitan. En tanto que a nosotros nos niega un pedazo de pan... ¿Por qué, Dios mío? (Palacios, 2010, p. 58).

En otra ocasión, y a petición de su madre, el joven se ve en la obligación de pedir fiado en una tienda a causa de la escasez monetaria en su hogar, cosa que no le viene muy bien pues, para él, es un estado más de sumisión con quienes ostentan el poder pues él y su familia estaban “siempre subordinados a los que tenían. ¿Y si el compa no les fiara? ¿Y más bien resolvía cobrarles groseramente, delante de todo el mundo?... ¡Maldita sea!” (Palacios, 2010, p. 59). La pobreza y la necesidad en la cual se encuentran Irra y su familia los hace vulnerables y esclavos de quienes si poseen un estatus y una situación económica privilegiada; o al menos no tan paupérrima como la de ellos.

En medio de la desesperación a causa de su paupérrima situación, Irra decide que quiere hacer un viaje a Cartagena, para sí probar suerte en otro lugar. Para ello, necesita pedir prestado quince pesos a Don José, un sirio que es dueño de un almacén de ropa. Irra, en medio de su inocencia, no imagina que el préstamo del dinero tendrá un costo del cual se sentirá totalmente desilusionado y avergonzado:

— Para no dar más vueltas, don José... En fin..., don José... Que si me puede facilitar quince... — la voz de Irra se estranguló.

— ¿Apenas?... ¿Quince no más?

— Yo se los pagaré... —Irra tragó saliva.

— No, no... Tómelos —replicó don José, introduciendo su mano esquelética dentro del bolsillo delantero izquierdo de los pantalones. Sacó tres billetes que puso en las manos de Irra—. Me siento feliz—.agregó don José, susurrante. Y se acercó más a Irra. Este retrocedió.

— ¿Por qué?... —inquirió Irra, nervioso, manoseando sus tres billetes.

— No sé... Pero me siento feliz ahora —repitió don José, tierno, meloso. (Palacios, 2010, p. 84).

Por medio de su posición de poder, Don José abusa sexualmente de Irra con el «pretexto» de prestarle el dinero que este necesitaba. Una vez más, se evidencia la posición de subalternizado en la que se encuentra Irra; esta vez, se establece la relación binaria abusador/víctima, lógica en la cual se inscribe la alteridad, es decir, Irra es el *Otro*.

La desazón y confusión por lo ocurrido hace que Israel se sienta observado y juzgado por las personas que lo ven pasar pues “corrió hacia el parque, con un terrible ardor en la espalda, ardor causado por los ojos de toda la humanidad clavados en él” (Palacios, 2010, p. 85). Allí, Irra, “arrellanado pesadamente sobre la banca, sobrellevaba el humillante escozor en el trasero, y el calor de la banca soleada” (Palacios, 2010, p. 85). Maldice su suerte y su condición de pobre y negro. Con respecto a dicha condición, Candelario Obeso (citado por Burgos, 2010) afirma

Nací humilde i soy fuerte [...] Nací en un clima ardiente i el sol de mi patria se concentró en mi pecho [...] en mi lucha terrible con el mundo me dediqué al estudio i me apegué a la gloria. Mi haraposito vestido me alejó de las jentes. La terrible miseria en que he vivido, mi triste desamparo la cutis de mi raza i de mi clima, rico en tantas grandezas, trajeron sobre mí tremendos desengaños [...] Soi pobre y nada temo (p. 102).

Según lo anterior, Obeso fue víctima de segregación a causa de su condición de negro y pobre tal como Arnoldo Palacios, ya que, a pesar del reconocimiento que se le otorgó en el ámbito literario,

siempre hubo personas que le recordaban su procedencia. A causa de ello, Obeso escribió la novela corta titulada *La Familia Pygmalion* (1871), en la cual se describe a sí mismo como “un joven moreno de elevada estatura, que apenas tenía veinte años” (Burgos, 2010, p. 102).

También en el parque, Irra escucha música justo al lado del edificio del Banco de la República. El joven se pregunta a qué se debe tal juerga pues “se empinó para distinguir más claramente las figuras danzantes. Eran blancos. Se trataba nada menos que de un baile de «la cren». No había negros en el salón. Únicamente blancos. Los músicos sí eran negros” (Palacios, 2010, p. 130). Este tipo de negros –los que son usados para divertir a los blancos– son llamados «nativos felices»; estos son negros entretenedores, poetas, y los que tocan el banjo “que parecían no tener cerebro en la cabeza y cantaban, bailaban y decían chistes todo el día para entretener a la gente blanca” (Hall, 2014, p. 469).

El hombre negro es, entonces, en palabras de Bajtín, «carnavalizado» para el disfrute de los blancos puesto que este hace parte de la baja cultura (Hall, 2014). A causa de esto, no es de extrañar que “se prefiera a los negros bromistas, despreocupados y buenos bailarines (Mbembe, 2016, p. 124). Por lo tanto, lo popular se une a lo vulgar ya que

El papel de lo «popular» en la cultura popular es el de fijar la autenticidad de las formas populares, que tienen sus raíces en las experiencias de las comunidades populares de quienes tomaron su fuerza, y nos permite verlas como expresiones de una particular vida social subalterna que se resiste a ser constantemente tratada como baja y de afuera (Hall, 2014, p. 323).

De manera que, las clases subalternas pueden ser consideradas como «populares» dado que hacen parte de la cultura baja (*low culture*). Esto indica que la hegemonía de la clase que es considerada parte de la cultura alta ejerce poder sobre la baja debido a la posición social.

Al ser el negro «carnavalizado», este es “disfrazado con la vestimenta, el color o la decoración [...] siempre era necesario arrojárselo con un traje oriental, turbantes, plumajes, bombachas bufonescas o diminutos hábitos verdes” (Mbembe, 2016, p. 124). Adicional a lo anterior, también se prefería a “las negritas de tez de ébano o a los niños negros y a los jóvenes y morenos pajes que actúan como acompañantes de las damas quienes, por su parte, los tratan como periquitos, perritos falderos o galgos de compañía” (Mbembe, 2016, p. 124). En resumen, los blancos veían en los negros no solo sujetos jocosos, sino también un «adorno» que les permitía destacarse en la sociedad. Las mujeres negras, por su parte, son retratadas en la literatura y en la pintura como

«bellezas negras» que son altamente deseadas por el hombre blanco. Tal es el caso del poema *Reina negra* de Apollinaire y las pinturas de Picasso, *Las señoritas de Aviñón* y *La mujer al borde del mar* (Mbembe, 2016).

Para algunos de los escritores franceses más destacados universalmente, justificar el racismo era una cuestión muy sencilla: “el blanco hizo del negro un hombre [...] Europa hará de África un mundo” Víctor Hugo (citado por Mbembe, 2016, p. 135). Asimismo, afirman “es necesario decir abiertamente que las razas superiores tiene un derecho frente a las razas inferiores [...] existe un deber. El deber de civilizar a las razas inferiores” Ferry, (citado por Mbembe, 2016, p. 135). De acuerdo con esto, es más que evidente que las grandes voces de la literatura se vieron seducidas por discursos racistas. No obstante, el colonizado “está dominado, pero no domesticado. Está inferiorizado, pero no convencido de su inferioridad” (Fanon, 1963, p. 26). Este sujeto sabe que su lugar natural no es el de subalternizado y es por ello que “siempre está presto a abandonar su papel de presa y asumir el de cazador. El colonizado es un perseguido que sueña permanentemente con transformarse en perseguidor” (Fanon, 1963, p. 26). En *Las estrellas son negras* (2010) Palacios afirma que Irra “había vivido de promesas toda la vida. En realidad, el gobierno nada hacía por los pobres. Y lo conveniente era matar al intendente. Sacarlo del medio por inepto.” (Palacios, 2010, p. 52).

El desengaño más conmovedor se da en el momento en el que Israel se percató de que su suerte posiblemente nunca será tan dichosa como la de los blancos pues ellos “son estrellas diferentes. Las de ellos titilan eternamente y tienen el precio del diamante. Y la mía, Señor, es una estrella negra... ¡Negra como mi cara, Señor!” (Palacios, 2010, p. 91). De nuevo se aprecia la hegemonía de la clase alta, especialmente de los blancos que hacen parte de ella; sin embargo, y contra todo pronóstico, Irra todavía tendrá una oportunidad para resurgir. Así como Irra se lamenta por su suerte, también lo hace en su poema *De Claramonte* (1976) al afirmar:

¿Que esto es ser negro? Esto es ser  
 deste color? Deste agravio  
 me quejaré a la fortuna,  
 al tiempo, al cielo y a cuántos  
 me hicieron negro. ¡Oh, reniego  
 del color! (p. 29).

Un aspecto que resulta interesante es el hecho de que si bien, por un lado, Israel es consciente de su posición y se resiste a permanecer en ella, por otro lado, su madre es un personaje que podría clasificarse como una subalterna que aceptó el hecho de serlo, es decir, una subalterna naturalizada; sin embargo, no le preocupa salir de esa posición en la que se encuentra pues cuando Irra le responde renegando que no le otorgaron beca por ser negro, la madre le dice

Peo nué necesario ojendé a Dio, mijo... Yo te lo tuve iciendo, Irraé, que no te metiérai en su mardita política... Qu'eso no t'ia tré sino peljuicio. Dejáloj no má que gocen... sí, que gocen... ¡Ajunto!... Vó veréi cómo vái a hacé... Yo ya toy mú vieja ya, y mú enjelma; lo que gano no loj arcanza ni pa la comira... Colmigo no contéi, no, Irraé... Tu mamá ya no resijte... Y tuj helmanitaj mujere necesitan tu apoyo... (Palacios, 2010, p. 52).

La madre continúa creyendo ciegamente en Dios, a pesar de la desigualdad evidente en la que se encuentra. Para ella, el que Irra intente no es suficiente pues este debería estudiar o trabajar para subsistir y, de paso, ayudarla a ella y a sus hermanas. De manera que la presión que la madre le impone al joven es demasiada para él, quien de por sí ya se encuentra en estado de desesperación con su situación. En consecuencia, Irra se pregunta a sí mismo “¿por qué no venía Dios una mañana, o una noche, y les dejaba un poco de arroz y plátano, o unos dos pesos siquiera en la cocina?” (Palacios, 2010, p. 34). La idea del Dios único, universal, omnipotente, etc. es evidente en toda la narración de Palacios puesto que la religión cumple su rol colonizador y enajenador. Un claro ejemplo de ello son las súplicas inútiles que Irra reza: “Dadnos, Señor, algo que comer esta tarde. No hemos comido desde ayer. Ayer almorzamos cada uno con medio plátano cocido no más. Acuérdate de tus hijos, Señor mío Jesucristo. Y no nos dejes perecer ahogados en tanta miseria...” (Palacios, 2010, p. 41). Irra constantemente cuestiona la justicia de Dios puesto que “si el Dios Padre hubiera descendido ahora, radiante de piedad, con el Cristo en los brazos, Irra habría descargado su ira y sus puños contra el Señor” (Palacios, 2010, p. 58). De acuerdo con lo anterior, la frustración, desazón y desconsuelo se apoderan de Irra. En la novela de Palacios, se puede evidenciar que existe una colonización del ser, puesto que la negación del sujeto negro, sus sentires y sus creencias son desdeñados por medio de la imposición de un dogma ajeno a este. El ideal de la religión, se convierte, entonces, en todo lo contrario a la idea que se concibe de esta; se vuelve en una arbitrariedad en la que los que siempre pierden son los negros, quienes, además, son pobres.

De acuerdo con Palacios (2016), la madre de Irra

Lo único que puede hacer laboralmente son los oficios domésticos. Es más, la ausencia en la narración del nombre de la madre, así como lo revela su habla particular, permite al lector establecer que es una persona que carece de instrucción formal y por lo tanto, dentro de los confines sociales y económicos, está condenada a los trabajos manuales, al abuso generalizado, al abandono y al foso social que es la pobreza (p. 90).

Como se ha dicho anteriormente, la subalternidad es un concepto que se presenta cuando hay una relación de dominador/subordinado independientemente del nivel puesto que “nos obliga a reinterpretar los binarismos como formas de transculturación, de traducción cultural, destinados siempre a causar problemas en las oposiciones binarias culturales del «aquí/allí» (Hall, 2014, p. 616). De manera que se enfrentan dos opuestos que forman una estructura que se relaciona lógicamente entre sí.

Los sujetos subalternizados sufren la hegemonía de la clase dominante al negársele los derechos básicos a los cuales deberían tener acceso dentro de su comunidad. De modo que el subalternizado es visto como el «Otro» que no es tenido en cuenta porque se le ve como un ser inferior ya sea por diferencias de raza, cultura, posición social, religión, etc. Esto indica que el sujeto subalternizado existe en la medida en que haya un opresor que se piensa superior al subordinado.

Como resultado de todo lo expuesto en este capítulo, es evidente que el concepto de subalternidad se constituye a lo largo de la novela. Sin embargo, lo que resulta interesante, a diferencia de otro tipo de subalternizados, quienes creen que ese es su lugar natural y no hacen nada al respecto, Israel es consciente de su posición. Por lo tanto, este atraviesa por un proceso para abandonar tal estado: en primera instancia, cuestiona la equidad de razas; enseguida, se consciencia a sí mismo de que hace parte de la clase menos favorecida y por último, acepta, aunque sin conformarse, su posición pues hace todo lo que está en sus manos para salir de esa prisión en la que se encuentra.

Finalmente, al hablar de subalternidad, es fundamental pensar en la teoría por medio de la cual es posible argumentar el presente trabajo. De manera que, en el segundo capítulo, se hará una aproximación a la teoría decolonial ya que, a través de esta, los postulados aquí propuestos estarán soportados. Además, esto es necesario porque tiende a haber ciertas confusiones con los términos decolonialidad y postcolonialismo. Si bien la inflexión decolonial comparte ciertas características con el postcolonialismo, la idea del presente trabajo es ubicarse desde la teoría decolonial.

En el siguiente apartado se abordará la temática de la condición social del negro en Colombia a mediados del siglo XX puesto que en dicha época se sitúa la novela de Palacios. Por lo tanto, en



el segundo apartado se proveerá de información acerca de la situación de los afrocolombianos en relación con a su estatus social por medio de la novela en cuestión.

### **1.3 *Las estrellas son negras*: la condición social del negro en Colombia a mediados del siglo XX**

Con la intención de hacer un acercamiento a la condición social del negro en Colombia a mediados del siglo XX, se hará un breve escrutinio con relación a la esclavitud y el racismo para, a continuación, proceder con la explicación de lo que ser negro en dicho país representó en aquella época. Lo primero que se evidenció en la época colonial fue “el marcado proceso de aculturación que se desarrolló desde los primeros días de la esclavitud” (Price, 1954), pues estos no retuvieron las costumbres africanas, si se le compara con los negros de las Guayanas holandesas, Trinidad, Haití, Cuba y Brasil (Obregón y Córdoba, 1992). Con respecto a esta aculturación, existen dos variantes. Por un lado, la primera tiene que ver con una oposición entre historia y cultura, en donde la cultura define la naturaleza propia de un determinado colectivo humano (Obregón y Córdoba, 1992), dado que no es que sea un acto voluntario retener las costumbres; es un acto de despojo. Por otro lado, la segunda variante intenta “reducir el efecto de inserción histórica del africano, únicamente a nivel de lo económico” (Obregón y Córdoba, 1992, p. 43). Visto de esta manera, la esclavitud en Hispanoamérica y, particularmente, en Colombia, sería netamente económica, lo cual le permitiría al negro conservar su subjetividad. A pesar de lo anterior, los negros, aunque pareciese que conservaran su singularidad, se transforman en el sujeto pasivo puesto que

El problema de todo proceso de explicación, basado en estos esquemas reductores, radica en que se ocultan las condiciones concretas de explotación social y de deculturación y se reafirman las estructuras ideológicas de subordinación, que afectan a los colectivos humanos situados en relaciones de servidumbre (Obregón y Córdoba, 1992, p. 46).

De modo que se evidencia la posición que pasan a desempeñar los negros en aquella época. El esclavo es, entonces, de por sí, un sujeto subalternizado ya que estos tuvieron que estar bajo el mando de un opresor, en este caso, los amos.

La esclavitud es definida por Restrepo (2010) como “el medio que garantiza la vida civilizada y productiva de una población que de otra manera se abandonaría a la «ociosidad» y la «vida salvaje» sin vestido ni alimento, arrebatando la propiedad y la vida de los viajeros” (p. 31). Este atropello ocurrió en la región del Pacífico y trajo como consecuencia la subordinación de esclavos como

única barrera para evitar la anarquía y la barbaridad, respectivamente (Restrepo, 2010). Es necesario comprender que “la presencia contemporánea de los afrodescendientes en Colombia está ligada a un conjunto de procesos históricos de larga duración que se remontan a los inicios de la dominación colonial en América” (Restrepo, 2010, p. 36); por consiguiente, “su participación en las gestas de la independencia fue destacada así como su contribución a la construcción económica, social, política y cultural del periodo republicano” (Restrepo, 2010, p. 36).

En términos jurídicos el esclavo es definido como una “«cosa» que no alcanza la condición de persona y que por tanto no tiene la existencia legal más allá de ser una extensión, como objeto de propiedad, de su dueño” (Zuluaga, 2006, p. 2). Según esto, al esclavo se le priva de su subjetividad como negro, al anularlo como ser humano y relegarlo a la categoría de objeto, dado que en el mercantilismo “el plantador que compra un esclavo negro no lo compra ni para destruirlo ni para matarlo, sino para utilizarlo; para producir y aumentar su propia fuerza” (Mbembe, 2016, p. 139). En América “la esclavitud fue deliberadamente establecida y organizada como mercancía para producir mercancías para el mercado mundial y, de ese modo, para servir a los propósitos y necesidades del capitalismo” (Quijano, 2000, p. 219). Por consiguiente, durante el periodo de la esclavitud, de alguna u otra manera, se produce una aculturación para que se acostumbre a su nuevo «estilo» de vida. A raíz de esto,

Tras el periodo de resistencia primaria, en el que literalmente se lucha contra la intrusión extranjera, viene el periodo segundo, es decir, la resistencia cultural, durante la cual se realizan esfuerzos para reconstruir esa comunidad pulverizada y salvar o restaurar el sentimiento y el hecho mismo de la comunidad contra las presiones del sistema colonial (Said, 1996, p. 237).

Así las cosas, estos signos de resistencia cultural son los que “le dan una voz al subalterno para que pueda constituir su presencia en los discursos dominantes y a su vez pueda luchar desde allí con y desde sus potencialidades” (Montenegro De La Hoz, 2014, p. 62)

La Ley 70 de 1993, pronunciada bajo el mandato del presidente César Gaviria

Tiene por objeto reconocer a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva [...]. Asimismo, tiene como propósito establecer mecanismos para la protección de la identidad cultural y de los derechos de las comunidades negras de Colombia como grupo étnico, y el fomento de su desarrollo económico y social, con el fin de garantizar que estas comunidades obtengan condiciones reales de igualdad de oportunidades frente al resto de la sociedad colombiana (Ministerio del Interior, 2014, p. 1).

Dicha ley surgió de “las reformas constitucionales y otorgó derechos y protecciones a las «comunidades negras» del país” (Wade, 2011, p. 22). Estas comunidades, por consiguiente, fueron reconocidas como un “«grupo étnico» que tenía ciertas características culturales y que, en términos prácticos, habitaba las zonas rurales de la costa pacífica, zonas entendidas como la ubicación de lo negro en Colombia” (Wade, 2011, p. 22). Esta ley, aunque “se dirige a las comunidades negras del país, habla muy poco del racismo y mucho menos admite el concepto de raza como una manera de entender la especificidad de los afrocolombianos” (Wade, 2011, p. 22). Lo anterior demuestra que, si bien la Ley 70 aspiraba a «proteger» a la población afrocolombiana, se podría afirmar que falló, puesto que, según afirma Wade (2011) “si el criterio de definición del grupo no corresponde a los sectores de la población afectados por los procesos de discriminación, entonces la acción afirmativa pierde su fuerza” (p. 22). La atención con respecto al fenómeno del racismo actual en Colombia, ha ido incrementando ya que “los movimientos afrocolombianos mismos invirtieron mucha energía y muchos recursos en la construcción de la imagen de la comunidad negra de la costa pacífica, una imagen culturalista, regionalista e indigenizada —en fin, etnicizada—” (Wade, 2011, p. 26).

La esclavitud en Colombia “no provino sólo de una decisión cultivada y amasada íntimamente por los negros, como un rechazo a la esclavitud, sino que en ella también actuaron factores de agitación provenientes del mundo de los esclavistas” (Zuluaga, 2006, p. 5). Para los negros la abolición de la esclavitud significó recuperar lo que habían perdido al ser esclavos pues “acogieron distintas formas de resistencia al dominio de los amos: la lucha, la huida, las sublevaciones o rebeliones” (Montenegro De La Hoz, 2014, p. 62). A causa de haber tenido que someterse a tal sumisión, el negro sufrió y, aún en la actualidad, sufre la segregación en la sociedad.

El rol del africano, en Colombia, fue el de trabajar bajo el sol pues, según afirma la antropóloga De Friedemann (1998) “alrededor de 1543, el conquistador Sebastián de Belalcázar le solicitaba a la Corona autorización para introducir cien esclavos para que trabajaran en las minas” (p. 1). De esta manera, la participación de los negros fue de suma importancia ya que estos reemplazaron a los indios, quienes habían sufrido bajas en su población. En el prólogo de *La saga del negro* escrito por De Friedemann (1998) se ve reflejada la exclusión de la población afroamericana, concretamente la del Pacífico, por parte del Estado colombiano, al afirmar que

A los negros del Pacífico se les han ignorado sus aportes culturales; casi no sabemos nada de sus modos de actuar, pensar, y vivir, ocultando que toda esta población afroamericana también es digna de participar en las prácticas culturales de la nación colombiana (p. 11).

Un aspecto que llama la atención es el hecho de la existencia de un racismo interno dentro de las mismas comunidades afrocolombianas. Por medio de esto, los negros del Atlántico aseguran ser superiores a los negros del Pacífico, lo cual reafirma la exclusión de la cual son víctimas los negros del departamento de Chocó, ahora no solo por parte del centro del país, sino también por parte de sus semejantes costeros

Los negros de la región de la costa Atlántica a menudo se distinguen étnicamente a sí mismos, en el terreno cultural, de los negros de la costa Pacífica; frecuentemente añaden que los negros de la costa Pacífica son «más negros» o son los «verdaderos negros», lo que implica no solo una diferencia de pigmentación, sino que también invoca un discurso colonialista en el que lo más negro equivale a lo menos civilizado (Wade, 1997, p. 18).

La esclavitud era entendida en América como “un elemento más de comercio y de relaciones con otros pueblos” (Laviña, 1990, p. 11). No es un secreto que, incluso, los mismos clérigos justificaban la esclavitud de los negros al aseverar que

La legalidad de la esclavitud de los africanos quedaban disipados al aceptarse como norma general que los esclavos llegados a América tenían esta condición en África y, que por lo tanto mantenían su estatus originario con tan solo un cambio de área de servicio y de propietario (Laviña, 1990, p. 12).

Esta subordinación era justificada a causa de “la necesidad económica de la supervivencia de las colonias” (Laviña, 1990, p. 12). Además, los esclavos africanos, al llegar a América, serían bautizados bajo la religión católica; por lo tanto, debían estar agradecidos pues no cualquiera tenía la «suerte» de ser esclavo de un plantador americano (Laviña, 1990).

Existen estudios del negro que datan de los años cincuenta. Dichos estudios se enmarcan dentro de una perspectiva afroamericanista ya que

La categoría del afrocolombiano era la adaptación al contexto colombiano del concepto de afroamericano elaborado inicialmente en Estados Unidos (donde americano se superpone, no en pocas ocasiones, con estadounidense). Con esta noción se buscaba hacer un énfasis en la herencia africana como criterio de especificidad que marcaba las «culturas negras» en el continente Americano (Restrepo, 2001, p. 7).

En la época colonial, los habitantes del Chocó eran llamados «bozales». Esta palabra hacía referencia a “esclavos negros traídos directamente del África, con la intención de poner a trabajar

a hombres y mujeres en las minas de oro” (Gutiérrez, 2000, p. 13); a pesar de esto, “el esclavo del Chocó era cuidado algo mejor que en otras partes del país, pues el dueño lo consideraba como inversión capital para el funcionamiento de su empresa” (Gutiérrez, 2000, p. 13). Entonces, por más que el esclavo chocoano fuera mejor tratado por sus opresores, esto no quita el hecho de que su subjetividad era vulnerada.

Tras la victoria sobre los colonizadores, la esclavitud en Colombia fue abolida. Esto trajo como consecuencia el colapso de la industria minera en la región. Por lo tanto, la región del Chocó pasó a manos de negros emancipados y algunos mulatos. A partir de entonces, Chocó empezó a ser un departamento olvidado en donde reina la lluvia y la miseria (Gutiérrez, 2000). Precisamente es acerca de este abandono del cual Arnoldo Palacios relata en su novela *Las estrellas son negras* (2010) pues “escribe con la perspectiva del hombre negro y pobre del Chocó que se siente humillado y limitado por las fuerzas sociales que lo rodean, las que sirven solo a la clase dominante” (Gutiérrez, 2000, p. 15). De modo que, desde el punto de vista de Palacios, el joven Irra representa a ese chocoano subyugado por la clase hegemónica pues, de acuerdo con Diop-Wane (2001), esta novela

Décrit la vie d’un adolescent tourmenté par la faim que ni lui, ni sa mère, ni ses proches ne peuvent vaincre, et qui lutte contre le désenchantement quotidien, de cette existence misérable qu’il finit par transcender, est une dénonciation. Mais c’est aussi un cri d’espoir<sup>7</sup> (p. 235).

Llama la atención el hecho de que en el momento de colonización “los africanos no fueron tenidos en cuenta en el proceso de evangelización, ya que se los consideraba pura y exclusivamente proveedores de mano de obra” (Mignolo, 2007, p. 30). Según esto, el negro es automáticamente subyugado a merced de los blancos, en este caso los europeos –españoles– misioneros que vinieron a imponer su religión: el cristianismo, a un continente, que a pesar de no llamarse «América», ya existía, si se tiene en cuenta que “los españoles y los portugueses, como los únicos intrusos europeos del siglo XVI, reclamaron el continente para sí y lo rebautizaron al tiempo que iniciaron una organización territorial similar a la de España y Portugal” (Mignolo, 2007, p. 29).

En la actualidad aún persiste la estructura colonial que representa al negro como subalternizado ya que “the rediscovery of the subaltern subject and the stress on his/her inventiveness have taken the

---

<sup>7</sup> Describe la vida de un adolescente atormentado por el hambre que ni él, ni su madre, ni sus allegados pueden derrotar, y que lucha contra la desilusión cotidiana, de esa existencia miserable que él acaba por superar, es una denuncia. Pero es también un grito de esperanza. (Traducción propia)

form of an endless invocation of the notions of «hegemony», «moral economy», «agency», and «resistance»<sup>8</sup> (Mbembe, 2001, p. 5). Sin embargo, los sujetos que se encuentran bajo esta subordinación (personas colonizadas, mujeres, campesinos y trabajadores), “have a rich and complex consciousness; that they are capable of challenging their oppression; and that power, far from being total, is endlessly contested, deflated, and reappropriated by its «targets»<sup>9</sup> (Mbembe, 2001, p. 6).

Con respecto a la problemática del racismo en Colombia, la población afrocolombiana ha sido víctima de la invisibilidad por parte del Estado colombiano pues la exclusión socio-racial ha sido evidente y ha traído como consecuencia la discriminación hacia dicha población (Reales, 2005). Al tener en cuenta que la marginación racial ha estado presente desde hace muchos años, resulta sugerente el hecho de que

El 24 de junio de 1853, en uno de sus informes, (Agustín Codazzi señala que la población afrodescendiente de la zona rural del Cauca después de la volición de la esclavitud vive en «mal uso de la libertad recién adquirida», en «absoluta independencia» y, conforme con las ventajas que le otorga la naturaleza. Para Codazzi, esta población habitante de las riberas de los ríos, que se alimenta de maíz, caña, pescados y zainos, que hace gala del mínimo esfuerzo para vivir, no es precisamente la «llamada a hacer progresar el país» (Burgos, 2010, p. 96).

Asimismo, diez años después, en 1863, Florentino González pregonaba públicamente que “los africanos eran inferiores a los europeos, y se quejaba amargamente porque una vez abolida la esclavitud los negros ex-esclavos habían vuelto a una condición natural de «salvajes» parecida a la que llevaban en África” (Burgos, 2010, p. 98); en la cual

A pesar del contacto con los blancos cuando eran esclavos, la población negra no había asimilado las cualidades de los blancos, de modo que no estaban capacitados para participar de una vida libre y civilizada y mucho menos para hacer parte de la administración pública. Solo la población criolla blanca podía moverse en libertad y era la única capacitada para el ejercicio de las labores políticas de la nación (Burgos, 2010, p. 98).

El racismo por parte de personalidades y políticos nacionales era evidente puesto que “la modernización significaba domesticar la naturaleza y a la gente, lo que equivalía a la elaboración de un discurso con una marcada racialización de la geografía nacional” (Burgos, 2010, p. 97). En

---

<sup>8</sup> El redescubrimiento del sujeto subalterno y el esfuerzo de su creatividad ha tomado la forma de una invocación de la noción de «hegemonía», «economía moral», «medio» y «resistencia» interminables. (Traducción propia)

<sup>9</sup> Tienen una consciencia rica y compleja, de que ellos son capaces de desafiar su opresión y, ese poder, lejos de ser total, es disputado, desalentado y reapropiado constantemente por sus «objetivos». (Traducción propia)

otras palabras, los afrodescendientes no estaban incluidos dentro de la construcción y modernización de la nación al ser considerados individuos inferiores. Esto no era algo novedoso ya que uno de los apuros más imperiosos era controlar a la población afrodescendiente a causa del «peligro» que representaban al estar conformado por “«los Bogas del Magdalena», «los bandidos del Patía» y por «las hordas salvajes de África y de América que, como gamos, recorren las soledades de Colombia (Burgos, 2010, p. 97). Para que, en efecto, se pudieran controlar, la solución más sencilla era enviarlos a la guerra a ellos y no a los blancos; en caso de que murieran en los combates. De esta manera se podría construir una nación *civilizada* (Burgos, 2010): excluyendo a los afrodescendientes de la misma.

La negación de la existencia de racismo en Colombia ha sido, en variadas ocasiones, tema de discusión ya que “ha sido reiterada con frecuencia por altos funcionarios públicos y recogida en informes oficiales ante organismos internacionales” (Rodríguez, Alfonso y Cavelier, 2009, p. 14) cosa que en la práctica no es cierta. Además, el Estado colombiano insiste en que el índice de población afrodescendiente es minúsculo debido a los procesos de mestizaje (Rodríguez et al., 2009). En consecuencia

Si existe el racismo en Colombia, o si ha existido en el pasado de tal modo que causó desigualdades que siguen vigentes, entonces la definición del grupo beneficiario tiene que corresponder con la población que sufrió «persecuciones y tratamientos injustos» racializados —es decir, «los negros»— (Wade, 2011, p. 23).

El Estado colombiano ignora la situación de los afrocolombianos dado que

Muchas agencias del Estado afirman desconocer qué porcentaje de su personal es afrodescendiente, los centros educativos sostienen no tener información sobre el tamaño del estudiantado afro y las entidades prestadoras de servicios públicos o garantes de derechos humanos dicen no saber si deben diseñar políticas de atención diferencial a la población negra por no conocer la composición étnico-racial de sus usuarios o beneficiarios (Rodríguez et al., 2009, p. 15).

De modo que la exclusión explícita de la comunidad afrodescendiente del sistema social colombiano, hace que sea necesario replantear políticas para incorporar a la misma de una manera equitativa al tener que en cuenta que

El reconocimiento de derechos especiales a las comunidades negras no se hace en función de su «raza» [...] los derechos colectivos de las comunidades negras en Colombia son una función de su status en tanto grupo étnico, portador de una identidad propia que es digna de ser protegida y realzada, y no del color de la piel de sus integrantes Meertens (citado por Wade, 2011, p. 21).

Lo anterior hace alusión a un «multiculturalismo», que “debe ir más allá de reconocer «las culturas» de los pueblos indígenas y, en general, más allá de reconocer «la diversidad cultural»” (Wade, 2011, p. 20), y que, además, actúa como un “mecanismo para reconocer a las «culturas» de una forma limitada, sin realzar el problema del racismo que yace debajo” (Wade, 2011, p. 22). En consecuencia, el multiculturalismo permite hacer “marginal el racismo, porque lo ve como algo relacionado con la biología y no con la cultura; pero el racismo es siempre un discurso que involucra la cultura y la biología” (Wade, 2011, p. 30).

Sociológicamente, la dupla negación-invisibilidad hace que Colombia pueda ser denominada como el «nivel cero» de la puesta en práctica del derecho a no ser discriminado (Rodríguez et al., 2009). Dicho derecho comienza por legitimar y admitir la problemática del racismo; es decir que, para concebir una política que prohíba la discriminación racial, es necesario que el Estado se encuentre en capacidad de admitir que, de hecho, aún existe racismo en Colombia. En consecuencia, lo alarmante es que “Colombia no cuenta con políticas públicas que contrarresten la desigualdad histórica que ha sufrido la población afrodescendiente, en parte, porque no existen cifras sobre esta” (Rodríguez et al., 2009, p. 15). El multiculturalismo se presenta, entonces, como “un campo de lucha para definir qué es y qué se puede lograr con él” (Wade, 2011, p. 30). En la actualidad, existe la Ley Antirracista, que “tiene por objeto garantizar la protección de los derechos de una persona, grupo de personas, comunidad o pueblo, que son vulnerados a través de actos de racismo y discriminación” (Congreso de Colombia, 2011, p. 1). De acuerdo con el Artículo 134 A de esta ley, quien “arbitrariamente impida, obstruya o restrinja el pleno ejercicio de los derechos de las personas por razón de su raza, nacionalidad, sexo u orientación sexual, incurrirá en prisión de doce a seis meses y multa de diez a quince SMLV” (Congreso de Colombia, 2001, p.1). Esta Ley, por lo tanto, invita a respetar, entre otros, a la comunidad afrocolombiana. No obstante, el racismo contemporáneo que aqueja a Colombia es una problemática mayor que debe ser tratada por medio de la instauración de nuevas políticas que permitan que la diversidad racial, sexual, y de orientación sexual, etc., sea plenamente respetada, y, en casos de que no sea así, sea castigada debidamente.

La hambruna extrema padecida por los chocoanos a causa de la situación paupérrima en la que viven es retratada por Palacios (2010) pues “la gente se mantenía anémica. Los niñitos morían a montones. El pabellón antituberculoso estaba repleto” (p. 89). En este punto, la ficción se vuelve



realidad ya que, a finales del año 2007, cerca de 49 niños murieron de hambre durante el primer trimestre del año en el departamento del Chocó. Esta tragedia ocurrió, principalmente, a causa de la mala administración del departamento. Con respecto a este hecho, Rodríguez (2007) afirma:

Increíblemente, de lo que nadie habla es lo que dicen a grito todas las imágenes que acompañan las noticias sobre Chocó: que el color de piel de las víctimas del hambre es negro. Negros los niños desnutridos que posan para las fotos con sus barrigas de pelotas de fútbol. Negros los padres que lloran antes las cámaras. Oscura también la piel cobriza de los indígenas de los videos, varados en medio de la nada y tomando el agua de alcantarilla del Atrato. Que nadie hable de semejante elefante (no blanco, sino negro) dice más que toda la tinta que se le ha gastado al tema. Porque el silencio colectivo es el mejor síntoma de los males sociales más profundos, de aquellos que están tan enquistados que todos ignoramos o negamos. Y el mal en este caso no es otro que el racismo que atraviesa a la sociedad colombiana, desde el Chocó al Chicó (p. 2).

Este es solo uno de los tantos ejemplos de la existencia –y persistencia– del racismo en Colombia. La discriminación es manifiesta por parte del centro de Colombia ya que “el del Chocó es el racismo del apartheid geográfico: el de las formas sutiles y no tan sutiles de segregación espacial que mantienen a los afrocolombianos en zonas marginales del país y de las ciudades” (Rodríguez, 2007, p. 2). Aunque se quiera ocultar la verdad, lo cierto es que, en Colombia, este fenómeno, en lugar de detenerse, se propaga cada vez más. A causa de esto, los movimientos y científicos afrocolombianos se refieren a esta discriminación como «racismo estructural» al afirmar que “los municipios más pobres y atrasados del país tienen rostro, el de negros e indígenas que han vivido en una desigualdad histórica que no se resuelve con medidas coyunturales” (Rodríguez, 2007, p. 2). La invisibilidad de la cual son víctimas los negros en toda Colombia, en general, y el en Pacífico, en particular, invita a la solución de esta problemática.

En *Las estrellas son negras* (2010) la realidad se ve representada en la novela de una manera muy parecida:

El mal gobierno era el culpable de la miseria. Todos los gobernantes que él había conocido, pésimos. Al principio llenaban qué cantidad de papeles con promesas de trabajo, de abaratamiento de víveres, de yo qué sé qué. ¿Cómo era eso de que ni siquiera hubiera una solita obra pública en construcción? Bello que los pobres se apoderaran del mandato... Una vez Irra oyó hablar de que en cierta ocasión el pueblo había derrocado al gobierno por inepto (Palacios, 2010, p. 89).

La deplorable dirigencia –además de la corrupción– por parte de la administración pública del Chocó trae como consecuencia la falta de empleos para los habitantes de la región; así como la segregación racial hacia los negros por parte de los blancos. Al ser víctima de esto, Irra, en medio

de su desolación, fantasea con armar una revuelta y derrocar al gobierno. En una ocasión, en la que Irra escucha atentamente a un hombre-lector leer un artículo públicamente en el que la corrupción parte de los políticos es la principal temática

Como lo advierte el observador imparcial, el palabrerío del caudillo no estuvo a la altura del vocabulario de las cocineras. Cada vez el país entiende que se trata de un politiquero mendaz, inescrupuloso, traficante con la buena voluntad de este pueblo ingenuo, en pos de la satisfacción de apetitos nazi-fascistas (Palacios, 2010, p. 73).

Desde el siglo XIX ha existido un abandono de la región del Pacífico pues “no se le tiene en cuenta ni se registra dentro del proyecto de construcción del país” (Restrepo, 2000, p. 242). Esto trajo como consecuencia la marginalización por parte del sector tradicionalmente «andinocéntrico», el cual desatiende las necesidades de la población afrodescendiente. Lo anterior puede explicar, entre otros motivos, la razón por la que se creó el colectivo Proceso de Comunidades Negras (PCN), el cual es liderado por Carlos Rosero y cuyo propósito es “trabajar coordinada y conjuntamente para el reconocimiento de los derechos de los afrocolombianos” (Martínez, 2011, p. 1) Este colectivo está conformado por 120 organizaciones étnico-territoriales; entre las regiones que se encuentran adscritas se puede citar a los Valles interandinos, Costa Caribe, Magdalena Medio, Pacífico, Buenaventura, Tumaco, costa Cauca, Villavicencio y Bogotá, entre otras (Martínez, 2001). Dicho colectivo en 1996 “opinó que el tema del racismo no tenía mucha audiencia [...] hoy en día le da más cabida al tema de la lucha contra el racismo, como una de sus líneas de acción” (Wade, 2011, p. 26).

En la novela de Palacios, escrita en el año 1949, se aprecia una condición social del negro injusta en la medida en que el personaje principal sufre desventajas evidentes pues la falta de oportunidades laborales representa para este una desigualdad más en el sistema político de su pueblo. Irra es consciente de la arbitrariedad del gobierno pues “ya había perdido la esperanza de que le dieran un empleo de portero porque él era negro y casi todos los puestos se los daban a los blancos, o a los negros que le lamían los zapatos al intendente” (Palacios, 2010, p. 51). Esta cruda realidad para un joven de dieciocho años, quien debería poder tener acceso a la educación al igual que sus semejantes, en lugar de estar en la búsqueda de un trabajo para ayudarse a sí mismo y a su familia, es devastadora pues este no puede acceder a la enseñanza principalmente por dos razones: primero, por ser negro; y, segundo, por ser pobre. De manera que, Irra adopta una actitud de resignación y rabia, especialmente contra el intendente del pueblo pues “matando al traidor que

los estaba engañando, como los habían engañado otros más” (Palacios, 2010, p. 52) lograría vengarse de las arbitrariedades sufridas.

El derecho a la educación es definido por el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de las Naciones Unidas (CDESC) como “un derecho humano intrínseco y un medio indispensable de realizar otros derechos humanos”, lo cual permite “salir de la pobreza y participar plenamente en sus comunidades” CDESC (citado por Rodríguez, et al., 2009, p. 237). Al analizar esto, es claro que la mayoría de afrodescendientes no cuentan, ni contaron en el pasado, con este derecho a causa del racismo existente en Colombia; en otras palabras, las leyes colombianas no le otorgan una garantía educativa a los afrocolombianos. Esta imposibilidad al acceso del derecho a la educación, se da en la novela cuando la madre de Irra, preocupada por la formación de su hijo, le pregunta qué respuesta le dio el director de educación a lo que Irra le contesta airadamente

Las becas se las repartieron a los blancos... ¡Que se vayan al diablo!... ¡Que se las metan por el jopo y se vayan a la porra!... ¡Prefiero la tisis o la lepra, pero no ser pobre!... ¡Ser pobre es la peor desgracia! ¡Maldita sea!.. (Palacios, 2010, p. 52).

Sin embargo, Irra, tal vez, inconscientemente, también es racista con los negros, pues, al ver que un viejo que se encontraba en una piragua no quiso, al comienzo, llevarlo con él, debido a la estrechez de esta, exclama: “Negro desgraciado, hijuep... Debía reventarte esa cara mugrosa...”, pensó” (Palacios, 2010, p. 30). Sin embargo, acto seguido, el viejo decide llevar a Irra y este, a causa del hambre, comienza a sentir mareo y, repentinamente, vomita. El viejo se enfada con él, e Irra lo maldice por dentro:

¡Viejo maldito! ¡Negro infame!», pensaba Israel. «Me has hecho una brujería... Me has puesto a vomitar... ¡Quién sabe qué me habrás metido a la barriga! Si no querías que me embarcara en tu champa podrida, ¿por qué no me pegaste y te desgüevaste conmigo? (Palacios, 2010, p. 33).

De esta forma, se aprecia, que también existe un «racismo interno» dentro de la comunidad negra. No obstante, posiblemente, esta situación se da a causa de la desesperación de la cual es víctima Irra debido al hambre que sufre diariamente. Sin darse cuenta, se desquita con una persona que le está haciendo un favor. De otro modo, se puede evidenciar que existe racismo en el pensamiento de la madre de Nive, pues esta afirma que si a la joven se le ocurría alguna vez casarse con un negro, sería la deshonra más grande: “el día en que a una hija mía le ocurra una cosa de estas, le corto la cabeza” (Palacios, 2010, p. 128).

Por lo tanto, esto se puede tomar, aunque, tal vez involuntariamente, como un gesto racista hacia el sujeto del barco. Esto resulta racista ya que el racismo se ha instaurado en la mente de los mismos afrodescendientes y a la vez se ha naturalizado en las acciones de la vida cotidiana, haciendo usos de diversos dispositivos que emplean el colonizador, las élites, las personas que ejercen el poder o las instituciones.

El nivel de desilusión de Irra es cada vez más grande. Con cada golpe, su desprecio hacia los blancos, hacia el gobierno e, incluso, hacia los negros que se le arrodillan a los blancos, se incrementa y se acumula a tal punto que empieza a pensar en una nueva oportunidad de hacer su vida: zarpar desde Chocó hacia Cartagena como única solución a su desgracia pues allí “conseguiría trabajo. Y al cabo de meses les giraría el pasaje a su madre y hermanas” (Palacios, 2010, p. 103); no obstante, repentinamente, siente nostalgia de abandonar a su familia pues “¿cómo dejarlo de un momento a otro? Sus plantas, los cabellos de su cabeza, la médula de sus huesos, adquirirían raíces más profundas, agarradas, a esas piedras lóbregas, malolientes, a esa tierra polvorienta y reseca” (Palacios, 2010, p. 103).

El CDESC ha definido el núcleo esencial del derecho a la educación, el cual se compone de cuatro elementos: la disponibilidad, que se refiere a la necesidad de que existan instituciones y programas de enseñanza suficientes; la accesibilidad, la cual implica que las instituciones y programas de enseñanza deben ser accesibles para todos sin discriminación; la adaptabilidad, que hace referencia a la necesidad de la educación de ser flexible adaptándose a las necesidades sociales y culturales; por último, la aceptabilidad, tanto de la forma como del fondo de la educación en cuanto a la buena calidad para sus estudiantes CDESC (citado por Rodríguez et al., 2009). Por consiguiente, la obligación del Estado de no discriminar en materia educativa se debe comprender como un componente de cada uno de estos cuatro elementos.

Para el joven Irra, quien cada vez tiene menos esperanzas de tener acceso a la educación, escribir un artículo en un periódico era una proeza que solo era asequible para quienes si habían tenido esa oportunidad pues “debería ser noble la tarea de escribir... Y que a uno lo conocieran en todas partes... ¿Pero cuándo llegaría él a escribir en un periódico de esa magnitud? (Palacios, 2010, p. 70). Los pensamientos del joven permiten entrever que es consciente de la posición que ocupa dentro de la jerarquía de las clases sociales y de la desventaja evidente que le impide participar de sucesos de esa índole.

En el momento inmediato a la reflexión anterior, el joven Irra siente curiosidad de por qué la gente que lo rodea disfruta tanto de la lectura del periódico pues cuestiona lo que allí dice

¿Qué significaba linchar?... Palabra de honor que Irra no sabía exactamente el significado de linchar, pero por el contexto se lo imaginaba... Aquella noticia le infundía terror. Sí... ¡linchado un negro!... Debía de ser que también allá el negro era mal mirado por los blancos” (Palacios, 2010, p. 77).

Según el fragmento previo, se aprecia el racismo evidente del cual es víctima no solo Irra, sino la mayoría del pueblo negro chocoano por parte de los blancos. Además la aseveración “debía de ser que también allá el negro era mal mirado por los blancos” (Palacios, 2010, p. 77) indica que la exclusión racial no solo se da en Colombia, sino también en otros países en donde la raza hegemónica es la blanca. En otras palabras, hay conciencia de su condición, según Aimé Césaire, quien, de acuerdo con Restrepo y Rojas (2010)

Desmantela cualquier defensa de las supuestas bondades civilizatorias del proyecto colonizador al que considera, antes que un proceso moralmente legitimado por el deber de Europa de civilizar a pueblos bárbaros, como una maquinaria de barbarie, no sólo para los seres humanos y geografías colonizadas, sino para la misma civilización europea y sus más variados representantes (p. 44).

Con base en lo anterior, el proceso de colonización implicó la cosificación del sujeto colonizado puesto que el negro no es valorado como a un ser humano que piensa y tiene una voz, sino como a una máquina que debe trabajar sin derecho a quejarse de las condiciones desafortunadas a las cuales era sometido por parte de quienes detentaban el poder. Por lo tanto, la colonización “no es evangelización, ni empresa filantrópica, ni voluntad de hacer retroceder las fronteras de la ignorancia, de la enfermedad, de la tiranía; ni expansión de Dios, ni extensión del *Derecho*” (Césaire, 2006, p. 14).

La creencia popular hace referencia a dos características principales del negro. La primera tiene que ver con la «pereza innata», a pesar de haber nacido «equipados» para servir a sus amos. La segunda hace énfasis a su «primitivismo» y falta de cultura, defecto que los hacía incapaces de ser «civilizados»; es por esto que los blancos se mofaban de estos cuando trataban de imitar modales (Hall, 2014). Estas dos concepciones le permitían a los blancos establecer la «diferencia»; es decir, la alteridad, en la cual

La literatura crea las imágenes muy específicas de las personas, en las cuales el *yo* y el *otro* se combinan de un modo especial e irrepetible: el *yo* en forma del *otro*, o bien el *otro* en forma de un *yo*. No se trata del concepto del ser humano (como cosa o fenómeno), sino de la imagen del ser

humano; y la imagen de un ser humano no puede ser indiferente a su forma de existencia (esto es, al *yo* y al *otro*) (Bajtín, 2000, p. 166).

Esto quiere decir que, por naturaleza, debería haber una empatía para con el *otro*, sin importar las disparidades que existan entre *yo* y ese *otro*. Dicha empatía no existe de parte de los blancos hacia los negros y esta es una de las muchas causas existentes en el racismo. El blanco se ve a sí mismo como el modelo perfecto, tanto física como intelectualmente; mientras que al negro lo ve como el sujeto defectuoso e inferior. En consecuencia, la otredad se presenta cuando “ese *otro* es simplemente alguien que no soy *yo*, otro inmediato y cotidiano” (Bajtín, 2000, p. 15). Es decir, “el *otro* es la primera realidad dada con la que nos encontramos en el mundo, cuyo centro, naturalmente, es el *yo* y todos los demás son otros para mí”<sup>10</sup> (Bajtín, 2000, p. 16). De modo que la alteridad es la posibilidad de aceptar, respetar y coexistir con ese *otro*.

Como se ha dicho a lo largo de este apartado, la condición social del negro en Colombia a mitad del siglo XX se ve atravesada por la problemática del racismo; problemática que aún en la actualidad, aunque en menor medida, se sigue presentando. Es necesario, entonces, que el autor intelectual de tal discriminación –el Estado colombiano– implemente estrategias tendientes a erradicar dicha situación; esto permitirá la inclusión total de los afrodescendientes al sistema en todos sus niveles ya que un paso para superar el racismo es “aceptar que el color oscuro de la piel no es incompatible con la capacidad de educarse en la universidad, independizarse con un negocio autónomo, alcanzar la estabilidad en la pareja y así poder relacionarse como ciudadanos con deberes y derechos” (Jeffers, 2013, p. 26).

En el siguiente apartado se abordará la postura de Arnoldo Palacios con respecto a su concepción del rol que el negro desempeña en la literatura. Además se revisará el *habitus* y el campo literario que rodearon al autor en el momento de la publicación de la obra. Todo esto es de suma importancia puesto que la creación de una novela, como la mayoría de cosas, tiene unos antecedentes, y se hace imperioso tenerlos en cuenta como parte de la presente investigación, ya que el pensamiento de Palacios resulta clave en el proceso de escritura de su obra en general y de *Las estrellas son negras* en particular.

---

<sup>10</sup> El crítico literario ruso concebía la alteridad en una triada generada en *mis* actos llevados a cabo en presencia del otro: *yo-para-mí, yo-para-otro, otro-para-mí*. (Bajtín, 2000).

#### 1.4 La posición de Arnoldo Palacios

En la década de 1940, en la cual Arnoldo Palacios escribió su novela *Las estrellas son negras* (2010), Colombia atraviesa la guerra civil comúnmente conocida como «La Violencia», cuyo conflicto ha sido uno de los más sangrientos en la historia del país. Esta guerra ha tratado de ser olvidada por los colombianos pues ha dejado muy pocas huellas en la memoria histórica de los mismos. Sin embargo, para ciertos grupos sociales, como las élites políticas y, mucho más, para los subalternos, es necesario apoyarse en «lugares de memoria» como lo son museos, cuadros, o murales; así como fechas, conmemoraciones o aniversarios (Schuster, 2008); esto les permite legalizar proyectos políticos.

Palacios deseaba que su novela fuera atemporal pues al presentarla afirma

Este libro tiene que sentirse dentro de 200 años. La novela tiene que tener un espacio igual al movimiento del universo. Entonces, lo que ocurre hoy tiene que poderse sentir mañana y dentro de 20 años. Y yo he constatado, porque yo sé que escribí esto y que fue publicado en 1949, y nosotros estamos aquí, y está creyendo la gente que lo lee hoy que pasó ayer (Angarita, 2011, p. 1).

Lo anterior demuestra que, si bien la novela fue escrita en el año 1949, tristemente aún en la actualidad retrata la realidad de los afrocolombianos del Chocó. Las cosas no han cambiado mucho, a pesar de que el Estado colombiano insiste en la inexistencia del racismo; sin embargo, no es un secreto que Chocó todavía es un departamento invisibilizado por el Estado colombiano. La postura de Palacios frente al racismo no es el de victimizarse como negro, sino por el contrario, es el de hacer una reflexión para los colombianos, en la que se diga que siempre se debe acudir al término «afrocolombiano», ya que en Colombia no hay blancos; hay mulatos (Angarita, 2011). Con respecto a eso, en Chocó “a lo largo de la historia, ha habido una mezcla de negros e indios y blancos, resultando mestizos, mulatos, zambos. Pero de todas maneras, la mayoría predominante en el Chocó es *afrocolombiana*” (Palacios, 1997).

La caracterización de Irra por parte de Palacios “is perhaps, the most accomplished portrayal of the Negro on Colombian fiction”<sup>11</sup> (Amis, 1970, p. 204). Posiblemente esto sea cierto, ya que Palacios, al haber nacido y crecido en Chocó, sabe de antemano, –así no lo haya padecido en carne

---

<sup>11</sup> Es, tal vez, el retrato más perfecto del negro en la ficción colombiana (Traducción propia).

propia— las penurias a las cuales se enfrentaban los chocoanos en esa época y, aún, tristemente, en la actualidad. De modo que, la hipótesis de Amis no resulta descabellada. Por consiguiente

No cabe duda de que en *Las estrellas son negras*, por vez primera, el íntimo ser del negro colombiano, su psique, su personalidad, sale a relucir, abriendo así camino a una mejor comprensión de su valor como ser humano, en medio de sus vicisitudes sociales, políticas y ambientales (Gutiérrez, 2000, p. 33).

La búsqueda de la identidad es clave en la obra de Palacios, pues una parte de la cultura colombiana fue traída por el esclavo desde África. De manera que, la subjetividad del personaje se convierte en un elemento fundamental para la lucha contra la desigualdad y la pobreza. Palacios afirma que esa problemática se da a causa de quienes dirigen el país: los hijos de los esclavistas, de los colonialistas, ya que estos se independizaron sin los negros (Angarita, 2011). Es desde ese momento en que la disparidad racial en Colombia empieza a surgir con gran fuerza. En este sentido, a Palacios y a su obra se les puede considerar como una opción para descolonizar el pensamiento racista de los colombianos. Por otra parte, con respecto al escenario de la independencia en Colombia, es posible mencionar al Almirante José Prudencio Padilla, quien

El 24 de julio de 1823 tiene especial significado porque recuerda la máxima batalla naval librada en aguas americanas y marca el pináculo de la gloria del Almirante y la liberación de medio continente. Padilla, ese día, derrotaba a la Real Marina Española comandada por el segundo jefe de las Fuerzas Navales peninsulares en el Caribe, Contralmirante Don Ángel Laborde (Armada Nacional de Colombia, 2011, p.1)

El departamento del Chocó, al encontrarse ubicado geográficamente en una zona fronteriza, hace que sea un área abandonada, la cual no es conocida por la mayoría de colombianos ni tampoco por los extranjeros (Gutiérrez, 2000). Palacios (2010), es consciente de ello: “¿por qué a los que hacían películas no se les ocurría venir a filmarlas en el Chocó? Tal vez allí podrían conseguirse artistas tan machos y mucho más verracos que Tim McCoy” (p. 34). De acuerdo con Wade (2011), para la sociedad de la época colonial, el Chocó lucía como “una región inhóspita, peligrosa, salvaje y destinado a ser poblado solamente por indígenas y negros, vistos igualmente como «primitivos» y «salvajes», mientras la población blanca utilizaba la región y sus gentes para la extracción de los recursos naturales” (p. 122). Palacios (1995) describe a Chocó como un “sitio privilegiado para la esclavitud, adonde llegaron encadenados los negros africanos para desentrañar el otro de la tierra, el platino, destinados a enriquecer a Europa y con ello igualmente a afianzar la dominación sobre los esclavizados y los aborígenes” (p. 251). Llama la atención el hecho de que en el año 1824 no



existiera la educación en dicho departamento; de ahí que esta zona viviera de la minería, lo cual dejó de ser así con la abolición de la esclavitud en Colombia en el año 1851.

De otro modo, no es un secreto que Chocó sufre de una marginación por parte de la gran mayoría de la población colombiana pues “¿acaso todo el mundo no tenía metido en la cabeza que el Chocó padecía una miseria terrible y que no circulaba dinero? Entonces, ¿por qué estos se enriquecían y sus negocios prosperaban, con enormes ganancias? (Palacios, 2010, p. 83). Irra reflexiona y se pregunta por qué justamente los chocoanos se encuentran en situación de extrema pobreza: “¿por qué diablos no tenemos ni para comer malamente? ¿No sabemos trabajar? ¿Somos pésimos negociantes? ¿Carecemos totalmente de visión comercial?” (Palacios, 2010, p. 83). Para el mismo Palacios (1997), es inconcebible el hecho de que, aunque Chocó ocupa en Colombia el primer lugar en la producción de platino y el segundo en la producción de oro, el departamento continúa viviendo una situación paupérrima. Así las cosas, ya que la población chocoana disminuye debido al éxodo de sus habitantes, Palacios (1997) afirma que se teme que el Chocó desaparezca, tal y como ha sucedido con otros pueblos a lo largo de la historia; no obstante, “el Chocó se ha mantenido gracias al vigor de la negritud” (Palacios, 1997, p. 218). El movimiento de la negritud se configura como una “toma de conciencia de la diferencia, como memoria, como fidelidad y como solidaridad” (Césaire, 2006, p. 87). Asimismo, es resistencia frente a la opresión; es combatir la desigualdad; es una revolución en contra del reduccionismo europeo (Césaire, 2006).

Por otra parte, el *habitus* de Arnoldo Palacios incluye novelas y cuentos de autores de la literatura universal ya que “Palacios ha cursado una carrera pedagógica y conoce a Shakespeare, Sófocles, Cervantes, Richard Wright, Panait Istrati y James Joyce, para mencionar solo a algunos” (Gutiérrez, 2000, p. 16), así que desde que era joven sabía que quería ser escritor. Hizo algunos reportajes para la revista *Sábado*. Entre sus trabajos se incluye un artículo sobre Adán Arriaga Andrade, un político que luchó contra el racismo en Chocó (Angarita, 2011). Palacios, con la intención de entrevistar a Arriaga Andrade, estuvo mucho tiempo a la espera de que se le concediera ese encuentro. Sin embargo, nunca se dio esa conversación, de modo que Palacios decidió escribir un reportaje sobre él. Buscó ayuda de algunos políticos que pudieran proporcionarle datos sobre la vida de dicho político y, finalmente, la revista *Sábado* le publicó su artículo (Angarita, 2011).

Los primeros esbozos de escritura de Palacios se dieron en la oficina del Secretario Privado del Ministerio de Educación, Carlos Martín, gracias a que este le proporcionó una máquina de escribir. Fue precisamente allí donde Palacios dio a luz a su novela *Las estrellas son negras*. A causa de la poliomielitis que lo aquejaba desde niño, Palacios no podía cargar con nada y, es por esto que lo que llevaba escrito de su novela lo dejaba en la mesa de dicha oficina. Infortunadamente, el 9 de abril de 1948 se quema el edificio, y con este, su novela (Angarita, 2011). Los amigos del escritor lo animan a que la reescriba, y este, por medio de su memoria prodigiosa, lo consigue.

Richard Nathaniel Wright, escritor negro estadounidense de novelas y cuentos, en ocasiones controvertidos, influenció al escritor chocoano, pues, al igual que Palacios, “Wright tried to bring the lives of black Americans to the public’s attention by writing their history and articulating their collective identity”<sup>12</sup> (Gómez, 2015, p. 38). En un encuentro con Palacios, Wright le pidió que le colaborase con un proyecto, pero este murió justo en ese momento; de manera que dicho proyecto no se llevó a cabo. Asimismo, una inspiración de Palacios fue Juan Lozano y Lozano quien era un periodista colombiano que tenía su propio periódico llamado *La Razón*, el cual no era muy reconocido; sin embargo, para Palacios, Lozano y Lozano era un modelo de escritor a seguir.

El campo literario que rodeó a Palacios en la década de los años cuarenta en Colombia incluye a autores como Jorge Artel con su libro de poemas titulado *Tambores en la noche* (1940) y Manuel Zapata Olivella<sup>13</sup> con su novela *Tierra Mojada* (1947). Ambos autores, al igual que Palacios, hacen parte del legado de autores de la literatura afrocolombiana que pertenecieron a la década del cuarenta en Colombia. Con respecto a dicho ámbito

Se verifica en el campo literario de la época, una inclinación a destacar la producción de los centros capitalinos latinoamericanos (en conexión real y simbólica con los centros de poder foráneos) e invisibilizar la producción intelectual y artística de las regiones (Maglia, 2005, p. 41).

De acuerdo con lo anterior, la discriminación es evidente puesto que la producción literaria se enfocó en el centro de Colombia; entonces, se puede afirmar que existe un «canon» en el país que no favorece a la comunidad afrocolombiana. Este es otro tipo de comportamiento racista y excluyente si se tiene en cuenta que “el centro del país se ha caracterizado por su purismo

---

<sup>12</sup> Wright intentó traer a la atención pública las vidas de los afro-americanos al escribir su historia y articular su identidad colectiva (Traducción propia).

<sup>13</sup> *Changó, el gran putas*, la novela más famosa de Manuel Zapata Olivella “no solo intenta construir la identidad de los pueblos afrodescendientes del caribe sino también la de las comunidades afro presentes en América” (Sierra Díaz, 2016, pp. 25-26).

lingüístico y literario y su tradición filohispánica, mientras que las costas configuran un territorio heterogéneo, más abierto a las innovaciones literarias” (Maglia, 2005, p. 43).

Las representaciones del negro, son, de acuerdo con De Friedemann (1984), “imágenes pasionales más que racionales y menos científicas que reales, son las que aparecen cuandoquiera que la presencia del negro es visible en el análisis socioeconómico, en la narrativa histórico-cultural o en el relato literario” (p. 512). Entonces, la referencia que se tiene del negro es, de alguna u otra manera, caricaturizada; en palabras de Bajtín, el negro es, como ya se afirmó anteriormente, «carnavalizado», puesto que no se le otorga la suficiente importancia y esto hace que siga siendo mantenido al margen. Esta clase de exclusión no es nueva dados los antecedentes de rechazo hacia el negro por parte de los europeos: “invisibilidad y estereotipia, como parte de un proceso de discriminación socio-racial del negro, son herramientas de un sistema de comunicación e información hegemónico, dominado por el pensamiento europeo” (Friedemann, 1984, p. 511) ya que en la colonia “el soberano es aquel que decide quién es visible y quién debe permanecer invisible” (Mbembe, 2016, p. 186); es decir que el negro es subalternizado por parte de los colonos al no poseer una voz pues “es necesario que otro hable en su nombre y que tome su lugar para que aquello que él pretende decir tenga sentido pleno en la lengua” (Mbembe, 2016, p. 186). La imposibilidad de establecer comunicación representa para el negro una supeditación frente a su dominador.

En el campo literario nacional colombiano existía una posición hegemónica, heterónoma y conservadora del centro del país ya que escritores como Guillermo León Valencia y Tomás Carrasquilla (Maglia, 2005) tenían prelación frente a los autores de literatura afrocolombiana<sup>14</sup>. Por lo tanto, el escritor negro sufre la subalternización pues es subordinado por la literatura del escritor del centro de Colombia; es decir, del escritor, generalmente, blanco. Tal es el caso del escritor momposino Candelario Obeso, quien realizó un gran esfuerzo por adherirse al canon literario nacional. Esta no fue una tarea fácil ya que las autoridades literarias del año 1858 hasta 1872 fueron Eugenio Díaz y José María Vergara y Vergara, quienes publicaban en el periódico

---

<sup>14</sup> Hay una común vivencia de imágenes desde la esclavitud hasta el presente que vincula la experiencia cultural de estos escritores, con lo cual su visión de los mismos resulta estática y, en algún punto, descontextualizada, y la de la literatura, esencialmente referencial en cuanto la percibe capaz de dar cuenta «auténticamente» de la realidad (Valero, 2013, p. 21).

llamado *El Mosaico*. Obeso no alcanzó a publicar en dicho periódico ya que en el año 1873, cuando sus primeros poemas salieron a la luz, el periódico había salido de circulación (Burgos, 2010).

Cuando Palacios se encontraba a punto de culminar su novela, decide hacer un viaje a Chocó para comprobar que, en efecto, la situación descrita en su obra continuaba siendo la misma: miseria, exclusión y desconocimiento del Chocó por parte del centro de Colombia, es decir, Bogotá. Es en ese momento en el cual Palacios decide exponer las penurias de los negros del Chocó. De manera auténtica, Palacios “describe con la objetividad un poco exagerada del naturalismo clásico la miseria y el hambre de los desposeídos, junto al desprecio de los poderosos y sus prejuicios raciales” (Gutiérrez, 2000, p. 17). Dicha situación se da a causa de la injusticia establecida por la oligarquía. A través de la novela, Palacios adopta un tono emancipatorio y de resistencia que denuncia la problemática (Ongone, 2007). En otras palabras, se construye una decolonialidad.

Es importante destacar que Arnoldo Palacios apoyaba la ideología comunista, ya que, desde que era joven, formó parte de movimientos revolucionarios a favor de su región ignorada por parte del Estado colombiano. En su obra, destaca los principales problemas que aquejan al Chocó: el hambre, la pobreza y la miseria. Palacios confronta a la clase hegemónica al afirmar que “uno de los problemas más fundamentales con que cuenta el Chocó es el tremendo desconocimiento que se tiene de él, no solamente por parte de los demás colombianos, sino del Estado” Palacios (como se cita en Ongone, 2007, p. 127). Wright, al igual que Palacios, apoyaba el comunismo pues para él, esta postura política era “a way of life, a spectacle of life, an unusual mode of existence, an intense drama”<sup>15</sup> Gayle (como se citó en Gómez, 2015, p. 36). Con relación a la comunidad negra y el comunismo, se dice que “no hay negro que no sea comunista, como no hay canónigo que no sea conservador” Cané (citado por Díaz, 2015, p. 23)

El despliegue literario de Palacios al describir fielmente las situaciones que suceden en el Chocó es admirable ya que, al relatar

Las vicisitudes anímicas y físicas de la gente pobre del Chocó, no cabe duda de que está sacando a relucir, con lujo de detalles, situaciones sociales y políticas de una gravedad casi imposible de creer para el ciudadano blanco de clase media y sin siquiera mencionar a los ricos (Gutiérrez, 2000, p. 18).

---

<sup>15</sup> Un estilo de vida, una manera inusual de existencia, un drama intenso. (Traducción propia).

La crítica socio-política que realiza Palacios en *Las estrellas son negras* (2010) es tan poderosa que

Nosotros, al leer los elocuentes párrafos, nos sentimos obligados a preguntarnos: ¿qué espera el gobierno para intervenir y ayudar al Chocó?, ¿es que creen que los pobres morirán todos un día para que la situación se acabe?, ¿es que la violencia de Irra no amenaza con ser en un futuro colectiva, sangrienta, revolucionaria? (Gutiérrez, 2000, p. 19).

La mayoría de este tipo de pensamientos por parte de los lectores se queda solo en el sentir, no se logra materializar y es en este punto en el cual el gobierno colombiano se hace el de la vista gorda, ya que, han pasado tantos años y aún en la actualidad, el departamento de Chocó sigue siendo víctima de penurias y extrema pobreza, a causa del racismo y de la desatención por parte del centro del país. Vale la pena, entonces, que se instauren nuevas políticas para que esta problemática se resuelva.

Palacios divide su novela en cuatro capítulos. El primero de ellos es titulado «hambre», el cual, como su nombre lo dice, aborda la temática del hambre extrema padecida tanto por Irra como por su familia. En este apartado, el joven comienza a sentirse enfermo ya que “le dolía fuerte el estómago...el hambre...cierto... no había comido...ni su mamá ni sus hermanas tampoco habían pasado bocado, como no fuera esa saliva amarga, pastosa, que él se estaba tragando ahora trabajosamente” (Palacios, 2010, p. 34). No solo Israel tiene hambre; también la tienen los demás: “pan para su madre, pan para sus hermanas. Pan para Jesús, pan para él... Pan para todas las gentes...PAN” [...] *El pan nuestro de cada día, dánoslo hoy*” (Palacios, 2010, p. 144). A su alrededor todo era miseria y hambruna: “Irra veía a su alrededor gentes anémicas, dobladas por la desnutrición” (Palacios, 2010, p. 59) Incluso, hasta los animales padecen hambre

Perro desnutrido como la gente de allí... Hombre o perro era lo mismo, a diferencia de que el perro no tenía conciencia de lo perro que era; y en cambio el hombre padecía la tremenda certeza de ser menos que perro (Palacios, 2010, p. 47).

El hambre extrema es una de las principales características que se presentan en una situación paupérrima como la del joven Irra a causa de que “la ciudad del colonizado es una ciudad hambrienta, hambrienta de pan, de carne, de zapatos, de carbón, de luz. La ciudad del colonizado es una ciudad agachada, una ciudad de rodillas, una ciudad revolcada en el fango” (Fanon, 1963, p. 19). Lo anterior es verídico ya que, a pesar de que la ciudad en la que Irra habita tiene dos caras, por un lado, la de los ricos y, por otro lado, la de los pobres, claramente, a Irra le toca la de los

pobres por el racismo y a causa de la escasez que lo aquejan a él y a su familia; mientras que los ricos gozan de las bondades de serlo puesto que según afirma Fanon (1963) “se es rico porque se es blanco, se es blanco porque se es rico” (p. 19). Entonces, la situación de pobreza extrema es insostenible, especialmente debido al desinterés que los blancos tenían para con los pobres pues “¡qué le iba a llamar la atención a los ricos la estrechez de los pobres, cuando Dios mismo no hacía caso! Ni siquiera había logrado que los curas levantaran templos decentes” (Palacios, 2010, p. 89).

El hecho de que Arnoldo Palacios fuera negro chocoano influye en la manera en como el lector percibe la obra, puesto que este puede percatarse del dolor del escritor (Gutiérrez, 2000, p. 16). De manera que, la descripción del hambre y la pobreza extremas que afectan a Irra, podría entenderse como una referencia autobiográfica; sin embargo

Solo Dios y Arnoldo saben a cabalidad –porque los demás no nos hemos atrevido jamás a preguntárselo– cuanto de las penalidades que en este libro se leen tan lacerantes lo ha sufrido su autor en propia carne y en su propia alma, o en las de su familia. Mucho ha tenido que ser, según lo pinta a lo vivo, y según también ha sido la estrechez de medios y de horizontes en que se desarrolló su primera edad. Esas hambres, esas tristezas, esas angustias, la infelicidad de esas casuchas en donde todo falta, hasta un mal retrete, y donde lo poco que hay, repugna, solo puede pintarlas con tan medrosa sencillez, quien las ha vivido en propiedad (Gutiérrez, 2000, p. 16).

Se hace hincapié en lo anterior ya que, si bien Palacios proviene de Chocó, este “no es un hombre que escribe solo basándose en duras experiencias propias que brotan de su color, de la clase social en que nació y de la zona geográfica que le deparó la vida” (Gutiérrez, 2000, p. 16). Es importante, entonces, destacar el hecho de que Irra no es un resentido social, dado que los binarismos expuestos se pueden prestar para que se malinterprete de esa manera. Palacios realiza un ejercicio emancipatorio a través de Irra.

El segundo capítulo titulado «Ira», en el cual Palacios quiso hacer una fusión con el nombre del personaje, aborda la rabia ante la penuria de su existencia pues debe encarar la desgracia de ser pobre y negro a la vez en un mundo dominado por ricos y blancos. Irra acepta su condición al creer que todos los hombres nacen bajo una estrella ya que “iba a darse cuenta de por qué unos nacían bajo el signo de una estrella buena. Y conocería por qué otros hombres nacían bajo el imperio de una mala estrella” (Palacios, 2010, p. 91). Irra continúa con su elucubración: “¡oh, Dios! ¿En cuál estrella pusiste mi llave? [...] algunos nacemos para sufrir sin tregua... otros para la alegría... son estrellas diferentes” (Palacios, 2010, p. 91). Israel siempre acusa al gobierno de su desgracia, pues “el mal gobierno era culpable de la miseria... El gobierno era malo. Gobierno en manos de los

ricos que no sabían cómo era aguantar hambre, no ponerse vestido, caminar descalzos o con zapatos, vivir dentro de un rancho podrido” (Palacios, 2010, p. 91).

Irra se siente desahuciado por parte de Dios, así que decide arremeter en contra del intendente del pueblo; sin embargo, ya es muy tarde pues este se ha ido. En este capítulo Palacios “presenta un detallado análisis de la psiquis de Irra, quien se piensa al borde del asesinato, en cinco páginas que describen la angustiada desesperación del desposeído llevado a la violencia por no tener ya otro camino” (Gutiérrez, 2000, p. 28). La frustración de Irra se ve reflejada al no ser capaz de brindarle a su familia un futuro próspero pues, su madre, al ser vieja, “estropeada por la angustia de no haber cumplido uno solo de sus deseos en bien de sus hijos” (Palacios, 2010, p. 100), recuerda con tristeza los esfuerzos que intentó hacer por ofrecer una vida digna a sus hijos, después de que el padre de estos falleciera. En consecuencia, la responsabilidad de proporcionarle sustento a la familia recae sobre Irra, al ser el hijo mayor.

El tercer capítulo se titula «Nive» y hace referencia a la experiencia sexual ocurrida entre Irra y Nive, quien es una joven virgen mulata menor que él: “Irra clavó los ojos en Nive. Ya se estaba desarrollando. Tenía catorce años” (Palacios, 2010, p. 119); sin embargo. Durante este encuentro, Israel se encuentra ansioso, pues “su propia respiración le prohibía oír, como se lo impedía también el ritmo de su corazón” (Palacios, 2010, p. 122). No obstante, una vez consumado el acto, no tiene mayor trascendencia para Israel pero sí para Nive, quien cree ciegamente que quedará embarazada. Irra termina por aborrecerla después de consumado el acto ya que “no la veía, por la oscuridad, pero podía palparla. Y la odiaba. No sabía exactamente por qué odiaba a Nive y le chocaba incluso sentirla respirar. Tal vez la odiaba porque había venido a acabarle de amargar la existencia” (Palacios, 2010, p. 126). El joven considera que Nive, con su sensualidad precoz, lo sedujo; siendo las cosas así, ella, le contaría a su madre y la vida de Irra correría peligro pues se preguntaba a sí mismo “¿por qué permitió Dios su caída y la caída de Nive? No comprendía por qué Dios era así. Sí, Dios tenía razón. Lo que le sucedía a Irra era un castigo del Señor. Irra no era bueno” (Palacios, 2010, p. 129). Irra, por su parte, sigue empeñado en irse en el barco hacia Cartagena.

De cierta manera, resulta confusa la descripción que hace Palacios de lo que sucede con la muchacha después de tener relaciones sexuales con el joven. Al Nive ser mulata, e Irra negro, “se nos hace saber que para la familia de Nive el que ella se case con Irra sería dar un paso atrás racialmente” (Gutiérrez, 2000, p. 30). La tensión que existe entre negros y mulatos es, entonces,

explícita dado que “Israel is aware not only of the rift between blacks and whites but also of the lesser tension between mulatos and negros. This is very much on his mind when he intends to have sexual relations with Nive”<sup>16</sup> (Lewis, 1987, p. 23). Esto lo recuerda Irra, especialmente porque la madre de Nive ha dicho que para verla casada con un negro preferiría verla tendida en una mesa, con cuatro velas encendidas (Palacios, 2010). De modo que la madre espera y desea que su hija se empareje con un hombre blanco, por cuanto “tener descendencia con alguien de piel más clara es lo más deseable a los ojos de la madre de Nive, pues así se evita seguir condenado a habitar lo más bajo de la escala social” (Palacios, 2016, p. 92). Con relación a esto, “los cruces entre razas diferentes rebajan el nivel físico y mental... Hasta que tengamos un conocimiento más fundado de los efectos del cruce de razas, haríamos mejor en evitar los cruces entre razas muy alejadas” (Moein, citado por Fanon, 2009, p. 118). Es decir que, en algún momento de la historia, para la ciencia las relaciones interraciales fueron consideradas una aberración pues, al tener en cuenta que “existe la convicción de que la civilización del mañana se creará con sangre blanca [...] por ello, todos los pueblos que acepten el cruce de razas habrán de caer en la abyección” (Mbembe, 2016, p. 117), es por esto que “la salvación reside en la separación absoluta de razas. Las multitudes negras y amarillas son prolíficas; una manada que estorba y que es necesario deportar [...]” (Mbembe, 2016, p. 117). Lo anterior representa el proyecto de blanqueamiento, así como de eugenesia, el cual es un término utilizado para “designar la ciencia que permitiría modificar (mejorar) los rasgos hereditarios en la especie humana. Eugenesia proviene del griego y significa «buen nacer» o «nacer bien» (o, en inglés, *good in birth*)” (Wright, 2001, p. 1).

De acuerdo con lo anterior, la razón por la cual ambas razas deben, en lo posible, evitar mezclarse entre sí se debe a que

Ambas razas no pueden más que oscilar entre el envilecimiento de los negros o su esclavización por los blancos, por un lado, y el riesgo de la destrucción de los blancos en manos de los negros, por el otro. Es imposible dejar atrás el antagonismo (Mbembe, 2016, p. 145).

Es decir que, posiblemente, las dos razas siempre sentirán recelo entre sí. Por una parte, los blancos se sienten superiores genéticamente y, por otra parte, los negros envidiarán la posición hegemónica ocupada por el blanco.

---

<sup>16</sup> Israel es consciente no solo de la ruptura entre negros y blancos sino también de la tensión menor entre mulatos y negros. Esto está presente en su mente cuando intenta tener relaciones sexuales con Nive. (Traducción propia).



En el cuarto y último capítulo llamado «luz interior» se aprecia la perseverancia que lleva Irra dentro de sí al esperar la llegada de días mejores pues no pierde la esperanza de progresar en el futuro a pesar de su presente *negro* pues comprendió que, junto con Nive, no habían hecho nada de lo cual avergonzarse, sino que “habían sido capaces de amar, permaneciendo puros en el alma, cumpliendo el milagro de la creación del hombre por la naturaleza [...] la buscaría y se juntaría con Nive para empezar a fundar él también. El hijo. Sí. Ligado a ella” (Palacios, 2010, p. 162). Este fragmento da cuenta de la tenacidad que invade a Irra ya que, de un momento a otro, se da cuenta de que no se dejará vencer por las adversidades dado que decide no irse a Cartagena y quedarse en Chocó para luchar junto a Nive y construir una familia con ella pues “el día de mañana lo sorprendería con las simientes en la mano... ¡Nive!... de los montes, del río, del cielo lo saturó la canción de la vida. Y toda aquella fuerza provenía de las entrañas de Nive” (Palacios, 2010, p. 162). Finalmente,

Irra sintió su alma invadida de confianza. Y si alguien hubiera observado de cerca su rostro se hubiera contagiado de una humilde alegría purísima [...] se enjuagó la boca y arrojó el buche de agua. Volvió a beber y se restregó los dientes con el índice untado de arena. El agua le supo terrosa. Se lavó las piernas, los brazos. Y ensanchando el pecho respiró libre. ¡Libre! (Palacios, 2010, p. 164).

Esta especie de purificación es “un ritual liberador de su alma, de su psique, de su cuerpo. Irra ha crecido, y con madurez, nueva para él, quizá logre alcanzar lo que hasta ahora no ha podido” (Gutiérrez, 2000, p. 32). Se puede considerar a tal ablución como un voto de autoconfianza debido a que “it is symbolic of the potential of his village”<sup>17</sup> (Murphy, 2000, p. 46), pues Irra responde “to a spiritual call to self-affirmation against great odds”<sup>18</sup> (Murphy, 2000, p. 46). Además, se encuentra en capacidad de encontrar “a direction which others can follow: he represents a Christ figure in this respect”<sup>19</sup> (Murphy, 2000, p. 46).

En definitiva, la postura de Palacios en su novela es la de manifestar las injusticias que trae consigo ser pobre y negro a la vez, como consecuencia del racismo y la discriminación. La denuncia que hace el autor invita a hacer una reflexión con respecto a cómo se encuentra estructurado el sistema social y político colombiano con miras a erradicar para siempre problemáticas como lo son el racismo y la desigualdad dado que “el protagonista de *Las estrellas son negras* (2010) busca

---

<sup>17</sup> Es simbólico del potencial de su pueblo. (Traducción propia).

<sup>18</sup> Responde a un llamado espiritual de autoafirmación en contra de las probabilidades. (Traducción propia).

<sup>19</sup> Una dirección que otros pueden seguir: él representa la figura de Cristo en este sentido. (Traducción propia).

agónica y racionalmente cómo romper las cadenas económicas, políticas, sociales y mentales que le plantean el racismo estructural y el apartheid geográfico y posicional en el que se encuentra” (Palacios, 2016, p. 94). Entonces, el protagonista de la novela logra, por medio de la «desalineación», restaurar su amor propio por medio de la recuperación de su subjetividad y su libertad (Palacios, 2016).

### **1.5 Dimensión estética de la novela**

La dimensión estética que reside en la novela de Palacios es el componente étnico que el autor le concede pues es viable considerar a *Las estrellas son negras* como un testimonio de la raza negra. Por medio de su perspicacia, Palacios pretende visibilizar a los negros de Chocó al retratar la realidad de su gente, para que el lector comprenda la envergadura de los sucesos que acontecen con más normalidad de la que se creería en una región que es rica auríferamente, y que, sin embargo, no beneficia a los negros en absoluto. Los padecimientos reales de la comunidad afrocolombiana se ven retratados en la obra pues, según afirma el escritor chocoano, los africanos llegaron a Colombia mucho antes de la colonización, lo cual induce a pensar en el verdadero origen de los africanos en Colombia (UTCH TV Chocó, 2015).

Es posible considerar a la obra de Palacios como una literatura social pues la crítica ha reconocido su trascendencia nacional y ha hecho que se cuestione, como ya se ha hecho en anteriores ocasiones, la situación en la que viven los habitantes del departamento de Chocó. No obstante, las circunstancias continúan siendo prácticamente las mismas. De otro modo, por medio de la visibilización que le fue otorgada a la novela con los dos homenajes del Ministerio de Cultura, invita a pensar que los logros que ha alcanzado la novela a través de su difusión han sido bastante enriquecedores, si se tiene en cuenta el ya mencionado canon «andinocéntrico» que se desarrolló en Colombia, en el que los escritores blancos y del centro del país tenían prelación por encima de los de las regiones descentralizadas.

Por medio del personaje de Irra, Palacios realiza una labor catártica pues exorciza el demonio de la pobreza que también lo aquejó a él. Así las cosas, la necesidad de expresar el dolor y la inconformidad convierte a *Las estrellas son negras* no solo en la exteriorización de una problemática cotidiana en Chocó, sino, además, en un manifiesto inmediato estético en donde un «grito» se convierte en un elemento esperanzador para que el protagonista continúe luchando. A lo largo de la novela es posible evidenciar una estética afro, en donde se hace referencia a la

variación lingüística del departamento de Chocó; así las cosas, Palacios le otorga prelación al lenguaje en la narración pues no escatima en hacer uso de expresiones autóctonas de esta región por medio de los diálogos que los personajes sostienen. No obstante, Irra, a pesar de ser un joven afrodescendiente, no habla de esta manera ni con su familia, ni con sus conocidos. Esto invita a pensar en una estrategia utilizada por Palacios, pues Irra es un muchacho muy perspicaz, quien entre sus constantes elucubraciones se percata de que hablar como «negro» lo ubicará en un nivel inferior al del blanco. De esta manera, Irra hace uso de una variación lingüística estándar de la lengua española; lo cual puede parecer como un rasgo de que, a pesar de no tener una educación formal, si tiene una gran sagacidad.

La escritura de Palacios se encuentra enmarcada dentro de la lógica postmodernista pues es una obra que contiene aspectos de protesta política. Como bien se ha afirmado, la literatura del escritor chocoano se caracteriza por realizar una crítica constante a las arbitrariedades de las que la comunidad afrocolombiana chocoana es víctima. De acuerdo con esto, la de Palacios no es una escritura tradicional decimonónica; muestra de ello es el hecho de que aún en la actualidad, y según el mismo Palacios, las personas creen que es una obra escrita en la actualidad. Lo que muchos lectores ignoran al leer *Las estrellas son negras* es que se trata de una novela concebida hace 69 años; esto permite reflexionar con respecto al hecho de que varios de los rasgos descritos por Palacios en la comunidad chocoana en aquella época son, aún, una realidad.

El marco de composición que posee la novela corresponde a una estructura en la que el escenario inicial es una serie de infortunios que afecta no solo al protagonista, sino a su familia. El desenlace de la narración permite ver que el progreso del personaje lo convierte en un batallador, pues, a pesar de no conseguir ni un empleo, ni una beca para estudiar, Irra fantasea con un porvenir gracias a la purificación efectuada en la orilla del río y a la conservación de la esperanza por una existencia digna en la que prime su bienestar y el de su familia. Esto posibilita la construcción de una noción en la que Israel se convierte en el «héroe» del relato. En el capítulo tres se abordará esta temática con mayor detalle.

El análisis psicológico del protagonista “recoge todas las definiciones y valoraciones cognoscitivas y éticas y las constituye en una totalidad única, tanto concreta y especulativa como totalidad de sentido” (Bajtín, 1999, p. 14). En este orden de ideas, el personaje plasmado se convierte en una creación para el autor que adquiere rasgos psicológicos puesto que “lo psicológico no se encuentra

en el personaje, sino que es el lector el que proyecta rasgos psicológicos en él para justificar, entender o interpretar su conducta” (Ducrot y Todorov, 1974, p. 260). Así las cosas, quien lee es quien otorga la profundidad psicológica que el autor, tal vez, quiso adjudicarle a su personaje. En este punto, la escuela del conductismo entra a desempeñar un rol importante en la configuración del personaje literario, pues es precisamente esta corriente la que analiza el comportamiento del ser que es objeto de estudio. En el caso de Irra, su proceder se puede entender como una conflagración en contra de quienes no le conceden los derechos de la educación y el trabajo; de ahí que Irra adopte una actitud, en ocasiones, beligerante, al punto de fantasear con asesinar al intendente, a quien considera el culpable de su desventurada existencia.

## Capítulo 2

### *Las estrellas son negras: una mirada desde la opción decolonial*

En este capítulo se hace un acercamiento interpretativo a la obra de Palacios desde la teoría decolonial, con el fin de dar cuenta de aspectos vinculados con la condición de ser, saber y poder de su protagonista especialmente, lo cual permite vislumbrar, por un lado, la constitución del sujeto subalternizado y, por el otro, la emergencia del héroe negro. En este orden de ideas, en el primer apartado, se llevará a cabo una conceptualización de la teoría decolonial por medio de los principales intelectuales que han hecho aportes a la misma. En el segundo apartado, se abordará la temática de la herida colonial, la cual se desprende de la teoría decolonial. En el tercero, se analizará la relación tripartita entre raza, etnicidad y colonialidad. En el cuarto, la categoría de la colonialidad del saber. En el quinto, se tratará la colonialidad del ser. En el sexto, se abordará la colonialidad del poder. Por último, en el séptimo apartado, se hará una aproximación a la colonialidad lingüística.

#### **2.1 Teoría decolonial**

Con frecuencia se tiende a confundir los términos «colonialismo» y «colonialidad». El primero se refiere a “períodos históricos específicos y a lugares de dominio imperial (español, holandés, británico y, desde principios del siglo XX, estadounidense)” (Mignolo, 2007a, p. 33); mientras que el segundo hace referencia a “la estructura lógica del dominio colonial que subyace en el control español, holandés, británico y estadounidense de la economía y la política del Atlántico, desde donde se extiende a casi todo el mundo” (Mignolo, 2007a, p. 33). En palabras de Maldonado-Torres (2007) «colonialidad» se refiere a

Un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza (p. 131).

Dicho fenómeno empieza a regir a partir de la «conquista» de América y, según Quijano (2000), los dos principios de los cuales hace parte tal patrón son

De una parte, la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad con respecto a los otros [...]. De otra parte, la articulación de todas las formas históricas

de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial (p. 202).

De acuerdo con lo anterior, dicha «estructura biológica» se evidencia en *Las estrellas son negras* (2010) en la medida en que los recursos son otorgados a los blancos: “eran lanchas del Gobierno y se las prestaban a los blancos” (Palacios, 2010, p. 31) afirma Irra, al ver cómo llegaban lanchas colmadas de turistas que recorrían el río Atrato. Así, los blancos aprovechan los suministros que les concede un gobierno que actúa de una manera totalmente arbitraria con los negros. Entonces, los blancos son quienes siempre se benefician, ya sea social, económica o educativamente; esto nunca sucede con los negros, quienes siempre esperan una ayuda del gobierno, pero este constantemente los ignora.

El colonialismo sucedió primero que la colonialidad; sin embargo, del colonialismo perdura la colonialidad. Dado que el *locus* de enunciación en donde se desarrolla *Las estrellas son negras* (2010) es América Latina –Chocó, Colombia, concretamente– es necesario situarse desde una teoría que sea útil para analizar el proceso de la colonización y las huellas que esta dejó en dicho territorio. Con base en esto,

Una teoría crítica que trasciende la historia de Europa en sí y se sitúa en la historia colonial de América (o de Asia o África, o incluso en la perspectiva de los inmigrantes que, dentro de Europa y Estados Unidos, han quebrado la homogeneidad) pasa a ser una teoría decolonial (Mignolo, 2007a, p. 25).

Al tener claro desde qué teoría se va a situar al sujeto subalternizado en el presente trabajo, se hace indispensable precisar de qué se trata la teoría decolonial. En este orden de ideas, por opción decolonial, Mignolo (2007a) afirma:

La opción decolonial es una analítica y visión de futuro que conecta proyectos políticos críticos del eurocentrismo (cristiano, liberal y marxista) que provienen tanto de naciones indígenas y proyectos afrodescendientes como de mestizos/as e inmigrantes en América del Sur. Pero también con proyectos decoloniales emergentes en la población latina en Estados Unidos. La opción decolonial, en suma, es otra cosa que giro a la izquierda (p. 213).

El giro decolonial, por lo tanto, erige sus bases a partir del concepto de interculturalidad, el cual hace referencia a “un principio ideológico clave en la construcción de «una nueva democracia», naturalmente «anticolonialista, anticapitalista, antiimperialista y antisegregacionista» —que garantiza «la máxima y permanente participación de los pueblos y nacionalidades (indígenas) en las tomas de decisión»” (CONAIE, 1997, p. 11). Entonces, la interculturalidad, como concepto, se

configura por medio de la decolonialidad, cuya diferencia se refiere a la subalternización tanto del pasado como del presente de los pueblos, los lenguajes y los conocimientos; este tipo de argumento se conforma por medio de la diferencia colonial al traspasar las barreras de lo que se considera hegemónico y subalternizado. Por medio de esta lógica se da el pensamiento o paradigma *otro*, el cual “orienta el programa del movimiento en las esferas política, social y cultural, mientras opera afectando (y descolonizando), tanto las estructuras y paradigmas dominantes como la estandarización cultural que construye el conocimiento «universal» de Occidente” (Walsh, 2007a, p. 51). Este «paradigma otro» se manifiesta en lugares en los que existió y, aún en la actualidad, persiste, por un lado, una subalternidad colonial, como en África, Asia meridional y América Latina; y por otro lado, una subalternidad imperial como es el caso del sur de Europa. La elaboración de este tipo de paradigma se produce en los lugares en los que el pensamiento ha generado supeditaciones a causa del sistema del mundo moderno/colonial; así las cosas, *Las estrellas son negras* (2010) al desarrollarse en Chocó, se enmarca dentro de la subalternidad colonial. Por medio de este pensamiento, se aborda la memoria colonial, y por ende, la herida colonial, sentimiento desde el cual se erige la teoría decolonial. Dichas puertas orientan a “otro tipo de verdades cuyo fundamento no es el Ser sino la colonialidad del Ser, la herida colonial. El pensamiento decolonial presupone siempre la diferencia colonial” (Mignolo, 2007b, p. 29). Este pensamiento, entonces, pretende pensar a partir de la diferencia colonial.

En palabras de Garcés (2007), la interculturalidad debe ser vista como “cohabitación de culturas, con sus diferencias y sus contradicciones” (p. 234); es decir, que debe existir una empatía en la cual sea posible que diferentes civilizaciones coexistan de una manera pacífica y respetuosa. La incompreensión que pueda llegar a existir entre ambas culturas, converge, entonces en el *etnocentrismo* que “es la creencia de que nuestras propias pautas de conducta son siempre naturales, buenas, hermosas e importantes, y que los extraños por el hecho de actuar de manera diferente, viven según modos salvajes, inhumanos, repugnantes o irracionales” (Harris, 1998, p. 22). Lo anterior sucede en muchas ocasiones, especialmente por parte de Europa hacia el resto del mundo, al reconocerse a sí mismo el centro del mundo, subalternizando de esta manera a los demás continentes, por cuenta, entre otras cosas, de la colonización ejercida por estos en diferentes lugares.

De otro modo, para Restrepo y Rojas (2010), existen dos tipos de pensamientos fronterizos. El primero de ellos corresponde al pensamiento fronterizo *fuerte*, el cual es articulado a través de la subalternidad colonial; el segundo corresponde al pensamiento fronterizo *débil*, que se refiere a un tipo de subalternidad colonial por parte de quienes no se encuentran en el lugar de subalternidad. El lugar en el cual se adscribe este pensamiento es lo que determina, en términos de geopolítica, su *locus* de enunciación, en el cual “la corpo y geopolítica de conocimiento deben ser entendidas en un doble sentido: tanto desde dónde se produce el conocimiento como por la perspectiva que se asume. Desde dónde refiere a lugar de pensamiento, la perspectiva refiere a posición asumida” (Restrepo y Rojas, 2010, p. 166). La mezcla de ambos tipos de pensamiento fronterizos y del lugar de enunciación conforma un fenómeno denominado *cosmopolitismo crítico*. Este fenómeno

Es una intervención epistémica y política para la descolonización del saber (hacer que irrumpen los saberes que han sido subordinados y silenciados por la jerarquía de conocimiento moderna de identificación de que el conocimiento es igual al saber experto y científico), pero también para la descolonización de los diseños totalitarios de carácter universalista (descentrándolos en un proyecto pluriversal, es decir, «un mundo donde muchos mundos sean posibles») (Restrepo y Rojas, 2010, p. 167).

El caso del joven Irra, el protagonista subalternizado de *La estrellas son negras* (2010), se enmarca dentro de la teoría decolonial al ser un individuo afrodescendiente que habita en el Pacífico, en América Latina, la cual es contemplada como “un subcontinente dependiente y subalterno de una totalidad continental, América” (Mignolo, 2007a, p. 173). En este punto, Estados Unidos entra a desempeñar un rol fundamental en la «idea» que se tiene de América Latina. Estados Unidos proclama un discurso racista que justificaba la guerra por medio del argumento de que “los «latinoamericanos» no eran del todo blancos, y por eso eran inferiores” (Mignolo, 2007a, p. 173). Este y otros motivos son las razones por las cuales Estados Unidos se identifica con el nombre de «América», excluyendo tanto a Centroamérica, como a Suramérica, es decir, a Latinoamérica en su totalidad. De manera que, la «idea de América Latina» surge “durante el proceso de construcción del imaginario moderno/colonial y de la matriz colonial de poder organizada a través de las diferencias (epistémicas) coloniales e imperiales” (Mignolo, 2007a, p. 177).

Una de las primeras declaraciones del giro decolonial tuvo lugar en “los virreinos hispanicos, en los Anáhuac y Tawantinsuyu en el siglo XVI y comienzos del XVII, pero las encontramos también entre las colonias inglesas y en la metrópoli durante el siglo XVIII” (Mignolo, 2007b, p. 28). Para que el giro decolonial del cual habla Mignolo se lleve a cabo, primero es necesario que se dé un



cambio de “actitud en el sujeto práctico y de conocimiento, y luego, la transformación de la idea al proyecto de la descolonización” (Maldonado-Torres, 2007, p. 159). Lo anterior da a entender que el deseo de descolonización no es algo reciente, sino que ha sido una idea que se ha implantado en la cabeza de las víctimas desde la época colonial. La violencia a la cual los sujetos colonizados fueron sometidos por parte de los europeos es la causa por la cual una descolonización en todos los planos –epistémico, social, biológico, etc. – es imperiosa. Es urgente, entonces,

Un cambio de perspectiva y actitud que se encuentra en las prácticas y formas de conocimiento de sujetos colonizados, desde los inicios mismos de la colonización, y, en segundo lugar, un proyecto de transformación sistemática y global de las presuposiciones e implicaciones de la modernidad, asumido por una variedad de sujetos en diálogo (Maldonado-Torres, 2007, p. 160).

Uno de los intelectuales que se sitúa desde la perspectiva decolonial es Aimé Césaire, quien para escribir su libro *Discurso sobre el colonialismo* (2006) toma como base la pregunta «¿qué es la colonización?». Para Césaire (2006) “toda colonización se traduce a más o menos largo plazo en la muerte de la civilización de la sociedad colonizada” (p. 52). Es decir que la invasión y el saqueo que fueron perpetrados por los colonizadores dejó graves secuelas; de manera que, algunos europeos, son conscientes del daño causado a los nativos de los países que, violentamente, colonizaron. El estereotipo promulgado por los *mass media* con respecto a que la colonización significó la salvación de un continente que se encontraba en la perdición antes de ser «descubierto» incluye aseveraciones tales como el hecho de que todos los países colonizados son analfabetas y tienen un nivel bajo de educación. Según concluye Malinowski (1938)

De todos los elementos de la situación colonial, el que tiene mayor influencia en el proceso de cambio cultural es el don selectivo. Lo que los europeos se abstienen de dar es a la vez significativo y bien preciso. Es un rechazo que tiende a sustraer del proceso de contacto cultural nada menos que todos los elementos que constituyen los beneficios económicos, políticos y jurídicos de la cultura superior. Si el poder, la riqueza, las comodidades sociales les fueran dadas a los nativos, el cambio cultural sería relativamente fácil. Es la ausencia de estos factores, nuestro «don selectivo», lo que hace tan difícil y tan complicado el cambio cultural (p. 55).

De acuerdo con lo anterior, esta podría ser una de las soluciones para la lograr la tan anhelada descolonización. No obstante, para que se produzca un cambio cultural real como el que Malinowski propuso se necesita, además, que se instauren políticas que sean legítimas; de lo contrario, las subjetividades de los latinoamericanos y de los africanos continuarán colonizadas. Vale la pena, entonces, realizar una aclaración con respecto a lo que la colonización *no* es, con el ánimo de intentar dar respuesta a la pregunta planteada por Césaire (2006) previamente. En este

orden de ideas, la colonización no es “un contacto de civilizaciones como cualquier otro” (p. 56), asimismo tampoco “se trata de un préstamo suscitado por una necesidad; de elementos culturales que se integran espontáneamente en el mundo del sujeto” (Césaire, 2006, p. 55). No existe, por lo tanto, una coexistencia entre ambos bandos: colonizadores y colonizados. Al contrario, existe una rivalidad manifiesta por parte de cada uno.

Existen dos interpretaciones con respecto a la «idea» que se tiene de América. La primera de ellas, la visión imperial, hace referencia a una perspectiva dominante, la cual es enseñada en la escuela primaria y secundaria difundida por los *mass media*. La segunda, la visión colonial, busca divulgar, por medio de otra interpretación, los hechos que fueron silenciados por la ideología imperial, que aspira ser la única versión de la época colonial (Mignolo, 2007a). El nombre de «América» resulta ser una superchería, puesto que Abya Yala es el nombre con el que se conocía, al continente que hoy se denomina «América», antes de la invasión de los españoles. Con respecto a esto, Mignolo (2007a) afirma:

«América» nunca fue un continente que hubiese que descubrir sino una invención forjada durante el proceso de la historia colonial europea y la consolidación y expansión de las ideas e instituciones occidentales. Los relatos que hablan de «descubrimiento» no pertenecían a los habitantes de Anáhuac ni de Tawantinsuyu sino a los europeos (p. 28).

Entonces, al ser una invención, se suprimen las creencias de las gentes que ya vivían en este territorio pues “para los oprimidos, ha habido un *antes*, tienen en común un pasado, una tradición, a veces una religión, una cultura” (De Beauvoir, 2014, p. 20). Los colonizadores “hallaron un gran número de diferentes pueblos, cada uno con su propia historia, lenguaje, descubrimientos y productos culturales, memoria e identidad. Son conocidos los nombres de los más desarrollados y sofisticados de ellos: aztecas, mayas, chimús, aymaras, incas, chibchas, etc.” (Quijano, 2000, pp. 220-221); estos pueblos fueron “conquistados y dominados [...] en una posición natural de inferioridad y, en consecuencia, también sus rasgos fenotípicos, así como sus descubrimientos mentales y culturales” (Quijano, 2000, p. 203). Asimismo, se les despoja de sus riquezas, costumbres y de paso, de su religión ya que, al querer evangelizar a los «indios» por medio de la religión cristiano-católica traída desde Europa, lo que consiguieron los colonizadores fue violentar la humanidad de los habitantes de una región que ya existía y cuyo nombre le fue dado sin consultar con los pobladores de la misma. Para los misioneros europeos el cristianismo da como resultado

la civilización; mientras que el paganismo trae como consecuencia el salvajismo (Césaire, 2006).  
Como consecuencia de lo anterior

La Iglesia en las colonias es una Iglesia de blancos, una Iglesia de extranjeros. No llama al hombre colonizado al camino de Dios sino al camino del Blanco, del amo, del opresor. Y, como se sabe, en esta historia son muchos los llamados y pocos los elegidos (Fanon, 1963, p. 20).

En este orden de ideas, tanto negros como indígenas no son los «elegidos» por Dios para recorrer el camino que los lleve hasta él. Sino que, por el contrario, la evangelización cristiano-católica por parte de los colonos europeos pretendía subyugar a los colonizados al intentar domesticarlos haciéndoles creer que esta era la única forma de salvación de sus almas y que, de seguir profesando sus respectivas religiones, lo único que conseguirían sería la perdición pues “en el relato judeo-cristiano, África constituye la metáfora por excelencia de la caída. Habitada por figuras humanas encadenadas a la noche de sombras, vivirá apartada de Dios” (Mbembe, 2016, p. 163). Mientras que, por el contrario, el negro “convertido al cristianismo, el personaje negro tratado como animal sin alma, puede adquirir el espíritu que le hará humilde, modesto, y fácil de esclavizar” (Jeffers, 2013, p. 22). En este punto, la dicotomía alma/cuerpo desempeña un rol fundamental en la religión cristiano-católica pues el cometido principal de la muerte es la resurrección, la cual se ve reflejada en la posibilidad de la vida eterna. La consecuencia será, entonces

La promesa de una elección de salvación. La salvación supone un conjunto de ideas que, en virtud de su carácter hechicero, podrían ser calificadas como mágico-poéticas. Es el caso de la resurrección de los muertos, sueño sublime que domina el deseo de un tiempo absoluto; esa extensión infinita constituida por el tiempo y el espacio de la inmortalidad. El precio que hay que pagar para acceder a esta promesa reside en el abandono de una existencia disipada a cambio de la redención (Mbembe, 2016, p. 164).

De la manera en la cual esto se entiende, el rescate de los negros e indígenas se encuentra en sus propias manos. A causa del adoctrinamiento por parte de los españoles y de las ideas que estos sembraron en los sujetos colonizados, depende, entonces de ellos mismos, elegir el camino del «bien» y no continuar por el derrotero de la perdición y la perversión al permanecer fieles a sus respectivas creencias pues la función de la religión cristiano-católica es “garantizar la esperanza de una salida del mundo tal como se ha sido y se es; la esperanza de un renacer a la vida y de una reconducción de la fiesta” (Mbembe, 2016, p. 270); por consiguiente, para que la raza negra sea acreedora de la salvación, debe convertirse a la fe de los misioneros europeos. En el momento en el que el negro acepta la doctrina cristiano-católica le surgen interrogantes con respecto a la muerte

de Cristo y lo que ello conlleva. El negro, entonces, tiene serias inquietudes con lo que le depara, pues aún después de cristianizarse, esto no es garantía de una «salvación» para su alma. En consecuencia, la fuerza del cristianismo se basa en la resurrección y en la consecuente vida eterna que, de acuerdo con la religión, le otorgará el hecho de haber tomado la decisión de entregarse en alma y cuerpo a una fe que le promete una entrada segura al paraíso.

El proceso de propagación de un dogma religioso responde a un proyecto de universalización en el que también se encuentra la colonización puesto que “la razón universal supone la existencia de un sujeto homónimo cuya universalidad está encarnada por su humanidad” (Mbembe, 2016, p. 164) Ambos procesos, colonialismo y cristianismo, son recibidos “como si fueran un tipo de magia: una combinación de terror y de seducción traducida perfectamente en las categorías de salvación y redención” (Mbembe, 2016, p. 170). Una de las características principales dentro del proceso de colonización es la actitud despótica adoptada por parte de los colonizadores para con los colonizados, ya que

Habría que estudiar en primer lugar cómo la colonización trabaja para descivilizar al colonizador, para *embrutecerlo* en el sentido literal de la palabra, para degradarlo, para despertar sus recónditos instintos en pos de la codicia, la violencia, el odio racial, el relativismo moral (Césaire, 2006, p. 15).

De acuerdo con lo anterior, por un lado, la avaricia y la sed de violencia alentó a los colonizadores para llevar a cabo las atrocidades cometidas en contra de indígenas y negros, dado que “nadie coloniza inocentemente, [...] nadie coloniza impunemente [...] una nación que coloniza, [...] una civilización que justifica la colonización y, por lo tanto, la fuerza, ya es una civilización enferma, moralmente herida” (Césaire, 2006, p. 17). Por otro lado, para algunos, la colonización fue un hecho positivo ya que trajo «progreso»; no obstante, este fue logrado a costa de “sociedades vaciadas de ellas mismas, de culturas pisoteadas, de instituciones minadas, de tierras confiscadas, de religiones asesinadas, de magnificencias artísticas aniquiladas, de extraordinarias posibilidades suprimidas” (Césaire, 2006, p. 20). En definitiva, la colonización no es un hecho que se deba celebrar; sino por el contrario, es un fenómeno del cual es necesario reflexionar, con miras a lograr una descolonización de todos los aspectos de los seres humanos que sufrieron tal perjuicio.

De otro modo, el nombre de «América» se muestra sugerente pues fue dado en honor a Américo Vesputio; sin embargo, se cambió la «o» final por una «a» para que el nombre del continente

armonizara con los nombres de los otros dos continentes no europeos que ya existían: Asia y África. Con respecto a esto, Mignolo (2007a) afirma

América, en tanto el cuarto continente anexado a la cosmología cristiana tripartita, no fue una «realidad objetiva». Fue, en cambio, una construcción semántica cuyas consecuencias políticas, económicas, epistémicas y éticas surgieron de la obliteración de las conceptualizaciones indígenas de Anahuac, Tawantinsuyo y Abya-Yala, entre otras nociones espaciales (p. 171).

Resulta pertinente tomar conciencia de que el continente en el cual viven los «latinoamericanos» ya existía antes de su saqueo y su nombre era Abya Yala; por lo tanto, no fue ni un descubrimiento, ni una creación, pues la «idea» de América es una invención europea que barrió con todo lo que ya había en este lugar durante el proceso de colonización. El que se haya hecho una división entre «América Latina» y «América Sajona», dificulta el movimiento decolonial pues “en lugar de connotar las luchas decoloniales, las identidades subcontinentales remiten a la esfera del Estado y el poder imperial” (Mignolo, 2007a, p. 180). Sin embargo, un claro ejemplo de lucha contra el racismo y, asimismo, de lucha contra el patriarcado, se puede evidenciar en la unión entre las mujeres negras caribeñas y los negros de distintas colonias francesas, británicas o españolas (Mignolo, 2007a).

Por su parte, la inflexión decolonial, “tiende a materializar la diferencia colonial en «el otro», encarnado en las poblaciones indígenas y afrodescendientes. Para la inflexión decolonial la exterioridad a la modernidad es ante todo una diferencia racializada, una otredad, que por antonomasia encarnan indios y negros” (Restrepo y Rojas, 2010, p. 58). De manera que, debido a que se está analizando una obra de la literatura afrocolombiana en la cual el personaje principal es un negro, se ratifica la aseveración con respecto al uso de esta teoría. En la novela de Palacios, se puede entender al personaje de Irra como el «Otro» pues su condición de sujeto negro es, en el relato, una condición de otredad, debido a los problemas socio-económicos, educativos, laborales, etc.

Finalmente, existen similitudes entre la decolonialidad y el postcolonialismo, como por ejemplo el hecho de que ambas teorías realizan una crítica al gobierno colonial que se instauró en los países llamados «tercermundistas», pues el sistema-mundo moderno impone una clasificación racial y/o étnica sobre la población alrededor del mundo como base de sus estructuras de poder. Así, la consecuencia de lo anterior “tiene implicaciones en nuestro presente, tanto de los grupos poblacionales que fueron sometidos al dominio colonial como de aquellos que operaron como

colonizadores” (Restrepo y Rojas, 2010, p. 25). Además, geopolíticamente, ambas teorías intentan descifrar lo que conlleva el imaginario político en la actualidad. No obstante “el pensamiento decolonial se diferencia de la teoría poscolonial o de los estudios poscoloniales en que la genealogía de estos se localiza en el postestructuralismo francés más que en la densa historia del pensamiento planetario decolonial” (Mignolo, 2007b, p. 27). Asimismo, el pensamiento decolonial “al desprenderse de la tiranía del tiempo como marco categorial de la modernidad, escapa también a las trampas de la poscolonialidad. La poscolonialidad (teoría o crítica poscolonial) nació entrampada con la posmodernidad” (Mignolo, 2007b, p. 33). Resulta necesario realizar la aclaración de que, debido que el *locus* de enunciación de la obra que se analiza es América Latina, los estudios poscoloniales no resultan adecuados en este caso.

En el siguiente apartado se realizará una aproximación a la herida colonial, es decir, a la consecuencia que dejó el suceso de la colonización en América Latina. Para ello, se tendrán en cuenta los razonamientos de Frantz Fanon con respecto a los *damnés*. Además, se hará énfasis en el sujeto subalterno y en el binarismo que ello produce, de acuerdo con los postulados de Gayatri Spivak. Finalmente, se hará hincapié en la descolonización del conocimiento.

## **2.2 La herida colonial y la descolonización del pensamiento**

Durante el proceso de invasión y posterior colonización, los sujetos colonizados fueron subordinados por parte de los «conquistadores». Esto dejó graves secuelas que persisten aún en la actualidad. A dicha consecuencia se le conoce como «herida colonial», la cual hace referencia a “la huella dejada por el dolor derivado de las experiencias vividas de los condenados de la tierra, de los *damnés*. Son experiencias forjadas en situaciones de marginalización, sometimiento, injusticia, inferiorización, dispensación y muerte” (Restrepo y Rojas, 2010, p. 162). Si bien en la actualidad ya no se habla de colonialismo como tal, puesto que “no padecemos la dominación colonial abierta de los modelos español o británico, la lógica de la colonialidad sigue vigente en la «idea» del mundo que se ha construido a través de la modernidad/colonialidad” (Mignolo, 2007a, p. 20), existen dispositivos que perpetúan en la contemporaneidad aspectos coloniales que tienen que ver con la sumisión del individuo negro. En *Las estrellas son negras* (2010), se evidencian circunstancias de inferioridad y marginalización racial muy parecidas a las que se dieron en dicha época puesto que para Irri, el solo hecho de ser negro y, además, pobre, significa para él una exclusión, ya sea por parte de los blancos –quienes, en su mayoría, ostentan el poder– como de los

negros que aspiran a ser parte de la clase burguesa, tal y como lo aspira Pastor, un personaje de la novela, que

Sencillamente era un *vergajo*, quien en las elecciones votaba por los blancos... porque había conseguido algunos centavos –mal habidos quizá–. Ahora renegaba de su origen; y como si no tuviera ojos para mirar su piel negra, y como si no tuviera memoria para recordar lo miserable que había sido por causa de los blancos, se había convertido en servil de quienes lo habían despreciado toda la vida y lo seguían despreciando... no obstante que lo invitaban a las fiestas para que pagara la cuota o mandara el regalo a tal matrimonio (Palacios, 2010, p. 67).

A este fenómeno se le conoce como «blanqueamiento». Con respecto a esto último, Fanon (2009) afirma “el negro que quiere blanquear su raza es tan desgraciado como el que predica el odio al blanco” (p. 43); no obstante, el negro desea “ser como el blanco. Para el negro no hay sino un destino. Y es blanco. Ya hace mucho tiempo que el negro ha admitido la superioridad indiscutible del blanco, y todos sus esfuerzos se dirigen a realizar una existencia blanca” (Fanon, 2009, p. 188). Palacios (2010), evidencia lo anterior por medio de un negro blanqueado: “ahora Pastor se sentía blanco, y se metía en la política, porque su tienda, que valdría unos tres mil pesos, le infundía fuerzas, le aseguraba el derecho de considerarse GRANDE” (p. 67).

Los *damnés* o condenados hace referencia a los sujetos colonizados ya que “en los siglos XVI y XVII, los «condenados de la tierra» eran los indios y los esclavos africanos” Fanon (citado por Mignolo, 2007a, p. 30). Estos «condenados» son el resultado de políticas de exclusión y de racismo debido a que

El discurso hegemónico que pone en cuestión la humanidad de todos los que no pertenecen al mismo *locus* de enunciación (y a la misma geopolítica del conocimiento) de quienes crean los parámetros de clasificación y se otorgan a sí mismos el derecho a clasificar (Mignolo, 2007, p. 34).

Los latinoamericanos están relacionados con los indígenas y los afrodescendientes puesto que con ellos se comparte la herida colonial (Mignolo, 2007a). De acuerdo con Maldonado Torres (2007) el *damné* es “invisible y en exceso visible al mismo tiempo. Este existe en la modalidad de no-estar-ahí; lo que apunta a la cercanía de la muerte o a su compañía. El *damné* es un sujeto concreto, pero es también un concepto trascendental” (p. 151). En otras palabras, el *damné* es un subalterno, que según Spivak, no tiene voz, a pesar de existir. Por consiguiente, el condenado de la tierra “se refiere a la subjetividad, en tanto fundamentalmente se caracteriza por el dar, pero se encuentra en condiciones en las cuales no puede dar nada, pues lo que tiene le ha sido tomado” (Maldonado-Torres, 2007, p. 151). Dicho de otro modo, su individualidad le ha sido arrebatada por medio de

la colonización a manos de los europeos ya que colonialidad del ser se da como consecuencia de “la traición radical de la subjetividad en *damné*, condenado, o sub-alter” (Maldonado-Torres, 2007, p. 153).

La violencia epistémica está constituida por “una serie de discursos sistemáticos, regulares y repetidos que no toleran las epistemologías alternativas y pretenden negar la alteridad y subjetividad de los *Otros* de una forma que perpetúa la opresión de sus saberes y justifica su dominación” (Pulido, 2009, p. 177). En otras palabras, las formas de pensamiento diferente de los «Otros» son reprimidas a través de la marginación por parte de sistemas dominantes. De acuerdo con Pulido (2009), este tipo de violencia funciona

Para condenar el saber y las prácticas de los pueblos indígenas a una existencia epistémica derivada y sometida, condena que se produce a través de estrategias como la contraposición entre formas indígenas de saber y saber científico, que es supuestamente el más verdadero (p. 178).

Una de las portavoces más importantes del Grupo Asiático de Estudios Subalternos, Gayatri Spivak (2003) argumenta, por medio del concepto de violencia epistemológica, que “el más claro ejemplo disponible de tal violencia epistémica es el remotamente orquestado, extendido, y heterogéneo proyecto de constituir el sujeto colonial como Otro” (p. 318). De acuerdo con esto, la relación binaria dominador/subalternizado es una forma de violencia epistémica pues “las nociones de raza y cultura operan como dispositivos taxonómicos que generan identidades opuestas” (Pulido, 2009, p. 182), debido a que “su forma de conocimiento, el pensamiento moderno racional, se torna en el único medio y fin del saber” (Garcés, 2007, p. 220).

Es necesario, entonces, que dicha violencia sea «descolonizada» para

Para dar paso luego a una nueva comunicación intercultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones como la base de otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, a alguna universalidad. Pues nada menos racional finalmente que la pretensión de que la específica cosmovisión de una etnia particular sea impuesta como la racionalidad universal aunque tal etnia se llama Europa occidental. Porque eso en verdad es pretender para un provincianismo el título de universalidad (Quijano, 1989, p. 439).

Así las cosas, la teoría decolonial aspira a una “descolonización epistemológica, para dar paso luego a una nueva comunicación intercultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones, como la base de otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, a alguna universalidad” (Quijano, 1989, p. 447). No obstante, esta no es una tarea sencilla a causa de que



“la descolonización es simplemente la sustitución de una «especie» de hombres por otra «especie» de hombres” (Fanon, 1963, p. 17). No es posible llevar a cabo este tipo de independencia sin que ella no involucre violencia dado que “no pasa jamás inadvertida puesto que afecta al ser, modifica fundamentalmente al ser, transforma a los espectadores aplastados por la falta de esencia en actores privilegiados, recogidos de manera casi grandiosa por la hoz de la historia” (Fanon, 1963, p. 17). En este punto el coraje con el cual el sujeto colonizado afronta dicha situación se vuelve clave para llevar a cabo la descolonización. Este sujeto hace uso de su inteligencia, al saberse en las mismas condiciones que el colonizador. Con respecto a esto, Fanon (1963) afirma

Si, en efecto, mi vida tiene el mismo peso que la del colono, su mirada ya no me fulmina, ya no me inmoviliza, su voz no me petrifica. Ya no me turbo en su presencia. Prácticamente, lo fastidio. No sólo su presencia no me afecta ya, sino que le preparo emboscadas tales que pronto no tendrá más salida que la huida (p. 22)

Los teóricos latinoamericanos ubican a la violencia epistemológica en la modernidad ya que el Estado hace su aparición y hace uso de esta por medio de la dirección de actividades de los ciudadanos establecidas previamente (Pulido, 2009). Este tipo de violencia no es nueva, si se tiene en cuenta que en la época colonial “el colonizado se presenta como el *Otro* de la Razón, lo que justifica el uso de la violencia por parte del colonizador” (Pulido, 2009, p. 182). Entre los sujetos que no se ajustan a dichas exigencias se encuentran “mujeres, sirvientes, locos, analfabetos, negros, herejes, esclavos, indios, homosexuales, disidentes” (Castro-Gómez, 2000, p. 90). El acto de identificación es también una afirmación existencial, este proceso se da por medio de una noción que Césaire (2009) tituló como «negritud», la cual hace referencia a “la búsqueda de nuestra identidad, afirmación de nuestro derecho a la diferencia, requerimiento hecho a todos de un reconocimiento de ese derecho y del respeto de nuestra personalidad comunitaria” (p. 90). Sin embargo, surge una interrogante: ¿qué es un negro? Para dar respuesta a esta pregunta, Mbembe (2016) argumenta

«Negro» es el nombre que me fue dado por otro. No fui yo quien lo eligió en un principio. Heredé este nombre por la posición que ocupo en el espacio del mundo. Quien ha sido apodado con el nombre «negro» es consciente de esta procedencia externa (p. 239).

De acuerdo con lo anterior, no es de extrañar, entonces, que muchos de estos sujetos terminen por acostumbrarse al maltrato que padecen por parte de los dominadores. La figura humana del individuo «negro» se ve trastornada por la manera en la que se le encasilla en una categoría racial. Para que esto deje de suceder, es necesario que el imaginario que se tiene del «negro» evolucione

al otorgarle “un lugar esencial a África. Es necesario que esa experiencia desemboque en África, o al menos, que de un rodeo por África” (Mbembe, 2016, p. 251). En otras palabras, es imperioso que la diáspora llevada a cabo por los africanos no sea insignificante, sino que por el contrario, haya valido la pena. De otro modo, la palabra «negro» remite, además, a un color, al

Color de la oscuridad [...] el negro es lo que vive la noche, en la noche aquel cuya vida está hecha de noche [...] el otro no lo ve porque, en definitiva, no hay nada para ver. A lo sumo, si llegara a verlo, solo vería sombra y tinieblas, es decir: aproximadamente nada (Mbembe, 2016, p. 240).

Llama la atención la anterior afirmación al tener en cuenta el nombre de la novela de Arnaldo Palacios, *Las estrellas son negras* (2010) pues el joven Irra, en medio de su desdicha, hace referencia al color de su «estrella», que, precisamente, es negro:

¡Oh, Dios! ¿En cuál estrella pusiste mi llave? Algunos nacemos para morir sin tregua... Otros nacen para la alegría. Son estrellas diferentes. Las de ellos titilan eternamente y tienen el precio del diamante. Y la mía, Señor, es una estrella negra... ¡Negra como mi cara, Señor! (Palacios, 2010, p. 91).

De otro modo, el negro es constantemente comparado con personas de otros colores; comparación en la que siempre lleva las de perder puesto que, en la pirámide de clasificación racial, el negro se encuentra en nivel más bajo; es decir, es por completo, un subalternizado. El negro es siempre el «malo» pues según afirma Fanon (2009) “el verdugo es el hombre negro, Satanás es negro, se habla de las tinieblas, cuando se está sucio se está negro, ya se aplique esto a la suciedad física o a la suciedad moral” (p. 162). La analogía que se hace del negro con Satanás es un pensamiento religioso que hace parte de la lógica del catolicismo y su colonialismo; para la muestra se encuentra el temor que sienten los feligreses, debido a la profecía de que el día en que un Papa sea negro, el mundo arderá; el color negro se configura, entonces, como sinónimo de asuntos malos y turbios.

Uno de los dispositivos que domestican a los seres humanos es el ya conocido *Manual de urbanidad* de Carreño. Este manual se crea con la intención de ilustrar las reglas a seguir para ser un “«buen ciudadano»; para formar parte de la civitas, del espacio legal en donde habitan los sujetos epistemológicos, morales y estéticos que necesita la modernidad” (Castro-Gómez, 2000, p. 90) y, de esta manera, evitar ser un “buen campesino, buen indio, buen negro o buen gaucho, ya que todos estos tipos humanos eran vistos como pertenecientes al ámbito de la barbarie” (Castro-Gómez, 2000, p. 90). Al igual que la biblia, este tipo de manuales se convierten en un libro sagrado para los ciudadanos que quieren ser parte de la construcción de una nación moderna; es decir,

llegar a ser un ciudadano *civilizado* por medio de “taxonomías pedagógicas que separaban el frac de la ruana, la pulcritud de la suciedad, la capital de las provincias, la república de la colonia, la civilización de la barbarie” (Castro-Gómez, 2000, p. 91).

Uno de los casos de violencia epistémica más graves que existieron –y existen aún– es el del racismo que “indica un conjunto de prejuicios naturalizados que se insertan estructuralmente, de forma constante, en un paradigma epistemológico, cultural y social” (Pulido, 2009, p. 183), y el cual se transforma en una configuración dominante epistémica en contra del sujeto juzgado como el «Otro» al ser considerado como diferente. Esto acontece por medio de la lógica binaria, a la que ya se hizo alusión previamente. De acuerdo con Mignolo (2000) “si el Estado-Nación actúa como una maquinaria generadora de otredades que deben ser disciplinadas se debe a que el surgimiento de los estados modernos se da en el sistema-mundo moderno/colonial” (p. 3); por consiguiente, es necesario tener en cuenta el estudio de la modernidad para abordar la colonialidad. Además, “la empresa colonial es al mundo moderno lo que el imperialismo romano fue al mundo antiguo: preparador del desastre y precursor de la catástrofe” (Césaire, 2006, p. 41).

Se hace imprescindible, en palabras de Mignolo (2007a), una «epistemología del Sur» para

Borrar el recuerdo de un planeta dividido en cuatro continentes y promover un proceso de pensamiento fronterizo crítico, una epistemología a la que las personas de origen africano que habitan el continente americano, así como toda la diversidad de pueblos indígenas del Sur, los aborígenes de Estados Unidos y la Cuarta Nación de Canadá tienen mucho para aportar (p. 181).

La herida colonial, entonces, pasa a ser “una nueva ubicación del saber, una transformación hacia la geopolítica y la política corporal del conocimiento. América (Latina) no ha curado su herida colonial y no se ha liberado del «colonialismo interno» y la «dependencia imperial»” (Mignolo, 2007a, p. 97). De acuerdo con esto, a pesar de haber promulgado una Independencia general, Latinoamérica, continúa –aunque de distintas maneras– siendo víctima del colonialismo imperial actual.

Para que la herida colonial sane, se necesita, entre otras cosas, que se dé por concluida la violencia epistemológica, lo cual significa que

[...] la descolonización del conocimiento y el ser (y principalmente, de la política y la economía) no puede pensarse ni implementarse desde otra perspectiva que la de los *damnés* [...] es decir, desde la perspectiva –surgida después de años de padecimiento de injusticias, desigualdades, explotación y humillaciones del mundo moderno/colonial, y por el dolor de la herida colonial—de

otro mundo donde la creatividad y el interés por los seres humanos y la celebración de la vida estarán por encima del éxito individual y la meritocracia, de la acumulación de dinero y de significado [...] (Mignolo, 2007a, p. 176).

Con respecto a esto, Maldonado-Torres (2007) afirma que “el reconocimiento de la diversidad epistémica lleva a concebir los conceptos de la descolonización como invitaciones al diálogo, y no como imposiciones de una clase iluminada” (p. 162). Lo anterior invita a reflexionar a la manera en la cual el conocimiento debe ser concebido, es decir, se debe romper con la lógica de la colonialidad/modernidad, en la que a los sujetos colonizados no les es permitido pensar por sí mismos, sino que se les coacciona de una manera en la cual su episteme es violentada. Es necesario, entonces la descolonización de las ciencias sociales y de la universidad, por cuanto

La descolonización de la universidad, tal como aquí es propuesta, no conlleva una cruzada contra Occidente en nombre de algún tipo de autoctonismo latinoamericanista, de culturalismos etnocéntricos y de nacionalismos populistas, como suelen creer algunos. Tampoco se trata de ir en contra de la ciencia moderna y de promover un nuevo tipo de oscurantismo epistémico. Cuando decimos que es necesario ir «más allá» de las categorías de análisis y de las disciplinas modernas, no es porque haya que negarlas, ni porque éstas tengan que ser «rebasadas» por algo «mejor». Hablamos, más bien, de una ampliación del campo de visibilidad abierto por la ciencia occidental moderna, dado que ésta fue incapaz de abrirse a dominios prohibidos, como las emociones, la intimidad, el sentido común, los conocimientos ancestrales y la corporalidad. No es, entonces, la disyunción sino la conjunción epistémica lo que estamos pregonando. Un pensamiento integrativo en el que la ciencia occidental pueda «enlazarse» con otras formas de producción de conocimientos, con la esperanza de que la ciencia y la educación dejen de ser aliados del capitalismo postfordista (Castro-Gómez, 2007, p. 90).

Al revisar el origen de la colonialidad, es necesario abordar también a la modernidad, la cual se refiere al “proceso histórico en el que Europa inició el camino hacia la hegemonía” (Mignolo, 2007a, p. 18). Ambas, por lo tanto, son caras de la misma moneda; es decir, van de la mano y no deben ser estudiadas por separado. De acuerdo con esto, ser moderno sin ser colonial es una imposibilidad (Mignolo, 2007a). Claro ejemplo de ello es el hecho de que “los intelectuales de nuestros países asumieron tal desplazamiento y se esforzaron por ser *modernos*, como si la modernidad fuera el punto de llegada y no la justificación de la colonialidad del poder” (Garcés, 2007, p. 225). Así las cosas, el ser moderno representaba para los intelectuales latinoamericanos una especie de bálsamo para autoafirmarse como tal.

De acuerdo con Walsh (2005a), la colonialidad es

Constitutiva de la modernidad, es decir que la modernidad en general, pero particularmente con relación a América Latina, no puede ser entendida sin tomar en cuenta sus nexos con los legados coloniales y las diferencias étnico-raciales que el poder moderno/colonial han producido en esta parte del mundo (p. 18).

Una de las características de la colonialidad es que “permanece, aunque el sistema colonialista haya culminado, y sigue funcionando como un esquema mental que justifica y legitima las desigualdades entre las sociedades en el sistema moderno mundial” (Restrepo y Rojas, 2010, p. 74). Entonces, así hayan pasado muchos años desde la independencia de un país, la lógica de la colonialidad perdura en la actualidad de una manera transformada. La dicotomía colonialidad/modernidad se ve además afectada por un factor extra: el capitalismo. Con respecto a esto, Quijano y Wallerstein (1992) afirman:

The modern world-system was born in the long sixteenth century. The America as geosocial construct was born in the long sixteenth century. The creation of this geosocial entity, the Americas, was the constitute act of the modern world-system. The Americas were not incorporated into an already existing capitalist world economy. There could not have been capitalist world economy without the Americas<sup>20</sup> (p. 549).

Entonces, con la dupla colonialidad/modernidad se configura el fenómeno del capitalismo, cuya crisis “se arrastra desde los años setenta, camina en busca del salto tecnológico, que hoy como ayer le permita superar el estancamiento de la tasa de crecimiento económico” (Garcés, 2007, p. 230). En palabras de Quijano (2007) “con América (Latina) el capitalismo se hace mundial, eurocentrado y la colonialidad y la modernidad se instalan, hasta hoy, como los ejes constitutivos de este específico patrón de poder” (p. 94). Lo anterior se da por medio de

Las relaciones intersubjetivas correspondientes, en las cuales se fueron fundiendo las experiencias del colonialismo y de la colonialidad con las necesidades del capitalismo, se fueron configurando como un nuevo universo de relaciones intersubjetivas de dominación bajo la hegemonía eurocentrada. Ese específico universo es el que será después denominado modernidad (Quijano, 2007, p. 94).

Según lo anterior, los dispositivos de dominación hegemónica le permitieron a Europa un mayor control sobre las individualidades de los colonizados, proceso que tiempo después recibiría el nombre de «modernidad». Dentro de las características que presenta el capitalismo se encuentran

---

<sup>20</sup> El sistema moderno mundial nació a lo largo del siglo XVI. América, como construcción geosocial, nació a lo largo del siglo XVI. La creación de América como entidad geosocial, fue el acto constitutivo del sistema moderno mundial. América no se incorporó en la economía mundial capitalista existente. Una economía mundial capitalista no habría podido ser sin América. (Traducción propia).

“la medición, la cuantificación, la externalización de lo cognoscible respecto del conocedor, para el control de las relaciones de las gentes con la naturaleza, y entre aquellas respecto de ésta, en especial de la propiedad de los recursos de producción” (Quijano, 2007, p. 94).

En el siguiente apartado se abordará la noción del racismo como resultado de las categorías de raza, etnicidad y colonialidad/modernidad, pues este tipo de segregación nace a partir de la época colonial con la estigmatización de los negros al verse obligados a ser esclavos de los colonizadores.

### **2.3 Raza, etnicidad y colonialidad/modernidad**

Para establecer una relación entre colonialidad y modernidad, en la cual el racismo es el resultado, en primer lugar, es necesario ampliar el significado de cada uno de estos términos. De acuerdo con Restrepo y Escobar (2009), la colonialidad es entendida como “un phénomène historique, allant jus-qu’à nos jours, réellement plus complexe que le colonialisme”<sup>21</sup> (p. 86), la cual consiste, “elle, en l’articulation planétaire d’un système de pouvoir «occidental»”<sup>22</sup> (Quijano, 2000, p. 9). La colonialidad comprende también “des dimensions ontologiques (colonialité de l’être) qu’épistémiques (colonialité du savoir), révélant diverses modalités d’eurocentrisme”<sup>23</sup> (Restrepo y Escobar, 2009, p. 86). Dicho fenómeno se produce con la denominación errónea del «descubrimiento de América»; invención en la que la modernidad hace su aparición para formar una relación inherente con la colonialidad.

Por su parte, la modernidad hace referencia al “conjunto de cambios que le ocurrían a la totalidad del mundo que estaba sometido al dominio europeo, desde fines del siglo XV en adelante” (Quijano, 1988, p. 10). Según esto, para Garcés (2007), “la modernidad no tiene su origen —como se cree habitualmente— en el *cogito ergo sum* de Descartes, sino en el *cogito ergo conquiro*, pronunciado por los heraldos peninsulares dos siglos antes de su formulación” (p. 221). Con relación a este concepto, Maldonado-Torres (2007)

Conecta la noción de *ergo conquiro* con la «no ética de la guerra» asociada a la expansión colonialista europea. Esta no ética de la guerra de conquista se introduce inicialmente como una

---

<sup>21</sup> Un fenómeno histórico que va hasta nuestros días, realmente más complejo que el colonialismo. (Traducción propia).

<sup>22</sup> Esta consiste en la articulación planetaria de un sistema de poder «occidental» (Traducción propia).

<sup>23</sup> Las dimensiones ontológicas (colonialidad del ser) como epistemológicas (colonialidad del saber) que revelan diversas modalidades de eurocentrismo (Traducción propia).

excepcionalidad: el poder matar, robar y reducir a los otros sujetos de la empresa conquistadora” (citado por Restrepo y Rojas, 2010, p. 160).

Para comprender esta categoría, Fanon aborda la temática de la experiencia vivida por el negro pues “el negro, la gente de color y el colonizado se convierten en los puntos de partida radicales para cualquier reflexión sobre la colonialidad del ser” (Maldonado-Torres, 2007, p. 146). Por medio de esta experiencia, “el condenado es para la colonialidad del ser lo que el *Dasein* es para la ontología fundamental” (Maldonado-Torres, 2007, p. 146).

El momento de la materialización de la modernidad se da con la Ilustración en el siglo XVIII, tendencia de la cual “América no fue solamente receptora, sino también parte del universo en el cual se producía y se desarrollaba el movimiento, porque este ocurría simultáneamente en Europa y en América Latina colonial” (Quijano, 1988, p. 13). No obstante, en estos dos lugares la modernidad fue contradictoria pues

Mientras que en Europa la modernidad se difunde y florece abonada por el desarrollo del capitalismo, con todo lo que eso implica para la producción de bienes materiales y para las relaciones entre las gentes, en América Latina, especialmente desde el último tercio del siglo XVIII, se va estableciendo una brecha ostensible entre, de un lado, las necesidades ideológicas y sociales de la modernidad, y del otro, el estancamiento y desarticulación de la economía mercantil, inclusive su retroceso en ciertas áreas como las andinas, con la consecuencia de que pasen al primer plano de la sociedad y del poder los sectores y elementos más ligados a la desigualdad y a la arbitrariedad, al despotismo y al oscurantismo (Quijano, 1988, p. 15).

De esta manera, la modernidad se instala como una idea verídica en la cual se inscriben políticas que van en contra de su propio discurso. La modernidad no fue un proceso que se «exportó» desde Europa, sino que, el propio continente latinoamericano estuvo, aunque implícitamente, relacionado con un movimiento que ha dejado los ultrajes de la colonia. La diferencia existente entre la manera como se asimiló la modernidad en Europa y en América Latina, radica en que en América no fue una experiencia social cotidiana, como si lo fue en Europa. De acuerdo con esto, “la modernidad no es un fenómeno europeo, sino un fenómeno global con distintas localidades y temporalidades que no se ajustan necesariamente a la linealidad del mapa geohistórico occidental” (Walsh, 2005a, p. 19).

Con frecuencia, se suele confundir “la *formulación* del nuevo paradigma teórico moderno (en el siglo XVII) con el *origen* de la modernidad en el siglo XVI” (Garcés, 2007, p. 221). El más claro ejemplo de ello es que ya existían avances considerados modernos en el mundo musulmán que, en

pocas palabras, pasaban por encima de los avances europeos, en ámbitos como el comercio, las matemáticas, las ciencias, las filosofías, etc. (Garcés, 2007). De esta manera, tanto el conocimiento como las ciencias sociales se fueron erigiendo lentamente a merced de la dominación, conquista y control europeo pues se apoderaron de los adelantos ajenos y los acogieron como suyos.

La problemática de América Latina con la modernidad se da en la medida en que se anima a que los latinoamericanos olviden la lucha por la liberación contra la hegemonía y acojan la tecnología que ello incluye, es decir, que omitan sus costumbres pasadas en pro de la actualización. Así, lo que significó el proceso de la modernidad para América Latina se ve sesgado dado que

Nos fueron impuestas las tareas de satisfacer las peores necesidades del capital, en beneficio del poder de las burguesías de Europa y de los Estados Unidos, comenzando por desplazar de la conciencia de los latinoamericanos, en el momento mismo de la Independencia (Quijano, 1988, p. 20).

Dentro de los rasgos que presenta la modernidad se encuentra el afán de estar a la vanguardia, es decir, se presenta una idolatría por lo nuevo, lo cual es una “una deificación y reificación por lo nuevo que se expresa en un afán permanente por lo «moderno», que promueve el olvido de las tradiciones e impide ver las estructuras de larga duración que sustentan los hechos sociales” (Restrepo y Rojas, 2010, p. 75). Esto desemboca en un consumismo masivo por medio del cual se desdeña las costumbres propias, razón por la cual la modernidad es una de los principales motivos del racismo.

El pensamiento con respecto a la modernidad que los *mass media* ha promulgado ha sido el de “la triste celebración por parte de las élites criollas de su inclusión en la modernidad, cuando en realidad se hundieron cada vez más en la lógica de la colonialidad” (Mignolo, 2007a, p. 81). Es lamentable que, en la actualidad, algunos latinoamericanos continúen perpetuando una consciencia criolla, que viene desde la época colonial, en la cual aspiran a ser lo que nunca podrán ser: europeos. De acuerdo con esto, los latinoamericanos son considerados como europeos de segunda clase, al igual que en Estados Unidos, en donde son vistos como norteamericanos de segunda clase (Mignolo, 2007a). Con respecto a esta problemática, resulta pertinente rescatar la afirmación de Franco (1981) de que la imaginación está colonizada pues “no puede nutrirse de la experiencia inmediata, sino que tiende a vivir parasitariamente de los derivados de la sociedad metropolitana” (pp.18-19).



Con la modernidad, Europa, por medio del comercio y la propagación de la fe cristiana, logra su objetivo de convertirse en la autoridad de los pueblos del resto del mundo. Son precisamente estos aspectos los que le valen una crítica dado que “el advenimiento de la modernidad coincide con la aparición del *principio de raza* y su lenta transformación en una matriz privilegiada de las técnicas de dominación, tanto ayer como hoy” (Mbembe, 2016, p. 106). A este proceso de expansión fuera de Europa se le conoce como «colonización» o «imperialismo». Los sucesos importantes para la consolidación de este periodo son la Reforma, la Revolución Francesa y la Ilustración; con respecto a esta última, Mignolo (2007b) afirma que “en el siglo XVIII muchos intelectuales de la Ilustración condenaron la esclavitud, pero ninguno de ellos dejó de pensar que el negro africano era un ser humano inferior” (p. 33). Uno de las figuras más representativas fue Jean-Jacques Rousseau, quien se cuestionaba acerca de la disparidad, a lo que concluía que “la desigualdad es natural, y no hay nada más que preguntar” (Mignolo, 2007b, p. 43). A pesar de que Rousseau condenó la esclavitud, de cierta manera, consideraba que este tipo de diferencia era necesaria en la sociedad.

Realizar una aproximación a la categoría de «raza» resulta complejo. Según Mbembe (2016) esta es “una figura de la neurosis fóbica, obsesiva y, en ocasiones, histérica. Por lo demás es lo que se garantiza a través del odio, la manipulación del pavor, y la práctica del altruicidio” (p. 39). Como consecuencia de ello

La raza autoriza a situar en el seno de categorías abstractas a quienes se pretende estigmatizar, descalificar moralmente, y eventualmente, encerrar o expulsar. Es el medio por el cual se los cosifica y, sobre la base de esa cosificación, se los somete decidiendo su destino sin tener que dar la más mínima explicación por ello (Mbembe, 2016, p. 79).

De acuerdo con lo anterior, en *Las estrellas negras* (2010) Irra se convierte en un sujeto cosificado, ejemplo de ello es el episodio de abuso sexual que tuvo que padecer con Don José, su agresor. Israel, acongojado en seguida de este suceso, habla consigo mismo “Maldito turco, ¿nadie habría visto?... ¿No se habría enterado alguien a través de las ranuras del piso de arriba? Irra se mordía los labios y quería arrancárselos para arrancar el beso malnacido del turco, beso vivo aún en su boca” (Palacios, 2010, p. 86). El abuso de poder, esta vez, se da por medio tanto de la categoría de raza, como la de la dominación. Don José es un turco que ejerce presión sobre Irra, al ser el dueño de un almacén al que Irra, en medio de su miseria, debía ir para, humilladamente, tener que pedirle prestado dinero y, así, concretar su viaje a Cartagena.

Lo anterior trae como resultado la otredad, puesto que, como afirma De Beauvoir (2014), “ninguna colectividad se define jamás como *Una* sin colocar inmediatamente enfrente a la *Otra* [...] los negros lo son para los racistas norteamericanos, los indígenas para los colonos, los proletarios para las clases poseedoras” (p. 19). A causa de lo anterior, se forman dualismos y/o binarismos pues

El paso del estado de naturaleza al estado de cultura se define por la aptitud del hombre para considerar las relaciones biológicas bajo la forma de sistemas de oposición: dualidad, alternancia, oposición y simetría, ora se presenten bajo formas definidas, ora lo hagan bajo formas vagas, constituyen no tanto fenómenos que haya que explicar como los datos fundamentales e inmediatos de la realidad social Lévi-Strauss (citado por De Beauvoir, 2014, p. 19).

En este caso, el binarismo se da por medio de la división de «razas», en donde los blancos ejercen una supremacía sobre los negros pues “ha sido un acontecimiento histórico el que ha subordinado el más débil al más fuerte: la diáspora judía, la introducción de la esclavitud en América, las conquistas coloniales son hechos acaecidos en fecha conocida” (De Beauvoir, 2014, p. 20). Por lo tanto, es comprensible que el resentimiento, el deseo de venganza y la rabia de quienes fueron sometidos sea la consecuencia a causa del sufrimiento de diferentes injurias, humillaciones y violaciones. Este sentimiento de venganza se da por medio de un acontecimiento llamado «la revuelta de esclavos», el cual

Marcaría no solamente la liberación de estos, sino también una radical refundación, si no del sistema mismo de la propiedad y el trabajo, al menos de los mecanismos de redistribución y, en consecuencia, de los fundamentos de la reproducción de la vida misma (Mbembe, 2016, p. 82).

En la novela de Palacios, la sed de venganza que tiene Irra contra el intendente puede interpretarse como una rebelión pues, en medio de su situación miserable, se le ocurre perpetrar un crimen contra este. Sin pensar en las consecuencias, Irra, se encuentra decidido a actuar con la mayor prontitud:

Hasta hace unos segundos Irra era solamente un muchacho cualquiera, resignado a soportar el hambre [...] pero ahora había cambiado. Él mismo no entendía qué fuerza exterior se había infiltrado en su sangre [...] por fin Irra iba a hacer algo. De ninguna manera se detendría en ese camino. Él era otro muchacho desde ahora. Era un Hombre. Un hombre completo con responsabilidad de matar (Palacios, 2010, p. 53).

Con una pulsión incontrolable, Irra se decide a ejecutar el crimen por medio de un hacha, arma que se encuentra oculta en su casa

A tientas, Irra metía la mano en todos los cajones del armario, buscando el viejo pedazo de hacha [...] por fin un pedazo de hierro frío, tosco; lo palpó con el extremo de los dedos hasta encontrar el

filo “¡el hacha!...se había apoderado del hacha. Al empuñarla quedo rebosante de energía. El arma le infundía ánimo. ¡Heroico manosear el arma! Revólver o escopeta. Disparar, oler el olor de la pólvora, ver caer, bañando en sangre un hombre en la calle. Necesitaba matar. E iba a matar al intendente. Acarició el arma. La olfateó. Olía hierro viejo, hierro oxidado (Palacios, 2010, p. 90).

Así es como Irra, obstinado a matar al intendente, avanza hasta el palacio intendencial pues “el turno del intendente había llegado. Irra subiría al tercer piso. Cruzaría los pasillos veloz. No miraría los empleados, momificados en los escritorios. Entraría primero a la oficina de la secretaria privada. Le hablaría golpeado para que lo dejara pasar” (Palacios, 2010, p. 91). Si la mujer se oponía, Irra “le reventaría la boca, y de seguido la arrojaría a la calle por la ventana” (Palacios, 2010, p. 91). A pesar de que Irra siente temor, se encuentra decidido a cometer el asesinato, pues de acuerdo con sus cálculos, “hallaría al intendente en su despacho, sentado en la silla giratoria. Posiblemente lo sorprendería en cuerpo de camisa, repantigado, echado hacia atrás, el vientre inflado. No le ofrecería más que un mascullado «buenas tardes», seguido del hachazo” (Palacios, 2010, p. 94). No obstante, en un momento de confusión, Irra decide no llevar a cabo su macabro plan, pues, el «hambre» hace su reaparición y lo hace producir soliloquios: “su madre y sus hermanos, ¿dónde estaban? ¿No se habían quedado aguardándolo? ¿Y acaso él no había entrado a la casa? ¿Qué pasaba, pues? ¡Maldita vida! ¡Maldita memoria!” (Palacios, 2010, p. 98).

De otro modo, “la raza es lo que permite identificar y definir grupos poblacionales en la medida en que estos serían, en sí mismos, portadores de riesgos diferenciales y más o menos aleatorios” (Mbembe, 2016, p. 79). Para Wade (2011) el propósito de los procesos de racialización es fijar límites dentro de los cuales pueden circular ya que su principal objetivo es “poder prevenir los peligros inherentes a su circulación y, si fuera posible, neutralizarlos por anticipado, con frecuencia mediante la inmovilización, la encarcelación o la deportación” (Mbembe, 2016, p. 80). Por consiguiente, la categoría de «raza» actúa como un dispositivo de seguridad puesto que el individuo racista, distingue su humanidad en lo que lo diferencia de los demás; así, establece la alteridad para con el sujeto diferente a él, es decir, el sujeto negro. Asimismo, dentro de la noción de «raza» se evidencia la hegemonía y la sumisión ya que la raza negra se encuentra en una posición de subordinación; de subalternidad frente a los blancos dado que estos últimos “concluyeron que eran naturalmente (i.e., racialmente) superiores a todos los demás, puesto que habían conquistado a todos y les habían impuesto su dominio” (Quijano, 2000, p. 221).

Por medio del movimiento de la Ilustración o el Iluminismo se instauró la idea del eurocentrismo en la cual Europa era un “un centro mundial del capitalismo que colonizó al resto del mundo y elaboró por su cuenta y desde dentro la modernidad y la racionalidad” (Quijano, 2007, p. 95). Resulta pertinente mencionar que “de acuerdo con Paul Gilroy, la esclavitud y las culturas marcadas por la misma forman parte de la modernidad” (Rossbach de Olmos, 2009, p. 202); en este orden de ideas, fue exactamente con la trata de esclavos que emergió la modernidad y la Ilustración.

La política de la esclavitud de negros en las plantaciones de la época colonial tenía que ver con “la raza como principio de ejercicio del poder, regla de la sociabilidad y mecanismo de adiestramiento de conductas con vistas al aumento de la rentabilidad económica” (Mbembe, 2016, p. 141), puesto que al sujeto negro no se le veía como «alguien» que estuviera en capacidad de aportar a la construcción de una nación, sino que, por el contrario, era «algo» que provocaría una regresión. De ahí el hecho de que se forme una “tautología del «nosotros también somos seres humanos» o, también, del «nosotros tenemos un pasado glorioso que da fe de esta humanidad»” (Mbembe, 2016, p. 153). Es decir, los negros tenían que justificar constantemente su «humanidad»; demostrarle a los blancos que, tal como ellos, eran capaces de razonar. En otras palabras, debían reafirmar su identidad como sujetos negros.

A través del concepto de *biopolítica* de Michel Foucault, los que no «sirven», es decir, las razas que no se ajustan a lo establecido –entre ellas la raza negra–, no son tenidas en cuenta para realizar trabajos productivos en pro de la economía y la modernización (Castro-Gómez, 2007). De acuerdo con esto, Foucault (2001) afirma:

El racismo va a desarrollarse, en primer lugar, con la colonización, es decir, con el genocidio colonizador; cuando haya que matar gente, matar poblaciones, matar civilizaciones [...]. Destruir no solamente al adversario político, sino a la población rival, esa especie de peligro biológico que representan para la raza que somos, quienes están frente a nosotros [...] (pp. 232-233).

Según lo anterior, aparte de que los blancos consideran a los negros como seres inferiores a causa de razones fenotípicas que difieren de las de estos, es posible que también los consideraran como individuos «peligrosos», si se tiene en cuenta la manera en la cual eran amenazados e intimidados por medio de armas. Adicional a lo anterior, el amo “vive con el miedo constante de la amenaza. El terror que lo rodea es la posibilidad de ser asesinado por su esclavo, es decir, una figura de

hombre qué mismo no considera del todo humana” (Mbembe, 2016, p. 144). Este tipo de racismo es tan solo *una* forma concreta de racismo.

Para Foucault (2001) la raza y el racismo “son la condición que hace aceptable dar muerte en una sociedad de normalización” (p. 227) en la que “en la medida en que el Estado funciona en la modalidad de *biopoder*, su función mortífera solo puede ser asegurada por el racismo” (Foucault, 2001, p. 228). De acuerdo con esto, una de las funciones del Estado es garantizar la pureza de las razas; esto lo logra al contraponerlas. Por lo tanto, el Estado es uno de los principales culpables del enfrentamiento y enemistad entre ambas. Así las cosas, lo fundamentalmente importante acerca del racismo en la actualidad es “el recrudecimiento del racismo en el mundo entero; son los focos de racismo que aquí y allá se avivan [...] en particular, las grandes llamaradas de Sudáfrica y del apartheid” (Césaire, 2009, p. 90).

El racismo fue un rasgo principal del periodo colonial; el ejemplo más claro de ello es la esclavitud de la cual los negros fueron sometidos por parte de sus «amos». Para Mignolo (2007), “el «racismo» surge cuando los miembros de cierta «raza» o «etnia» tienen el privilegio de clasificar a las personas e influir en las palabras y los conceptos de ese grupo” (p. 42). El sujeto negro es, entonces, reducido a una categoría inferior, se le despoja de su subjetividad y de sus derechos como ser humano. Por su parte, para Wade (2001), la problemática del racismo “se esconde en los márgenes de los nuevos discursos. El adoptar una visión más transnacional ayuda a comprender que el racismo es un problema generalizado, aunque con distintas expresiones, que requiere acciones políticas” (p. 20). Según esto, es necesaria la inclusión, como ya se ha afirmado anteriormente, de nuevas políticas que permitan que el racismo sea eliminado de la sociedad.

Para Quijano y Wallerstein (1992), la etnicidad se refiere al “set of communal boundaries into which in part we are put by others, in part we impose upon ourselves, serving to locate our identity and our rank within the state”<sup>24</sup>(p. 550). La etnicidad, entonces, se configura como los rasgos inmanentes a la naturaleza humana; es decir, características con las cuales el ser humano nace. Para Wade (1997), las etnicidades son aquellas que “utilizan las diferencias culturales que se han convertido en significantes en el curso de los encuentros entre los grupos. Dichos encuentros tienen lugar con frecuencia en la construcción de identidades conocidas como «naciones-estado»” (p.

---

<sup>24</sup> Conjunto de límites comunales que en parte nos colocan los otros y en parte nos los imponemos nosotros mismos, como forma de definir nuestra identidad y nuestro rango con el estado (Traducción propia).

17). La noción que se tiene de un lugar, entonces, juega un papel fundamental, puesto que la pregunta trillada al “hacer identificación étnica es «¿de dónde eres?» y esto busca ubicar a alguien en una geografía de diferencia cultural, sobre la base de la idea de que la crianza en un lugar específico influye en el ser social” (Wade, 1997, p. 17). A causa de lo anterior, se producen estigmatizaciones basadas en el *locus* de enunciación al cual pertenezca determinado individuo; en este caso, si es de origen africano, se le margina por medio del argumento de una supuesta inferioridad debido a su color de piel. En consecuencia, esto erige barreras que desembocan en la alteridad, lo cual repercute en un enfrentamiento entre blancos y negros.

De acuerdo con Restrepo (2007), una de las alternativas para intentar eliminar los binarismos es el uso de “enfoques que pluralizan, descentran y comprenden en su positividad las otredades” (p. 293). Así, la propuesta de Dipesh Chakrabarty denominada «provincializar a Europa», y que se refiere a “la desnaturalización de las narrativas eurocentradas, evidenciando la parroquialidad e historicidad de modalidades de pensamiento, de ordenamientos políticos y de prácticas sociales que se esgrimen como universales” (Restrepo, 2007, p. 293), permitiría evitar que Europa continúe siendo considerada como el centro imaginario de la historia, la epistemología y la política (Restrepo, 2007). El hecho de que Europa haya venido siendo considerada como el ombligo del mundo desde el nacimiento de la modernidad, hace que “en una sociedad colonizada no siempre es fácil que el talento pueda expresarse” (Franco, 1981, pp.18-19). Por lo tanto, la descolonización del pensamiento resulta impostergable.

La categoría de racismo se encuentra implícita dentro de la etnicidad, la cual hace referencia a

Las desigualdades y relaciones jerárquicas entre los grupos étnicos que conforman una sociedad; en ese marco de relaciones, el grupo étnico dominante (que casi nunca se llama a sí mismo grupo étnico) se encarga de legitimar un sistema de clasificaciones sociales y socioculturales, que son vividas y promovidas como desigualdades sociales (Restrepo y Rojas, 2010, p. 74).

El pensamiento de que «América» fue un continente descubierto por europeos, hace parte de la lógica de la modernidad, la cual promete la salvación y actúa como distracción de la opresión de la colonialidad (Mignolo, 2007a). Para que dicha lógica se lleve a cabo, el elogio a la modernidad es fundamental. En consecuencia “no es con la modernidad que se superará la colonialidad, pues es precisamente la modernidad la que necesita y produce la colonialidad” (Mignolo, 2007a, p. 37). De modo que la dicotomía colonialidad/modernidad prevalece aun en la actualidad. Como resultado de esta dicotomía se encuentra el racismo, por cuanto “es desde la perspectiva de la

colonialidad que pueden dimensionarse las reales implicaciones de tal declaratoria para uno de los sectores más subalternizados en la historia del país como es la población afrodescendiente” (Restrepo, 2010, p. 36).

La «raza» es una categoría que hace parte de la colonialidad. Este concepto fue construido como “referencia a supuestas estructuras biológicas diferenciales entre esos grupos” (Quijano, 2000, p. 202). Los colonizadores establecieron rasgos fenotípicos de color entre ellos y los colonizados; de esta manera, instauraron la diferencia al considerarla como una categoría racial. Con relación a la categoría de «raza», Quijano y Wallerstein (1992) afirman que “it did not exist prior to the modern world-system. They are part of what make up Americanness. They have become the cultural staple of the entire world-system”<sup>25</sup> (p. 551). Dicho imaginario de «raza», viene desde la época colonial y, aún en la actualidad, sirve como mecanismo para erigir barreras raciales mundiales. De modo que “históricamente, eso significó una nueva manera de legitimar las ya antiguas ideas y prácticas de relaciones de superioridad/inferioridad entre dominados y dominantes” (Quijano, 2000, p. 203). La dicotomía a la cual se hace referencia se evidenció en dicha época: por un lado, los negros – esclavos– eran los subordinados y, por otro lado, los blancos –europeos– representaban a los opresores.

Para Quijano (2000), la noción de raza no es más que una construcción ideológica puesto que “no tiene, literalmente, nada que ver con nada en la estructura biológica de la especie humana y todo que ver, en cambio, con la historia de las relaciones de poder en el capitalismo mundial, colonial/moderno, eurocentrado” (p. 39). Por lo tanto, la idea de raza hace parte de las relaciones de supremacía, mas no de las relaciones biológicas de la naturaleza, como en variadas ocasiones los colonizadores europeos han aseverado para justificarse. Es por esto que Quijano ha cuestionado severamente a quienes consideran que la noción de «raza» realmente existe en la naturaleza, mientras que el racismo vendría siendo una construcción de relaciones de poder (Restrepo y Rojas, 2010). Para la muestra,

Un número creciente de latinoamericanos que residen un tiempo en Estados Unidos, inclusive estudiantes de ciencias sociales, regresan a sus países convertidos a la religión del color *consciousness*, de la cual han sido, sin duda, víctimas. Y regresan racistas contra su propio discurso, convencidos de que raza, puesto que es «color», es un fenómeno de la naturaleza y sólo el

---

<sup>25</sup> No existían antes del sistema moderno mundial. Son parte de lo que conformó la americanidad. Se han convertido en la matriz cultural del sistema-mundo entero. (Traducción propia).

«racismo» es una cuestión de poder. En algunos casos, eso lleva a la confusión arbitraria entre las categorías del debate sobre el proceso del conflicto cultural y las de ideologías racistas, y se dejan arrastrar hacia argumentos de extrema puerilidad (Quijano, 2000, p. 38).

Al analizar la categoría de raza, no es una casualidad que en la actualidad este tipo de tratamiento siga siendo ejercido por parte de quienes ostentan el poder en contra de las minorías; tal es el caso del joven Irra y su familia en *Las estrellas son negras* (2010), ya que, a pesar de que el año en el cual Palacios escribió su novela fue 1949, las condiciones en las cuales viven los afrocolombianos del Pacífico en el Chocó continúan siendo arbitrarias con respecto a las del resto del país; especialmente las del centro.

La hegemonía racial es materializada por medio de la exclusión social, económica y educativa ya que

Por principio de raza es necesario entender también una forma espectral de división y de diferenciación humana susceptible de ser movilizada para estigmatizar, excluir y segregar; prácticas con las que se busca aislar, eliminar, inclusive destruir físicamente a un grupo humano (Mbembe, 2016, p. 106).

Según lo anterior, la raza negra “no tendría ni vida, ni voluntad, ni energía propias” (Mbembe, 2016, p. 89). Por lo tanto, la hegemonía y la sumisión entran a desempeñar un papel clave en la supeditación racial de la cual fueron víctima los afrodescendientes. De este modo, el sujeto de raza se ve conformado, al ser entendido como “la figura misma de aquello que puede ser mantenido a una cierta distancia de sí y de lo que es posible deshacerse en cuanto deja de ser útil” (Mbembe, 2016, p. 86). El sujeto negro se convierte, entonces, de ser necesario, en un ser desechable pues, después de sacar el máximo provecho de este, se le considera como una cosa –ni siquiera como un ser humano– inservible de la cual es posible prescindir sin ninguna preocupación.

Por medio de la colonialidad y la modernidad, el racismo sale a flote puesto que “implica el socavamiento de las condiciones de reproducción de sus sistemas de «diferencia» (la «desculturación»), lo que constituye un dispositivo esencial para asegurar su dominación física” (Restrepo y Rojas, 2010, p. 47). De modo que, la dicotomía colonialidad/modernidad concluye en el racismo; no obstante, las categorías de raza y racismo se encuentran específicamente afiliadas al colonialismo producido en América (Restrepo y Rojas, 2010). Así las cosas, tanto la raza como el racismo son manifestaciones de las relaciones de poder producidas por el sometimiento europeo



colonial. Si se tiene en cuenta lo anterior, al negro se le priva de su individualidad y se le segrega racialmente ya que

Al constituir un mundo *aparte, la parte aparte*, no podían convertirse en sujetos plenos de nuestra vida en comunidad. Marginación, separación, apartamiento, es así como el negro vino a significar, esencialmente y más allá de cualquier discurso, el orden de segregación (Mbembe, 2016, p. 95).

El sustantivo de «negro» indica un estado de “minorización y de enclaustración: una suerte de oasis en un contexto de opresión racial y, en ocasiones, de deshumanización objetiva” (Mbembe, 2016, p. 97). A propósito de la deshumanización hacia el colonizado, Fanon (1963) afirma: “propiamente hablando lo animaliza. Y, en realidad, el lenguaje del colono, cuando habla del colonizado, es un lenguaje zoológico” (p. 20). Entonces, se trata como «bestias», como seres inferiores a los afrodescendientes. Es por ello que la correa es un símbolo que actúa como un

Significante por excelencia de la identidad servil, de la condición servil, del estado de servidumbre. Experimentar la servidumbre es ser ubicado por la fuerza en la zona de indiferenciación entre el hombre y el animal –la vida humana que adopta la figura de la vida animal a tal punto que ya no se puede distinguir una de otra, a tal punto que ya no es posible saber si el animal es más humano que el hombre o si el hombre es más animal que el animal– (Mbembe, 2016, p. 242).

La posición que pasa a ocupar el negro en la jerarquía colectiva es la que produce un complejo de inferioridad, que es causada por el colonizador ya que “hace tambalear los conceptos sobre los cuales los colonizados podrían construir o reconstruir el mundo” (Césaire, 2006, p. 58). A causa de este complejo subordinante, “diríamos que el negro intenta protestar contra la inferioridad que experimenta históricamente. Como el negro, en toda época, ha sido inferiorizado, trata de reaccionar mediante un complejo de superioridad” (Fanon, 2009, p. 177). Así, a raíz de la inferioridad que le implantó el colonizador al negro, este se siente en la necesidad de adoptar una posición en la que debe justificar que su humanidad es tan válida como la de su opresor; en este sentido, la construcción de ese *Otro* como inferior, con rasgos negativos, lleva a Irara a que sienta vergüenza de su condición, razón de lo cual pretende asimilarse a su opresor, cometiendo actos discriminatorios y racistas. La problemática de los países colonizados, entonces, se vuelve compleja puesto que no existe una cultura propia que puedan acoger como suya debido al vacío producido debido al proceso de colonización llevado a cabo por los europeos. Por consiguiente, la cultura de los nativos es invadida dado que

En medio de las ruinas no nace una cultura, sino una especie de subcultura, una subcultura que, al ser condenada a permanecer marginal respecto a la cultura europea y a convertirse en patrimonio

de un pequeño grupo de personas, la «élite», colocado en condiciones artificiales y privado del contacto estimulante de las masas y la cultura popular, no tiene ninguna posibilidad de desarrollarse como una cultura verdadera (Césaire, 2006, p. 59).

Entonces, al ser el negro relegado a una categoría inferior que el blanco, este busca revelarse y/o reaccionar casi que de manera similar: quiere imponerse sobre el sujeto blanco. De otro modo, de acuerdo con Fanon (2009), existe una «negrofobia» que se arraiga desde un punto de vista biológico pues “al negro se le ataca en su corporeidad. Se le lincha en tanto personalidad concreta. Es peligroso en tanto ser actual” (p. 146). Por consiguiente, “tener fobia al negro es tener miedo de lo biológico. Porque el negro no es sino biológico. Son bestias. Viven desnudos. Y solo Dios sabe...” (Fanon, 2009, p. 147). Al negro, entonces, no se le considera hombre, se le considera un miembro: un pene (Fanon, 2009). Es necesario que la idea de superioridad de razas se extinga; de modo que, dejar de lado las diferencias que a cada uno los hace opuestos es, por lo tanto, acoger al *Otro*. En conclusión, lo que se necesita es “crear una sociedad nueva, con la ayuda de todos nuestros hermanos esclavos, enriquecida por toda la potencia productiva moderna, cálida por toda la fraternidad antigua” (Césaire, 2006, p. 25).

Un mecanismo a tener en cuenta para superar tal prejuicio es la re-etnización la cual es definida como “un proceso de reconstrucción étnica que integra los aspectos históricos de recuperación de las prácticas culturales, incluyendo fines políticos como estrategia de legitimación de un grupo social que manifiesta su identidad étnica para que le sean reconocidos sus derechos” (Arias y Carrera, 2014, p. 53). Sin embargo,

Mientras persista la idea de que solo existe un deber de justicia para con los semejantes, mientras subsista la idea que existen razas y pueblos desiguales; mientras se siga haciendo creer que el esclavismo y el colonialismo fueron grandes hechos de «civilización», entonces la temática de la reparación continuará siendo movilizadora por las víctimas históricas de la expansión y de la brutalidad europea en el mundo (Mbembe, 2016, p. 276).

Entonces, los afrocolombianos deben continuar en la lucha por sus derechos, a pesar de que, según dictaminó la Ley 70 de 1993, mencionada con anterioridad, estos tienen en la actualidad los mismos derechos que los demás ciudadanos colombianos. Dicha ley “aplicó el artículo transitorio 55<sup>26</sup> de la constitución y detalló una serie de derechos a favor de la población negra de la región pacífica” (Rossbach de Olmos, 2009, p. 211). No obstante, la Ley 70 es simplemente el modelo

---

<sup>26</sup> Este artículo “obligó a la autoridad legislativa elaborar una ley sobre los derechos especiales de las comunidades negras dentro de un período de dos años” (Rossbach de Olmos, 2009, pp. 210-11).

indígena acondicionado a la comunidad afrodescendiente (Rossbach de Olmos, 2009); entonces, esto invita a pensar que se necesitaría una ley que sea enteramente concebida para los afrocolombianos.

Con el ánimo de hacer un análisis del «héroe negro decolonial», se procederá a realizar una contextualización de las categorías que permiten llevar a cabo tal tarea. En este orden de ideas, en primer lugar, se abordará la categoría de la colonialidad del saber; en segundo lugar, se analizará la categoría de la colonialidad del ser; en tercer lugar, se realizará una aproximación la categoría de la colonialidad del poder, y, por último, se abordará la categoría de la colonialidad lingüística.

## **2.4 Colonialidad del saber**

La colonialidad del saber se remonta al eurocentrismo, el cual está dividido en dos vertientes: por un lado, el etnocentrismo, que hace referencia a “los modos de vida y concepciones asociados a la formación cultural propia son intrínsecamente superiores a los de otras formaciones culturales” (Restrepo y Rojas, 2010, p. 135); por otro lado, el sociocentrismo, el cual “supone una descalificación y el rechazo de las costumbres e ideologías de sectores sociales distintos a los que se pertenece por considerarlos desacertados o de mal gusto” (Restrepo y Rojas, 2010, p. 135). Así las cosas, el eurocentrismo es la consecuencia de ambas debido a que “se ha posicionado no sólo por la fuerza de las armas, sino también por dispositivos más sutiles como la interpelación ideológica, la producción de subjetividades y deseos” (Restrepo y Rojas, 2010, p. 135). El eurocentrismo parte de la concepción de que Europa es el centro del mundo y que los demás continentes –América, Asia y África– deben permanecer subalternizados; esto se da por medio de la instauración de un modelo universal que los colonizados aceptan para ser lo que no son (Mignolo, 2007). De acuerdo con Keita (2001)

The reason for the persistence of this specific ideology is that it is required to maintain the idea of the Eurocentric racial caste system established at the dawn of the modern era to justify the economic division of labor required by the captivity of Africans in the Americas, the captivity and colonization of Native Americans in the Americas, and the colonization of Africans in Africa<sup>27</sup> (p. 234).

---

<sup>27</sup> La razón de la persistencia de esta ideología específica se debe a que es necesaria para mantener la idea del sistema eurocéntrico de linaje racial establecido en la era moderna para justificar la división económica del trabajo requerida por el cautiverio de africanos en las Américas, el cautiverio y la colonización de los nativos americanos en las Américas y la colonización de africanos en África. (Traducción propia).

La primera vez que se hizo uso del término «colonialidad del saber», fue por medio del libro titulado *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (2000). A través de la colonialidad del saber, se procura “resaltar la dimensión epistémica de la colonialidad del poder” (Restrepo y Rojas, 2010, p. 136); en otras palabras, “se refiere al efecto de subalternización, folclorización o invisibilización de una multiplicidad de conocimientos que no responden a las modalidades de producción de «conocimiento occidental» asociadas a la ciencia convencional y al discurso experto” (Restrepo y Rojas, 2010, p. 135).). De acuerdo con Walsh (2005b), la colonialidad del saber

[Debe ser] entendida como la represión de otras formas de producción del conocimiento (que no sean blancas, europeas y «científicas»), elevando una perspectiva eurocéntrica del conocimiento y negando el legado intelectual de los pueblos indígenas y negros, reduciéndolos como primitivos a partir de la categoría básica y natural de raza (p. 19).

Según lo anterior, la colonialidad del saber se perpetúa por medio del eurocentrismo dado que “considera las modalidades de conocimiento teológico, filosófico y científico no sólo como propiamente europeas, sino como superiores epistémicamente o incluso como las únicas válidas” (Restrepo y Rojas, 2010, p. 137). En otras palabras, considera el pensamiento alternativo o «fronterizo» como un conocimiento ilegítimo al no pertenecer a la estirpe europea. Esta problemática se da por medio de “paradigmas hegemónicos eurocéntricos que han configurado la filosofía y las ciencias occidentales en el «sistema mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal»” (Grosfoguel, 2006, p. 21).

En la novela de Palacios, la colonialidad del saber se evidencia a través de la noción de raza mencionada previamente, por medio de la cual se erige una barrera racial en la que el negro es considerado como un ser inferior, tanto biológica como racionalmente; en consecuencia, es juzgado, prácticamente, como un animal que nunca tendrá la oportunidad de demostrar lo contrario; tal es el caso del episodio en el que “Irra leyó algunos títulos... artículos firmados por gentes de quienes se hablaba muchísimo, de las denominadas figuras consagradas” (Palacios, 2010, p. 71). En este fragmento se evidencia que no todos los habitantes de Chocó tienen las mismas oportunidades, pues para que Irra llegue a escribir un artículo en un periódico de talla mundial, primero tendrían que pasar una serie de circunstancias para incluirlo dentro de una

sociedad que se encuentra siempre bajo el mando de los opresores. Entonces, el conocimiento de los negros no es válido para estar a la par con el de los blancos.

En definitiva, la categoría de la colonialidad del saber es la represión del conocimiento del sujeto catalogado como el *Otro*. En este caso, la sabiduría de un intelectual que no sea blanco y europeo es anulada al ser esta considerada como inferior. Tal es el caso de Irra, quien tan solo debe conformarse con fantasear acerca de la validez de su opinión.

## **2.5 Colonialidad del ser**

Por una parte, el concepto de la «colonialidad del ser» obedece a “la necesidad de aclarar la pregunta sobre los efectos de la colonialidad en la experiencia vivida, y no solo en la mente de sujetos subalternos” (Maldonado-Torres, 2007, p. 130). Dichas consecuencias “atravesaban la constitución ontológica (el ser en el mundo) tanto de quienes se encuentran del lado de la diferencia colonial como de quienes se sitúan del lado del colonizador” (Restrepo y Rojas, 2010, p. 158). Por otra parte, la falta de raciocinio está asociada con la falta de «ser» en sujetos racializados. (Maldonado-Torres, 2007); es decir que el sujeto negro es un ser netamente irracional, especialmente cuando se dirige a los blancos. Según esto, los negros y los colonizados son los principales actores en las consideraciones que tienen que ver con la colonialidad del ser. Al contrastar esta aseveración con el personaje de Irra, se evidencia que el protagonista, a pesar de no tener acceso a la educación formal es un ser humano lúcido e instruido; sin embargo, se le niega el derecho a educarse en una institución acreditada puesto que, como ya se ha afirmado previamente, le niegan una beca por ser negro.

El concepto de la colonialidad del ser tiene sus orígenes en una complicación publicada por Mignolo (2001)

La «exterioridad» (no precisamente el «afuera») es exterioridad en la Totalidad del Ser, marcado por y en la historia europea de Europa [...] En tanto que la «exterioridad» que introduce Dussel [...] es una exterioridad del Ser (ontológica y dialógicamente conceptualizada) que introduce con la colonialidad, la cara oculta de la modernidad. Esto es, una exterioridad que comienza a construirse a partir de la historia europea de Asia, África y América Latina. Esa exterioridad (que no es un afuera puesto que fue construida desde el lugar de enunciación que se afirmó a sí mismo como punto de referencia) es la que sostiene la colonialidad del ser que la reflexión de Dussel descubrió, cuyo presupuesto conceptual ya no es el Ser concebido bajo el presupuesto del Hombre blanco, europeo y postrenacentista [...] (p. 30).

De acuerdo con Escobar (2003), la colonialidad del ser es entendida como “la dimensión ontológica de la colonialidad en ambos lados del encuentro. Basado en Levinas, Dussel y Fanon, la colonialidad del ser apunta hacia el «exceso ontológico»” (p. 62), la cual ocurre cuando “seres particulares imponen sobre otros y, más allá de esto, la efectividad potencial o actual de los discursos con los cuales el otro responde a la supresión como un resultado del encuentro” (Escobar, 2003, p. 30). Según lo anterior, la colonialidad del ser hace referencia a la huella que dejó la colonialidad tanto en los sujetos subalternizados como en los dominantes (Restrepo y Rojas, 2010). De manera que la subordinación del sujeto subalternizado colonizado es un rasgo primordial de la categoría de la «colonialidad del ser».

La colonialidad del ser es «justificada» por medio de

Las mismas ideas que inspiran actos inhumanos en la guerra, particularmente, la esclavitud, el asesinato y la violación, son legitimadas en la modernidad, a través de la idea de raza, y dichos actos son gradualmente vistos como normales, en gran medida gracias a la alegada obviedad y al carácter no problemático de la esclavitud negra y el racismo anti-negro (Maldonado-Torres, 2007, p. 149).

Según lo anterior, a través de la ya mencionada noción de «raza», se da una exculpación en la cual el maltrato y sumisión ejecutada por los colonizadores y padecida por los sujetos colonizados es naturalizada debido a la diferencia sub-ontológica puesto que “para justificar la esclavización la clase acomodada busca el apoyo de los científicos que determinen la inferioridad intelectual de la raza negra y por tanto la necesidad de que se limite al trabajo físico” (Jeffers, 2013, p. 29); no obstante, “los científicos, tras muchas reticencias, habían admitido que el negro era un ser humano; *in vivo e in vitro* el negro se había revelado análogo al blanco; misma morfología, misma histología [...] el negro era un ser humano” (Fanon, 2009, p. 117). Al admitir que el negro es un ser humano, tal y como el blanco, la situación cambia.

Entonces, el sujeto colonizado es desfigurado hasta convertirse en el *Otro*; en otras palabras, un sujeto subalternizado se conforma a través de la categoría de colonialidad del ser pues esta categoría se configura como “la violación del sentido de la alteridad humana, hasta el punto donde el alter-ego queda transformado en un sub-alter” (Maldonado-Torres, 2007, p. 150). En este estado, la subjetividad del colonizado se ve violentada por medio de la imposición de nuevos imaginarios de individuos que son diferentes a este; es decir, quienes se encuentran hegemónicamente por encima de ellos. En este punto, la noción de «raza» permite erigir barreras raciales entre las

diferentes razas –caucásico, negroide y mongoloide, etc. –, en donde la raza suprema es la blanca ya que

Si se acepta la existencia del racismo, se tiene que combatir diciendo que la raza no existe en términos biológicos, que no tiene realidad objetiva y que, por lo tanto, no debe ocupar un lugar en la caja de herramientas conceptuales de las ciencias sociales y de los estudios culturales (Wade, 2011, p. 21).

La «raza», entonces, no obedece a una categoría biológica debido a que, en primer lugar, “el uso del término en sí mismo es racista porque fomenta la idea de que sí existen dichos agrupamientos biológicos” (Wade, 1997, p. 16); en segundo lugar, “se argumenta que la «raza» es una construcción social, cuya forma está determinada por otros procesos sociales más profundos, en la mayoría de los argumentos que se refieren a la estructura de clases” (Wade, 1997, p. 16). De acuerdo con lo anterior, la raza se constituye como un imaginario social, lo cual indica que dicha subalternización no es, en absoluto, un estado natural. Con respecto a esto, Keita (2001) afirma que

If race were just social construction then essentialist arguments associating phenotypical characteristics with behavior or cognitive dispositions would have no ontological grounds to stand on. On the other hand, if races could be established scientifically, that is, as natural kinds, then possible inferences about dispositional and behavioral characteristics could be drawn about the members of the different racial groups. This has been one of the most popular approaches to the issue of race within the general context of western quantitative psychology and physical anthropology<sup>28</sup> (p. 227).

De otro modo, llama la atención el hecho de que el hombre negro fuera visto como una bestia sexual cuyo propósito era *violar* a las mujeres blancas, quienes eran descritas como «puras»; mientras que las mujeres negras eran vistas como objetos sexuales que debían complacer a los hombres blancos así no estuvieran de acuerdo –es decir, ser *violadas*– (Maldonado-Torres, 2007). Una de las causas de la exclusión racial por parte de los blancos hacia los negros comprende “el

---

<sup>28</sup> Si la raza fuera simplemente una construcción social, entonces los argumentos esencialistas que asocian a las características fenotípicas con el comportamiento o con las disposiciones cognitivas no tendrían un fundamento al cual aferrarse. Por otro lado, si las razas pudieran ser establecidas científicamente, es decir, como especies naturales, entonces las posibles inferencias con respecto a las características conductuales y disposicionales de los miembros de los diferentes grupos raciales podrían ser dibujadas. Este ha sido uno de los enfoques más populares al abordar la problemática de la raza dentro del contexto general de la psicología cuantitativa y la antropología física occidental (Traducción propia).

miedo a la supuesta y alucinante potencia sexual del negro. Para la mayoría de los blancos, el negro representa el instinto sexual no educado” (Mbembe, 2016, p. 187). El miembro sexual del negro es antepuesto por encima de su humanidad, lo cual corresponde a una noción que cae en un lugar común a causa de la creencia popular de que los negros se encuentran muy bien dotados sexualmente. Por su parte, a Fanon (2009) le surgen interrogantes: “siendo el ideal una virilidad absoluta, ¿no habría un fenómeno de disminución en relación al negro, este último percibido como símbolo del pene? El linchamiento del negro, ¿no sería una venganza sexual?” (p. 144). Es posible que esta sea la razón por la cual el castigo frecuente para los hombres negros era la emasculación dado que “el racismo apunta, de modo simbólico, a la castración, o inclusive, a la aniquilación del pene, que es símbolo de la virilidad” (Mbembe, 2016, p. 188). El blanco siente envidia por el negro puesto que este “está convencido de que el negro es una bestia; si no es la longitud del pene, es la potencia sexual lo que le impresiona. Necesita, frente a ese «diferente de él» defenderse, es decir, caracterizar al Otro” (Fanon, 2009, p. 150).

Por su parte, el deseo que despiertan las mujeres negras en el hombre blanco se debe a “su esbelta voluptuosidad, sus senos desnudos, su trasero y sus cinturas de terciopelo, con o sin las bombachas de satín” (Mbembe, 2016, p. 125). Adicional a esto, “las «bellezas negras» serían mujeres indolentes, disponibles y sumisas” (Mbembe, 2016, p. 125). Según esto, aparte de ser físicamente atractivas al sexo masculino, las mujeres negras también son maleables, especialmente por parte de los blancos, quienes ejercen presión sexual sobre estas. Si se tienen en cuenta los sucesos de la novela de Palacios, la afirmación de que *solo* las mujeres son violadas por los blancos distan de ser ciertas; especialmente por el hecho de que el joven Irra es *violado* por un «sirio» a cambio del préstamo de dinero. Irra no viola a nadie, por lo tanto esta es una estigmatización más a causa de su color de piel: por el hecho natural de ser negro, es un violador. Ideas como estas y como la de esclavitud, la violación y el asesinato son aprobadas por la modernidad al ser calificados como sucesos «normales» a través de la noción de raza (Maldonado-Torres, 2007). Con respecto a esto, la raza como idea, “puede estar presente en otras formas, por ejemplo, al hablar de negros, blancos, indígenas y mestizos, cosa que ocurre en Colombia y en otros países latinoamericanos de manera constante a través de los siglos XIX y XX, aun si no se hace referencia explícita a ella” (Wade, 2011, p. 25).



Maldonado-Torres (2007) instaure tres tipos de diferencias del ser. La primera de ellas es la diferencia trans-ontológica, que hace referencia a la diferencia que existe entre el ser y lo que se encuentra más allá del ser; la segunda, la diferencia ontológica, que es la diferencia entre el ser y los entes –Heidegger–; la tercera, la diferencia ontológica colonial o sub-ontológica, que se establece entre el ser y lo que se encuentra debajo de este. El concepto de *diferencia ontológica colonial* es el resultado de la colonialidad del ser. Con respecto a esto,

Uno podría decir que hay dos aspectos de la diferencia colonial (epistémico y ontológico) y que ambos están relacionados con el poder (explotación, dominación y control). En resumen, la diferencia sub-ontológica o diferencia ontológica colonial se refiere a la colonialidad del ser en una forma similar a como la diferencia epistémica colonial se relaciona con la colonialidad del saber. La diferencia colonial, de forma general, es, entonces, el producto de la colonialidad del poder, del saber y del ser. La diferencia ontológica colonial es, más específicamente, el producto de la colonialidad del ser (Maldonado-Torres, 2007, p. 147).

En definitiva, la categoría de la colonialidad del ser se configura por medio del imaginario de raza. La supeditación que se llevó a cabo en la época colonial permanece aún en la lógica de la actualidad, pues el negro, al ser visto como un pedazo de carne que *entretiene y/o viola* a los blancos es una de las estereotipaciones más trilladas que se presentan en la literatura. Dicho ideal es una máquina que produce alteridades y que, por lo tanto, determina la hegemonía de los blancos sobre los negros. Aunque esta clase de segregación no se lleve a cabo de una manera explícita, existen muchas situaciones del diario vivir que denotan un racismo tácito.

## **2.6 Colonialidad del poder**

El origen de la colonialidad del poder se remonta al momento en el que “nuevas identidades fueron creadas en el contexto de la colonización europea en las Américas: europeo, blanco, indio, negro y mestizo, para nombrar sólo las más frecuentes y obvias” (Maldonado-Torres, 2007, p. 132). Una de las particularidades de esta «distribución» es que “la relación entre sujetos no es horizontal sino vertical” (Maldonado-Torres, 2007, p. 132). En otras palabras, existe una diferencia hegemónica en la pirámide de clasificación racial, en donde los sujetos negros se encuentran en lo más bajo de la jerarquía, es decir, son subalternizados por parte de la raza que se encuentra por encima de ellos: los blancos. Dicho orden se dio por medio de los postulados de Kant, el famoso filósofo de la modernidad, quien “clasificó a los humanos en blancos (europeos), amarillos (asiáticos), negros (africanos) y rojos (indios americanos), atribuyéndoles a cada uno características esenciales inscritas en la naturaleza humana” (Garcés, 2007, p. 222). Así las cosas, “los negros [...] están

lentos de pasión y afecto, son vanidosos y pueden ser educados, pero sólo como sirvientes-esclavos (Garcés, 2007, p. 222). La clasificación racial fue una de las primeras que se establecieron durante la época colonial entre colonizadores y colonizados, junto con la clasificación de clase y de género; con respecto a esto, “en Latinoamérica el problema no se trata sólo de ser pobre, sino que la mayor experiencia de exclusión y explotación viene dada por la triple condición de ser mujer, pobre e india o negra” (Garcés, 2007, p. 225). A esto, Mignolo (2011) le llama «diferencia colonial», que hace referencia a la clasificación de grupos de personas para su posterior identificación con base en sus excesos o faltas, lo cual perpetua la inferioridad y la diferencia de quien realiza tal clasificación; la «diferencia colonial»

Alude al lugar y a las experiencias de quienes han sido objeto de inferiorización por parte de aquellos que, en medio de la empresa colonial, se consideran como superiores. Los conocimientos, seres, territorios y poblaciones colonizadas (o que son colonizables, cabría agregar) son epistémica, ontológica y socialmente inferiorizados por la mirada colonialista (Restrepo y Rojas, 2010, p. 132).

Asimismo, Mignolo (2001) hace mención a la «diferencia imperial», que se refiere a “aquellas diferencias atribuidas a otros imperios existentes en el comienzo del sistema mundo moderno cuando Europa era todavía marginal y su arrogancia eurocéntrica no podía desconocer los alcances de las civilizaciones de imperios no cristianos” (Restrepo y Rojas, 2010, p. 134), cuya colonialidad del poder “sólo opera como mecanismo clasificatorio a la espera [...] de que las condiciones cambien y las condiciones de colonización sean propicias” (p. 39).

La colonialidad del poder hace referencia a “uno de los elementos fundantes del actual patrón de poder, la clasificación social básica y universal de la población del planeta en torno de la idea de «raza»” (Quijano, 2000, p. 1). Este es un mecanismo que se ha perpetuado desde el sometimiento colonial forzoso llevado a cabo por los colonizadores europeos. De modo que, la noción de raza es un dispositivo que ha venido operando desde la época colonial; es decir, muchos años antes de que la doctrina que se conoce en la actualidad como «racismo» realizara una segregación racial, ya que

La historia de la humanidad era una historia de luchas entre razas. La raza humana estaba compuesta por una raza de amos y una raza de esclavos. La raza de los amos era aquella capaz de hacer su propia ley y de imponer su ley a los otros (Mbembe, 2016, p. 245).

La fijación de la colonialidad del poder como proceso se dio por medio de dos dispositivos perdurables. El primero de ellos “se puede atribuir a la práctica de clasificación e identificación

social, utilizando la idea de raza para poder ubicar al *otro* y a los *otros* como entidades diferentes del colonizador y dominador” (Garcés, 2007, p. 223). Con respecto a tal asignación, Quijano (1999) afirma que

Esta distribución de las identidades sociales sería, en adelante, el fundamento de toda clasificación social de la población en América. Con él y sobre él se irían articulando, de manera cambiante según las necesidades del poder en cada periodo, las diversas formas de explotación y de control del trabajo y las relaciones de género (p. 102).

El segundo mecanismo se ubica “en torno a las formas de explotación y de control del trabajo que señala Quijano. Como bien muestra Mignolo, en el siglo XVI se inicia una distribución y clasificación de comunidades humanas sobre la base del principio racial-religioso” (Garcés, 2007, p. 224). A la par que se da esta organización racial, se da “una nueva distribución del trabajo en la explotación colonial de las Américas, produciendo un tipo de diferencia instaurada de manera colonial” (Garcés, 2007, p. 224). Así las cosas, a través del concepto de «diferencia colonial» de Mignolo, se produce una hegemonía racial y de trabajo puesto que repite las situaciones coloniales de sumisión al situarse en la geopolítica del conocimiento (Garcés, 2007).

En la novela de Palacios, el protagonista necesita encontrar un trabajo para sustentarse a sí mismo y a su familia. Israel fantasea con trabajar en un taller: “cómo le gustaría ser mecánico. Pero por más que Irra caminaba durante todo el santo día no lograba conseguir trabajo en ninguna parte” (Palacios, 2010, p. 51); como consecuencia de esto, “a Irra le dolían los pies de tanto ir y venir en busca de trabajo” (Palacios, 2010, p. 51). También quería ser marinero pues “a bordo podría al menos alimentarse bien. Ganar un sueldo y gastarlo en mujeres y aguardientes en los puertos, como lo hacían los marineros que llegaban a Quibdó” (Palacios, 2010, p. 63). Asimismo, podría viajar “a regiones exóticas, domaría el mar” (Palacios, 2010, p. 63). Israel constantemente tiene elucubraciones en las cuales se aprecia que la inequidad laboral lo afecta por completo pues se pregunta “¿carecemos totalmente de visión comercial?” (Palacios, 2010, p. 83). Esta pregunta se la hace debido a que los paisas siempre llegaban a Chocó sin nada y, de un momento a otro, erigían un gran negocio y comenzaban a ser tratados con pleitesía por parte de los nativos; contrario a lo que sucedía con los lugareños, quienes, a pesar de buscar un trabajo digno, no lo encontraban pues quienes tenían el poder se lo negaban a causa de su condición de negros.

Por medio de estos fragmentos, se evidencia la «diferencia» arbitraria que se da en cuanto al aspecto laboral se refiere, pues el hecho de que Irra no pueda encontrar un trabajo digno para

sostener a su familia al haberse convertido en el hombre de la casa, después de la muerte de su padre, permite ver que, en efecto, las condiciones no son las mismas para todos, principalmente debido a la segregación racial de la que es víctima. Existe, entonces, una dominación por parte de quienes detentan el poder, quienes son, en su mayoría, blancos.

De otro modo, por medio del capitalismo la colonialidad del poder sale a flote pues “su economía, la europea capitalista, se torna en el único modelo económico” (Garcés, 2007, p. 220). Dicha categoría

Está referida al conjunto de la articulación estructural de todas las formas históricamente conocidas de control del trabajo o explotación, esclavitud, servidumbre, pequeña producción mercantil independiente, reciprocidad y salario. Tales formas de control del trabajo se articularon como estructura conjunta en torno del predominio de la forma salarial, llamada Capital, para producir mercancías para el mercado mundial (Quijano, 2000, pp. 1-2).

Entonces, la esclavitud se enmarca dentro de la lógica de la colonialidad del poder ya que “el control del trabajo es la base sobre la cual se articulan las relaciones de poder y, a la vez, el determinante del conjunto y de cada una de ellas” (Quijano, 2007, p. 97). En consecuencia, el esclavo trabaja en jornadas y condiciones inhumanas sin ninguna remuneración salarial puesto que “la colonialidad fue impuesta como la clasificación básica; debido a eso la forma dominante de explotación tendía a la exclusión del salario hasta fines del siglo XIX” (Quijano, 2000, p. 17). De manera que, el régimen del capitalismo se desarrolla a partir del dominio del capital como generador de riqueza, el cual basa en el

Control del trabajo que consiste en la mercantización de la fuerza de trabajo a ser explotada. Por su condición dominante en dicho conjunto estructural, otorga a éste su carácter central - es decir lo hace capitalista - pero históricamente no existe, no ha existido nunca y no es probable que lo haga en el futuro, separado o independientemente de las otras formas de explotación (Quijano, 2000, p. 2).

Lo anterior demuestra que la colonialidad del poder va de la mano con el capitalismo y, por lo tanto, también con la modernidad, la cual, de acuerdo con Castro-Gómez (2000) es

Un proyecto que de prácticas orientadas hacia el control racional de la vida humana, entre las cuales figuran la institucionalización de las ciencias sociales, la organización capitalista de la economía, la expansión colonial de Europa y, por encima de todo, la configuración jurídico-territorial de los estados nacionales (p. 93).

Cuando la modernidad llega a su «fin», nace el proceso conocido como *globalización*, que se da como resultado del capitalismo, y que hace referencia a “una re-concentración de la autoridad

pública mundial, en rigor una re-privatización del control de la autoridad colectiva, sobre cuya base se impulsa la profundización y la aceleración de las tendencias básicas del capitalismo” (Quijano, 2000, p. 13). Dentro de la conformación del poder mundial, la “llamada globalización, el desarrollo de la biotecnología y la apropiación del conocimiento colectivo de las comunidades campesinas-indígenas, son apuestas importantes que hoy está haciendo el capitalismo como mecanismo de salida de su crisis” (Garcés, 2007, p. 230). Dicho proceso aún se encuentra en «construcción» en América Latina y uno de sus efectos se ve materializado en el hecho de que va

Des-ocultando cada vez más que va en contra de los procesos de nacionalización/democratización en todas las sociedades y estados, más inmediata y drásticamente en contra de la afirmación de estados-nación de la «periferia» y en particular donde la colonialidad del poder preside las relaciones sociales, como en los países latinoamericanos (Quijano, 2000, p. 18).

La colonialidad del poder, entonces,

No sólo ha estado y está presente en el contexto global del patrón mundial de poder, sino que actúa de modo directo e inmediato dentro del respectivo espacio de dominación, obstaculizando los procesos que se dirigen a la democratización de las relaciones sociales y a su expresión nacional en la sociedad y en el estado (Quijano, 2000, p. 11).

El inconveniente con la colonialidad del poder es que “es el fundamento real de las relaciones de poder, la ciudadanización, la democratización, la nacionalización, no pueden ser reales sino de modo precario en el modelo eurocéntrico de estado-nación” (Quijano, 2000, p. 15). Lo anterior es de suma importancia, dado que “el discurso de que somos sociedades multiétnicas, multiculturales, etc., no implica, no podrá implicar, la real descolonización de la sociedad, ni del estado” (Quijano, 2000, p. 16). De modo que, una descolonización no será posible en la medida en que la represión de la subjetividad y del conocimiento continúe aquejando a los individuos que habitan en América Latina. Es necesario, entonces, la creación de nuevas políticas que permitan la superación de este fenómeno. Con respecto a esto, Maldonado-Torres (2007) afirma que la descolonización como proyecto es una tarea epistémica y política.

De acuerdo con Quijano (2000), otra de las opciones para llevar a cabo tal cambio consiste en

Liberar el proceso de integración mundial de las tendencias del capitalismo y del Bloque Imperial Mundial. Eso implica, necesariamente, la redistribución mundial del poder, esto es, del control del trabajo, de sus recursos y de sus productos; del control del sexo, de sus recursos y de sus productos; del control de la autoridad colectiva, de sus recursos y de sus productos; del control de la subjetividad y, ante todo, del modo de producción del conocimiento (p. 21).

Con base en lo anterior, la globalización en la cual se encuentra sumida la humanidad es una de las consecuencias de la crisis mundial que viene desde la década del 70 puesto que provocó una crisis de identidad social que subalternizó el pensamiento de los subordinados. Dicha subalternización permite “a los que controlan el poder llevar a cabo profundos cambios en las relaciones sociales de poder y muchos de ellos profundos e irreversibles” (Quijano, 2000, p. 21). Por consiguiente, lograr un cambio notable para los sujetos subalternizados no es una tarea sencilla a causa de que, con el pasar de los años, la explotación se ha vuelto cada vez peor; de modo que, la disputa por una remuneración salarial del trabajo continúa en pie de lucha.

Para Quijano y Wallerstein (1992) la etnicidad es uno de los efectos que trae consigo la colonialidad del poder dado que “it delineated the social boundaries corresponding to the division of labour. And it justified the multiple forms of labour control, invented as part of Americanity: slavery for the Black Africans”<sup>29</sup>(pp. 550-551). Las personas eran enseñadas a «aceptar» sus identidades étnicas debido a que la etnicidad “had to be reinforced by a conscious and systematic racism. Of course, racism was always implicit in ethnicity, and racist attitudes were part and parcel of Americanity and modernity from the outset”<sup>30</sup> (Quijano y Wallerstein, 1992, p. 551).

La colonialidad del poder se convierte, entonces, en un dispositivo de poder generado por el sistema-mundo moderno/colonial que opera como un instrumento en el que los rudimentos de «raza» y «cultura» produce alteridades (Castro-Gómez, 2000). Dicho concepto

Corrige el concepto foucaultiano de «poder disciplinario», al mostrar que los dispositivos panópticos erigidos por el Estado moderno se inscriben en una estructura más amplia, de carácter mundial, configurada por la relación colonial entre centros y periferias a raíz de la expansión europea (Castro-Gómez, 2000, p. 92).

Esto quiere decir que el dispositivo panóptico, en un principio concebido para las prisiones, pasa a ser utilizado por parte del Estado moderno como una estrategia para ejercer control sobre la sociedad. Lo anterior produce una extrema vigilancia en las actividades diarias del ser humano en donde los mecanismos «disciplinarios» se convierten en una manera de subyugar a la población mundial. La idea con respecto al progreso en la que “todas las sociedades evolucionan en el tiempo

---

<sup>29</sup> Delineó las fronteras sociales correspondientes a la división del trabajo. Y justificó las múltiples formas de control del trabajo inventadas como parte de la americanidad: esclavitud para los «negros». (Traducción propia)

<sup>30</sup> Fue reforzada por un racismo consciente y sistemático. Por supuesto, el racismo estuvo siempre contenido en la etnicidad, y las actitudes racistas fueron parte y propiedad de la americanidad y la modernidad desde sus orígenes. (Traducción propia)

según leyes universales inherentes a la naturaleza o al espíritu humano, aparece así como un producto ideológico construido desde el dispositivo de poder moderno/colonial” (Castro-Gómez, 2000, p. 93). Es decir que, el imaginario concebido de prosperidad por medio de la modernidad no es más que una falacia pues lo único que se consiguió con dicha idea fue generar alteridades.

La colonialidad del poder y la colonialidad del ser son el resultado de políticas de supeditación del mundo moderno/colonial. Una de las opciones para modificar esto es la transmodernidad, la cual consiste en “una invitación a pensar la modernidad/colonialidad de forma crítica, desde posiciones y de acuerdo con las múltiples experiencias de sujetos que sufren de distintas formas la colonialidad del poder, del saber y del ser” (Maldonado-Torres, 2007, p. 162). La idea de la transmodernidad es derruir la otredad producida por medio de los binarismos mencionados a lo largo de la presente investigación. Por su parte, el filósofo lituano Emmanuel Levinas se acercó a la noción de colonialidad del ser y colonialidad del poder al establecer una relación entre ser y poder.

De acuerdo con todo lo expuesto en este apartado, la colonialidad del poder afecta a la gran parte de la población mundial. Por supuesto, el caso del joven Irra no es la excepción. El poder se encuentra en manos de los políticos y de quienes ocupan un lugar privilegiado socialmente frente al de Irra. El joven vive en una lucha eterna por conseguir que su situación económica mejore puesto que, al no lograrlo, otros factores de su vida se ven afectados, tales como el educativo y el social. Irra anhela acceder a la educación pues su sueño “era poder tener una carrera, médico o ingeniero, proporcionarles buena vida a su mamá y a sus hermanitas. Las adoraba entrañablemente” (Palacios, 2010, p. 101); no obstante, al ver cuán difícil se torna la situación, Clarita, una de sus hermanas piensa para que sí que concluiría “sus estudios de maestra el año entrante, para ella poder costearle los estudios a Irra. Lo sostendría aunque tuviera que darle más de la mitad del sueldo” (Palacios, 2010, p. 101). El hecho de que no exista una vacante de empleo para Irra y que tampoco se le otorgue una beca para estudiar en la universidad –a causa de su situación de extrema pobreza– da cuenta de la arbitrariedad del Estado pues no está beneficiando a quienes realmente lo necesitan; de modo que “el gobierno no hacía nada por remediar la suerte de los pobres. Había vivido de promesas toda la vida. En realidad el gobierno nada hacía por los pobres” (Palacios, 2010, p. 52). Debido a esto,

A los gobernantes de la nación no les importa un bledo la tragedia del pueblo. Ellos tenían el dinero y el poder. Pero no realizaban nada bien, ¿hasta cuándo debería soportarse aquello? Los pobres tenían que rebelarse, aun cuando hubiesen de ser reducidos a calaveras, aunque las paredes, las calles, los montes y mares se tiñeran de sangre. Pues si había de morir de hambre... ¿por qué no jugarse el todo por el todo?” (Palacios, 2010, p. 80).

Para Irra, la solución a este inconveniente es la revuelta pues le parecía “bello que los pobres se apoderaran del mandato [...] el gobierno era malo. Irra tenía una vaga idea de lo que llamaban revolución” (Palacios, 2010, p. 89). No obstante, se encuentra empeñado en lograr que tal acto se lleve a cabo, sin importar las consecuencias más graves –como la muerte– que ello puede acarrear. La obstinación de Irra se convierte en la manera en la que Palacios hace una crítica a la sociedad por medio de la resistencia del personaje frente a arbitrariedad producida por la marginación racial. De otro modo, Irra tiene la urgencia por conseguir un trabajo digno que le permita sustentar a su familia y no hace más que fantasear con ello: “me gustaría ser médico... Ganar mucho dinero... El médico del hospital de aquí gana un dineral, dicen... Podría yo examinar mujeres bellas” (Palacios, 2010, p. 72). Sin embargo, Irra es consciente de que este deseo se quedará solo en un sueño, pues conoce a la perfección la manera cómo funcionan las cosas; no obtendrá el empleo que tanto necesita debido a la arbitrariedad con la cual son tratados los negros por parte de los blancos.

## **2.7 Colonialidad lingüística**

Así como existe una colonialidad del saber, del ser y del poder, también existe una colonialidad lingüística y epistémica y ambas son consecuencia de una subalternización. Con respecto a esto, Garcés, (2007) afirma que “las lenguas europeas, derivadas, sobre todo, del latín y del griego, se tornan las únicas en las que es posible expresar el conocimiento verdadero y válido” (p. 219). Dicha subalternización se dio a causa de la «conquista» de América, en la que “lengua y conocimiento, entonces, quedaron marcados, hasta hoy, por dos características ineludibles desde las tramas del poder: un saber y unos idiomas eurocéntricos, y un saber y unos idiomas maquetados en una matriz colonial de valoración” (Garcés, 2007, p. 221). Entonces, por medio de la «diferencia colonial», se “construye un nuevo ordenamiento epistémico y lingüístico: la subalternidad de conocimientos y lenguas. Ésta apunta a una clasificación y jerarquización de las comunidades humanas, sobre la base de la posesión o no de la escritura alfabética” (Garcés, 2007, p. 224). De manera que las lenguas habladas en «América» antes de la colonización pasan a ser relegadas al



considerársele inferiores debido a que no se consideran válidas. Por consiguiente, la subalternización de las lenguas se constituye como un dispositivo más que produce otredad.

El inconveniente con la subalternización de las lenguas radica en que la persona que desee hacer ciencia, filosofía y conocimiento, debe hacerlo por medio bien sea del inglés, del alemán o del francés, al ser estas las tres lenguas hegemónicas de la modernidad (Garcés, 2007); de acuerdo con esto, con respecto a los pueblos indígenas “se estima que solo o preferencialmente son objeto cultural y muy pocos agentes sociales. Se considera que solo pueden producir «materiales» en el campo folclórico, antropológico y arqueológico” (Guerrero-Rivera, 2011, p. 55). Como consecuencia de lo anterior, las demás lenguas, solo servirían para la literatura y la expresión cultural, menos para la ciencia (Garcés, 2007). Así las cosas, “no se considera que puedan producir ciencia ni conocimiento «duro» al estilo de la ciencia occidentalizada y euroamericanizada, o, sencillamente, conocimiento” (Guerrero-Rivera, 2011, p. 55). De manera que, los pueblos afrodescendientes e indígenas no son considerados como «intelectuales» dado que “se plantea un tipo de racismo epistémico y ontológico que define condiciones y capacidades humanas en relación con la clase y la calidad del conocimiento” (Guerrero-Rivera, 2011, p. 56). Este tipo de racismo hace que el negro, sea «carnavalizado», pues se no se le considera como un sujeto capaz de producir conocimiento, por cuanto las sabidurías no-occidentales son consideradas como inferiores a la occidental.

Para la Constitución, por medio del modelo europeo adoptado, la causa de la supeditación de las lenguas se debe a que “los mismos indígenas no pueden generar, apropiarse ni divulgar conocimiento científico, tecnológico e innovaciones pues no contribuyen a la política económica del país, a la productividad, a la creación de empresa, al emprendimiento y a la competitividad” (Guerrero-Rivera, 2011, p. 58). Por consiguiente, “el conocimiento que poseen los indígenas, sus creaciones no concuerdan con el sentido de «productos y servicios con valor agregado»” (Guerrero-Rivera, 2011, p. 58). La epistemología eurocéntrica, entonces, tiene como particularidad estudiar al *Otro* como a un objeto, en lugar de como a un sujeto que se encuentra en capacidad de fabricar conocimientos (Guerrero-Rivera, 2011), además de otorgar “primacía a la ego-política del conocimiento verdadero, universal, objetivo, y suficiente para hallar y dar respuesta a los problemas en relación con las «lenguas nativas»” (Guerrero-Rivera, 2011, p. 58).

El hecho de que esto sea así, evidencia la supremacía europea de los tres países más poderosos del antiguo continente puesto que la sapiencia expresada por medio de lenguas tales como el quechua, quichua o el aimara no es válida “para incorporar como conocimiento paradigmático del pensar y del vivir” (Garcés, 2007, p. 226). Por su parte, la lengua española, aunque tiene más hablantes que el alemán y el francés, no es considerada una lengua hegemónica. Debido a lo anterior, se evidencia una colonialidad lingüística pues “la modernidad subalternizó determinadas lenguas en favor de otras, [...] además, colonizó la palabra de los hablantes de dichas lenguas. Es decir, no sólo se subalternizaron determinadas lenguas, sino también la propia palabra y el decir de los hablantes colonizados” (Garcés, 2007, p. 227). Entonces, las lenguas de los pueblos invadidos son ubicadas en un plano inferior al no poder ser comparadas con la *lingua imperial* (Guerrero-Rivera, 2011). En otras palabras, la subalternización de las lenguas, es tan solo un ejemplo más de supeditación; pues, si un individuo no habla de una manera determinada –variación estándar– la alteración de la lengua que este/a utilice será, entonces, subalternizada y confinada a una perpetua señalación de inferioridad.

Cuando un conocimiento no se ajusta a las directrices establecidas por los dispositivos de poder, se le conoce como conocimiento *otro*; este va en “aumento de las desigualdades que caracterizan al actual proceso de globalización. Constituye, por ello, una de las dimensiones más significativas de la geopolítica del capitalismo contemporáneo” (Lander, 2002, p. 74). El lenguaje, entonces, se ve afectado por el *locus* de enunciación abordado con anterioridad, puesto que de este depende su configuración. De acuerdo con Mignolo (2007), esto se divide en dos aspectos; el primero de ellos se refiere a la corpo-política, mientras que el segundo hace referencia a la geopolítica del conocimiento. Con respecto a esto, Guerrero-Rivera (2011) afirma que

Por el lado de la corpo-política, factores como la lengua desde la que se habla (central/periférica, imperial/no imperial), la mirada epistemológica (categorías hegemónicas, «subalternos», o de *damnés* –desterrados–), la condición de sexo/género del sujeto o sujetos, las condiciones socioculturales (conocimientos y educación occidentalizada, educación propia, intercultural, los roles en la vida social, pública, privada), en términos generales, la historia de vida como sujeto individual, social y cultural [...]; en relación con la geopolítica, factores como el territorio geográfico y político junto con el complejo entretejido de variables que lo cruzan (continente, país, región, comunidad, campo/ciudad, «tercer mundo», sur/norte, oriente/occidente) y la interacción con los sujetos y las sociedades (p. 48).

Uno de los mecanismos utilizados por parte de la Constitución colombiana para supeditar a los sistemas lingüísticos de los pueblos indígenas es calificarlos como *dialectos* (Guerrero-Rivera,

2011); estas lenguas son catalogadas como *extintas*, al considerárseles en estado de precariedad, ya que, están muertas o carecen de importancia para el país; por consiguiente, es ignorado el hecho de lo que estas significan para las comunidades y de la suficiencia que permiten simbolizar y representar como práctica de conocimiento (Guerrero-Rivera, 2011). En Colombia, por lo tanto, la lengua española es la lengua oficial y, por ende, hegemónica e imperial; de modo que, las lenguas de, por ejemplo, los indígenas, quedan automáticamente subalternizadas y relegadas por parte de un país que se autoproclama como pluriétnico y multicultural.

El lenguaje que Arnoldo Palacios utiliza en su novela *Las estrellas son negras* (2010) es el que comúnmente se habla en Chocó: un lenguaje costero. Sin embargo, resulta curioso que el joven Irra no hable de dicha manera; esto se da, tal vez, debido a que sabe que al hablar así, los blancos continuarán estigmatizándolo, de modo que, prefiere ponerse a la par con estos: habla en un español neutro. Palacios (1997) afirma que para establecer una comunicación “los negros habían perdido sus lenguas maternas, tuvieron que aprender el idioma castellano y lo aprendieron bien” (p. 219); no obstante, “el camino seguido por el idioma para expresar el pensamiento, el sentir, es *chocoano*” (Palacios, 1997, p. 219). Muestra de lo anterior, es el hecho de que el departamento de Chocó ha contribuido con una abundante literatura oral<sup>31</sup>, y seguidamente, también escrita.

Por otra parte, resulta importante resaltar el aporte hecho por parte de Candelario Obeso, quien con su obra abordó temáticas, ritmos, onomatopeyas, expresiones, palabras, y cantos rituales propios de los negros, convirtiéndolos así en actores principales dentro de la literatura colombiana (Ecured, 2016). Obeso, al igual que Palacios, hace uso de expresiones particulares de origen africano en sus escritos. De esta manera, Obeso se convierte en una figura destacada dentro de la propagación de la literatura afrocolombiana, por cuanto fue el precursor de la poesía negra en Colombia. La producción literaria de Obeso ayudó a replantear la concepción que se tenía del negro como un individuo exótico en la literatura pues, dentro de su obra, Obeso utiliza su voz para realizar una creación poética en la que realza la oralidad. Así las cosas, la postura adoptada por Obeso es impugnadora, por lo tanto, se enmarca dentro de la misma tónica que la de Palacios.

Fanon (2009) afirma que “hablar es emplear determinada sintaxis, poseer la morfología de tal o cual idioma, pero es, sobre todo, asumir una cultura, soportar el peso de una civilización” (p. 49).

---

<sup>31</sup> Se ha vuelto parte del sentido común hablar de la «oralidad» como el puente que une a la «literatura afrocolombiana» con una «oralidad ancestral africana», en oposición a la «occidental» (Valero, 2013, p. 32).

Según esto, el afrodescendiente debe, en lo posible, hacer uso adecuado del idioma y, al hablar de la manera como lo hace, incurre en un «error» que le permite a los blancos *justificar* su inferioridad, aparte de biológica, lingüística. Lo anterior se debe a que “todo pueblo colonizado, es decir, todo pueblo en cuyo seno ha nacido un complejo de inferioridad debido al entierro de la originalidad cultural local, se posiciona frente al lenguaje de la nación civilizadora, es decir, de la cultura metropolitana” (Fanon, 2009, p. 50). De modo que, entre menos utilicen expresiones lingüísticas propias de su cultura, más cerca de «blanquearse» estarán, a razón de que “el colonizado habrá escapado de su sabana en la medida en que haya hecho suyos los valores culturales de la metrópoli” (Fanon, 2009, p. 50). No obstante, resulta pertinente recordar que “all languages necessarily derive from the first African languages<sup>32</sup>” (Keita, 2001, p. 33); esto demuestra que, de hecho, el origen de la humanidad es África, por lo tanto, pretender ignorar esto resulta ineficaz.

En el caso de un chocoano, el hecho de que conozca la capital de Colombia, le otorga cierto «estatus» al estar rodeado, en su mayoría, de personas que hablan español sin ninguna variante lingüística. A causa de esto, es posible que para algunos afrodescendientes que desean dejar de ser marginados, regresar al lugar del cual son oriundos después de haber pasado un periodo en la metrópoli, incluye la personificación de quien no conoce el lenguaje que se habla en determinado pueblo, es decir, solo utilizan el español «correcto» de Bogotá. En palabras de Fanon (2009) este es el sujeto «desembarcado», quien no responde a otra variación de la lengua que no sea la estándar. Este individuo

Se encarna en un nuevo tipo de hombre que se impone a sus compañeros, a sus parientes. Y a su vieja madre, que ya no le comprende, a la que habla de sus camisas almidonadas, del desorden de la chabola, de la barraca... Todo esto aderezado con el acento que conviene (Fanon, 2009, p. 61).

El hecho de visitar el centro de Colombia les permite, a quienes habitan zonas costeras, rodearse de personas que poseen un acento, en su mayoría, neutro. Después de algún tiempo, este individuo, en algunos casos, al regresar a su lugar de origen, finge no reconocer la variación lingüística de su pueblo pues “el uso de ciertas formas lingüísticas y enunciados va generando representaciones en la mente de los interlocutores que las oyen o las leen” (Guerrero-Rivera, 2011, p. 51). Es esta, pues, una evidente falta de identidad dado que hablar como las personas de su ciudad o pueblo

---

<sup>32</sup> Todas las lenguas, necesariamente, derivan de las primeras lenguas africanas. (Traducción propia).

natal representa ahora algo inaceptable, si se tiene en cuenta que este sujeto se codeó con gente de la «capital». Posiblemente, es por esto que

Los campesinos desconfían del hombre de la ciudad. Vestido como un europeo, hablando su lengua, trabajando con él, viviendo a veces en su barrio es considerado por los campesinos como un tráfuga que ha abandonado todo lo que constituye el patrimonio nacional. Los habitantes de la ciudad son «traidores, vendidos», que parecen llevarse bien con el ocupante y tratan de triunfar dentro del marco del sistema colonial (Fanon, 1963, p. 56).

Lo anterior hace referencia a una «alineación» prácticamente obligatoria a la cual los negros deben someterse pues, entre mejor dominio del español neutro posea un negro y entre más se asemeje a un sujeto ciudadano, más cerca se encuentra de triunfar en la élite de los blancos; o, por lo menos, evitará que su subjetividad sea duramente cuestionada. Para Fanon (2009) “el mito del negro, la idea del negro llega a determinar una autentica alienación” (p. 171). Esto da cuenta de que “nos encontramos en presencia de la clásica oposición entre el campo y la ciudad. Es la oposición entre el colonizado, excluido de las ventajas del colonialismo y el que se las arregla para sacar partido de la explotación colonial” (Fanon, 1963, p. 56).

Por lo general, el negro no se comunica de la misma manera con un blanco que con otro negro. Es decir, se produce el fenómeno de la diglosia, término usualmente utilizado en el campo de la sociolingüística

Diglossia is a relatively stable language situation in which in addition to the primary dialects of the language (which may include a standard or the regional standards), there is a very divergent, highly codified (often grammatically more complex) superposed variety, the vehicle of a large and respected body of written literature, either of an earlier period or in another speech community, which is learned largely by formal education and is used for most written and formal spoken purposes but is not used by any sector of the community for ordinary conversation (Ferguson, 1959, p. 336)<sup>33</sup>.

De acuerdo con esto, la diglosia es un fenómeno que se da en una comunidad en la que se encuentran variedades de una misma lengua, no lenguas distintas (Rojo, 1985). Existen, entonces, dos variedades: la variedad A, que se refiere a la variedad estándar o superpuesta de la lengua; y

---

<sup>33</sup> La diglosia es una situación del lenguaje relativamente estable en la que, además de los dialectos primarios de la lengua (que incluyen un estándar o un estándar regional), existe una variedad divergente, superpuesta y altamente codificada (a menudo gramaticalmente más compleja), el vehículo de un grande y respetado cuerpo en literatura escrita, ya sea en un periodo previo o en otra comunidad de habla, que es aprendida en gran parte por medio de una educación formal y es utilizada para propósitos formales tanto orales como escritos, netamente; pero no es utilizada por ningún sector de la comunidad para una conversación regular. (Traducción propia)

la variedad B, que es la variedad regional de la misma. La primera es utilizada “para dar sermones en la iglesia o en la mezquita, discursos en el Parlamento, conferencias en la universidad; para informarse de noticias por radio y en el periódico, para escribir poesía, etc.” (Garcés, 2007, p. 232); mientras que la segunda “sirve para dar órdenes a sirvientes y trabajadores, para conversar con la familia, amigos y colegas, para la literatura folclórica, etc.” (Garcés, 2007, p. 232). Al tener en cuenta lo anterior, una persona debe hacer uso «correcto» de cada una de estas variedades; de lo contrario, si el hablante que pertenece a la comunidad en la que se presentan estas situaciones no utilizar la variedad lingüística adecuada, se ridiculizará a sí mismo ante los demás ya que muchos consideran que A es superior a B, llegando incluso a negar que B existe (Garcés, 2007). No obstante, no todos los hablantes pueden hacer esto, ya que “los hablantes de B, al estar obligados a usar A en algunos contextos, pueden moverse en uno u otro código, mientras que los que hablan A no pueden hacer lo mismo con B” (Garcés, 2007, p. 232). Entre otras razones, ello se debe a la «diferencia colonial» pues el hecho de que

Esta bipartición sea la consecuencia directa de la aventura colonialista, nadie lo pone en duda... Que su vena principal se alimenta del corazón de las distintas teorías que han querido hacer del negro un eslabón del lento caminar del mono al hombre, nadie pretende refutarlo (Fanon, 2009, p. 49).

La diglosia es una herramienta apropiada para

Observar los procesos lingüísticos en una situación de tipo colonial, caracterizada ante todo por el enfrentamiento radical entre normas metropolitanas y autóctonas. Su interés, sin embargo, va mucho más allá de las cuestiones puramente idiomáticas. A raíz de la analogía que hay entre prácticas verbales y otras prácticas culturales, resulta altamente tentadora la extensión de este paradigma a los lenguajes no verbales (Lienhard, 1996, pp. 73-74).

Entonces, esta diferenciación proviene de la época colonial ya que la manera de hablar de los negros –colonizados– distaba bastante de la de los blancos –colonizadores– por cuanto no era la lengua hablada por los europeos. Es decir que, a los colonizados no solo se les impuso la religión cristiano-católica ya que

En todo país colonizado constatamos que la síntesis armoniosa que constituía la cultura nativa ha sido disuelta y que se le ha superpuesto un desorden de rasgos culturales de origen diferente que se sobrepone sin armonía. No se trata necesariamente de la barbarie por falta de cultura. Se trata de la barbarie por la anarquía cultural (Césaire, 2006, p. 57).

Asimismo, se les impuso la lengua española. Por consiguiente, el hecho de que el idioma oficial de los países de América Latina –con la excepción de Brasil– sea el español, se debe simplemente

a quienes colonizaron; esto quiere decir que, si los colonizadores hubieran sido los ingleses o los franceses, en Latinoamérica se hablaría alguna de estas tres lenguas. Para el negro, “hay una identidad en devenir que se alimenta de las diferencias étnicas, geográficas y lingüísticas entre los negros y de tradiciones heredadas del encuentro con el *todo-mundo*” (Mbembe, 2016, p. 161). Por consiguiente, “mantener el rumbo de la identidad no es ni dar la espalda al mundo ni romper con él; no es ni hacer ascos al futuro ni hundirse en una suerte de solipsismo comunitario o en el resentimiento” (Césaire, 2006, p. 91).

En definitiva, es posible evidenciar la manera como se configura el sujeto subalternizado en *Las estrellas son negras* (2010), de acuerdo a los planteamientos propuestos a lo largo del capítulo dos. Por medio de la teoría decolonial y sus respectivas categorías, la cristalización, no solo de Irra sino de quienes lo rodean –como su madre– es manifiesta. Al ubicar a la temática de la subalternidad desde la teoría decolonial, es necesario pensar en el «héroe negro» en la literatura. De modo que, en el primer apartado del tercer capítulo, se realizará una aproximación a la categoría de *héroe* en la literatura por medio de los postulados teóricos que hacen referencia a tal temática. En el segundo apartado se procederá, entonces, con la descripción del «héroe negro» en la literatura. De esta manera, al articular tanto la teoría decolonial como las proposiciones bakhtinianas, se podrá dilucidar la categoría de héroe negro decolonial en la novela.

## Capítulo 3

### El «héroe negro» en la obra de Arnoldo Palacios

En la literatura universal se ha configurado la categoría de «héroe». Un claro ejemplo de ello son los personajes de Dostoievski, el cual, por medio de sus narraciones, les otorga ciertas características a sus personajes para convertirlos en héroes. De otro modo, Arnoldo Palacios anhelaba que el protagonista de su novela *Las estrellas son negras* (2010) se convirtiera en el «héroe afro» o «héroe negro»; es decir, que fuera un personaje insigne. En este orden de ideas, en primer lugar, en el apartado número uno se hará una contextualización del héroe por medio de los postulados de Mijaíl Bajtín. A continuación, en el segundo apartado, por medio de la teoría decolonial, se evidenciarán las situaciones en las que se constituye el rol de «héroe afro» en la obra de Palacios.

#### 3.1 El héroe en la novela

La concepción del héroe en la novela establece sus bases por medio de una noción básica:

Uno mismo es la persona menos indicada para percibir en sí la totalidad individual. Pero en una obra artística, en la base de la reacción del autor a las manifestaciones aisladas de su personaje está una reacción única con la *totalidad* del personaje, y todas las manifestaciones separadas tienen tanta importancia para la caracterización del todo como su conjunto (Bajtín, 1999, p. 13).

La anterior afirmación es meramente estética ya que “recoge todas las definiciones y valoraciones cognoscitivas y éticas y las constituye en una totalidad única, tanto concreta y especulativa como totalidad de sentido” (Bajtín, 1999, p. 14). Es de esta manera como se presenta el héroe literario en la novela. Dicho héroe, es, en ocasiones, convertido por el autor en “portavoz inmediato de sus propias ideas, según su importancia teórica o ética (política, social) para convencer de su veracidad o para difundirlas” (Bajtín, 1999, p. 17). En este orden de ideas, el personaje del joven Irra podría representar la postura y el pensamiento de Palacios al asumir una voz que constantemente tiene elucubraciones con respecto a su condición de héroe racializado. Sin embargo, se hace imperioso clarificar que

Todo lo dicho no niega en lo absoluto la posibilidad de una confrontación científica productiva de las biografías del personaje y el autor, así como la comparación entre sus visiones de mundo, procedimiento útil para un análisis estético (Bajtín, 1999, p. 18).



De modo que, aunque es posible que Palacios haya utilizado el personaje del joven Irra para que «hablara» por él, sería erróneo aseverarlo con total seguridad. Como ya se afirmó con anterioridad, Palacios vivió en carne propia algunas de las penurias por las que Irra atraviesa; de modo que su relato es producto de experiencias vividas por él mismo. Sería, entonces, un atrevimiento decir con total certeza que Irra está basado netamente en Arnoldo Palacios. De manera que, Irra, como héroe racializado, denuncia el racismo y la discriminación a la vez que confronta y propone romper el colonialismo.

Por otro lado, es necesario resaltar la «autoconciencia» que debe poseer el héroe en la novela pues esta “como *dominante artística* de la estructuración del héroe, no puede ser equiparada a otros atributos de su imagen, porque absorbe a estos como su propio material y los despoja de toda la fuerza determinante y conclusiva del héroe” (Bajtín, 2003, p. 78). En consecuencia, existe otra hipótesis con respecto a lo que el joven Irra representa en la novela de Palacios puesto que

La condición de que el héroe como autoconciencia efectivamente represente y no se exprese, es decir, que no se funda con el autor, que no llegue a ser su portavoz y, por consiguiente, con la condición de que los acentos de su autoconciencia estén realmente objetivados y de que en la misma obra se dé la distancia entre él y el autor. Si el cordón umbilical que lo une a su creador no se corta, estaremos frente a un documento y no frente a una obra (Bajtín, 2003, pp. 79-80).

De acuerdo con lo anterior, existe la posibilidad de que *Las estrellas son negras* (2010) sea, parcialmente, autobiográfica. En caso de que así sea, no sería un texto objetivo, y, por lo tanto, tampoco dialógico. En consecuencia

A menudo se trata de una lucha mortal, sobre todo allí donde el personaje es autobiográfico, aunque no solo en estos casos: resulta difícil ubicar su propio punto de vista fuera del punto de vista del compañero del acontecer vital o fuera del enemigo (Bajtín, 1999, p. 22).

Desde la teoría decolonial se habla de la geo y la corpolítica del conocimiento, es decir, todo sujeto habla o enuncia situado en unas condiciones particulares de espacios, tiempos y cuerpos; desde unas condiciones sociales, culturales, políticas e individuales; desde unas particularidades de la historia social, de la historia de vida familiar y personal, que determinan las maneras de pensar, actuar, sentir y enunciar. Es necesario, entonces, que el autor se desligue del protagonista de su novela dado que “hay que separar al autor del personaje autobiográfico de un modo contundente, hay que determinarse a sí mismo dentro de los valores del otro, o más exactamente, hay que ver en sí mismo a otro [...]” (Bajtín, 1999, p. 23). Esto no significa que el autor no le pueda atribuir características suyas al personaje; no obstante, es necesario que existan diferencias entre ambos

con el fin de que exista dialogismo. Por lo tanto, el autor debe “encontrar un punto de apoyo fuera de sí mismo para que esta unidad llegue a ser un fenómeno estéticamente conclusivo, como lo es el personaje” (Bajtín, 1999, p. 24).

Para Bajtín (1999) el hecho de que el autor se posea por completo de su personaje hace que se refleje a sí mismo. En este punto pueden suceder dos cosas: por un lado, que el personaje no sea autobiográfico y, por otro lado, que el personaje sea autobiográfico. Si la segunda posibilidad es el caso de Palacios, entonces Irra “asume el reflejo conclusivo del autor, su total reacción formadora, el personaje la adopta como un momento vivencial propio y luego la supera” (Bajtín, 1999, p. 26). Este tipo de personaje es “inconcluso, e interiormente rebasa cualquier definición totalizadora como inadecuada para él; el personaje vive la totalidad concluida como una limitación y le contrapone cierto misterio interior que no puede ser expresado” (Bajtín, 1999, p. 26). La caracterización del personaje puede presentar una colocación emocional-volitiva cuyo sentido ético, cognitivo y/o religioso concluya en una «heroización» por medio del fondo que presente la novela, la cual aporta para el desenmascaramiento del personaje (Bajtín, 1999).

Entre las características que presentan los héroes literarios se puede mencionar que “no son inmortales como los dioses; pero tampoco caen en el olvido y en el silencio como los hombres, pues después de muertos continúan actuando con acciones benefactoras” (Flores, 1990, p. 230). En la novela de Palacios, Irra no muere; no obstante, puede ser considerado como un «héroe» dado que en este radica

La inmortalidad de orden espiritual que representaba la perennidad de su nombre, que le procuraba una gloria, que le elevaba a una categoría que era tomada como ejemplo y modelo de aquellos hombres que aspiraban a librarse de la pobre y limitada condición humana (Flores, 1990, p. 231).

El joven Irra desempeña un papel clave en la novela, no solo porque es el protagonista sino porque se convierte en el «héroe» de la historia. No obstante, él no es el primero que piensa irse a Cartagena, pues varios jóvenes de Chocó “se habían embarcado sin «cinco», habían subido a bordo furtivamente... Y a la vuelta del vapor habían regresado como tripulantes, plata en el bolsillo, y hablando con el tono de un boga nacido y criado en Cartagena” (Palacios, 2010, p. 63). De esta manera, la población en Chocó se ha reducido día a día pues “disminuye con el éxodo operado por lo menos desde los últimos sesenta años; gente que viaja, como huyendo, en pos de otras

condiciones de vida” (Palacios, 1997, p. 218). La diferencia de Irra frente a los demás jóvenes radica en que decide quedarse y luchar contra las desventuras de su vida pues

Si otros habían vivido bien allí, ¿por qué Irra no podría vivir allí? Se quedaría allí. Lucharía... Y el día de hoy sería otro día. Y como el día de mañana lo sorprendería con las simientes en la mano se quedaría allí, lucharía (Palacios, 2010, p. 162).

El muchacho se niega a ser derrotado pues a lo largo de las 24 horas en las cuales transcurre la novela se le ve empeñado en lograr que su vida cambie: ya sea consiguiendo un trabajo u obteniendo ayuda por medio de una beca para estudiar en la universidad. A pesar de no conseguir ninguna de las dos cosas, el final de la novela invita a pensar que existe un futuro próspero para él al conseguir cierta tranquilidad pues es consciente de que el mañana, tal vez, traiga consigo algo positivo:

Como tantos baños agradables, cantando otras veces allá en la playa, horas antes del amanecer, a la tarde, a medianoche, a todas horas... Bebió agua en el cuenco de la mano. Se enjuagó la boca y arrojó el buche de agua. Volvió a beber y se restregó los dientes con el índice untado de arena. El agua le supo terrosa. Se lavó las piernas, los brazos. Y ensanchando el pecho respiró libre. ¡Libre! (Palacios, 2010, p. 164).

El arquetipo de «héroe» tiene sus orígenes en Grecia, en donde se le otorgó gran importancia debido a que

Con ella se conseguía reunir, en tomo al recuerdo de los hechos y acciones de un hombre que reflejan su personalidad, una serie de características de diversos seres conocidos, hasta en un ser que venía a perpetuar esa noción general y superior (Flores, 1990, p. 231).

Al ser concebidos como un modelo a seguir, los «héroes» pasan a ser vistos como “las sombras luminosas de los hombres, y como tales proyectaron un tono por el que serían tenidos como modelos, con lo que de ejemplaridad conllevaba, y sin intervención de la voluntad para ver en ellos lo que se deseaba ver” (Flores, 1990, p. 232). Por, ejemplo, para los niños antillanos, “hay identificación, es decir, que el joven negro adopta subjetivamente una actitud de blanco. Carga al héroe, que es blanco, con toda su agresividad (que, en esa edad, se relaciona estrechamente con la oblatividad: una oblatividad cargada de sadismo)” (Fanon, 2009, p. 137). Por lo tanto, el héroe proyecta el ideal de lo que los seres humanos aspiran a ser ya que, dicho «héroe», “is superior in degree to other men and to his environment... whose actions are marvelous but who is himself

identified as a human being”<sup>34</sup> (Hatfield, Heer y Worcester, 2013, p. 88). Además, en el «héroe» “se ejemplifica que, realmente, la virtud es fuerza y excelencia, es decir, el héroe prueba que la virtud es la acción triunfante más eficaz” (Savater, 1982, p. 112). Por lo tanto, el protagonista que, a su vez, es un «héroe» “es quien quiere y puede... lo difícil es triunfar, querer y poder” (Savater, 1982, p. 113). En el caso de *Las estrellas son negras* (2010), el joven Irra es realmente perseverante al no conformarse con su situación pues se encuentra en la búsqueda constante de una mejora que traiga consigo prosperidad para su vida. Este aspecto se configura como un rasgo decolonial.

Además de ser el prototipo para los seres humanos, el «héroe» también obra de una manera pedagógica pues está destinado a destacar los valores morales propios de lo que la sociedad considera éticamente correcto dado que “a través de los personajes heroicos se inaugura una mítica colectiva que resalta la experiencia del héroe como ser individual, pero representa y encarna los ideales y los valores de una cultura que se legitima con él” (Cardona, 2006, p. 53). Algunos de los ejemplos de «héroe» más conocidos son Ulises, Héctor y Aquiles. Con respecto a las cualidades del «héroe» Flores (1992) afirma:

El héroe, en verdad, es un ser que llega a alcanzar el estadio de víctima propiciatoria del sacrificio ritual por el que la sociedad se salva, permanece, continúa, pero no es una víctima anónima: es un hombre que se encamina a la inmólación sin apartar la mirada de la muerte, y por lo que a cambio se proclama que es el mejor, el que vale más entre los hombres (p. 234).

En otras palabras, el «héroe» es quien lo da todo por alcanzar un objetivo, sin importar a lo que deba renunciar puesto que “el sufrimiento marca el punto de ambigüedad en el héroe; a diferencia de los dioses, los héroes sienten dolor, pero el hecho de enfrentarlo hace que trasciendan lo humano” (Cardona, 2006, p. 53). Sus acciones están basadas en “honor, orgullo, deseo de grandeza, imponer el sello del vencedor, reconocimiento de su valentía” (Flores, 1992, p. 233). El rol del «héroe» en la literatura consiste en ser valiente, a pesar de que, muchas veces muere; sin embargo, cuando no muere, al «héroe» se le recuerda de manera memorable ya que “a pesar de que la mayoría realiza sus hazañas en soledad, estas son «vistas» para ser contadas, pues es a través de la memoria y de la narración que se inmortaliza” (Cardona, 2006, p. 55). De esta manera, el «héroe» se convierte en un personaje literario sempiterno que trascenderá el tiempo pues, gracias a sus acciones, permanecerá en la memoria colectiva.

---

<sup>34</sup> Es superior a otros hombres y a su entorno... cuyas acciones son sorprendentes, pero quien se identifica a sí mismo como un ser humano. (Traducción propia).

### 3.2 El surgimiento y emancipación del «héroe negro» decolonial

La intención de Arnoldo Palacios era que su personaje fuera catalogado como un «héroe negro» y no que fuera visto como un «adorno»; tal y como los negros habían sido retratados tanto en la literatura colombiana, como en la literatura universal:

No es que no haya habido negros en la novela, los había en la literatura de los estados unidos, en «la cabaña del tío Tom», y otros muchos. Aquí figuraban siempre como sirvientes, en «María», por ejemplo, en ese capítulo tan bello, porque Isaacs era un gran escritor. Pero el problema es que siempre aparecían los negros como un adorno [...] entonces, yo quería que el personaje principal fuera un negro, un chocoano [...] (Angarita, 2011, p. 1).

La caracterización del personaje negro en la literatura se aprecia en la medida en que

El africano se presenta no solamente como un niño, sino también como un niño idiota; la presa de un puñado de reyecitos de poca monta, potentados, crueles y descarnados. Esta idiotez es consecuencia de un vicio congénito de la raza negra (Mbembe, 2016, p. 119).

En este punto, es posible hablar de literatura antiesclavista, que fue un movimiento literario creado por Domingo del Monte, un crítico literario cubano. Este, “animó a sus amigos escritores a abandonar el romanticismo explorando temas como el de la esclavitud” (Luis, 1988, p. 187). Entre los escritores que se atrevieron a escribir sobre esta temática se pueden nombrar a Anselmo Suárez y Romero, Antonio Zambrana y Juan Francisco Manzano, entre otros. Una de las novelas más importantes dentro de la literatura antiesclavista es *Cecilia Valdés o la loma del ángel* (1839) del escritor cubano Cirilo Villaverde. En esta, se aborda los horrores de la esclavitud en La Habana colonial, en donde los esclavos eran vistos como «cosas» y no como personas.

La novela antiesclavista pretende “denunciar el racismo y la esclavización del personaje que tiene ascendencia africana. La denuncia del racismo incluye la condena de la injusticia personal y social cometida contra el personaje negro [...]” (Jeffers, 2013, p. 25). En la literatura, ha sido usual la marginación de los personajes negros en las novelas por medio de un postulado conocido como «la regla de una gota», el cual consiste en que un personaje posea ascendencia africana para que sea observado como negro, en otras palabras, un ser moral, emocional e intelectualmente inferior (Jeffers, 2013). Un lugar común utilizado por la literatura con respecto a la figura del negro es “la falta de inteligencia para tomar decisiones racionales, emocionales y morales” (Jeffers, 2013, p. 29). De otro modo, para que la literatura no sea del todo *racista*, los autores se valen de estrategias

para «humanizar» al personaje negro, como, por ejemplo, la obtención digna de una posición social privilegiada.

En este orden de ideas, la literatura antiesclavista “revela la injusticia sufrida por el personaje negro, apoya la lógica de abolir el maltrato del personaje negro y apela al sentimiento del amor interracial como triunfo del bien sobre el mal” (Jeffers, 2013, p. 32). Es decir que, para alcanzar una equidad étnica, aparte de dejar de lado nociones sobre marginación a causa de condiciones biológicas, también es necesario dejar de victimizar al negro ya que eso es perpetuar su condición de inferioridad frente a la raza blanca. Con respecto a esta «victimización», Mbembe (2016) se cuestiona “¿cómo recuperar, partiendo de cero, la interrogación a propósito de la diferencia negra comprendida ahora no como gesto de resentimiento y de nostalgia, sino como gesto de autodeterminación?” (p. 158). La respuesta a este interrogante es una política llamada «tiempo por venir» (*the time to come*), en la cual el punto de partida es “el reconocimiento de la siguiente evidencia: no se puede vivir en el pasado. El pasado puede funcionar como motivo de inspiración [...] el tiempo del futuro es el de la esperanza. El presente es el tiempo del deber” (Mbembe, 2016, p. 158).

Es posible considerar a la novela de Palacios como una literatura antiesclavista, ya que, a pesar de que no aborde directamente la temática de la esclavitud, si aborda temas como la pobreza y hambre extrema, la inequidad económica, la hegemonía de clases y el racismo, entre otros; temas que se encuentran implícitos dentro de la problemática de la esclavitud, el racismo y la discriminación. Según esto, en la literatura antiesclavista “el protagonista negro es un personaje de ascendencia negra. En esta definición se incluye el personaje negro, mulato y zambo” (Jeffers, 2013, p. 16), en la cual “el problema racista comienza con la creencia de que si el personaje tiene ascendencia africana negra, no sólo nace esclavo sino que es cultural, moral e intelectualmente inferior al personaje blanco” (Jeffers, 2013, p. 19). En este punto, otra relación entra a desempeñar un papel fundamental: la relación entre negro/esclavo, en la cual, para los racistas, “la raza negra significa fealdad, maldad y falta de inteligencia emocional, lo cual fue utilizado por la ideología imperialista para esclavizar a las personas de ascendencia africana negra” (Jeffers, 2013, p. 20).

Una de las obras antiesclavistas más reconocidas universalmente es *La cabaña del Tío Tom* (1852) de la escritora estadounidense abolicionista Harriet Beecher Stowe. En esta novela se narran dos historias simultáneamente: por un lado, la historia de un negro de la casa, quien interiorizó y aceptó

su posición de subalterno frente a su amo; por otro lado, la historia del negro del campo –el tío Tom–, quien desea luchar por su libertad y la de su familia. Esta novela es mundialmente famosa por ser la primera novela estadounidense en la cual el protagonista es un héroe negro. Este es un claro ejemplo que se asemeja a la situación del joven Irra, más allá de que este no sea un esclavo. Irra se rehúsa a permanecer subordinado frente a la hegemonía que los blancos ejercen en los aspectos social, económico y educativo que, evidentemente, no benefician a los negros; es decir, adopta una posición de resistencia en la que constantemente intenta luchar contra las arbitrariedades previamente mencionadas. No obstante, su infortunio se da en la medida en que no consigue derruir estas injusticias debido a que se percata de que quienes poseen el poder no pretenden distribuirlo de manera equitativa. A pesar de lo anterior, el joven Irra se convierte en el «héroe afro» de *Las estrellas son negras* (2010) puesto que decide no rendirse, sino que por el contrario, pretende seguir en pie de lucha en contra de las adversidades. Ejemplo de ello es su perseverancia para empezar su vida desde ceros junto a Nive. El protagonista, entonces, adopta una actitud de resistencia.

De acuerdo con las categorías decoloniales expuestas con anterioridad en el capítulo número dos, y con el ánimo de cristalizarlas, en seguida se procederá con la explicación del héroe negro a través de la conformación de los siguientes binarismos contrapuestos en la tabla elaborada a continuación:

Tabla 1

**Binarismos presentes en *Las estrellas son negras***

<b>Blanco</b>	<b>Negro</b>
Adinerado	Pobre
Dominador	Subalternizado
Civilizado	Salvaje
Cristiano/católico	Religiones de pueblos nativos
Lengua dominante	Lengua subordinada
Instruido	Analfabeta
Nosotros	Los Otros

Las anteriores dicotomías se pueden encontrar en *Las estrellas son negras* (2010). La más evidente es la de blanco/negro, pues el relato de Palacios es una crítica al racismo contemporáneo. A partir de este binarismo, se desprenden los demás. Por su parte, el binarismo de adinerado/pobre se conforma en la novela, como uno de los más importantes pues esta se encuentra repleta de ejemplos de disparidad económica, tal y como se ha evidenciado a lo largo de la presente investigación. De otro modo, la conformación del sujeto subalternizado y de su opresor se teje a lo largo de la novela, ejemplo de ello es la madre de Irra, quien lava ropa ajena a cambio de una remuneración baja. La madre se convierte, entonces, en una subalterna –no subalternizada –, pues, para ella, ese es su lugar natural; mientras que Irra piensa todo lo contrario, dado que, en medio de sus constantes elucubraciones, es consciente de que la situación no debe ser así. Por otra parte, se presenta la dicotomía de hombre «civilizado» versus hombre «salvaje», que, de cierta manera, recuerda la estigmatización producida por los colonizadores en contra de los individuos colonizados en la época de la «conquista».

Asimismo, surge el binarismo cristiano-católico/religiones de los pueblos nativos, el cual resulta clave en la invasión y posterior saqueo de los colonizadores españoles en Abya Yala, pues, como ya se ha dicho con anterioridad, estos impusieron a la fuerza su religión traída desde Europa al desdeñar la creencia que los nativos de esta parte del mundo ya tenían arraigada. Con respecto a las lenguas, se presenta una colonialidad lingüística a la cual se hizo énfasis en el capítulo previo; puesto que, así como los colonizadores pasaron por alto la religión de los oriundos, también pasaron por alto su lengua al implantar la suya, es decir, la lengua española. En *Las estrellas son negras* (2010), una de las singularidades principales es el hecho de que Irra es uno de los pocos personajes que habla en español «neutro» a lo largo de toda la novela, junto con, por ejemplo, Don José, su agresor y Pastor, el negro «blanqueado». El hecho de que Irra «hable bien», puede ser visto no como una sumisión, sino como una apropiación emancipatoria| porque se adueña de ese medio para tener acceso al conocimiento del dominador para luego franquearlo. Si bien Irra «habla bien» y, otros, como su madre, «hablan mal», esto se puede ver como un aspecto identitario e irreverente frente a lo «correcto»; la oralidad, al contrario de lo que indica el canon y la norma escrita, es un poderoso dispositivo de conocimiento y de defensa por cuanto allí pueden estar sus rasgos auténticos africanos y los conocimientos que desconoce el colonizador o las élites.



De otro modo, el binarismo de instruido/analfabeta se configura como uno de los más trascendentales en la novela de Palacios; ejemplo de ello es el hecho de que al joven Irra no se le otorga el derecho inalienable a la educación:

- Ar juin, ¿qué te contejtó er diretó d'erucacion, mijo? –habló la madre, voz cavernosa, doliente.
- Nada. Que no hay beca para estudiar fuera de aquí...
- ¿Y vó no ganátei tu año, pué?... O é qué... (Palacios, 2010, p. 52).

Como consecuencia de lo anterior, aunque Irra no es un analfabeta, carece de acceso a la educación por ser negro, pues la esperanza que conservaba de que le concedieran una beca para estudiar se ve desmoronada porque estas se las otorgan a los blancos. No obstante, por una parte, aunque él no tenga acceso a la educación, tiene, por un lado, una actitud pujante, consciente y vehemente sobre su persona, sobre sus capacidades y derechos; por otra parte, él tiene otros conocimientos, distintos, no letrados ni adscritos a la «educación ilustrada», que lo hacen sujeto, individuo activo en la sociedad en la que se encuentra adscrito. El último binarismo que es posible evidenciar es el de nosotros/los otros; en este se construye una alteridad en la que los negros pasan a ser vistos como unos seres distintos, y, en consecuencia, inferiores.

Entre las cualidades que le otorgan a Irra el estatus de «héroe negro», se pueden mencionar, en primer lugar, la actitud que adopta con respecto a su situación. Su no rendición indica que imagina, para sí mismo, una mejor realidad. Su deseo de no dejarse doblegar frente a quienes se piensan superiores a él, convierten a Irra en un sujeto temerario, quien, a pesar de las desventuras por las que atraviesa, se mantiene firme en su convicción hacia la búsqueda de una mejor calidad de vida para él y su familia. La emancipación de Irra se da por medio de su resistencia frente a la injusticia social, económica, educativa y laboral pues no le da el gusto a su opresor de verlo claudicar. En segundo lugar, la peculiaridad de Irra incluye su capacidad crítica, pues, a pesar de no asistir a la universidad, es un ser totalmente racional y perspicaz quien, a través de elucubraciones y soliloquios, da su punto de vista con respecto a diferentes acontecimientos a lo largo de toda la novela. El anterior, es tal vez, el rasgo más importante en el surgimiento del «héroe negro» en la obra de Palacios, puesto que, es precisamente por medio de esa astucia con la que Irra analiza las diferentes situaciones, que es capaz de esclarecer su propia condición para encontrar un aliciente que le permita aferrarse el sosiego necesario para reconstruir una vida, que creía, se desmoronaba con cada golpe que recibía.

En definitiva, Palacios erige a un Irra subalternizado, que se configura a lo largo de la novela como un sujeto excluido de las «ventajas» que se le otorgan a los blancos. Las peripecias por las que atraviesa Irra, recuerda a algunos héroes de la literatura universal. Israel logra romper con las cadenas que lo atan y que lo conforman como un subyugado. Palacios, entonces, realiza una deconstrucción del sujeto subalternizado por medio de la emancipación que le permite a Irra volver a empezar y dejar sus frustraciones atrás. De esta manera, Irra se convierte en el protagonista victorioso, que convirtió su desgracia en una ventura, para, finalmente, transformarse en el «héroe negro» decolonial de la narración.

## Conclusiones

La presente investigación tuvo como propósito analizar la manera como se conforma el sujeto subalternizado y, consecuentemente, el surgimiento y emancipación del héroe negro en la novela de literatura afrocolombiana *Las estrellas son negras* (2010) de Arnoldo Palacios. Para lograr tal objetivo, se realizó un rastreo al concepto de subalternidad, siguiendo las proposiciones de Antonio Gramsci, para de esta manera, establecer las situaciones en las que se evidencia en la novela al sujeto subalternizado. Seguidamente, se procedió a realizar el planteamiento teórico decolonial con las respectivas categorías establecidas para así dilucidar la forma en la cual la colonialidad perjudica al individuo negro. Finalmente, por medio de los postulados de la teoría bakhtiana, se realizó la construcción del «héroe negro» articulado con la teoría decolonial y su posterior emancipación.

Igualmente, se llevó a cabo una indagación con respecto a los antecedentes que existen de la novela en cuestión. El resultado de los hallazgos fueron pocos, si se le compara con estudios acerca de otras novelas colombianas. No obstante, lo encontrado fue enriquecedor para la investigación, por cuanto permitió conocer algunos análisis anteriores desde diferentes perspectivas, especialmente históricas y socio-económicas. Debido a lo anterior, el rumbo que adoptó la investigación no se ubicó desde este tipo de plano, sino que, con el ánimo de realizar un aporte innovador al campo de la literatura, se propendió por hacer uso de teorías que permitieran responder a la problemática propuesta.

Al haber escogido una obra que permanecía, prácticamente desconocida, más allá del protagonismo que le otorgó el Ministerio de Cultura, por medio de la Biblioteca de Literatura Afrocolombiana, así como el homenaje que se hizo de la novela en el año 1998, se aspira haber logrado concederle un lugar privilegiado en el que se destaque junto con las diferentes obras «cumbres» de la literatura colombiana, tanto en el ámbito nacional como en el internacional. La visibilidad de *Las estrellas son negras* se torna impostergable debido a las temáticas que aborda: pobreza, desigualdad, racismo, abuso de poder, entre otras. Esta novela puede ayudar a comprender la situación paupérrima de un departamento que permanece en el olvido por parte del Estado colombiano. Es posible considerar a la obra de Arnoldo Palacios en general, y a *Las estrellas son negras* en particular, como una literatura de resistencia y protestante, que invita a

realizar una reflexión con respecto a las causas que producen, entre otras cosas, la inequidad socio-económica de la mayoría de los habitantes de Chocó.

Con respecto a la hipótesis central de la investigación, la cual tenía que ver con la conformación del sujeto subalternizado y el surgimiento y posterior emancipación del héroe negro, se puede decir que, en efecto, se estableció dicho sujeto a través de los rasgos que Palacios le concedió al personaje de Irra. Acto seguido, al finalizar la novela, la narración invita a pensar que Irra tendrá un porvenir bienaventurado, a pesar de su presente brumoso; de esta manera se realiza una deconstrucción de esta condición. De modo que, se considera que se alcanzó el objetivo principal de la presente investigación, el cual era precisamente demostrar esa configuración y la subsiguiente emersión y emancipación del «héroe negro» decolonial en la novela, pues el aspecto heroico que posee Irra es el hecho de que, a pesar de que tuvo la oportunidad de irse y comenzar una nueva vida, decide quedarse en un lugar en donde las condiciones son precarias; así las cosas, el personaje sabe que su situación a partir de ese momento no será nada fácil, no obstante, decide intentarlo y resistir, pues se rehúsa a darse por vencido y hacer lo que todos los jóvenes hacen: marcharse.

El hecho de haber situado al presente trabajo desde la perspectiva decolonial, le otorgó un aspecto novedoso al análisis de la obra, especialmente al tener en cuenta que la mayoría de antecedentes de esta son, como ya se afirmó, de corte histórico. Por consiguiente, se considera que la elección de tal enfoque fue el adecuado, pues permitió la estructuración de las diferentes categorías, que como se demostró a lo largo de toda la investigación, están presentes en la obra. Se considera, además, que se logró un dialogismo de la teoría decolonial con la novela dado que, por medio de fragmentos de la misma se dilucidaron los diferentes postulados de tal teoría.

Se puede considerar que *Las estrellas son negras* puede otorgarle al lector una experiencia enriquecedora con respecto al conocimiento que se tiene de la población afrocolombiana del Pacífico, pues las temáticas abordadas son de un interés común para un país que pretende erradicar la pobreza extrema de su sociedad por medio de la creación de nuevas políticas; así que, resulta pertinente el ahondar en un tipo de literatura como la de Arnoldo Palacios, en la que se le concede relevancia a asuntos que deben ser expuestos a la luz pública. Palacios no pretende maquillar la realidad, sino que, al contrario, por medio de Irra, aspira a revelar la verdadera cotidianidad de los chocoanos.

Después de revisar estudios con respecto a la novela de Palacios, se evidencia que en países como Francia, tanto el escritor chocoano como su obra son conocidos, gracias a las publicaciones hechas por este en la revista *Présence Africaine* durante su estadía en dicho país. Llama la atención el hecho de que en Colombia no se da el mismo caso; así las cosas, la presente investigación aspira incentivar la lectura de *Las estrellas son negras*, especialmente en el territorio colombiano. Si bien, el Ministerio de Cultura realizó una gran labor al evidenciar diferentes novelas afrocolombianas en su Biblioteca de Literatura Afrocolombiana, tal vez es necesario que la difusión de esta colección sea presentada de una manera diferente, en la cual las personas se interesen más en las obras que están incluidas dentro de esta recopilación.

El deseo de Palacios de lograr que existiera un «héroe negro» en la literatura se ve cristalizado por medio de Irra, pues, según él afirmaba, no existían personajes negros principales que fueran considerados héroes y que se destacasen en la literatura. De este modo, Palacios, por medio, tanto de la realidad inmediata que él mismo presencié, como de la fabulación, le otorgó rasgos fundamentales a su protagonista. El escritor chocoano permite que el lector sienta empatía con Irra y se pregunte cómo es posible tanta injusticia en el sistema socio-económico colombiano y, asimismo, se cuestione con respecto a las causas que hacen que el Estado continúe ignorando la situación. Con su novela, Palacios concibe un mundo representativo en el que Irra debe batallar contra las diferentes inequidades que le rodean a él y a su familia. Por medio de este y otros personajes, se retrata la realidad en la cual tienen que luchar por sobrevivir.

De otro modo, las actitudes racistas demostradas por Irra en algunos pasajes de la novela en contra de sus semejantes, permite ver que existe un racismo interno dentro de la misma comunidad afrocolombiana; tanto así, que el racismo es una estigmatización que se ha naturalizado en la cotidianidad por medio de diferentes mecanismos, al igual que la configuración del sujeto subalternizado. Estas dos situaciones se erigen como construcciones sociales, es decir, circunstancias que son consideradas como naturales, cuando en realidad son invenciones producidas por una sociedad en particular.

Se considera que el presente trabajo es una investigación interdisciplinar pues posee elementos de la antropología, los estudios culturales, los estudios culturales, la teoría literaria y la lingüística, entre otras disciplinas. Como consecuencia, se puede considerar como un análisis concienzudo de la obra al tomar prestados diferentes postulados que permitieron una interpretación global de la

novela. No obstante, toda investigación es susceptible de mejorar; por lo tanto, este proyecto podría ser enriquecido ahondando en otros tipos de categorías que permitan un análisis e interpretación diferentes de la realidad del protagonista de la novela; así como haciendo uso de otro marco teórico para darle un enfoque diferente e innovador, pues se cree que las bases para continuar con esta investigación son las necesarias en caso de que así se desee.

## Referencias

- Amis, B.J. (1970). *The Negro in the Colombian Novel* (tesis doctoral). Michigan State University, Michigan, Estados Unidos.
- Angarita, J. (2011). “Yo renuncié al oro y me metí a la literatura, que es otro oro”. Entrevista con Arnoldo Palacios, autor de “Las estrellas son negras”. Recuperado de: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/biblioteca-afrocolombiana/las-estrellas-son-negras-afro/multimedia/entrevista>
- Arias, L. y Carrera, P. (2014). Etnicidad y re-etnización en las organizaciones de grupos étnicos desplazados en Bogotá. *Trabajo Social*. (16). 47-63.
- Armada Nacional de Colombia. (2011). Biografía Almirante José Padilla. Recuperado de: <https://www.armada.mil.co/es/content/biograf%C3%ADa-almirante-jos%C3%A9-padilla?page=2>
- Bajtín, M. (1999). *Estética de la creación verbal*. México D.F., México: Siglo Veintiuno Editores, S.A. de C.V.
- \_\_\_\_\_. (2000). *Yo también soy (Fragmentos sobre el otro)*. México D.F., México: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara S.A de C.V.
- \_\_\_\_\_. (2003). *Problemas de la poética de Dostoievski*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económico.
- Beverly, J. (2002). La persistencia del subalterno. *Revista Nómadas*. (17). 48-56. Recuperado de: [http://nomadas.ucentral.edu.co/nomadas/pdf/nomadas\\_17/17\\_4B\\_Lapersistenciadelsubalterno.pdf](http://nomadas.ucentral.edu.co/nomadas/pdf/nomadas_17/17_4B_Lapersistenciadelsubalterno.pdf)
- Burgos, R. (Ed.) (2010). *Rutas de libertad. 500 años de travesía*. Bogotá, Colombia: Ministerio de Cultura – Pontificia Universidad Javeriana.
- Carbonell, N. (2006). Spivak o la voz del subalterno. *Rebelión*. 1-3. Recuperado de: <http://www.rebelion.org/noticias/2006/11/41618.pdf>
- Cardona, P. (2006). Del héroe mítico, al mediático. Las categorías heroicas: héroe, tiempo y acción. *Revista Universidad EAFIT*. (42). 51-68. Recuperado de: <http://publicaciones.eafit.edu.co/index.php/revista-universidad-eafit/article/viewFile/786/693>
- Castro-Gómez, S. (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”. En Lander, E. (Ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. (pp.88-98). Buenos Aires, Argentina: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

- \_\_\_\_\_. (2007). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (pp. 47-62). Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores.
- \_\_\_\_\_. (2007). Michel Foucault y la colonialidad del poder. *Tabula Rasa*. (6). 153-172.
- Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid, España: Ediciones Akal S.A.
- Collazo, C. (2009). Deconstrucción, ideología y política: cuando lo subalterno no habla, habita. *Instituto de Investigaciones Gino Germani*. 1-18. Recuperado de: [http://webiigg.sociales.uba.ar/iigg/jovenes\\_investigadores/5jornadasjovenes/EJE5/Teoria%20y%20politica/Collazo.pdf](http://webiigg.sociales.uba.ar/iigg/jovenes_investigadores/5jornadasjovenes/EJE5/Teoria%20y%20politica/Collazo.pdf)
- Collazos, O. (2010). Óscar Collazos y el mapa literario de 'Las estrellas son negras'. *Revista Arcadia*. Recuperado de: <http://www.revistaarcadia.com/libros/articulo/oscar-collazos-recorre-choco-sobre-libro-arnoldo-palacios/20419>
- CONAIE. (1997). *Proyecto Político*. Quito, Ecuador: CONAIE.
- Congreso de Colombia. (2011). Ley No. 1482 30 de noviembre de 2011. Por medio de la cual se modifica el Código Penal y se establecen otras disposiciones. Recuperado de: <http://wsp.presidencia.gov.co/Normativa/Leyes/Documents/ley148230112011.pdf>
- De Beauvoir, S. (2014). *El segundo sexo*. Bogotá, Colombia: Penguin Random House.
- De Claramonte, A. (1976). *El valiente negro en Flandes*. Alcalá, España: Universidad de Alcalá.
- Díaz, D. (2015). White voices, black silences and invisibilities in the XIX century travel narratives. *La Palabra*. (26). 17-29.
- Díaz, J.D. (2015). Socialism and Identity in the Life and Works of Richard Wright. *La Palabra*. (27). 33-43.
- Diop-Wane, M. (2001). Notes de lectura. *Présence Africaine*. (163-164). 225-243.
- Ducrot, O. y Todorov, T. (1974). *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Dussel, E. (1998). Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión. Madrid, España: Trotta.
- \_\_\_\_\_. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En E. Lander. (Ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. (pp.24-33). Buenos Aires, Argentina: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.



- \_\_\_\_\_. (2004). Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación). *Erasmus*. (1). 1-26. Recuperado de:  
[http://enriqueidussel.com/txt/Textos\\_Articulos/346.2004.pdf](http://enriqueidussel.com/txt/Textos_Articulos/346.2004.pdf)
- Ecured. (2016). Candelario Obeso. Recuperado de: [https://www.ecured.cu/Candelario\\_Obeso](https://www.ecured.cu/Candelario_Obeso)
- Escobar, A. (2003). Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación de modernidad/colonialidad Latinoamericano. *Tabula Rasa*. (1). 51-86.
- Escobar, M. (2016). Las estrellas son negras. *El País*. Recuperado de:  
<http://www.elpais.com.co/elpais/opinion/columna/melba-escobar/estrellas-son-negras>
- Fanon, F. (1963). *Los condenados de la tierra*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid, España: Ediciones Akal S.A.
- Ferguson, C. (1959). Diglossia. *Word*. (15). 325-340.
- Flores, F. (1990). Del héroe de la antigüedad al personaje literario. *RACO (Revistes Catalanes amb Accés Obert)*. (21). 229-243. Recuperado de:  
<http://www.raco.cat/index.php/MemoriasRABL/article/viewFile/204189/300121>
- Foucault, M. (2001). *Defender la sociedad. Curso en el College de France (1975-1976)*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Franco, J. (1981). *Historia de la literatura Hispanoamericana*. Barcelona, España: Ariel.
- Fraga, E. (2013). El pensamiento binario y sus salidas. Hibridez, pluricultura, paridad y mestizaje. *Revista Estudios Sociales Contemporáneos*. (9). 66-75. Recuperado de:  
[http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos\\_digitales/5237/fragaesc-9.pdf](http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/5237/fragaesc-9.pdf)
- Friedemann, N. S de (1984). Estudios de negros en la antropología colombiana. En: Arocha, J. y Friedemann N. S de (Eds.), *Un siglo de investigación social. Antropología en Colombia*. 507-572. Bogotá, Colombia: Editorial Etno.
- \_\_\_\_\_. (1998). *La saga del negro: presencia africana en Colombia*. Recuperado de:  
<http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/antropologia/la-saga-del-negro/africa-america>
- Garcés, F. (2007). Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica. En Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (pp. 47-62). Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores.
- Gómez, C. (2013). Eugenesia: moralidad o pragmatismo. *Gaceta Médica de México*. (149). 476-480. Recuperado de: [http://www.anmm.org.mx/GMM/2013/n4/GMM\\_149\\_2013\\_4\\_476-480.pdf](http://www.anmm.org.mx/GMM/2013/n4/GMM_149_2013_4_476-480.pdf)

- Gramsci, A. (1975). *Cuadernos de la cárcel*. México D.F., México: Ediciones Era.
- Grosfoguel, R. (2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula Rasa*. (4). 17-48.
- \_\_\_\_\_. (2007). Diálogos decoloniales con Ramón Grosfoguel: transmodernizar los feminismos. Entrevista realizada por Doris Lamos Canavate. *Tabula Rasa*. (7). 323-340.
- Guerrero-Rivera, J. (2001). La Ley de las «lenguas nativas» de Colombia: en la encrucijada de la «inclusión» y el racismo. *Páginas y signos: Revista de Lingüística y Literatura*. (1). 43-69.
- Guha, R. (1996). Prefacio a los Estudios de la Subalternidad. Escritos sobre la Historia y la Sociedad Surasiática. *Ram-wam. Red de antropologías del mundo-World Anthropologies Network*. 23-32. Recuperado de: <http://www.ram-wan.net/restrepo/contemp/guha-prefacio-1.pdf>
- Gutiérrez, M. (2000). Arnoldo Palacios y el despertar psicosocial del negro chocono. Hibridez y alteridades. En: Jaramillo, M.M, Osorio, B. y Robledo, A.I. (Ed.) *Literatura y cultura – Narrativa colombiana del siglo XX*. 7-34. Bogotá, Colombia: Ministerio de Cultura.
- Hall, S. (2014). *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Harris, M. (1998). *Antropología cultural*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Hatfield, C., Heer, J., y Worcester, K. (2013). *The SuperheroReader*. Mississippi, Estados Unidos: University Press of Mississippi.
- Jeffers, N. (2013). *El Protagonista Negro en la Narrativa Antiesclavista Latinoamericana del Siglo XIX*. (Tesis doctoral). Recuperado de: <http://digitalcommons.unl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1019&context=modlangdiss>
- Keita, L. (2001). Notes de lecture. *Présence Africaine*. (163-164). 225-243.
- Lander, E. (2002). Los derechos de propiedad intelectual en la geopolítica del saber de la sociedad global”. En Walsh, C., Schiwy, F. y Castro-Gómez, S. (Eds.). *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino* (pp.73-102). Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar, Abya Yala.
- Laviña, J. (1990). Iglesia y esclavitud en Cuba. *América Negra*. Recuperado de: <http://www.javeriana.edu.co/documents/5782625/5900951/AmericaNegra1.pdf/3b414153-7c91-49e9-bd3e-a0a5f135de93>
- Lewis, M. (1987). “Colombian Hunger”. *Treading the Ebony Path: Ideology and Violence in Contemporary Afro-Colombian Prose Fiction*. Columbia, Missouri: University of Missouri Press.

- Lienhard, M. (1996). De mestizajes, heterogeneidades, hibridismos y otras quimeras. En José Antonio Mazzotti y Juan Zevallos Aguilar (Eds.). *Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar* (pp. 57-80). Philadelphia, Estados Unidos: Asociación Internacional de Peruanistas.
- Luis, W. (1988). Cecilia Valdés: el nacimiento de una novela antiesclavista. *Cuadernos hispanoamericanos*. 187-193. Recuperado de:  
<http://www.cervantesvirtual.com/obra/cecilia-valdes-el-nacimiento-de-una-novela-antiesclavista/>
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (pp. 47-62). Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores.
- Malinowski, B. (1938). *Introductory Essay on the Anthropology of Changing African Culture*.
- Maglia, G. (2005). Identidad afrocaribeña vs. Conciencia nacional en la poesía poscolonial del Caribe hispánico. *Revista de estudios colombianos*. 40-49. Recuperado de:  
[http://www.colombianistas.org/Portals/0/Revista/REC27-28/8.REC\\_27-28\\_GracielaMaglia.pdf](http://www.colombianistas.org/Portals/0/Revista/REC27-28/8.REC_27-28_GracielaMaglia.pdf)
- Martínez, R. (2011). ¿Qué es el Proceso de Comunidades Negras - PCN?. *Naciones Unidas, Derechos Humanos, Colombia*. Recuperado de:  
<http://www.hchr.org.co/afrodescendientes/index.php/portada/ique-es-el-proceso-de-comunidades-negras-pcn.html>
- Mbembe, A. (2001). *On the Postcolony*. Los Angeles, United States: University of California Press.
- \_\_\_\_\_. (2016). *Crítica de la razón negra: ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Buenos Aires, Argentina: Futuro Anterior Ediciones.
- Mignolo, W. (2000). *Historias locales/diseños globales*. Madrid, España: Akal.
- \_\_\_\_\_. (2001). Introducción. En Mignolo, W. (ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. pp. 9-54. Buenos Aires, Argentina: Signo-Duke University.
- \_\_\_\_\_. (2003). *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid, España: Akal.
- \_\_\_\_\_. (2007a). *La idea de América Latina*. Barcelona, España: Editorial Gedisa, S.A.
- \_\_\_\_\_. (2007b). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En Castro-Gómez y Grosfoguel. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad*

- epistémica más allá del capitalismo global*. (pp. 47-62). Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores.
- \_\_\_\_\_. (2011). Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Recuperado de: <http://www.ramwan.net/restrepo/decolonial/11-mignolo-un%20paradigma%20otro.pdf>
- Ministerio de Cultura. (2010). Biblioteca de Literatura Afrocolombiana. En: <http://babel.banrepcultural.org/cdm/landingpage/collection/p17054coll7>
- Ministerio del Interior. (2014). *Ley 70 de 1993*. Recuperado de: [http://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/30\\_ley\\_70\\_1993.pdf](http://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/30_ley_70_1993.pdf)
- Modonesi, M. (2012). Subalternidad. Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo. *Instituto de Investigaciones Sociales UNAM*. 1-12. Recuperado de: [http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos\\_final/497trabajo.pdf](http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/497trabajo.pdf)
- Mohanram, R. (1999). *Black body: women, colonialism, and space*. Minneapolis, Estados Unidos: University of Minnesota Press.
- Montenegro De La Hoz, N. (2014). *Changó, el gran putas: formas de resistencia e identidad esclavizada en los estudios poscoloniales*. *La Palabra*. (24). 59-66.
- Murphy, P. (2000). Arnoldo Palacios *Las estrellas son negras: Afro-Colombian Optimism in Naturalistic and Religious Contexts*. *Arkansas Philological Association*. (26). 37-68.
- Obeso, C. (1878). *Lectura para ti*. Bogotá, Colombia.
- Obregón, D. y Córdoba, L. (1992). El negro en Colombia: en búsqueda de la visibilidad perdida. CIDSE. *Documento de trabajo número 09*. 1-70. Recuperado de: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/colombia/cidse/doc9.pdf>
- Ongone, M. (2007). «Las estrellas son negras»: diatriba de la condición socioeconómica de los afrocolombianos. *Oráfrica*. (3). 125-137. Recuperado de: [www.raco.cat/index.php/Orafrica/article/download/136773/186962](http://www.raco.cat/index.php/Orafrica/article/download/136773/186962)
- Palacios, A. (1995). Aimé Césaire y los viajes. *Présence Africaine*. (152-153). 251-253.
- \_\_\_\_\_. (1997). El Chocó. La negritud en Colombia, América del Sur. *Présence Africaine*. (155). 217-219.
- \_\_\_\_\_. (2010). *Las estrellas son negras*. Bogotá, Colombia: Ministerio de Cultura.
- Palacios, G. (2016). *Las estrellas son negras* o los rostros afrocolombianos a mediados del siglo XX en Colombia. *Revista de Estudios Colombianos*. (47). 86-95.
- Palacios, J. (2015). *La cultura afrocolombiana en “Las estrellas son negras” de Arnoldo Palacios*. (Tesis de pregrado). Recuperado de:

- <http://repositorio.utp.edu.co/dspace/bitstream/handle/11059/5861/30589861P153.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Price, T. (1954). Estado y necesidades actuales de las investigaciones afrocolombianas. *Revista Colombiana de Antropología*. (2). 12-36. Recuperado de:  
<http://biblioteca.icanh.gov.co/DOCS/MARC/texto/REV-0915v2a01.pdf>
- Pulido, G. (2009). Violencia epistémica y descolonización del conocimiento. *Sociocriticism*. (24). 173-201.
- Quijano, A. (1988). *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima, Perú: Sociedad y Política Ediciones.
- \_\_\_\_\_. (1989). Colonialidad y modernidad / racionalidad. En Bonilla, H. *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. (pp. 437-448). Quito, Ecuador: Libri Mundi-Tercer Mundo Editores.
- \_\_\_\_\_. (1999). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. En S. Castro-Gómez, O. Guardiola-Rivera y C. Millán de Benavides (Eds.). *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial* (pp. 99-109). Bogotá, Colombia: Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana.
- \_\_\_\_\_. (2000a). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: E. Lander (Ed.), *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. (pp. 201-245). Buenos Aires, Argentina: Clacso.
- \_\_\_\_\_. (2000b). Colonialidad del poder, globalización y democracia. Recuperado de:  
<http://www.rrojasdatabank.info/pfpc/quijan02.pdf>
- \_\_\_\_\_. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En Castro-Gómez y Grosfoguel. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (pp. 93-126). Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores.
- Quijano, A. y Wallerstein, I. (1992). Americanity as a concept, or the Americas in the modern world-system. *Determinants of development*. 549-557. Recuperado de:  
<http://www.javeriana.edu.co/blogs/syie/files/Quijano-and-Wallerstein-Americanity-as-a-Concept.pdf>
- Reales, L. (2005). Racismo y políticas públicas en Colombia. El caso afrocolombiano (1991-2005). 1-16. Recuperado de: [http://portail-eip.org/SNC/EIPColombia/2005/afro\\_colombiens/Racismo.pdf](http://portail-eip.org/SNC/EIPColombia/2005/afro_colombiens/Racismo.pdf)
- Restrepo, E. (2000). *El Pacífico: región de fronteras*. Bogotá, Colombia: UniClaretiana.
- \_\_\_\_\_. (2001). Hacia los estudios de las colombias negras. Coloquio sobre Estudios Afrocolombianos. Universidad del Cauca, Popayán, Colombia.

- \_\_\_\_\_. (2007). Antropología y colonialidad. En Castro-Gómez y Grosfoguel. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (pp. 47-62). Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores.
- \_\_\_\_\_. (2010). Independencia, ¿para quién? Esclavización, raza y subalternidad. *Textos y Sentidos*. (1). 27-38.
- Restrepo, E. y Escobar, A. (2009). Anthropologies hégémoniques et colonialité. *Cahiers des Ameriques Latines*. (62). 83-95.
- Restrepo, E. y Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Rodríguez, C. (15 de abril de 2007). Del Chocó al Chicó. *Semana*. Recuperado de: <http://www.semana.com/on-line/articulo/del-choco-chico/84492-3>
- Rodríguez, C., Alfonso, T. y Cavelier, I. (2009). *Raza y derechos humanos en Colombia. Informe sobre discriminación racial y derechos de la población afrocolombiana*. Bogotá, Colombia: Ediciones Uniandes.
- Rojo, G. (1985). Diglosia y tipos de diglosia. En *Philologica Hispaniensa, In honorem M. Alvar*, Vol II. 603-617. Madrid, España: Editorial Gredos.
- Rosbach de Olmos, L (2009). ¿Qué pasa con el Pacífico Negro en el Atlántico Negro? El Atlántico Negro de Paul Gilroy frente a los acontecimientos (afro) colombianos. *Memorias*. (11). 199-219.
- Said, E. (1996). *Cultura e Imperialismo*. Barcelona, España: Anagrama.
- Savater, F. (1982). *La tarea del héroe*. Madrid, España: Taurus Ediciones.
- Schuster, S. (2008). Colombia: ¿país sin memoria? Pasado y presente de una guerra sin nombre. *Revista de estudios colombianos*. (36). 30-38. Recuperado de: [http://www.colombianistas.org/Portals/0/Revista/REC-36/7.REC\\_36\\_SvenShuster.pdf](http://www.colombianistas.org/Portals/0/Revista/REC-36/7.REC_36_SvenShuster.pdf)
- Sierra Díaz, D.C. (2016). El Muntu: la diáspora del pensamiento filosófico africano en *Changó, el gran putas* de Manuel Zapata Olivella. *La Palabra*. (29). 23-44.
- Spivak, G. (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*. (39). 297-364.
- UDEA. (2013). Historia colombiana décadas (1930-1940) y (1950-1960). Recuperado de: <http://kassandra.udea.edu.co/lms/moodle19/mod/resource/view.php?inpopup=true&id=60921>
- UTCHTV Chocó. (Productor). (2015). *Arnoldo Palacios, un hombre con estrella*. [Video]. De <https://www.youtube.com/>

- Valero, S. (2013). ¿De qué hablamos cuando hablamos de “literatura afrocolombiana”? o los riesgos de las categorizaciones. *Estudios de Literatura Colombiana*. (32). 15-37.
- Wade, P. (1993). El Chocó: una región negra. *Boletín Cultural del Museo del Oro*. (29).121-149. Recuperado de: [https://www.academia.edu/34116286/El\\_Chocó\\_una\\_región\\_negra](https://www.academia.edu/34116286/El_Chocó_una_región_negra)
- \_\_\_\_\_. (1997). *Race and Ethnicity in Latin America*. Chicago, Ill: Pluto Press.
- \_\_\_\_\_. (1997). *Gente negra, nación mestiza: dinámicas de las identidades culturales raciales en Colombia*. Bogotá, Colombia: Universidad de Antioquia, Instituto colombiano de Antropología, Siglo del Hombre Editores, Ediciones Uniandes.
- \_\_\_\_\_. (2006). Etnicidad, multiculturalismo y políticas sociales en Latinoamérica: Poblaciones afrolatinas (e indígenas). *Tabula Rasa*. (4). 59-81. Recuperado de: [https://www.academia.edu/4658642/Etnicidad\\_multiculturalismo\\_y\\_pol%C3%ADticas\\_sociales\\_en\\_Latinoam%C3%A9rica\\_poblaciones\\_afrolatinas\\_e\\_ind%C3%ADgenas\\_](https://www.academia.edu/4658642/Etnicidad_multiculturalismo_y_pol%C3%ADticas_sociales_en_Latinoam%C3%A9rica_poblaciones_afrolatinas_e_ind%C3%ADgenas_)
- \_\_\_\_\_. (2011). Multiculturalismo y racismo. *Revista Colombiana de Antropología*. (47).15-35.
- Walsh, C. (2002). “La problemática de la interculturalidad y el campo educativo”, ponencia presentada en el Congreso de la OEI Multiculturalismo, identidad y educación, 16 de abril.
- \_\_\_\_\_. (2002b). “La (re)articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en Ecuador: reflexiones sobre el capitalismo y las geopolíticas del conocimiento”. En: Walsh, C., Schiwy, F. y Castro-Gómez, S. (Eds.), *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino*. pp. 175-213. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Ediciones Abya-Yala.
- \_\_\_\_\_. (2005a). Introducción (Re) pensamiento crítico y (De)colonialidad. En: Walsh, C. (Ed.), *Pensamiento Crítico y matriz (de) colonial, Reflexiones Latinoamericanas, Introducción*. Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar, Editorial Abya-Yala. (pp. 13-35).
- \_\_\_\_\_. (2005b). “Introducción”. En: Catherine Walsh (ed.), *Pensamiento crítico y matriz colonial*. Quito, Ecuador: UASB-Abya Yala.
- \_\_\_\_\_. (2007a). Interculturalidad y colonialidad del poder: un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. En Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (pp. 47-62). Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores.
- \_\_\_\_\_. (2007b). ¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. *Nómadas*. (26). 102-113.
- Wright, N. (2011). *A Life of Sir Francis Galton. From African Exploration to the Birth of Eugenics*. Nueva York, Estados Unidos: Oxford University Press.

Zuluaga, F. (2006). Esclavitud, Resistencia, Libertad, en el Sur-occidente colombiano. *Cununo*.  
1-16. Recuperado de: <http://cununo.univalle.edu.co/articulos/articulofranciscozuluaga.pdf>