



**DOSSIER**

# El río de cacao y el negreamiento de Abiyala

The cacao river and the blackening of Abiyala

Ligia (Licho) López López<sup>1</sup>

Recibido: 12/09/2021 / Aceptado: 29/03/2022

**Resumen:**

Desde el hogar hasta el colegio, el racismo antinegro toma lugar en la socialización de la juventud del Caribe colombiano. Empezando con la poesía desplazada de una abuela robada, y pasando por una leyenda hecha currículo escolar, este ensayo construye formas continuas de teorizar la vida social que narran la creación de un camino fugitivo en compañía de las obras del maestro Manuel Zapata Olivella y los Orishas. El ensayo es un planteamiento vulnerable que invita a examinar el archivo personal, el de la piel, y a escapar de la manera omnipresente en la que los actos antinegros limitan nuestras posibilidades de experimentar maneras más matizadas y complejas de mundear existencias.

**Palabras claves:**

Abuelas,  
ancestros,  
antinegro,  
blaqueamiento,  
Caribe,  
Colombia.

**Abstract**

From home to school, antiblackness forms of training take place in the socialization of youth in the Colombian Caribbean. Beginning with a poetic dislocation of a stolen grandmother, and through a folktale made into school curriculum, the paper constructs continuous forms of theorizing social life that narrate into being a fugitive path in the company of Manuel Zapata Olivella's writings and the Orishas. The article is a vulnerable stance that invites an examination into the archive of the personal, the flesh, and a departure from the ways

---

<sup>1</sup>Caribeña, Quir, y de Abiyala. Vive en tierras Wurundjeri y Woiwurrung y trabaja como profesora e investigadora en la Universidad de Melbourne. Ha vivido y estudiado en África, Europa, EEUU, y Australia. Sus trabajos se ubican en la intersección de los estudios curriculares, indígenas, negros (Black Studies), y de culturas populares y juveniles en espacios digitales. Su trabajo interdisciplinar ha sido publicado en revistas como *Race Ethnicity and Education*, *Curriculum Inquiry*, *British Journal of Sociology of Education*, entre otras. Es autora del libro *La creación de lo indígena, historia curricular, y los límites de la diversidad*, co-editora de *Futuros indígenas y aprendizajes dándose lugar* (con Gioconda Coello) y *Cuestionando las relaciones entre la migración y la educación en el sur: Américas migrantes* (con Ivón Cepeda Mayorga y María Emilia Tijoux). Sus nuevos trabajos se enfocan en el cimarroneo de mujeres indígenas y negras en el caribe como método. Contacto: [llopez@unimelb.edu.au](mailto:llopez@unimelb.edu.au) / Registro ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6035-7376>



in which ubiquitous antiblack enactments limit the possibilities of experimenting with more layered and complex modes of worlding existences.

**Keywords:** grandmothers, ancestors, antiblackness, whitening, Caribbean, Colombia

\*\*\*

## Introducción

### ROBADA DE NUEVO

te robaro'  
de la familia  
nunca existijte ni en un chiste  
pero si en e' resentimiento enfe'mo po' los negro'  
pero si rotundamente invisible  
nunca aparecí'te rotundamente negra  
de lo' cuento'  
te robaro'  
de mi hijitoria  
siempre decía' que e' negro era bueno pa' jolón  
pero nunca que fue tu afrointelecto quien pario la nación

te robaro'  
de mi herencia  
nunca ni tu nombre—agüela **Josefa**—mencionaron  
pero siempre de tu cimarroneo se beneficiaro'

pero nunca po' tu expansivo afrounive'so se asoman  
 siempre te gozan, te fo'clorizan  
 del a'te y la cu'tura  
 te robaro'

te robaro'  
 de mi geografía  
 nunca ni a tu pueblo los Mahates mentaron  
 pero si la negritu' de'preziable de' Caribe

te robaron

pero de tu llama'o

de la manta o'cura con que arropaste mi cuerpo

de' camino cimarrón que me traza'te

de eso

de eso nunca te robaro'<sup>2</sup>

*Negra*. Así me llama mi madre desde que tengo uso de razón. *Negu*, algunas veces me dice ancestral. Es decir, melanina combinada de mis ancestres<sup>3</sup>, del pueblo del Río Sinú, los Zenúes de la costa Caribe de la colonialmente llamada Colombia, y la de mis ancestres afrodiáspóricas de la misma costa.

<sup>2</sup> Este poema se nutrió con los trabajos de la poeta negra Costarricense Shirley Campbell Barr, 2013/15/2/21 11:07:00, el pensador Afrocolombiano Amir Smith Córdoba (Smith Córdoba, 1980; Smith Córdoba, 1986), la poeta y escritora Afroboricua Yolanda Arroyo Pizarro (Arroyo Pizarro, 2012, 2020), y la poeta, escritora, y abogada tobagoniana M. Nourbese Philip (Philip, 1995). Sus líneas están escritas en cercanía a los ritmos caribeños con los que crecí, y los cuales, como todo, han mutado en otras formas durante el tiempo que he vivido lejos de La Costa. <sup>3</sup> A través de este texto, al igual que en el resto de textos en este número especial, intentamos interrumpir la normativa de género usando "e" en vez de "a" y "o". Para una argumentación extendida al respecto, por favor refiérase a la sección de metodología en el editorial de este número especial.

Para mi padre también siempre he sido negra. Desde edad muy temprana su instrucción fue nunca casarme con un negro (¡hombre!). La advertencia, a pesar del sobrenombre “negra” entonces impuesto, era en contra de ser o convertirme en negra—es decir “evitar la negritud”, siguiendo uno de los principios que emergen en una sociedad antinegre, como lo indica el filósofo jamaicano Lewis Gordon (1997, 40). Ser Indígena o, mejor dicho, “india”, también era de evitarse, aunque “india” también me llamaban con frecuencia. Decían que la textura lacia de mi pelo profundamente oscuro me delataba. “Somos descendientes de españoles”, decían, y prueba de ello es nuestro apellido López, decían, y yo tengo dos—el de mi madre y el de mi padre, aunque sea la misma familia López. Mi madre y mi padre son primos segundos, pero eso no importaba. Lo que sí importaba es que el doble López funcionara como una capa doble de separación de toda negritud e indianidad. Así es como en la familia se sentía en algunas, de muchas veces, la valoración de la blancura, “como bien se conoce en el caribe” (Gordon, 2015, 36)

Hagamos una pausa corta aquí sin interrumpir mucho el flujo de la narración para rápidamente notar que los fundamentos de este entrelazado familiar son antinegres, es decir son la negación, rechazo, y represión del linaje negre afrodescendiente (y también indígena) y las vidas negres afro dignas de existencia, presencia y persistencia. La búsqueda y producción de evidencias para afirmar descendencia española es parte de la “tendencia a blanquear todo” (Lebrón Ortiz, 2019, n.i)—es un ejercicio de producir y mantener la blancura como la otra parte del binomio quien para poder sobrevivir debe subyugar la existencia negre. Eso significa antinegre en este contexto específico, que está enmarcado dentro en un odio universal por las personas negras de ascendencia africana<sup>4</sup> (Gordon, 1997).

En la sala de la casa de palma en La Majagua, el pueblo del Caribe donde crecí, colgaba un retrato de mi abuelo paterno José Marcelino. Un nombre muy bíblico del cual mi padre se siente muy orgulloso. José Marcelino también es el nombre de mi padre. En una de nuestras conversaciones en WhatsApp a finales de septiembre del 2020, mi padre pronunció su nombre con lo que a su juicio es el acento italiano para demostrar su europeanidad.

Por ser “india” yo me parezco a papá Marcelino, o papa Ma’so, como le llamamos todes. Sin embargo, de les abueles, papa Ma’so era “el español.” Así decían les mayores de la familia. ¿Y cómo sabían? “Bueno, por el apellido,” asegura mi padre. Los nombres son importantes en la familia, especialmente los apellidos. El padre de papa Ma’so era español, eso decían...mucho. Con ese cantico crecí toda mi niñez. ¿Cómo saben que el era español? “¡Bueno, por el apellido!” También sabían porque el papá de papa Ma’so, papá Marcelino López Durango, era blanco, *blanco blanco*, decían. ¿Y la mamá de papa Ma’so?

¿Tu agüela, mi agüela, aonde ejtá?

borra’

---

<sup>4</sup> Negre/a/o, afro, de ascendencia africana se utilizan de forma intercambiable y relacionada en este texto. Aunque aparezcan como sinónimos, estos términos tienen historias de emergencia diversas y cumplen funciones políticas distintas dependiendo del contexto político-histórico-social-cultural.

La pregunta y la caribeñidad en mi escrito se nutre del ancestro, también caribeño, Fortunato Vizcarrondo y su poema ¿Y tu agüela, aonde ejtá? La ausencia de historias negras afro (y también de otras historias distantes a la blancura), la represión de memorias de vidas afro viviendo, y el secuestro de historias de nuestros ancestros negres afro en nuestras vidas familiares, son actos antinegres. Estas omisiones son un atentado no solo ontológico a erradicar la negritud, sino también un ataque severo a nuestra capacidad de inventar la vida de formas más extensas que al confinamiento minúsculamente limitado de la blancura.

Como a agüela Josefa, a agüela Basilia Durango, “la india,” también la borraron de mi crianza. Hay muy pocas historias de ella en la memoria histórica de la familia—por lo menos en este punto. Sin embargo, lo más importante es que ella, “*ella era la purita india.*” Esa insistencia en vivir india se traduce en abundantes e innumbrables maneras en las cuales el colonialismo fracasó en sus intentos de robarnos y borrarlos (Cusicanqui, 2014). Este capítulo es un intento dedicado a entrar en las complejidades caribeñas que implican haber sido socializada antinegre y viviendo en la capa oscura que cubre mi cuerpo. Este ensayo es **historia y teoría afro** al mismo tiempo. Como es evidente hasta ahora, los puntos de referencia de los cuales parto son los testimonios que transitan desde la casa hasta el colegio donde fui entrenada para ser antinegre, y desde la cual yo misma ascendí para convertirme en entrenadora antinegre como maestra en colegios. El objetivo de esta investigación es el planeamiento táctico de la fuga, el trazo fugitivo por un camino guiada por agüela Josefa y la rebeldía de agüela Basilia (Vergara Figueroa & Cosme Puntiel, 2018). El escrito esta dividido en tres partes principales. Entro primero por una leyenda que forma el entrenamiento antinegre en el colegio y sus reverberaciones en mi propia práctica como maestra. Seguido, ofrezco una lectura que desnaturaliza el sentido común del historiar antinegre como una manera de desarmar las lógicas que capturan la imaginación dentro de lógicas de blanqueamiento. En la última sección, tomo las pautas del escritor Afro-indígena colombiano Manuel Zapata Olivella para aprender a historiar la vida mas allá de la antinegritud. Este intento de aprender parte de dos de sus libros: *La Rebelión de los Genes* (1997) y *Changó el Gran Putas* (1983).

## Entrenamiento antinegre en el colegio

Este ensamblado de negra, india, y de España—el negreamiento, morenidad, y blanqueamiento de mis edades tempranas—en casa, se juntan en un cuento en el colegio, en la secundaria (o bachillerato como le llamamos en Colombia). Era el año 1996. Estaba ya casi por salir del colegio. El profesor de la clase de castellano (que le llamaban clase de español), por quien siempre guarde el mayor de los respetos y admiración, nos contó un cuento, una de esas leyendas que explican el origen de las cosas. Esta leyenda contaba porque todes éramos de diferentes colores. A continuación, se las voy a contar como la aprendí en el colegio y como la recuerdo, porque como la recuerdo es como la aprendí y también como después la enseñé.

*El río de leche*

Hace muchísimos años al principio de los tiempos  
 había un río de leche.  
 En aquel entonces, toda la población del mundo era negra.  
 Un día, un hombre descubrió el río y se zambulló en él.  
 Al salir y verse a sí mismo notó que su cuerpo se había tornado blanco completamente.  
 Celebró el gran cambio y corrió a contarles del magnífico evento a los otros.  
 Muchos lo siguieron,  
 se zambulleron en el río de leche  
 y también salieron blancos.  
 Desde lejos y cerca  
 cientos de hombres llegaron, se zambulleron, y celebraron.  
 Después de tantos meterse al río,  
 el río comenzó a secarse.  
 Los que llegaban de más lejos  
 encontraron menos leche que los que llegaron primero,  
 y sus cuerpos se tornaron cafés, morenos.  
 Cuando aquellos que vivían muy muy lejos llegaron,  
 el río casi que se había secado por completo.  
 Pusieron sus pies dentro de la poca leche que quedaba,  
 se inclinaron y metieron sus manos en la leche,  
 y se enjuagaron la boca.  
 Eso explica por qué hay personas blancas, morenas, y negras en el mundo,  
 y porque las personas negras tienen los dientes, las plantas de los pies, y las palmas de las  
 manos blancas y no el resto del cuerpo.<sup>5</sup>

Tengo muchos recuerdos de mi vida en el colegio. Esta historia es, desafortunadamente, uno de esos recuerdos que constituyen el repertorio del imaginario del racismo antinegre que aprendí a ejercer desde temprana edad (Gordon, 1995). Historias como esta entrenaron mi percepción y restringieron mi capacidad de hacer leyendas desde el prisma del esplendor negro afro, intricado y complejo con les orishas, sanadoras, guerreres, creadoras y tejedores de cosmogonías (Zapata Olivella, 1983). La lógica recurrente de las leyendas blanqueadoras me entrenó para desarrollar dispositivos analíticos que limitaron mi capacidad de razonar de otras formas para poder hacer otro tipo de preguntas, aprender e inventar otros conceptos a través de los cuales pudiera registrar mi propia existencia en relación con el mundo y los cuerpos de otros. Cuentos como el del río de leche me marcaron tan profundamente que se hicieron casi imposibles de olvidar. La pedagógica animada de mi profesor de castellano, nutrida del teatro y la práctica de contar cuentos, fueron inspiradoras, como decimos en el área de formación de maestros. Tan inspiradora fue que cuando me convertí en maestra le seguí los pasos al profe. El problema fue que, en contar ese cuento, me convertí en

---

<sup>5</sup> En preparación para escribir este ensayo, y después de 23 años, me reconecte con mi profesor de español por WhatsApp. En la llamada él me volvió a contar la leyenda, esta vez con ciertas nuevas vueltas que mantuvieron los mismos principios explicativos de cómo se formaron las razas en los colores de las gentes.

entrenadora antinegre. Conté ese mismo cuento del río de leche a cientos de gentes jóvenes en todas partes donde enseñé, desde el Caribe colombiano, pasando por el valle de Aburrá (Medellín), el cinturón bíblico de EEUU (en Carolina del Norte), y hasta en Tokio, donde conté el cuento por última vez. ¿Cómo es que una historia aparentemente repleta de benevolencia viaja tan silenciosamente causando tanto estrago? En la siguiente sección, desenlazo la pedagogía y el currículo del cuento para entrar en los recovecos de cómo el racismo antinegre se cocina en casa y alimenta—con buenas intenciones—a personas jóvenes de los colegios del Caribe donde esta y otras historias de corte similar siguen circulando.

## Des-natural-izando el cuento

Antes de adentrarme en el alfabetismo antinegre que imparte la historia, consideremos la premisa histórica sobre la cual se planta la leyenda y hagámoslo en compañía de afro ancestres y mayores. Empiezo por situarme en lugar. En el presente vivo y aprendo como huésped no invitada en tierras Wurundjeri y Woiwurrung, que con nombre colonial se conocen como Melbourne, Victoria, Australia. La gente negre ha habitado estas tierras por más de 65,000 años (Pascoe, 2018). Como ciencia occidental relativamente nueva, la arqueología ha sostenido que la personas han habitado África por más de 200,000 años contados por el calendario Gregoriano (ver por ejemplo los trabajos de Walker, 2020; Wynter, 1995). Eso, de acuerdo con la leyenda del río de leche/blanco, es el principio del mundo (de personas/humanos), por lo menos como algunos lo pueden conocer. Las vías fluviales han corrido dentro y fuera de la tierra siendo y dando vida a varias formas por más tiempo del que puede recordar la memoria (ver, por ejemplo, el activismo de Francia Márquez en Colombia, y el Movimiento Social en la defensa de los ríos Sogamoso y Chucurí <https://vimeo.com/480539946>). La presencia del río en la historia, en este mundo, es entonces un hecho irrefutable de la vida. Y, sin embargo, es importante que quede claro que historiar la vida de esta manera, como hecho y/o ficción, *es de por sí un acto político*. La narración es política. Lo natural es político.

La escala política se inclina por el lado del poder colonial ejercido sobre otros en el blanqueamiento del mundo, en el blanqueamiento del mundo de uno; del “hombre” (u “Hombre” con mayúscula (Wynter, 2003)) que cambia de negro a blanco. (Démonos cuenta cómo el personaje de la leyenda es masculinizado y no por coincidencia, nunca es solo una coincidencia. Tampoco es el caso porque sea una cierta regla lingüística (de idiomas latinos o de cualquier otro) que la forma masculina es el modelo de facto para todas las formas de ser persona.). La leyenda produce una performance de la patología de erradicar la negritud (Gordon, 2015) y también del llamado “complejo de dependencia” inventado por el psicoanalista francés Octave Mannoni quien fue firmemente criticado por el anticolonialista médico antillano Frantz Fanon (1952). Mannoni sostenía que en la profundidad de las gentes de Madagascar el “germen del complejo [de dependencia]” (dependencia de lo blanco) “latía en ellos desde la infancia” (Mannoni citado en Fanon, 1952, 84). Según este postulado, el complejo es entonces un hecho natural para la gente negra. Esto justifica su deseo de ser/convertirse en blancos. Como consecuencia no es “el racista quien crea a su inferior” (Fanon, 1953, 93) sino la persona negra la responsable de su propia inferioridad y de imponer la discriminación sobre sí misma. El arribo de la leyenda del río de leche a los oídos de la gente joven

como “la llegada del hombre blanco a Madagascar, inflige heridas desmesuradas” (Fanon, 1953, 97). Leyendas como esta *producen educación desde el daño* generando inestabilidad social a la misma vez que perpetúan el complejo de dependencia.

La celebración del blanquimiento en la leyenda, psicoanalíticamente explicada por Mannoni, borra el rechazo histórico de miles contra la filosofía destructiva que violó y sigue violando al continente. La negritud, Aimé Césaire sostenía en 1959, “no tiene que ser superada: es la condición *sine qua non* de autenticidad, de creación en cualquier terreno” (Césaire en Zapata Olivella, 1997, 114). Hacer al hombre jugar el papel de desear verse distinto, verse blanco, como fue el caso de las masas que lo siguieron al río, cuenta el cuento ya desmitificado por años que nosotros por voluntad propia nos entregamos a la blancura. En ese escenario, ¿dónde están las revueltas y las rebeliones? ¿Cómo recuenta el cuento las revoluciones tanto grandes como pequeñas? (Barrantes, 2009; Brown, 2019; Bryant, 2004; Glissant, 1958; Montejo & Barnet, 1966; Roberts, 2015) Poniendo a la gente en un escenario donde solo aparecen ellos con ellos mismos y el río, la transición de cuerpos negros a cuerpos blancos se plantea como natural. ¿Cómo es que estas personas de cuerpos negros al principio del mundo se inventan el querer tener cuerpos blancos? Este no fue un proceso natural. Aun manteniendo el registro “natural” de la leyenda, hay algo que no cuadra. ¿Por qué hubiesen querido el río y la tierra ese cambio tan innatural para estos seres? ¿Por qué querría el río alterar en lo más minúsculo la bella creación que ya es el cuerpo negro? (ver, por ejemplo, el movimiento *Black is Beautiful*, Quieto Pelo, un proyecto liderado por la artista plástica Afrocolombiana Astrid Liliana Angulo Cortés, y ADN sorprendente, una serie de TV Pacífico <https://telepacifico.com/veo/adn-sorprendente/>).

La singularización del río, y el río como blanco al principio de los tiempos naturalmente simplifica las geografías complejas de la Tierra. Esta característica aparentemente natural centra al río, produciendo la blancura y sus consecuencias intencionadas. El centrar al río blanco genera una lógica espacial que distancia y a la vez capacitiza (bajo un razonamiento de capacidades físicas) a la gente priorizando ciertas vidas sobre otras. Aquellos quienes llegaron primero se volvieron blancos y felices, los que llegaron de segundo se volvieron “morenitos” pero hubiesen sido blancos si hubieran llegado más temprano, y aquellos quienes llegaron de último se quedaron sin más opción que ser negros mientras deseaban ser blancos. Ese orden de la historia mantiene la jerarquía de gentes y prioriza vidas de acuerdo al orden de llegada. El orden de llegada es la lógica que legitima, desde epistemologías “Occidentales” colonizantes, la pertenencia y dominio sobre los territorios, “yo llegue primero, por consiguiente, tengo el derecho a este territorio o a estos recursos antes que cualquier otra persona que llegue después de mí.” El problema con ese orden es la jerarquía de acceso que plantea y la discriminación hacia “otros” con expresiones como “el último,” “el que llegó tarde,” “el retrasado.” Todas estas expresiones usualmente son habitadas por gente negra, afro, o morena desde el colegio hasta la política. Este orden no es natural sino historiado (Wynter, 2003).

Si seguimos la labor de cuestionar los atributos presuntamente naturales de la leyenda, se nos comienza a revelar una leyenda poco natural. Quizá comenzamos a percibir la interseccionalidad del cuento (Crenshaw, 1989), por ejemplo en la formación del río hecha posible por las prácticas extractivas y de explotación en la producción de la leche por cuerpos con senos. La desaparición de la leche como producción “femenina” para parir hombres blancos y erradicar la negritud, se merece una discusión consiguiente seria y dedicada en otro espacio/texto. Desde una perspectiva de la

Tierra, o como algunos dirían desde una perspectiva ambientalista, el río fue secado para consumir el deseo humano por blanquearse. Esto resuena con la ya expandida máquina extractiva que esta secando los ríos de la Tierra para alimentar la gula y el ocio de las compañías multinacionales, muchas de las cuales vienen a Abiyala<sup>6</sup> de sociedades “blancas” y/o colonas [*settler societies*] (Europa, Canadá, Estados Unidos, etc.). ¿Qué preguntas podríamos hacerle al cuento para que nos enseñe sobre las formas naturalizadas a través de las cuales el racismo antinegre se ha formado como sentido común incuestionable en el Caribe y en Abiyala? ¿Cómo más podríamos entrarle al cuento para que comencemos a des-entrenar nuestra percepción de tal manera que nos permitamos ver y hacer mundos en contra del racismo antinegre?

## La rebelión en las secuelas del entrenamiento antinegre del colegio

En la conversación por WhatsApp con mi profesor de castellano donde me volvió a contar la leyenda, por curiosidad le pregunté sobre los orígenes del relato. Como historiadora de currículo me intrigaba cómo mi profesor había convertido la leyenda en currículo escolar. Me contó que el libro donde aparecía la leyenda sobrevivió a un incendio en una librería del centro de la ciudad. El libro se lo obsequiaron a él, pero desde entonces lo perdió y no pudo localizar ni constatar la autoría del mismo. Se acuerda que la historia era del Pacífico colombiano—una región con gran población afro de Colombia. En esta versión de la autoría del cuento, las gentes negras afro del pacífico aparecen como las responsables de crear una leyenda que cuenta como las gentes negras afro por sí mismas buscaron su propio blanqueamiento al principio del mundo (como en la explicación psicoanalítica de Mannoni). Así es como la creación de las razas es explicada. Las gentes negras afro se la inventaron, inventaron la blancura, inventaron el deseo de ser blancas, antes de la llegada de los colonizadores.

Para contrastar esa versión de la historia, le conté al profesor que la versión en el internet, en particular una página web de una biblioteca en España, le da autoría de la historia a los Indígenas de Colombia, a un grupo sin nombre. Esta es la primera señal de la problemática del origen. El maestro Manuel Zapata Olivella (1997) nos da en *La Rebelión de los Genes* “un miniconsejo que se lo escuch[ó] al diablo: Desconfíen de la literatura de los opresores si desean ser libres” (28). Aunque la autoría de la historia no sea directamente de los opresores, para usar el lenguaje de Zapata Olivella, la fuente a través de la cual la autoría del texto nos es accesible sí lo es. Sin embargo, las poblaciones indígenas son un pluriverso de cosmogonías y modos de ser en lugar e historias de vidas. Considerar de qué parte de ese pluriverso presuntamente proviene la leyenda del río de leche es altamente significativo. Abiyala es de hecho infinita en cuentos y leyendas, y los pueblos indígenas somos de hecho los creadores de muchos cuentos y leyendas. Aun así, debemos cuestionar no solo las fuentes en donde estos cuentos son escritos y grabados, sino también importante es registrar cómo es que

---

<sup>6</sup> Abiyala es como lo pueblos Guna (Wagua, 2007) conocen a lo que hoy se le llama colonialmente Latinoamérica. Abiyala quiere decir tierra madura, tierra de sangre, tierra salvada y amada por Baba y Nana (Keme & Coon 2018). Ver López López y Tijoux (2022).

se les hace a las gentes afro e indígenas responsables de la creación del racismo antinegro a tanta distancia del Madagascar de Mannoni y de la Francia de su psicoanálisis. ¿Quizá el cuento sufrió alguna distorsión colonial en algún punto de su viaje por las noches de la Abiyala? ¿Será posible que la distorsión haya pasado por alguna de las múltiples conciencias que las personas han tenido que desarrollar para poder resistirse a la eliminación (du Bois, 1903)? Zapata Olivella (1997) explica que “la piel ha sido el instrumento socorrido por el europeo para imponer su supremacía, generando una alienación que obligaba a los oprimidos pigmentados a tratar de blanquearla” (57). ¿Será posible que el cuento sea también otra imposición del sello colonial en los cuerpos negros, afro y morenos? Como estudiante de escuela secundaria quizá fui incapaz de hacer dichas preguntas. Cuatro años después, con un grado universitario, tampoco fui capaz. Las decisiones pedagógicas y de contenidos curriculares que tomé en mis primeros años de carrera como maestra son evidencia clara de ello, y la propagación del racismo antinegro en y a través de la educación es un problema social que urge atender. Ese ha sido el llamado de los ancestres negres en el Caribe desde el cimarroneo hasta en siglo XX. Uno de estos ancestres es Manuel Zapata Olivella.

Manuel Zapata Olivella (1920-2004) nació en Lorica, tan solo a 64 kilómetros de mi colegio de secundaria y campus universitario en el Caribe colombiano (<https://manuelzapataolivella.co>). Manuel fue un intelectual negro y de raíces indígenas como yo. Fue un escritor altamente prolífico (Mina Aragón, 2006). Para la época en la que yo estaba en el colegio a finales de los 90s, Manuel había escrito docenas de libros y sin embargo ninguno de ellos fue convertido en contenido curricular, por lo menos no en mi caso. En *La Rebelión de los Genes*, Zapata Olivella (1997) escribe

Desde que el primer africano [y africana, y africane] desembarc[aron] en este continente, las cadenas de sus puños amenazantes se constituyeron en símbolo de rebeldía y libertad. [...] Convertido en guerrero [guerrera, y guerreres], su lucha contra la opresión es la epopeya de la libertad. Resistencia, rebeliones, palenques, asaltos, derrotas y triunfos sacudieron la larga noche de la colonia (35).

Ese es un comienzo de la historia fundamentalmente distinto donde los Africanes (lo cual no siempre quiere decir negro, aunque en este caso sí lo es) se posicionan como ingenieros de libertad y actores de rebelión. Aquí los africanes son protagonistas épicos de lo que ahora se conoce como los orígenes de la modernidad “occidental”: la libertad. Al contrario de ser retratados como recipientes de libertad por aquellos que les esclavizaron, los Africanes aparecen en Zapata Olivella como los productores de libertad en resistencia, en el levantamiento de palenques, en historiar triunfos a través y a pesar de todo. Zapata Olivella nos cuenta un cuento—a nosotres retoños del Caribe—que se rehúsa a ver la negritud como victimización (James, 2012) o como el celebrado blanqueamiento al principio del mundo. Como *La Rebelión de los Genes*, el corpus de trabajo de Manuel abunda es la contribución sin límites de África en la Abiyala, el Caribe, y más allá.

Las claves que deja Zapata Olivella a esta resistencia las encontramos en *Changó el Gran Putas*, la novela publicada en 1983 que marca el camino fugitivo lejos de los códigos literarios prescriptivos que atrapan a la imaginación y modos de fabular en una camisa de fuerza de linealidad, simplicidad, y univocidad. La novela es una “aventura ético-estética” (Arriaga Arango, 2009, 201), “un reto ambicioso por reintroducir a los lectores latinoamericanos dentro de una visión Africana del mundo” (Hena Restrepo, 2010, 28). Consideremos este apartado del primero de los cinco libros que conforman la novela. Como en el cuento del río de leche, aquí el río—el Níger—juega un papel

en contar una historia completamente distinta—no una de sumergirse o secarse, sino una de rebelión y desborde al principio del mundo.

Habían oído el llamado de Nagó. Entre la luz sombra alcanzan a vislumbrar su puño blandiendo la lanza. Ambos, a la par, descargaron sus mosquetes contra esa sombra amenazante. Pero las balas de plomo atraviesan el cuerpo sin herirlo.

Afuera, el Níger se desborda.

—¡Se ahogan los esclavos!

Las luces se agitan y los guardias corrían en la muralla tratando de observar lo que ocurre más allá de los muros. La corneta desesperada esparce la alarma. El gobernador De Dévora despertó a los gritos del lugarteniente.

—¡Los ashantis han incendiado el barracón!

—¡No los dejen escapar!

Empequeñecidos por las llamas, los ijaks enfilan sus lanzas listos a dispararlas.

Changó es un pluriverso de realismo mítico, una propuesta para abordar el entrenamiento antinegre de mis edades más tempranas, una guía para re-pasar narrativas combativas como ésta a los lados del Níger infundida con ingenio de escape en compañía de los ancestros. Manuel sostiene que “El/[la] africano[/africana] como individu[e] o pueblo sabe que no anda solo [/sola] en este mundo, lo/[la] acompañan sus ancestr[e]s, ante quien debe responder por su vida y sus actos. Esta filosofía le infundió e infunde ánimo y rebeldía para sobreponerse a sus opresores.” (1997, 54).

Estas historias pluriversas sacadas por Zapata Olivella al plano infinito de múltiples tiempos, lugares, y caracterizaciones disparan al cuerpo con balas de plomo de blancura, atravesándolo sin herirlo. El incendio ya está escrito en el barracón. El escape ya está escrito. Y todo ese color—afro al principio del mundo—pinta un cuadro repleto de color que invita a nuestra curiosidad a aprender cómo el ingenio africano ha estado historiando la vida en sus propios términos por más de 500 años. “Desde las primeras luchas contra los cazadores de hombres, relatadas por Heródoto en el siglo v aC., hasta la resistencia de los traficantes del siglo XVI, sus combates se convirtieron en epopeyas en el largo flujo de las sangres por la vida y la libertad.” (Zapata Olivella 1997, 75). No prestarles atención a estos cuentos pluriversos es negarnos a nosotres mismas las posibilidades de experimentar maneras más matizadas y complejas de mundear existencias. En Zapata Olivella comenzamos a ver cómo las formaciones de narrativas afrofuturistas se fusionan en Abiyala y el Caribe. Su transcurrida vida a través de varias geografías e historias desde Lorica, pasando por, entre otros, Guatemala, Harlem, y Senegal y a través de tiempos escritos dentro de Changó, producen un colectivo que en vez de optar por sumergirse a sí mismos en el río blanqueador, se devuelven para fabular la vida con cuerpos esplendidos cubiertos con capa oscura, morena, y negra.

Al principio de este artículo escribí sobre el color de piel, los nombres, los apellidos y su importancia en etiquetar al cuerpo dislocado y performado racializado en Abiyala. Ausente de este nombrar performativo y repetitivo, y aprendiendo de la pedagogía pluriversal de Zapata Olivella,

están los orishas: Obatala, orisha de la creatividad, justicia, claridad, y sabiduría; Odudúa, orisha de la Tierra; Yemayá, orisha de las aguas; Changó, orisha de la guerra y los truenos, fuego y tambores; Oyá orisha de la justicia quien fortalece la memoria; Oba orisha de la gente minera; Oshún, orisha del amor y el oro; Dada, orisha de la vida protectora de los vientres fecundos; Olokún, hermafrodita protector del matriarcado y patriarcado; Ochosí, orisha de las flechas y los arcos; Oke, orisha de las alturas y de las montañas; Orún, orisha del sol; Ochú orisha de las trampas del amor; Shaluga, orisha de la buena suerte; Oko, orisha de los cultivos y de la cosecha; Chankpana, orisha de los insectos; Olosa, orisha de los pescadores y quien anuncia las tormentas y la sequía (Zapata Olivella, 2002), Oggún, guerrero de la fuerza y el trabajo y Elegguá, orisha niño que abre y cierra caminos. Escribir sus nombres, nombrarles en voz alta, crea una presencia negra en la catástrofe de la ausencia. Pronunciar sus nombres en alto produce cierta resonancia en el espacio para elevar y buscar memorias reprimidas. Invocarlas es el ejercicio de liberar la lengua del encarcelamiento que ha sufrido por más que demasiado. Escribir sus nombres es construir lectoescrituras con repertorios que seduzcan nuestra curiosidad a entrar en dimensiones, astros, elementos, y momentos de la tierra muy poco visitados en la vida. ¿Qué otras leyendas *coloridas* podrían emanar de esta propuesta mítica pluriversa generosamente obsequiada por el maestro Caribeño Manuel Zapata Olivella? ¿Qué relación tenía la agüela Josefa con los orishas? ¿Tenía alguna relación? ¿Cómo la acompañaban los orishas en su viaje de daño desmesurado en el hacerse Abiyala?

## Conclusiones: La filosofía de *Muntú*

A manera de sostener la meditación concluyo. Permítanme entonces compartir dos fragmentos finales de la obra de Zapata Olivella.

La experiencia milenaria de los bantú conforma un corpus mágico-religioso que codifica el comportamiento espiritual y social del africano: la filosofía de *muntú*. Lo fundamental de esta concepción es ver el universo como una gran familia integrada por los ancestros y sus descendientes vivos, hermanados a los astros, los animales, los árboles, los minerales y las herramientas. (Zapata Olivella, 1997, p.53).

En la filosofía *muntú* en la cual las agüelas Josefa y Basilia participan y crean, hay mucho espacio para la gran familia. Lo que articula las relaciones entre animales, árboles, minerales herramientas, los astros y más allá, es un entendimiento que excede la competencia en contra de la negritud y a favor de la blancura, la codificación de la leche y los “recursos naturales”, los apellidos de descendencia europea, y la subyugación y el asalto a la memoria. En el *muntú* las agüelas Josefa y Basilia como ancestras son parte integral de mi/nuestro acompañamiento como sus descendientes, y a ellas, yo/nosotres debemos rendirles cuentas. Con ellas debemos participar del culto de la vida. La vida y la rebelión no existen sin las muertes, sin las agüelas, sin todas las sangres (indignas, negras, y el resto). No habrá odios juntos que sean más poderosos que la voluntad firme

de ser y hacer. Con la fuerza de todo lo que fue y la fuente poderosa de todo lo que será debemos narrar historias del muntú.<sup>7</sup>

Me dirijo a vosotros, ekobios que me escucháis. No a los blancos sordos. No vengo a predicar paciencia ni resignación ni vanas esperanzas: les anuncio el culto de la vida y las sombras que inspiran la rebeldía que hay en nosotros los negros. Más allá solo perdure el eco de los sueños. Pero oídllo bien, vida y rebelión no existen sin la presencia de los muertos. Somos la fuerza de todo lo que fue y la fuente poderosa de todo lo que será. No habrá ejércitos de blancos ni todos sus odios juntos que sean más poderosos que esta firme voluntad de ser y hacer. Solo rebelándonos los vivos y los muertos a través de todas las sangres cumpliremos la profecía de Changó (Zapata Olivella, 1983, p.488).

## Agradecimientos

Este ensayo fue escrito en tierras Wurundjeri y Woivurrung, de la Nación Kulin, tierras que nunca han sido cedidas y siempre han estado bajo el cuidado de mayores Aborígenes. Estas tierras Aborígenes me sostienen y hacen mi trabajo y toda mi vida posible. Agradezco toda la labor, amor y atención que Pedro Lebrón, fahima indigo ife, y Julián Grueso le dieron a este ensayo. Por los cuidadosos comentarios, y los retos planteados, gracias.

## Bibliografía

- Acosta, João, y Joy James. 2014. Refusing blackness as victimization: Trayvon Martin & the Black cyborgs. En *Pursuing Trayvon Martin: Historical Contexts and Contemporary Manifestations of Racial Dynamics* editado por George Yancy y Janine Jones, 129-205. Washington, DC: Lexington Books.
- Arriaga Arango, Eduard. 2009. "I and I: Vida, muerte y libertad en Changó el Gran Putas de Manuel Zapata Olivella". *Cuadernos de Literatura*, 9 (9): 197-205.
- Arroyo Pizarro, Yolanda. 2012. *Las Negras*. Carolina: Boreales.
- . 2020. *Afrofeministamente*. San Juan: Editorial EDP University.
- Barrantes, Maribel. A. 2009. *Replanteando la esclavitud: Estudios de etnicidad y género en Lima borbónica*. Lima: CEDET, Centro de Desarrollo Étnico.

---

<sup>7</sup> Aunque las agüelas estén aparentemente más ausentes que presentes en este ensayo, la vida, la rebelión, este texto, como dice Zapata Olivella, no son posible sin las muertas, las agüelas, que moviéndose vivas en planos paralelos a esta existencia poco a poco me enseñan más de ellas y en contra de todos los atentados por eliminarlas de esta vida, mi vida. Con Elegguá, orisha niño que abre caminos confió en que más caminos se abrirán a ellas, a otras historias de ellas, y a otras leyendas habidas y aún por haber.

- Brown, Vincent. 2019. *Tacky's revolt: The story of an Atlantic slave war* (Primera edición). Cambridge: Belknap Press. An Imprint of Harvard University Press.
- Bryant, Sherwin. K. 2004. "Enslaved rebels, fugitives, and litigants: The resistance continuum in colonial Quito." *Colonial Latin American Review*, 13 (1):7-46. doi.org/10.1080/1060916042000210800
- Campbell Barr, Shirley. 2013. *Rotundamente negra y otros poemas* (Primera edición). Madrid: Ediciones Torremozas.
- Crenshaw, Kimberley. 1989. "Demarginalizing the intersection of race and sex: A Black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics". *University of Chicago Legal Forum*, 1 (31): 139-167.
- Cusicanqui, Silvia R. 2014. *Un mundo ch'ixi es posible*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Du Bois, W. E. B. 1903. *The souls of Black folk*. Chicago: A. C. McClurg & Co.
- Fanon, Franz. 1952. *Black skin, white masks*. New York: Grove Press.
- Glissant, Édward. 1958. *La lézarde*. Paris: Editions du Seuil.
- Gordon, Lewis. R. 1995. *Bad faith and antiblack racism*. Atlantic Highlands: Humanity Books.
- . 1995. *Existence in Black: An anthology of Black existential philosophy*. New York: Routledge.
- . 2015. *What Fanon said: A philosophical introduction to his life and thought*. New York: Fordham University Press.
- Henaó Restrepo, Darío. 2010. Los Hijos de Changó. La epopeya de la negritud de America. En *Chango, el gran putas*. Ministerio de Cultura República de Colombia.
- James, Joy. 2012. *Refusing Blackness as Victimization: Trayvon Martin & the Black Cyborgs*. <http://havensarchive.lss.wisc.edu/audio/joy-james-refusing-blackness-victimization-trayvon-martin-black-cyborgs>
- Lebrón Ortiz, Pedro. 2019. *Contra el blanqueamiento del cimarronaje*. <https://www.8ogradados.net/contra-el-blanqueamiento-del-cimarronaje/>
- López López, Ligia (Licho) y María Emilia Tijoux. 2022. Yo, go back to your country. En *Interrogating the relations between migration and education in the South: Migrating Americas*. editado por L. L. López López, I. Cepeda Moyorga, & M. E. Tijoux, 1-16. New York, NY.: Routledge.
- Mina Aragón, William. 2006. *Manuel Zapata Olivella: Pensador humanista*. AIFP.
- Montejo, Esteban, y Miguel Barnet. 1966. *Biografía de un cimarrón*. La Habana: Instituto de Ethnología y Folklore.
- Pascoe, Bruce. 2018. *Dark emu: Aboriginal Australia and the birth of agriculture* (New edition). Broome: Magabala Books.

- Philip, N.NourbeSe. 1995. Discourse on the logic of language. *Review: Literature and Arts of the Americas*, 28(50): 12–13. <https://doi.org/10.1080/08905769508594423>
- Roberts, Neil. 2015. *Freedom as marronage*. Chicago: University of Chicago Press.
- Smith Cordoba, Amir. 1980. *Cultura negra y avasallamiento cultural* (Primera edición). Bogotá: Centro para la Investigacion de la Cultura Negra: Fundacion Friedrich Naumann.
- . 1986. *Visión sociocultural del negro en Colombia*. Bogotá: Centro para la Investigación de la Cultura Negra en Colombia.
- Vergara Figueroa, Aurora, y Carmen Luz Cosme Puntiel. 2018. *Demando mi libertad: Mujeres negras y sus estrategias de resistencia en la Nueva Granada, Venezuela y Cuba, 1700-1800*. Cali: Editorial Universidad ICESI.
- Wagua, Aiban. 2007. *Así lo vi y así me lo contaron: Datos de la revolución Guna. Version del sagladummad Inakeliginya y de gunas que vivieron la Revolucion de 1925*. Panamá: Fondo Mixto Panameño.
- Walker, Sheila. 2020, February 6. "You Can't Understand the Americas Without Africa." [https://www.youtube.com/watch?v=awih6pn\\_e\\_8](https://www.youtube.com/watch?v=awih6pn_e_8)
- Wynter, Sylvia. 1995. 1492: A new world view. En, *Race, discourse, and the origin of the Americas: A new world view*, editado por V. L. Hyatt y R. Nettleford, 5–57. Washington D.C.: Smithsonian Inst Pr.
- . 2003. "Unsettling the coloniality of being/power/truth/freedom towards the human, after man, its overrepresentation—an argument". *The New Centennial Review*, 3 (3): 257–337.
- Zapata Olivella, Manuel. 1983. *Chango, el gran putas*. Medellin: Editorial La Oveja Negra.
- . 1997. *La rebelión de los genes: El mestizaje americano en la sociedad futura*. Bogotá: Altamir.