

RAE

1. TIPO DE DOCUMENTO: Tesis de grado para optar por el título de Magíster en Estudios del Hecho Religioso.

2. TÍTULO: El colonialista del catolicismo y otros posibles efectos o complejos de la colonización y el colonialismo en la cosmovisión afrocatólica colombiana.

3. AUTOR: Aníbal José Agámez Pino

4. LUGAR: Bogotá, D.C

5. FECHA: 18/07/2019

6. PALABRAS CLAVE: Colonialismo, Colonialista, Colonizado, Poscolonialismo, Expresiones Religiosas Afrocatólicas colombianas.

7. DESCRIPCIÓN DEL TRABAJO: Este trabajo de tipo documental, efectúa un contraste entre lo que proponen dos autores poscoloniales y lo que se puede hallar en las expresiones religiosas y culturales afrocatólicas colombianas. El primer capítulo parafrasea los rasgos conductuales del "Colonialista" propuestos por Albert Memmi y el segundo capítulo, hace lo mismo con los efectos o trastornos psicosociales que descubre y critica Frantz Fanon en un colonizado particular: el hombre negro. Con estos autores se corrobora que la colonización y su consecuente colonialismo alteraron las estructuras psíquicas y cosmovisiones tanto de colonizados como de colonizadores. Ambos capítulos se constituyen en herramienta teórica que será aplicada en el tercer capítulo, donde se recogen las caracterizaciones y análisis que hacen dos intelectuales afrocolombianos como son Maricel Mena y Manuel Zapata Olivella. Se comprende que las prácticas colonizadoras se mezclan en los procesos de evangelización católica. El contraste pretende indagar si son o no hallables y de qué manera, los efectos y trastornos de la colonización, especialmente los propios de la conducta del colonialista o colonizador que se acepta, inoculado por imbricación colonial en las expresiones afrocatólicas. El sincretismo afrocatólico creativo que se resalta en el tercer capítulo como resistencia, muestra de otro modo la imbricación, pues, el colonialista del catolicismo o agente evangelizador de carácter colonizador, aparece neutralizado en el interior del negro. A éste se le encuentra proponiendo, en su libre expresar y mezclar; nuevos caminos para liberarse de los influjos patológicos del colonialismo de cuyas elaboraciones han sido víctimas, tanto colonizados como colonizadores.

8. LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN: Filosofía, Teología, Teoría Poscolonial y Hecho Religioso.

9. METODOLOGÍA: Es de carácter Documental con enfoque poscolonial.

10. CONCLUSIONES: Las expresiones afrocatólicas de colombianos, al ser contrastadas con lo descrito por Albert Memmi y Frantz Fanon en lo referente a efectos y consecuencias psíquicas o conductuales en los colonizados, especialmente en los colonizados de piel negra o pertenecientes a las comunidades que sufrieron la trata y diáspora compulsada africana; nos conducen a comprender de otro modo la profundidad de la imbricación del colonizador en el colonizado, en este caso en el negro. Esa histórica imbricación patologizante de las relaciones, producto del colonialismo; se percibe de otra manera en medio del sincretismo religioso afrocatólico colombiano por cuanto en él, el negro se descubre como quien aún puede decidir sobre el influjo del colonialista en su interior, gracias a su creatividad sincrética. De tal forma que, a modo de un performance de resistencia, el negro no sólo puede sobrellevar y hasta neutralizar a su otro vejador inoculado por siglos de colonialismo como el colonialista del catolicismo, sino que además se le encuentra libre y capaz de ser propositivo, en diálogo e inclusión, respecto de quien porta valores y simbologías religiosas diferentes a las suyas, tendiendo puentes simbólicos que poco a poco disuaden, difuminan y sanan de la lógica maniquea de dominación colonial que contamina todas las relaciones. El negro se sacude así toda elaboración y estigma como toda pretensión de quererle inferiorizarle y fijarle como siempre lo ha detectado en la mirada con la cual el blanco le baña.

El colonialista del catolicismo y otros posibles efectos o complejos de la colonización y el colonialismo en la cosmovisión afrocatólica colombiana.

Aníbal José Agámez Pino

**Universidad de San Buenaventura
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Maestría en Estudios del Hecho Religioso
Bogotá
2019**

El colonialista del catolicismo y otros posibles efectos o complejos de la colonización y el colonialismo en la cosmovisión afrocatólica colombiana.

Aníbal José Agámez Pino

**Trabajo de grado para optar por el título de Magister en Estudios del Hecho
Religioso
Dirigido por Jaime Laurence Bonilla Morales**

**Universidad de San Buenaventura
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Maestría en Teología de la Biblia
Bogotá
2019**

Agradecimientos

A mis dos Hijas, Gabriela y Raphaela, ...
anhelando que descubran sus intrínsecas capacidades para superar toda elaboración que con pretensión de fijación se les presente, hasta transformarlas creativamente, aportando a la construcción de un mundo mejor posible entre seres humanos.

A Martín Bellerose por darme a conocer a Fanon y a Memmi, sobre todo por hacerme caer en la cuenta de cómo me descubría mis auto-reconocimientos ante la mirada blanca inferiorizadora que aún persiste, y por lidiar pacientemente con el proceso de la concienciación intelectual de la afectación de extrañamiento que me supuso la lectura interesada de estos dos autores, hasta trascender la lectura y su impacto existencial en mí.

A las mujeres que fueron soporte vivo y continuo de mi esfuerzo académico: Sor Rosa Inés Ortíz, Sor Gabriela Inés Reyes, María del Carmen Cuenca, Alba Quecano, Martha Gama, Olga Sánchez y Gabriela Suárez.

Al profe Jaime Laurence Bonilla por su alta calidad humana y académica que puso para acompañarme en la fase final de elaboración de este trabajo.

A Olvani Sánchez por su apoyo y fraterno testimonio intelectual.
A Rogelio Cano por ser un hombre de fe que sabe sacudirse toda elaboración pretenciosa sobre él, por ser un testimonio de religioso que con valor no se deja agenciar por el colonialista imbricado.

A la memoria del Hermano Amigo: Wilmar Francisco Ortíz Bermúdez.

Tabla de Contenido

Indicadores iniciales de investigación.....	6
Introducción General.....	7
Capítulo 1. La noción de “Colonialista” en Albert Memmi.....	19
1.1 Los rasgos del colonialista según Albert Memmi, una descripción de la imbricación desde un protagonista de la situación colonial.	20
1.2 La imagen del colonizado visto por el colonialista.....	23
1.3 La imagen del colonialista para sí mismo	24
1.4 El rasgo del autodesprecio.....	24
1.5 El rasgo del patriota	28
1.6 El rasgo del conservador	29
1.7 El rasgo de la tentación fascista	29
1.8 El resentimiento contra la metrópoli	32
1.9 El rasgo del rechazo del colonizado	35
1.10 El rasgo del racismo	37
1.11 El rasgo de la auto-absolución.....	45
Capítulo 2. Frantz Fanon y los efectos o posibles trastornos consecuentes a la colonización en los colonizados de piel negra	49
2.1 El negro y relaciones bajo el imperio de las lógicas de la colonización y el colonialismo	52
2.2 La creación en medio de una resistencia a base de no seguir el derrotero impuesto por el colonizador imbricado.	56
2.3 El hombre y la mujer negra de frente a la transformación de la cultura colonialista por medio de la cultura, incluso la que confronta las elaboraciones de las “ciencias” eurocentradas.....	65
Capítulo 3. Las expresiones religiosas católicas en afrocolombianos	75
3.1 Colonialismo y evangelización católica	76
3.2 Diáspora de afrodescendientes, su memoria y su reinvención vía sincretismo religioso	88
3.3 Efectos de Colonialismo en comportamientos y expresiones afrocatólicas en Colombia	106
Conclusiones.....	113
Bibliografía.....	131

Indicadores iniciales de investigación

En el proyecto de trabajo de grado para aspirar al título de
Maestría en Estudios del Hecho Religioso.

Por Aníbal José Agámez Pino.

USB. Bogotá.

- ✓ ASUNTO: Efectos y consecuencias de la colonización y el colonialismo en el Catolicismo.
- ✓ TEMA: El colonialista y otros posibles efectos de la colonización y el colonialismo en el catolicismo afrocolombiano.
- ✓ DELIMITACIÓN: efectos categorizados del colonialismo propuestos por Frantz Fanon y Albert Memmi, aplicados a expresiones religiosas y culturales católicas en afrocolombianos como comportamientos o conductas que expresan la influencia del colonialista en la psique afrocolombiana.
- ✓ TÍTULO: El colonialista del catolicismo y otros posibles efectos o complejos de la colonización y el colonialismo en la cosmovisión afrocatólica colombiana.
- ✓ PREGUNTA DE INVESTIGACIÓN: ¿En qué aspectos religiosos y culturales del catolicismo afrocolombiano, y de qué manera; se hallan y se manifiestan las conductas del colonialista y otros efectos del colonialismo?
- ✓ PLANTEAR UNA TESIS: en las expresiones religiosas y culturales de tipo católicas de afrocolombianos, pueden hallarse manifiestos, los rasgos del colonialista y demás efectos de la colonización y el colonialismo.

Introducción General

Esta investigación se enmarca dentro de los llamados Estudios del Hecho Religioso y en ella actuaremos en perspectiva poscolonial respecto de las consecuencias psicosociales de la colonización y su consecuente colonialismo, en individuos colonizados al mismo tiempo que evangelizados para el catolicismo, en el específico caso de las expresiones religiosas y culturales católicas de los afrocolombianos. Estos, en tanto que individuos colonizados y por ser configuradores de comunidades que no pueden ser ignoradas en los escenarios culturales y religiosos de los pueblos colonizados de América; se nos presentan como sujetos que narran en sus comportamientos y prácticas tanto culturales como religiosas, libros abiertos que revelan los modos en que el influjo colonial todavía palpita o no en sus expresiones. Entre tanto, el Catolicismo, religión de gran protagonismo en la empresa colonial; cobra una gran importancia para esta investigación por cuanto presuponemos para este estudio, que sirvió como herramienta y vehículo colonizador al mismo tiempo que fue asumida fervorosamente por los negros africanos traídos a América. Todavía cobra aún más importancia para éste trabajo, cuando como religión la encontramos todavía practicada de formas muy particulares en muchas comunidades afrocolombianas.

Respecto de lo anterior, podemos afirmar que actualmente no hay estudios que específicamente se hayan dedicado a exponer y denunciar los casi imperceptibles o desconocidos efectos psicológicos de la colonización en los individuos de pueblos colonizados y mucho menos a través de sus actuales expresiones religiosas y culturales específicamente católicas. Afirmamos lo anterior por cuanto los estudios que hay sobre psicología de la colonización ya son muy antiguos y han sido refutados como lo es el caso de Octave Manonni quien es fuertemente contra argumentado por uno de los autores retomados en este trabajo que presentamos, como lo es Frantz Fanon.¹

¹ En el segundo capítulo de este trabajo lo presentaremos, pero entre tanto referenciamos cómo ya ha criticado a uno de los más antiguos trabajos acerca de la psicología de la colonización: “En el cuarto capítulo crítico un trabajo que, en mi opinión, es peligroso. El autor, Octave Mannoni, es, por otra parte, consciente de la ambigüedad de su posición. Ahí radica quizá uno de los méritos de su testimonio. Ha intentado rendir cuentas de una situación. Nosotros tenemos derecho a declararnos insatisfechos. Tenemos el deber de mostrarle al autor cuánto nos apartamos de él.” FANON, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid-España: Ediciones Akal, S.A. ,2009. p.46.

Por otra parte, creemos que cuando se habla de “colonización” o “colonia”; se expone un tema rotulado como un estereotipo mudo y delimitado exclusivamente, en términos de tiempo, a una época pasada y clausurada con un tinte, “si acaso” meramente histórico y político cuyo impacto no atraviesa épocas ni mucho menos comportamientos de los individuos que la protagonizaron, así como tampoco relaciones económicas y religiosas actuales. En este sentido, no se sospecha de lo importante y revelador que resulta el estudiar la vigencia y mutación de los efectos de las lógicas de la colonización misma en los individuos de pueblos que fueron colonizados, ni mucho han parecido merecer mayor atención académica como aquí se le da, a las más que secuelas; estructuras y patrones psicológicos entronizados o inoculados en los individuos colonizados a propósito de las variadas estrategias y pautas que dieron fuerza y cuerpo a la empresa colonizadora. Estrategias de opresión que moldearon y adulteraron estructuras psíquicas cuyo rastro, muy posiblemente podamos hallar aún expresadas como subyacentes estructuras y patrones, tras las conductas, entre tantas, las específicamente religiosas y católicas de afrocolombianos.

En consecuencia, lo anterior nos da confianza para afirmar que las expresiones culturales y religiosas de las comunidades a su vez alcanzadas por la colonización, se nos describen muchas veces como meras características tópicas heredadas naturalmente por el paso del tiempo y, sin más que precisarles, cuando no, se nos presentan como procesos que nada tienen que ver con el proceso y espíritu esencial, económico y político de la empresa colonizadora, pues se cree muchas veces que por un lado van los asuntos religioso-culturales y por otro los de índole de intereses económicos y políticos. En esta investigación, entre otras cosas, se reafirma cómo se entreveran estos asuntos e intereses.

Por lo tanto, el sentido que se percibe comúnmente es el de la creencia de que “la colonia” y “el colonialismo”, hacen parte de un proceso sin mayores trascendencias que, si acaso, se trae a la memoria como con una ciega nostalgia de algo pasado y mejor, así como también se rememora como un pasado reflejo que persiste a modo paisaje de la historia en espacios urbanísticos con rasgos arquitectónicos que aún se pueden ver de la época colonial como tal. También se le resta importancia a los asuntos referidos al “colonialismo” cuyos efectos guardan un hilo de memoria con los horrores que implicó

la puesta en marcha de la “re-combustionada”² como sostenida empresa colonizadora. Pues creemos que si se le diera la importancia que creemos aquí le damos; consideramos que se verían reflejados los impactos de los estudios poscoloniales en la reconfiguración de las lógicas y sentidos de las políticas de educación en pueblos que se saben, como lo es el caso colombiano, colonizados.

Por ello afirmamos que, donde más se puede ver que son atendidos los asuntos y efectos del colonialismo de modo más profundo y específico, es precisamente en el ámbito académico que viene generando la teoría poscolonial así como también se viene haciendo en trabajos académicos de tipo decolonial en Latinoamérica. A ellos se les debe el comprender al colonialismo como una especie de inercia patológica aún vigente heredada de la empresa colonizadora. En ello se destaca el llamado “Grupo Modernidad/Colonialidad” que ejerce crítica decolonial revisando y deconstruyendo las elaboraciones hegemónicas impuestas por el horizonte epistemológico del occidente eurocéntrico y de raíz cultural colonizadora y neocolonizadora.

Sin embargo, ya en su momento, los autores pilares de la llamada teoría poscolonial, entre ellos Fanon, llamaron la atención sobre la psicología de la colonización y sus efectos en los individuos de pueblos colonizados. Pero al parecer, en términos de actitud y cultura investigativa, tampoco fueron más allá de las aplicaciones locales de sus cuestionamientos. Trataron de modo específico y con vehemencia el espectro cultural colonizado sobre todo el heredado de la empresa colonizadora del siglo XX. Además, asumieron tenuemente las perspectivas intelectuales de individuos de matrices culturales colonizadas. Es decir, que no pasaron de ser poscoloniales a decoloniales. Pues, según

² Utilizamos este término apoyándonos en Frantz Fanon “quizás llegásemos a este resultado: el hombre manteniendo este fuego por autocombustión”. Esta es la metáfora de la combustión utilizada por este autor en su obra “Piel negra, máscaras blancas” para significar, según nuestra consideración, al hombre sostenido en la tensión que implica el caer en la cuenta de percibir los efectos de la empresa de la colonización por ser una gran maquinaria necesitada de “combustibles” y “combustiones” para sostenerse en el tiempo. Dicho de otro modo, Fanon recurre al signo de la “combustión”, a nuestro modo de ver, para estratégicamente caer en la cuenta de las artificiosidades que se le han construido al hombre sobre sí a propósito de la colonización y sus efectos omnipresentes. Caída en la cuenta que, aunque verdad dolorosa; impulsa de golpe –(y por el fuego que implica en sí misma en el mismo hombre que advierte; debe liberarse de tales artificiosidades-); a avanzar en medio de la ambivalencia y la tensión heredadas de la colonización misma; para no caer en una inútil reflexión sobre el colonialismo, perdiendo de vista todas las posibilidades que se abren para alcanzar una liberación del hombre, aunque manteniendo tales tensiones provocadas y propias de la colonización sobre el colonizado. La mismas que parecieran ser paradójicamente irremediables, pero que si se aceptan sin más como irremediables; se termina aceptando resignadamente el embate alienador y constante de la colonización. Cfr. FANON, Frantz, Piel negra, máscaras blancas. La Habana. Editorial Caminos. 2011. p.14.

Ramón Grosfoguel, uno de los líderes intelectuales de la teoría decolonial y perteneciente al grupo Modernidad/Colonialidad; la práctica de la crítica poscolonial se basa todavía en autores y fuentes de los países que han sido matrices metropolitanas del colonialismo que se quiere criticar y deconstruir. Y la práctica decolonial implica priorizar el enfoque que interrelacione críticamente las diversas epistemologías subalternas o que no están en el centro hegemónico de las producciones intelectuales y críticas porque precisamente han sido, desde la óptica eurocéntrica, despreciadas, excluidas y negadas en tanto que producciones de los escenarios colonizados.

Teniendo en cuenta lo anterior, las prácticas poscoloniales de los autores que traemos a esta investigación como lo son Albert Memmi y Frantz Fanon³, en tanto que colonizados, las retomamos aquí como ese valioso trabajo académico y crítico que tuvo origen e influencia en escenarios colonizados como lo son Túnez, Argelia e incluso en las colonias europeas ubicadas en islas del Caribe y en los mismos escenarios culturales de sus respectivas metrópolis. Ambos están ubicados dentro del llamado “mundo francófono”, pues, ambos son individuos de pueblos colonizados por Francia y ambos significaron un gran impacto en las empresas revolucionarias decolonizadoras.

El primero, un tunecino medio judío y medio árabe que reflexiona sobre toda la impronta conductual que ha dejado la Francia colonizadora en su natal Túnez. Por medio de la literatura y del reflejo de la vida cotidiana del mundo colonizado en las novelas, Memmi entra a ser parte de esos autores que observan críticamente el comportamiento de los individuos que padecen la colonización y lo hace hasta producir reflexiones comportamentales que arrojan características o rasgos profundos de las construcciones secretas que la colonización y el colonialismo establecen en los individuos que abarca. El segundo, caribeño nacido en la isla de Martinica, también colonia francesa, quien después de combatir en el ejército francés durante la segunda guerra mundial; vive la discriminación negrófoba en la metrópoli. Un negro de colonia francesa que resulta estudiando y tratando en calidad de médico psiquiatra, las patologías que van dejando las

³ Se esperaría que por lo menos en el caso de Colombia, pueblo colonizado, de mayoría católica y con un importante número de población afrodescendiente; desde al menos las universidades públicas, se haya notado el impacto e influjo de obras como las de Fanon y Memmi, por cuanto ellas representan narrativas en torno a la colonización, el ser negro, la negritud y toda la denuncia del aparato colonizador y sus mutaciones vigentes. La teoría poscolonial de modo genérico pudo haber tenido eco y haber impulsado algunos movimientos sociales anticolonialistas y antiimperialistas, pero no se encuentran estudios que enfatizen sobre la cura respecto al influjo de patologías psicológicas heredadas de la colonización.

guerras de colonización y de decolonización tanto en individuos colonizadores franceses como en colonizados argelinos, hasta llegar a ser parte del ejército revolucionario argelino.

Ahora bien, entre tanto, consideramos que Frantz Fanon implica en su obra, tanto las primeras prácticas de teoría crítica poscolonial como la creciente práctica y teoría decolonial, pues, este autor también se vale y fundamenta estableciendo diálogos y debates entre perspectivas de autores intelectuales de contextos colonizados con autores de las metrópolis europeas no sin someterlos a estos últimos a sospecha crítica. Entre algunos autores de contextos colonizados citados por Fanon, encontramos a Aimé Césaire, poeta y pensador martiniqués así como también encontramos a intelectuales y poetas africanos entre los cuales se encuentra referenciado Leopold Sedar Senghor.

Fanon y Memmi, los retomamos aquí entre otras cosas porque en la reflexión descriptiva que hacen de los procesos, conductas y comportamientos de los individuos que hayan padecido el ser alcanzados por la colonización; elaboran conceptos a partir de términos recurrentes hasta constituirlos en lo que se puede asumir como conceptos categoriales que agrupan frecuentemente ciertas caracterizaciones. Sus reflexiones así asumidas, son muy importantes para nuestra investigación, pues, pueden servirnos como lentes de análisis para comprender mejor los rasgos patológicos consecuentes de la colonización que posiblemente aún subsistan en los afrocolombianos, quienes por cuanto colonizados, muy posiblemente expresen en actividades de su cotidianidad, tales rasgos consecuentes o, por qué no, comportamientos de resistencia a tales consecuencias. Entre esos conceptos recurrentes escogemos en especial el de “el colonialista” o “colonizador que se acepta” propuesto por A. Memmi y el de “efectos patológicos de la colonización” que se decantan de la lectura de la obra *Piel negra, máscaras blancas* de F. Fanon.

Ahora bien, retomamos los estudios y reflexiones de estos importantes practicantes del poscolonialismo como perspectiva crítica, en tanto que pilares orientadores en lo que respecta a las consecuencias psicológicas de la colonización y porque otorgan un carácter de especial pertinencia útil para resaltar la particularidad de este trabajo. Sobre todo, porque los asumimos en tanto que base teórico-crítica y por cuanto que, desde las consecuencias psicológicas de la colonización por ellos estudiadas, en tanto que perspectiva; no son conocidos en estudio alguno sobre tales consecuencias en

afrocolombianos, ni mucho menos que hayan sido enfáticos en observar y revelar tales consecuencias en sus prácticas religiosas del catolicismo colombiano.

Por tanto, encontramos a Albert Memmi quien con su obra “Retrato del colonizado”⁴, va describiendo y precisando lo que él llama: “la fisonomía y la conducta del colonizador y el colonizado”. Describiendo opresiones y comportamientos de alienados, logra no sólo describir el drama que viven tanto colonizador como colonizado, sino también la salida al mismo drama⁵ tejido de contradicciones y las ambivalencias de estos protagonistas de la relación colonial. En su obra retrata también su angustia existencial por comprender su conducta en tanto que colonizado. Pero sobretodo, al denunciar el cruel drama de la relación colonial; este autor nos hace caer en la cuenta del malestar que trae consigo la experiencia de vivir la condición de colonizado. El constatar poco a poco y con obtusa angustia, que algo anda mal consigo mismo y con quienes comparte tal condición, así como su caer poco a poco en la cuenta de que dicho malestar lo atraviesa todo en su construcción personal así como en su contexto vital inmediato; lleva a Memmi a categorizar rasgos conductuales de los colonizadores y de los colonizados, y entre esas categorías, se encuentra la categoría de “el colonialista”⁶, cuyas contradicciones y ambivalencias existenciales, asumidas por el autor como patrones conductuales; nos ayudarán a tener un enfoque para observar el comportamiento y conducta de afrocolombianos en ambientes, escenarios y prácticas religiosas católicas. Como lo avisamos más arriba, la conducta del colonialista o colonizador que se acepta, será tomada aquí como categoría de análisis del comportamiento de un colonizado en particular como lo es el afrocolombiano.

Por su parte Frantz Fanon, a través de *Piel negra, máscaras blancas*, sentencia que la situación colonial que establece el colonialismo en tanto que empresa económica; tiene un importante impacto sobre la psique de los individuos colonizados. Pues, al estudiar el caso del negro, él describe los medios o formas desde las cuales; el colonialismo ejerce

⁴ MEMMI, Albert. *Retrato del colonizado*. Precedido por el retrato del colonizador. Prólogo de Jean Paul Sartre. Séptima edición. Buenos Aires.: Ediciones de la flor. 1990. p.15.

⁵ Así lo señala la *Nota al editor a la segunda edición francesa* : “...describía con precisión la fisonomía y la conducta del colonizador y el colonizado y el drama que los ligaba entre sí. De la rigurosa pintura de este dúo, concluía que no había otra salida en la colonización que su destrucción y la independencia de los colonizados.” *Ibid.*,p.7.

⁶ Categoría de análisis de Memmi deriva del comportamiento observado y propio del “COLONIZADOR QUE SE NIEGA” . MEMMI, Albert, *Retrato del Colonizado, precedido por el Retrato del Colonizador*. Prólogo de Jean Paul Sartre. Ediciones de la Flor. Buenos aires. Séptima Edición 1990. Pág 43.

un influjo importante en la estructura psicológica de los colonizados instaurando un complejo de inferioridad. Asegurando que es por medio de la cultura que se inoculan las elaboraciones que enferman a la vez que alienan a los individuos, éste autor nos enseña que es precisamente a base de la cultura y por medio de ella que se ha de neutralizar tales elaboraciones para sanar y avanzar. Asegura el martiniqués, que la verdadera desalienación del negro implica por tanto, una toma de conciencia abrupta de las realidades económicas y sociales⁷. Es decir que, más allá de lo que describe Memmi; Fanon denuncia patologías psicológicas como directas consecuencias de la empresa colonialista en los ambientes cotidianos de las colonias y en los individuos protagónicos del colonialismo, especialmente del individuo colonizado. De tal forma que “los efectos o complejos consecuentes de la colonización y el colonialismo” los asumimos de forma categorial, por cuanto nos sirven de lentes indispensables para identificar las características comportamentales de individuos colonizados, especialmente del individuo u hombre negro.

En este sentido, con ayuda de los estudios hechos por estos autores sobre las complejas expresiones patológicas del colonizado como consecuencia de la colonización, se elaborará un trabajo documental retomando sus reflexiones asumidas aquí como categorías de análisis, pues sus obras, ofrecen nociones que nos pueden servir para hallar manifiestos o no; los efectos de la colonización en las expresiones religiosas - especialmente católicas-, de los afrocolombianos como directos sujetos en los cuales todavía pueden estar revelándose y- por qué no también-, rebelándose los rasgos dejados y heredados, época tras época, por la colonización y sus remasterizaciones o reactualizaciones. Y trataremos de rastrear tales rasgos heredados, a través de asumir como categorías de análisis, tanto la de “el colonialista” de A. Memmi como el de “los efectos o complejos consecuentes de la colonización y el colonialismo” descritos por Frantz Fanon.

El proceder consecuente será, el de utilizar tales categorías brindadas por los trabajos de estos autores, contrastándolas con una selección de aspectos o expresiones religiosas de los afrocolombianos, para poder analizar así, por vía de un ejercicio de contraste; si es posible específicamente dejar en claro el efecto especial que puede estar ejerciendo el

⁷ FANON, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*. Editorial Caminos. La Habana.2011. Pág 16.

“Colonialista” de Memmi como gran categoría que reúne rasgos conductuales así como “efectos y complejos” que nos manifiestan las consecuencias profundas de la colonización en la expresión conductual de todo colonizado, pero especialmente en la del afrocolombiano colonizado y bautizado católico.

Por lo tanto, queda claro que los autores centrales de esta investigación son Albert Memmi y Frantz Fanon, tanto por la importancia que encarnan para la fundamentación de la llamada teoría poscolonial, como por cuanto nos representan las más agudas autoridades en lo que respecta a la reflexión sobre los efectos psicológicos y psicosociales de la colonización en los individuos que la protagonizan, especialmente en los individuos colonizados. Las reflexiones de estos autores nos servirán como herramientas para contrastar aquello que concierne a la cuestión que se quiere resolver y que gira en torno a las expresiones religiosas católicas en afrocolombianos. Pues queremos saber si es posible y de qué manera se pueden rastrear esas conductas que describen estos autores, en las expresiones específicas de un determinado conjunto de expresiones de un tipo de colonizados. Las expresiones religiosas de los afrocolombianos, de antemano nos evocan la posibilidad de resaltar o revelar, el influjo de uno de los conceptos que asumimos como categoría acuñados por Memmi como lo es el de “Colonialista”. Que aunque sea referido por el autor a solo un protagonista de la colonia como lo es “el colonizador que se acepta”, creemos puede por vía del contraste conducirnos a conclusiones reflexivas sobre la conducta explícita e implícita manifiesta en expresiones culturales y religiosas de afrocolombianos. Más aún, al ubicarnos desde la perspectiva de Frantz Fanos, creemos poder observar, si es visible en los afrocolombianos, especialmente en sus expresiones religiosas católicas; los efectos y complejos psicopatológicos precisados por Fanon. Con dicho contrastar, queremos poder hallar en qué aspectos religiosos o expresiones de la afrocolombianidad, y de qué manera; se hallan y se hacen manifiestos los efectos del colonialista del catolicismo y demás consecuentes efectos comportamentales de la colonización.

Ahora bien, debemos tener en cuenta que la expresión “el colonialista del catolicismo” la entendemos como la versión del colonizador que se acepta, inoculado en los ámbitos del catolicismo, pues en nuestro trabajo retomaremos, cómo desde el catolicismo también se asumieron conductas colonizadoras en tiempos de la colonia. Pero más allá de quedarnos en la descripción de un sujeto del pasado, nos concentraremos en tratar de ver si lo hace

posible el contraste de las categorías que nos ofrecen los autores centrales, con las expresiones de afrocatólicos colombianos.

Por lo demás y dicho de otra manera, para una investigación en estudios del hecho religioso es muy importante comprender expresiones religiosas en sus particularidades y, para el caso de afrodescendientes en Colombia; resultaría incompleta una investigación de las mismas si no se advierte también el aspecto de los efectos del colonialismo en individuos colonizados. En dichas expresiones religiosas y culturales de afrocolombianos se expresa mucho de su cosmovisión y ésta se trata de una cosmovisión de individuos colonizados, es decir, que se trata de una cosmovisión atravesada por las consecuencias e imposiciones entre ellas, las psico-sociales del colonialismo.

Por ello es importante tener en cuenta que, los efectos de la colonización y sus vigencias, pueden advertirse según F. Fanon; ontogenéticamente para algunos, filogenéticamente para otros y, en especial para él; también de modo sociogenético.⁸ Precisamente es este autor quien expresa en su obra “Piel negra, máscaras blancas” que: “hay un complejo masivo psicoexistencial”⁹ al cual hay que analizar no sólo en el negro sino también y “más allá de él” este complejo y otros, pueden contemplarse en todo individuo colonizado¹⁰. Ante el hecho de ser afrodescendiente en un pueblo colonizado como Colombia, que muy posiblemente no tiene presente ante su conciencia colectiva lo que implica y tiene de vigencia la llamada “herencia colonial”; Fanon nos abre caminos de indagación para quienes dentro de dicho pueblo colonizado –como bien puede serlo quien investiga aquí-, quieran comprenderse en su construcción como sujetos en cualquier nivel o ámbito. Lo que se quiere decir entonces, es que el nivel de los efectos psicosociales de la colonización que muy posiblemente pueden manifestarse en expresiones religiosas y culturales de afrocolombianos; movilizan esta investigación, máxime si quien decide desarrollarla, quiere comprenderse en su condición de creyente de confesión y cultura católica, colonizado, afrodescendiente y colombiano. En este sentido, hallar un escenario donde se trenzan, lo religioso y lo heredado en una condición de colonizado, siéndose al

⁸ *FANON, Frantz. Piel negra, máscaras blancas. La Habana: Editorial Caminos. 2011. Pág 16.

⁹ Op.Cit. Pág 17.

¹⁰ Op.Cit. Pág 20.

mismo tiempo un afrodescendiente creyente cristiano católico; realzan el imperativo de esta investigación.

Más aún, al estudiar autores que se dedicaron a describir, precisar y analizar las consecuencias y efectos que la colonización y el colonialismo han dejado en individuos y pueblos enteros a los que alcanzó; se re-descubre la compleja tragedia existencial que impone la colonización a los colonizados y también a los colonizadores en tanto que protagonistas de la colonización. Sobre todo por cuanto que sus efectos más profundos son imperceptibles y nos hablan de procesos ambivalentes, contradictorios, e imbricados. Pues, los complejos, comportamientos, conductas y mistificaciones introyectados por la empresa colonizadora en ellos, alteraron el proceso de construcción de sus cosmovisiones y de sus individuos en tanto que sujetos. Y esto vale como criterios del por qué se escogieron estos autores y de por qué esas nociones que resaltan al describir efectos y consecuencias de la colonización y el colonialismo, son asumidas en esta investigación como lentes categoriales para observar y contrastar las expresiones religiosas de un colonizado como el afrocolombiano católico. Más aún, cabe resaltar una vez más, que estos autores son ellos mismos individuos que han experimentado la colonización; lo que les ha significado todo un difícil esfuerzo intelectual por efectuar la descripción, precisión y análisis de tales consecuencias y efectos de la colonización y el colonialismo en sus propios cuerpos y existencias. Pero gracias a su esfuerzo podemos conocer mejor la compleja tragedia existencial que impone la colonización a los colonizados y también a los colonizadores por cuanto tales efectos son aparentemente imperceptibles, aunque se desarrollan en terrenos de lo consciente y de lo inconsciente. Todo ello representa hoy en día un amplio universo de investigación para comprender las vigencias de tales efectos en los individuos y pueblos colonizados, así como para comprender sus comportamientos, cosmovisiones y expresiones y por qué no también, sus patologías consecuentes.

Dicho de otro modo, el hecho de que hoy todavía se nos puedan estar presentando tales efectos, estimula a la academia a asumirlos como una cantera de retos investigativos que en estudios del hecho religioso representaría particularidades investigativas que podrían ser aplicadas a un sinnúmero de realidades y expresiones como lo es en este caso, el de las expresiones religiosas y culturales de afrodescendientes colombianos católicos, pues tales expresiones, aún nos pueden revelar mucho de eso que coloquial y ligeramente se le llama: “herencia colonial”.

Por tanto, el objetivo general de esta investigación es el de indagar los posibles efectos vigentes de la colonización y su consecuente colonialismo en las expresiones religiosas y culturales de afrocolombianos católicos, utilizando las reflexiones de Albert Memmi en su obra “Retrato del Colonizado, precedido del retrato del colonizador” y de Frantz Fanon desde su obra “Piel negra, máscaras blancas”. De este modo podremos indagar los modos o manifestaciones hallables o no del colonialista del catolicismo y demás secuelas psíquicas del colonialismo en la cosmovisión afrocolombiana, específicamente en expresiones religiosas y culturales del afrocolombiano católico; haciendo uso de las nociones propuestas por estos autores.

Para ello, en primer lugar, capitularemos la descripción de rasgos consecuentes de la colonización y el colonialismo en colonizados y colonizadores que hace Memmi, específicamente recogeremos lo que este autor describe de los rasgos conductuales que configuran el retrato del “colonialista” o “colonizador que se acepta”. En un segundo capítulo recogeremos los efectos y demás complejos psicológicos que el médico psiquiatra y sociólogo Frantz Fanon describe y reflexiona en su obra de “Piel negra, máscaras blancas”. Para luego, en un tercer capítulo, efectuar un ejercicio de contraste donde se tendrán en cuenta algunas características de expresiones culturales y religiosas de afrodescendientes a través de las reflexiones y consideraciones que han decantado en sus estudios, el intelectual afrocolombiano Manuel Zapata Olivella y la teóloga afrocolombiana Maricel Mena, el primero a través de la segunda, en cuanto a lo que tiene que ver con las expresiones religiosas y culturales católicas en afrodescendientes colombianos. Estos últimos autores, nos sirven de referentes documentales por cuanto ya han desarrollado caracterizaciones de las expresiones de afrodescendientes colombianos y por cuanto ellos mismos son autoridades intelectuales afrocolombianos.

Con todo ello, creemos que podremos establecer la conexión posible entre el catolicismo en tanto que vehículo colonizador y los complejos y conductas que se heredan de la colonización. Elaboraremos una revisión, vía paráfrasis, de los rasgos conductuales característicos del “colonizador que se acepta” o “colonialista” descrito por Memmi, para ir precisando en el desarrollo de nuestra reflexión, si ese “colonialista” o “colonizador que se acepta”, se percibe o no aún vigente, en las expresiones de afrocatólicos. Del mismo modo que al tiempo iremos aproximándonos a sí existen o no aún vigentes los

complejos de dependencia e inferioridad que de manera crítica estudia Fanon. Así tendremos listos los lentes categoriales para luego, teniendo en cuenta documentos desde Zapata y Mena, donde se caractericen algunas prácticas de evangelización del catolicismo colonial y las expresiones religiosas católicas que se dieron en territorios donde la presencia afrodescendiente ha sido mayoritaria podremos tener ya el terreno donde efectuar el contraste que nos lleve a lo que apunta nuestro objetivo. Por tanto y en resumen; revisaremos las expresiones religiosas y culturales del afrocolombiano católico a través de Mena y Zapata, a la luz de las categorías que nos ofrecen Memmi y Fanon; para así develar manifestaciones hallables o no del “colonialista” del catolicismo o efectos psicológicos como complejos de dependencia e inferiorización, hallables o no, como fruto del influjo de la colonización y el colonialismo en la cosmovisión del afrocolombiano católico.

Capítulo 1. La noción de “Colonialista” en Albert Memmi.

Albert Memmi es un judío de nacionalidad tunecina y, por tanto, un colonizado judío en una colonia francesa que se ubica en el norte de África. Así, desde su condición de colonizado francés y desde la experiencia de los extrañamientos que personalmente padece, se decide a describir el cuadro donde crece: “un país donde tantos grupos sociales están próximos entre sí, pero cada uno estrechamente celoso de su fisonomía propia, tenía un significado considerable. Para simplificar, digamos que el judío participaba tanto del colonizador como del colonizado”¹¹.

Desde ya nos va advirtiendo la tremenda confusión que significa en un colonizador descubrirse aspectos y conductas de su colonizado como igualmente consternante puede llegar a ser, que un colonizado se descubra actuando con conductas propias de su opresor.

Al tomarse en serio la reflexión del por qué se da su extrañamiento y del por qué se encuentra algunas veces actuando y defendiendo al colonizador siendo un colonizado excluido y discriminado por la lógica de la colonización; este autor tiene mucho que enseñarnos sobre los efectos conductuales que padecen tanto colonizadores como colonizados en sus estructuras psíquicas y relacionales, en especial aquellas conductas de cada individuo alcanzado por el hecho colonial, quienes en sí mismos experimentan y manifiestan un constante malestar. Queriendo enseñarnos, nuestro autor describe rasgos conductuales tanto del colonizado como del colonizador. Pero lo hace queriendo también, para por lo menos poder lograr entenderse él mismo en medio de su ser colonizado. Sin embargo, una vez ha terminado de describir los rasgos conductuales que retratan al colonizado, el autor ve conveniente anteceder tales descripciones del colonizado, con las descripciones de rasgos conductuales propias del colonizador. Lo hace precisamente así, porque descubre que el uno está estrechamente relacionado con el otro dadas las vicisitudes y crueldades del hecho colonial donde ambos han caído alienados. De tal forma que colonizado y colonizador están encerrados en un estrecho entramado dramático de codependencia. Dicho entramado, es lo primero que queremos resaltar como instrumento valioso para la reflexión que vaya despejando nuestra investigación.

¹¹ MEMMI, Albert. Retrato del colonizado. Precedido por el retrato del colonizador. Prólogo de Jean Paul Sartre. Séptima edición. Buenos Aires.: Ediciones de la flor. 1990. p.15.

Por ello son estas descripciones que Memmi hace del colonizador, las que precisamente queremos recoger en este trabajo. Pues, con el análisis comportamental que este autor hace del colonizador, más propiamente, los rasgos que halla y que definen la fisonomía de un tipo particular de colonizador; lograremos obtener un marco de rasgos conductuales que podríamos usarlos como patrones o referentes de contraste con individuos colonizados. Su análisis del colonizador que se acepta o el colonialista retrata, decantando rasgos comportamentales, más a que a un individuo a las adulteraciones conductuales que nos dan una visión amplia de los efectos del colonialismo en pueblos enteros, en culturas enteras, revelando los intereses económicos que dan el carácter al acontecer del hecho colonial.

De antemano creemos que este retrato nos ayudará, no sólo a comprender los efectos de la colonización en un individuo particular como lo es el colonizador mismo, sino por reflejo y codependencia, en el colonizado y más específicamente, a identificar precisamente los rasgos conductuales característicos de los comportamientos de los individuos involucrados.

Para comenzar presentamos en nuestro primer capítulo, una síntesis de los rasgos que describe Memmi al efectuar un retrato de un tipo de colonizador. Rasgos que dibujan la fisonomía de un protagonista de la colonización como lo es el colonizador que se acepta.

1.1 Los rasgos del colonialista según Albert Memmi, una descripción de la imbricación desde un protagonista de la situación colonial.

El Colonialista para A. Memmi es un colonizador que “se acepta” y, al observarlo, el autor le registra once rasgos conductuales que describen el retrato de todo colonizador, quien en sus conductas dibuja el ímpetu ampliamente abarcador del colonialismo, precisamente como espíritu conductual que siempre trastoca toda realidad que alcanza tanto objetiva como subjetiva. Ese espíritu va erigiendo una especie de individuos falseados y en este sentido encontramos en la obra aquí citada de Memmi, que hay por lo menos tres tipos de colonialista, a saber: uno es el colonialista de nacimiento al cual el autor no da tanta importancia y otros dos que son respectivamente: el colonialista por vocación y el colonialista por persuasión. Se concluye que el primero nace dentro del entramado cultural de la colonia con los valores y actitudes del colonizador. El segundo

es el que se descubre su vocación en el camino y puede que no necesariamente haya nacido en la colonia misma y el último porque se erige gracias a los fáciles privilegios que le provee siempre la colonia.

Ahora bien, los rasgos iniciales que describen al colonizador que se acepta, según nuestro autor, son los del *mediocre* y del *complejo de Nerón*. Estos rasgos son preliminares o por lo menos genéricamente más envolventes y, por tanto, más evidentes como conducta generalizada en los colonizadores que devienen en colonialistas. El rasgo del mediocre es caracterizado como un mediocre de raíz, pero su raíz es engendrada en el marco de la situación colonial y las lógicas de usurpaciones y privilegios connaturales a todo colonialismo. Este rasgo se muestra como un constante auto-compadecerse, y se percibe en las relaciones del individuo colonizador con el colectivo y las lógicas de colonialismo. Debido a esto, lo mediocre se le denota al colonizador que, al llegar a la colonia, se le evita toda competencia porque todo se le facilita. Él observa en sí mismo contradicciones y desbalances entre su prestigio y lo que en realidad hace, mientras además siempre quiere impresionar al colonizado y a sí mismo, lo que deja al descubierto un desacuerdo existencial en medio del escenario de la colonia, que no es otro que el de “hombres de poca estatura”¹². De tal forma que su mediocridad “impone el tono general de la colonia” mientras se muestra como “la verdadera contraparte del colonizado, pues, es él quien necesita más de la compensación y de la vida colonial”¹³.

A este rasgo de mediocridad del colonialista le sigue el rasgo del *Complejo de Nerón* que, como una especie de subcategoría del rasgo de mediocridad, trata de un comportamiento que expresa *el rol del usurpador* al tiempo que quiere y lucha persistentemente por la *supresión moral y física del usurpado*¹⁴. Por tanto, resulta interesante descubrir en el rasgo de mediocridad un comportamiento como el de *negar* y, al mismo tiempo, *conservar* la *existencia del colonizado* porque allí vemos al colonialista en un afán de concretizar a ultranza lo que significa la práctica más rotunda de la mediocridad, por cuanto lo ubica en medio de un escenario en donde no puede -ni queriéndolo- ser enteramente ni una cosa ni otra como, por ejemplo, cuando no puede aniquilar de una vez por todas al colonizado

¹² Ibid., p.68.

¹³ Cfr. Op. Cit., MEMMI, Albert. p. 69.

¹⁴ Cfr. Ibid., p.72.

dada su intrincada dependencia, lo que precisamente le configura enteramente en mediocre.

Este rasgo nos revela claramente una correlación de dependencia que nos recuerda la imbricación que engendra y entraña la colonización en los individuos a los que alcanza y permea. Ahora, mientras que en el rasgo de mediocridad el colonialista se halla auto-compadeciéndose, en el complejo de Nerón lo encontramos más bien auto-absolviéndose, a la vez que lucha por *parecer heróico y grande*, además que *merecedor*¹⁵. También se le encuentra aquí *auto-justificándose*. Así, el complejo de Nerón nos habla de una fatalidad intrínseca en la correlación de dependencia entre el colonialista y el colonizado, es decir, entre el usurpador y el usurpado. Se trata de una fatalidad por cuanto el límite extremo de acabar con el colonizado, adquiere en sí mismo su regulación¹⁶, por cuanto “borrar al colonizado de la lista de los vivos, le sería imposible hacerlo sin alcanzarse. (...) Le es preciso negar al colonizado con todas sus fuerzas y, al mismo tiempo, la existencia de su víctima le es indispensable para continuar la propia”¹⁷.

En este rasgo, se observa que el colonialista siente que debe efectuar el trabajo continuo de envilecer al colonizado al tiempo que parece estar condenado a hacerlo para mantener su privilegio. Por ello el Colonialista elabora imágenes sobre el colonizado, sobre todo imágenes para falsearle, tal como lo expresa Memmi cuando dice que el colonialista describe del colonizado, *los colores más sombríos*, pues la idea es *devaluarlo, aniquilarlo*.¹⁸ Memmi nos da a entender que el Colonialista se encierra cada vez más en un círculo vicioso y en él se verá obligado a “explicar la distancia que la colonización pone entre él y el colonizado, ya sea para auto-justificarse, ya sea para oponer irremediamente las dos figuras, la propia, tan gloriosa; la del colonizado, tan despreciado”¹⁹.

Entonces estamos ante un mediocre condenado, a su vez que, ante una correlación de dependencia donde es el usurpador quien cruelmente sostiene tal codependencia, aunque al tiempo quiere aniquilar de todos modos a su víctima o usurpado. Se hace fácil

¹⁵ Cfr. Ibidem.

¹⁶ Cfr. Ibidem.

¹⁷ Cfr. Ibidem.

¹⁸ Cfr. Ibidem.

¹⁹ Ibid., p.73.

interpretar aquí una ambigüedad y contradicción pleonásmica o redundante, que no habla sino de algo que no permite un sano, tranquilo y natural despliegue del desarrollo de originales potencialidades de un ser humano en particular, en este caso, del que ha devenido en colonialista. Pues al concentrarse en tal círculo vicioso de contradicción pleonásmica; deja de lado su libre desarrollo humano, es decir, se va olvidando de sí.

El colonialista, encerrado en el círculo vicioso descrito anteriormente elabora dos retratos, uno de sí y otro el del colonizado. La auto-justificación le conduce a *una verdadera reconstrucción ideal de los dos protagonistas del drama colonial*^{20,21} Memmi nos advierte que es el colonialista el que, al parecer, inevitablemente los propone, los crea, es decir, los construye, al mismo tiempo que los proyecta en el escenario colonial. Dicho de otro modo, el colonialista proyecta unos “rasgos supuestos” con los que pretende constituir los retratos de estos protagonistas, es decir, el de él y el del colonizado. Se trata de dos imágenes que traen sus propias consecuencias.

1.2 La imagen del colonizado visto por el colonialista

La imagen del colonizado visto por el colonialista es impuesta, es generalizada y termina repercutiendo “de cierto modo sobre la conducta del colonizado y, en consecuencia, sobre su fisonomía real”²². Dicha elaboración habla de una servidumbre y precariedad, así como de una condena preexistente del colonizado. Alguien que intenta hacer conformar su vida a su ideología, como lo es el colonialista, efectúa sobre la víctima de sus elaboraciones una artificiosidad ideal que, a su vez, procurará que se encarne y materialice en la misma víctima²³.

²⁰ Id., p. 73.

²¹ Algo así como un acto revisionista de la historia presente que se efectúa frente a sus ojos. Reeditar el acontecer hasta falsearlo por completo, es lo que entendemos aquí. Esto, tan sólo porque ya se está encarrilado en tremendo círculo vicioso donde se preconice al colonizado como preexistentemente despreciable e inferior. Lo que nos acerca a comprender el comportamiento más común de encomenderos, capataces y demás gobernadores descritos muchas veces respecto de tiempos de la colonia.

²² Id., p. 73.

²³ A propósito de esto y en consonancia con el propósito de esta investigación, se vislumbra interesante lograr observar en algunas expresiones de afrocolombianos, -en caso de hallarles rasgos del colonialista- sus elaboraciones e idealizaciones, para poder comprender desde ellas su comportamiento o el de aquel colonialista hallable en su cosmovisión expresada religiosa y culturalmente.

1.3 La imagen del colonialista para sí mismo

Ahora bien, continuando con este rasgo donde el colonialista se emplaza en una elaboración de dos imágenes, la de sí mismo y la del colonizado, lo encontramos proyectando de él lo que quiere verse. Y lo que de sí se prefigura en su autoimagen es muy importante para poder captar y comprender la emergencia de los rasgos de su fisonomía de colonialista. O sea que, de algún modo, la artificiosidad que de sí se construye y se proyecta sobre sí mismo revela los rasgos -como la llama Memmi-, *de su fisonomía definitiva*²⁴.

Se trata de la *elección de todo un estilo de vida*. Un rasgo emergente, que va adquiriendo en la colonia mientras abandona los rasgos originales que vivía en la metrópolis; es el rasgo de *conservador, reaccionario* o incluso de *fascista colonial*²⁵.

Memmi nos señala varios comportamientos, en los que se puede denotar este rasgo de conservador, como por ejemplo, el de *aprobar la discriminación* inevitablemente²⁶, lo que le lleva a codificar la injusticia, *alegrarse por las torturas policiales* e incluso *convencerse de la necesidad de la masacre*²⁷. Y así se comprende que tal aprobación de la discriminación es inevitable para el colonialista, por cuanto su profesión, familia y amistades y, en general, todo en el ambiente colonial le conminan. De nuevo se devela la fatalidad que revela el claro rasgo característico de la situación colonial: ser *fábrica de colonialistas del mismo modo que colonizados*²⁸.

1.4 El rasgo del autodesprecio

Todos estos rasgos iniciales, auto-proyectados, le configuran inevitablemente otro rasgo como lo es *el auto-desprecio*, rasgo que deja más manifiesta esa circularidad fatal de la que habla Memmi, pues, nos lleva a concluir una cíclica y constante tensión por auto-justificarse al mismo tiempo que por auto-absolverse, y por dicho círculo vicioso de fatalidad, le deviene en su conducta de colonialista; un irremediable auto-despreciarse. Es aquí, cuando enseguida nuestro autor plantea la cuestión: ¿qué debe hacer para ganarse la vida y qué debe hacer para continuar existiendo el colonialista? Al respecto de esta

²⁴ Id., p.73.

²⁵ Id., p. 73.

²⁶ Id.,p. 73.

²⁷ Ibid.,p.74.

²⁸ Id., p.74.

cuestión, Memmi denuncia que *todo colonialista lleva en el fondo de sí, una condenación fundamental*²⁹. Pero antes de explicar esto, podemos nosotros comentar que a partir de esta relación que se da en medio del círculo establecido desde el auto-justificarse y el auto-absolverse, el mismo círculo conducente al auto-despreciarse y a la imperiosa necesidad de saber qué debe hacerse para ganarse la vida; puede deducirse una parálisis fundamental en este individuo. Hablamos de una parálisis que precisamente hace posible la pregunta por el modo casi obtuso que le queda en definitiva al colonialista como opción para ganarse la vida y seguir garantizándose la existencia. Al respecto consideramos entonces, que la condena es esa parálisis tendiente siempre a borrar constantemente, una culpa que le acontece en su interior. El drama se profundiza dado que para borrar dicha manifestación de culpa, se apoya en dinámicas que a la larga le profundizan tal condena y que, a todas luces, le agudizarán esa tormentosa culpa con la cual no se acepta vivir permanentemente sin perjuicio alguno. Ahora bien, uno de esos apoyos que busca para tratar de salir de tal condena paralizante es el de elaborar *panegíricos de sí o buscar una alta idea compensatoria de sí*³⁰. Lo encontramos ahora intentando suavizar su culpa y condena, como queriendo normalizar para sí, la parálisis que lo fija en ese fatal círculo vicioso, pero, de este modo, lo único que hace es profundizar su idea y lógica compensatoria de sí y volvérsela omnipresente, aunque lo *extremado de su vanidad, del autorretrato demasiado magnífico del colonialista, lo traiciona más de lo que le sirve*³¹.

Ahora para ganarse la vida se concibe una necesidad fundamental como lo es el uso impune de la policía y del ejército; pues cree que es necesario para sostener su existencia el valerse impunemente de la fuerza y de la iniquidad³². El panegírico que elabora de sí nos parece que es una expresión o rasgo de su condena fundamental, precisamente por su consecuente afán por querer suavizar y normalizar su parálisis y culpa interna. Pero según Memmi, esta auto-glorificación no le ayuda en nada para borrar su condena³³.

²⁹ Ibid., Pág 74.

³⁰ Ibid., Pág 75.

³¹ Ibid., Pág 75.

³² Ibidem.,pág 74.

³³ Parece inevitable traer la imagen de personas que, mientras se apoyan o ven en el uso desafortunado de la fuerza, necesariamente y al mismo tiempo, pleonásmicamente; se esfuerzan por elaborar de sí panegíricos o, la aceleración de imágenes artificiosas de sí mismas que le signifiquen glorificación, magnificación de virtudes loables que saben de suyo; les son inexistentes. Aprender que tal rasgo comportamental habla de un auto-desprecio, es decir, de una no-aceptación de sí a causa de una profunda -y siempre presente a la consciencia- “culpa”; representará un interesante reto a la hora de revisar si en las expresiones religiosas y culturales de afrocolombianos, en tanto colonizados, se expresan o no ésta “introyectada culpa”, más aún, como rasgo presente heredado de la empresa colonizadora y sobre todo tal contagio de tal culpabilidad

En este sentido, su condenación es consciente y omnipresente, además que todo se la recuerda y todos los días, pues, le atosiga suficientemente “la simple visión del colonizado, las insinuaciones corteses o las acusaciones brutales de los extranjeros, las confesiones de los suyos en la colonia, y hasta en la metrópoli”³⁴, y todas estas suficiencias, le mantienen latente un: aparentemente inconsciente malestar propio de tal condenación. Más aún, todo lo que le acusa; le llega de muchos modos que le sugieren y le señalan como a un ser habilidoso y oportunista, cuyos recursos y privilegios, se presumen obviamente han sido adquiridos *en resumen de una discutible moralidad*³⁵.

Por lo anterior se infiere que, el auto-desprecio del colonialista en sí mismo, le continúa siendo todavía más expreso o manifiesto, justamente por cuanto pugna por defenderse ante todos esos flancos de acusación que le abre el estilo de vida que lleva. El mismo que, al tiempo, le va definiendo o confirmando en su fundamental condenación. Es decir que, entre más se defiende afanosamente de lo que es cada vez más y cotidianamente, más confirma y hace contundente su condenación profunda. Necesariamente es por esto que trata de darse paliativos pidiendo, con una actitud que describimos como de hijo consentido de cara a su “madre patria”, la metrópolis; le sean consideradas las dificultades propias de su decisión de estilo de vida. Por ello, vuelve a su lógica de auto-justificación y, por tanto, busca compensaciones. De éste modo le podemos ver entonces reaccionando, al decir de Memmi, “oponiendo desprecio con desprecio, acusando al metropolitano de cobardía y degeneración, mientras, por el contrario reconoce y reclama las riquezas de la expatriación”³⁶. Algo así como un orgulloso e infantil pataleteo, pretendiendo ser atendido en sus dificultades que cree ignoradas, mal valoradas y malversadas. De nuevo, posee entonces una *alta idea compensatoria de sí mismo* y mientras la busca ávidamente, más profundiza su condenación y así -más aún- termina por sentenciar el autor tunecino: “acusado por los otros, no cree para nada en su propia causa; en el fondo de sí, *el colonialista se declara culpable*”³⁷.

profunda vienen o no directamente de la lógica patológica del colonialista a través de procesos de evangelización.

³⁴ Ibid., Pág 74.

³⁵ Ibidem., Pág 74.

³⁶ Ibid., Pág 75.

³⁷ Ibid., Pág 75

Ahora bien, este declararse culpable en el fondo de sí, es decir, en lo secreto, en lo íntimo o en el interior del tribunal de lo que claramente se expresa en su manifiesto comportamiento, nos evoca un tribunal de sí mismo que, aunque parezca redundante, al ser parte de su interior; se convierte en la fuente de la expresión del rasgo de (su) *auto-desprecio*. Sobre todo cuando el veredicto de fondo es declararse fundamentalmente culpable. Veredicto que nos vuelve a poner frente a la conclusión de un tribunal que Memmi parece sugerirnos como develador de una humanidad original con todo y su ámbito de posibilidades de serena evolución y desarrollo. Humanidad original que, creemos nosotros, ha sido sedimentada tras todo el desarrollo estrepitoso de la empresa colonialista. Por ello, nos atrevemos a afirmar que, se hace manifiesta o se devela una humanidad que está siendo suplantada, suspendida y, al tiempo, puesta entre paréntesis precisamente con todos estos constructos que a modo de rasgos se erigen sobre la misma. En dicha suplantación, vemos de manera refleja, cómo se va describiendo esa patología propia de la Colonia que denuncia Memmi, la cual es elaborada desde afuera del individuo que a la postre queda patologizado, es decir, aquella patología inoculada desde lo que expresa la lógica del escenario de la situación colonial que ha hecho que este colonizador deviniendo irremediablemente en colonialista, se torne en un enfermo de la conciencia original de sí.

Entonces hablamos de una sustitución o de la instalación de una instancia que le vigila desde adentro. Tal instancia, a su vez es el mejor fruto cosechado por la aventura colonial que le traiciona al mismo tiempo que le realiza en sus deseos y pretensiones coherentes a la lógica económica y ventajosa de la colonización y su colonialismo consecuente. Por tanto, es precisamente esto lo que nos lleva a considerar un escenario mórbido tanto en cada individuo en medio de toda situación colonial, como en el ambiente relacional que se desarrolla en la misma. Para nuestro autor, por ejemplo, el colonialista siempre recurre a algo fuera de sí, pues, en sí mismo no encuentra fuente de su grandeza, la misma que podría rehabilitarle. Por ello, su búsqueda se traslada a la metrópoli como a un último recurso³⁸.

De este modo Memmi nos conduce a descubrir el rasgo consecuente al anterior, que consiste en *El auto-desprecio*. El tunecino nos habla de una “caución” que implicaría

³⁸ Ibid., Pág 75.

tanto el hallar fuera de sí algo que lo rehabilite, como el verse obligado a recurrir a la metrópoli. Pero dicha caución “debe reunir dos condiciones previas. La primera es que pertenezca a un universo del cual él mismo participe, si quiere que los méritos del mediador recaigan sobre él”³⁹, lo que supone entonces que el colonialista busca le sean reconocidos los méritos de mediador y el pertenecer o ser partícipe de un universo ajeno al colonizado, donde él pueda suspender la correlación de dependencia que le profundiza tormentosamente en su drama. La segunda condición es que “este universo sea totalmente ajeno al colonizado, a fin de que este nunca pueda prevalerse de él”⁴⁰.

1.5 El rasgo del patriota

El colonialista entonces se empeña en tener y mantener una reserva de combustible anímico que le aporte el ropaje de virtual hombre superior en la colonia. Memmi nos conduce a poder observar que con estas condiciones que reúne la metrópoli se impulsa el rasgo de *El patriota*, el cual implica apelar *entonces a las cualidades de su patria de origen*, elogiándolas exageradamente, buscando *establecer de un solo golpe cultural su propia pertenencia a este universo*. Mientras que todos los días él quiere *merecer esta elección, esta gracia*. Por todo ello, el colonialista se va mostrando como *el más consciente de la comunidad nacional* o como *uno de los mejores*. Todo porque *él es agradecido y fiel*. Y así de agradecido se muestra y se siente en deuda hasta el punto de que expone su fidelidad como una acción desinteresada apoyándose en que la distancia le sirve de garantía. De este modo enciende *su puro fervor patriótico*, el que “hace de él el verdadero patriota, el que representa a su país mejor y en lo que tiene de más noble”⁴¹. Ahora bien, por medio del amor a los símbolos, el colonialista se auto-insufla algún aire compensatorio que le hace ver y predicar a la metrópoli, como un valor superior que reúne positividad: “el clima correcto y la armonía de los paisajes, la disciplina social y una exquisita libertad, la belleza, la moral y la lógica”⁴². Pero, creemos que Memmi se pregunta con nosotros, ¿por qué no se vuelve a ese universo que ha abandonado y repara su error? Nuestro autor responde recurriendo a un argumento psicoanalítico:

¿Desde cuándo puede uno instalarse cotidianamente en la virtud y la belleza? Lo propio de un superyó es precisamente no ser vivido, reglar desde lejos sin ser

³⁹ Ibid., Pág 75.

⁴⁰ Ibid., Pág 75.

⁴¹ Ibid., Pág 76.

⁴² Ibid., Pág 77.

alcanzado nunca jamás por la conducta prosaica y escabrosa de los hombres de carne y hueso. La metrópoli no es tan grande sino por el hecho de que se halla más allá del horizonte y porque permite valorizar la existencia y la conducta del colonialista⁴³.

El rasgo del *patriota*, muestra entonces un artilugio, la fabricación de un recurso que reconfirma el falseamiento de la pretensión de calmar la culpa interior y al tiempo no perder los beneficios del lugar. Quiere buscarse imperativos morales que reflejen lo que idealmente quiere ser, pero no abandona la lógica y moral instaurada en la situación en la que encuentra privilegios aunque ilegítimos.

1.6 El rasgo del conservador

Este rasgo comportamental de erigirse en “el patriota”, le configura otro rasgo como el de *El conservador*. El colonialista, aunque a lo lejos según Memmi; “exige que la metrópoli sea *conservadora*”⁴⁴ sobre todo porque él ya lo es y encarna cotidianamente la intransigencia. Por eso para el colonialista se puede hacer todo tipo de críticas a las instituciones, pero algo que no se puede si quiera tocar es el estatuto político. Si la Metrópoli si quiera mostrase titubeos que sugirieran dejar de ser lo que representa para el patriótico colonialista, su amor por la metrópoli se debilitaría y hasta amenazaría con secesión⁴⁵. Pues cualquier transformación de la metrópoli que implique tornarse democrática o promotora de derechos hasta en las colonias, arriesgada incluso a abandonar las empresas coloniales, significaría para el colonialista un “*asunto de vida o muerte*, volver a poner en cuestión el sentido de su vida”⁴⁶.

1.7 El rasgo de la tentación fascista

A este rasgo de *El conservador*, le sigue el de *La tentación fascista*. La tentación fascista es un rasgo del colonialista que Memmi describe en una especie de decantar paulatino que se desprende de la subsistencia dependiente que el colonialista tiene respecto de la Metrópoli. Es decir, que el depender su subsistir como colonialista y los privilegios que esto le contrae, necesariamente de “la madre patria”, propicia y estimula los “*gérmenes de la tentación facista*”⁴⁷. Pero, ¿qué es el fascismo? se pregunta aquí Memmi y la

⁴³ Ibid., Pág 77.

⁴⁴ Ibid.,Pág78.

⁴⁵ Ibid., Pág78.

⁴⁶ Ibid., Pág 79.

⁴⁷ Ibid., Pág 79.

definición describe una monolítica y contundente como actuante acción: la de un régimen de opresión en beneficio de algunos. Lo que nos hace pensar en una fuerza actuante que infringe daño en individuos, seccionando, seleccionando, clasificando y, en últimas, decimos aquí mixtificando, en el sentido de engendrar mezclas de confusiones.

Inferimos que la matriz de la tentación fascista es, entonces, un miedo que subyace por conveniencia a la esencia de toda dependencia y Memmi nos señala que la administración y la política colonial no tienen sino fines fascistas.

Y es en este sentido que nos interesa cómo más allá de una detección de la tentación fascista desprendiéndose de la dependencia a la metrópoli y de la definición de fascismo, Memmi va detallando mucho más cómo este rasgo del colonialista señala al sistema administrativo colonial como un escenario donde “las relaciones humanas son el resultado de una explotación aguda y extrema; pues, estas están fundadas sobre la desigualdad y el desprecio garantizados por el autoritarismo policíaco”⁴⁸.

Es decir que, si esto es lo que revelan los rasgos del colonialista -relaciones humanas como resultado de una explotación aguda y extrema- entonces, nos queda buscar situaciones donde se puedan ver relaciones que revelen este rasgo en la actualidad de individuos de pueblos que fueron colonizados.

Memmi sugiere que las instituciones dependientes llegan a ser diferentes de las de la metrópoli y que, desde la distancia, el poder central ejerce un influjo dominante que a su vez connota y sostiene esa relación de dependencia. Por otro lado, en mucho tiempo ya se ha hablado lo suficiente sobre procesos de independencias y sobre el descolonizar las epistemologías, relatos y en general la educación, pero nunca se ha hablado de ellas directamente vinculadas a los procesos de relación internos, de influjo a distancia física e históricamente entre colonialista y colonizado. De ello puede deducirse que muchas de las tensiones de dependencia continúan en secreto operando inoculadas en los vestigios de los individuos de comunidades históricamente colonizadas. Ahora bien, aunque aún debe fortalecerse el mecanismo que nos lleva a tal conclusión, por lo pronto queda en la

⁴⁸ Ibid., Pág 79.

superficie de lo que nos dice Memmi que la dependencia iguala, en tanto que uniforma, alterando la individualidad originalísima, a la vez que suprimiendo la diferencia.

Vemos cómo este rasgo aquí expuesto, revela el “cariz totalitario”, desde donde los escenarios coloniales, han dado pie para engendrar regímenes a menudo -como dice Memmi- “democráticos”.⁴⁹ Por todo ello, el totalitarismo democrático, no implica ni excluye de suyo lo totalitario actuando en cuerpo ajeno. Se trata de un cariz aberrante solo en apariencia, pues esto le caracteriza y representa a todo colonizador frente al colonizado, por el colonialista.

Entonces, el colonialista para Memmi, ante el colonizado, representa la institucionalidad colonial que inevitablemente depende y está entrañablemente ligada y comprometida con la metrópoli, gracias al asunto de la subsistencia económica y existencial. El fascismo colonial, nos recuerda Memmi, “difícilmente se limita a la colonia”⁵⁰, pues como todo cáncer “no tiende sino a extenderse” y la manera de hacerlo es que según Memmi el colonialista no puede por su mediocridad engendrada inherente sino “apoyar” “gobiernos” “opresivos” y prácticas “reaccionarias” y “conservadoras”⁵¹.

En este sentido, para el caso de instituciones de gran importancia para la empresa colonial, como lo fue la Iglesia Católica, Memmi, nos sugiere que estos rasgos no serían precisos como característicos del comportamiento de la misma, por cuanto él se refiere a aquellas instituciones que han de “mantener” el “estatuto actual de la metrópoli” o “aquellas que aseguran más firmemente las bases de la opresión” y para nuestro autor, la Misión propia en la que se fue concentrando la Iglesia Católica, como lo es la Evangelización, no le hace parecer como institución que se haya empeñado en mantener actualizado el impositivo influjo de alguna metrópoli, ni tampoco le permite tal misión asegurar que las bases de la opresión se fortalecieran, dado precisamente el contenido liberador de su mensaje evangélico.

Pero pese a esta sugerencia que consideramos tácita de nuestro autor, nos atreveremos en esta investigación a conservar la pregunta de si ¿sirvió una institución tan importante en

⁴⁹ Ibid., Pág 79.

⁵⁰ Ibid., Pág 80.

⁵¹ Ibid., Pág 80.

tiempos de la colonia como la Iglesia Católica, como toda institución colonial, a asegurar con firmeza las bases de la opresión colonial?

Por lo pronto, podemos sopesar de este rasgo que la necesidad obligada e implícita en la tentación a provocar el nacimiento de gobiernos y regímenes, que sostengan tal opresión, se expresa en este rasgo al colonialista al mismo tiempo representando una amenaza para la metrópoli, lo cual nos confirma con más claridad que el sistema colonial se propone como modelo o ejemplo que se aprovecha de las vacilaciones de la metrópoli tal y como lo sugiere Memmi. Pues si la metrópoli descuida su carácter conservador fragiliza su temple autoritario y esto ocurre -usando lo sugerido por Memmi- al tiempo que se va mostrando una extrapolación de un estilo político en el que las dificultades se resuelven por la total servidumbre de los gobernados. Todo esto se da en una especie de lógica del contagio propio de un germen patógeno moral y psicosocial, y Memmi lo describe así: “del mismo modo que la situación colonial corrompe al europeo de las colonias, el colonialista es el germen de corrupción para la metrópoli”⁵². La vinculación correlativa de dependencia es estrecha y se materializa al sostenerse precisamente en su trágica codependencia entre el colonialista respecto de la metrópoli y respecto del europeo con la situación colonial al instante de respirarla.

1.8 El resentimiento contra la metrópoli

Ahora bien, para dar continuidad con el retrato del colonizador devenido en colonialista que nos está mostrando Memmi, después del rasgo de la tentación fascista, el otro rasgo que se nos revela es el del *resentimiento* que siente el colonialista respecto de la metrópoli. Para este rasgo, Memmi nos habla de “peligro” y “ambigüedad”, de “ardor patriótico” y de “las relaciones con la metrópoli” y, entre tanto, lo que se resalta es *la ambigüedad*, pues el colonialista mientras que idolatra la metrópoli y se insufla de glorificación con los símbolos patrios, “al mismo tiempo nutre un resentimiento profundo contra la metrópoli y los metropolitanos”⁵³. Esto nos recuerda que la ambigüedad está estrechamente ligada al *privilegio* del colonizador *con relación al colonizado*, pues las prebendas coloniales le levantan envidias entre los metropolitanos: “el privilegio colonial es del mismo modo consubstancial a la existencia del colonizado y función de la

⁵² Ibid., Pág 80.

⁵³ Ibid., Pág 80.

metrópoli y del metropolitano”⁵⁴. Y así se observa que estamos ante un juego armado donde Memmi parece advertirnos de su inevitabilidad está estrecha e íntimamente unida a una fatalidad congénita de la empresa del Colonialismo.

Memmi continúa señalando que así como “la naturaleza de las relaciones entre colonizador y colonizado deriva de sus vínculos económicos y sociales, las relaciones entre colonizador y metropolitano son tributarias de sus situaciones recíprocas”⁵⁵. Estamos ante la dinámica de la estructura interna de este rasgo que es la ambigüedad, que implica relaciones en una economía inevitable y fatal en donde se da un comercio de reciprocidades o de proporciones aparentemente justas y a la vez no queridas. Por ello aquí asoman los interrogantes orientadores de esta investigación y que se desarrollarán en otro capítulo: ¿Se encontrará, y de qué manera, este rasgo presente en las expresiones religiosas y culturales de afrocolombianos?

De este modo vamos cayendo en cuenta de que la noción de “colonialista” descrita por Albert Memmi nos muestra una especie de conciencia de una inconsciencia continua y vinculada a modo de auto-condena entre sí. Dicho de otro modo, se nos describe cómo es posible que alguien pueda sostener y adherirse a tal condena de ambigüedad cuando además esta se encarna en la realidad para casi que teatralizarla. Tal condena parece nutrirse de la manera como el condenado sigue la lógica que le condena, hasta condenarse a gusto de modo consciente, aunque lo perciba como desagradable. Se trata del ritmo de un devenir que engendra artificiosamente la lógica que condena al individuo, es decir, la ambigüedad, pues este ritmo termina teniendo más fuerza que los individuos que la provocaron.

De tal forma que inventarse un juego macabro y perderse en su hilo hasta creerlo real, tan sólo por seguirle la corriente, ofrece como obligado resultado un poderoso e instaurado fetichismo que en la cotidianidad va dejando sin fuerzas a los individuos que paradójicamente lo nutren, hasta el punto de no poder apropiarse de la clara posibilidad de recordar que se trataba tan solo de un juego y de unas dinámicas que bien podrían ser conjuradas e interrumpidas. Esta es la ambigüedad creada con apariencia de lógica real-natural y autónoma, que se fortalece al mismo tiempo que subyuga y aliena hasta a sus

⁵⁴ Ibid., Pág 81.

⁵⁵ Ibid., Pág 81

creadores, hasta constituirse en una contundente realidad subjetiva y objetiva, que olvida la realidad inicial antes del juego, es decir, antes de caer en la ambigüedad. Pero nótese que los individuos subyugados son conscientes de ese “antes” y necesitan de un esfuerzo de reminiscencia para conectarse con ese antes de la ambigüedad impuesta y opresora.

Estos rasgos que describe Memmi del colonialista muestran la dinámica de esa condenación al juego de la ambigüedad congénita al Colonialismo. Por ejemplo, el colonialista, en su relación respecto del metropolitano, muchas veces decide “pobretarse” para matizar un poco los embates del rechazo de sus congéneres de la madre patria haciendo más visible esta condena. El colonialista como individuo, presa de tal ambigüedad, podemos deducirlo, se siente y se comprende como una especie de ser humano alterado y adulterado en el conjunto de los individuos con los que comparte el haber nacido en la misma patria. Entonces, podríamos nosotros atrevernos a describir cómo se dice a sí mismo el colonialista frente a sus paisanos de la metrópoli y frente a su situación: Soy de ustedes, como de ustedes, pero veo que ya no pertenezco a ustedes, me siento extraño entre ustedes, añoro volver a ser un auténtico natural entre ustedes y de ustedes, pero ya estoy aquí en medio de la maraña de las decisiones que he tomado ante los fáciles privilegios que me ha presentado mi establecimiento en la colonia. Así se entiende mejor este rasgo cuando Memmi nos dice: “A clase igual, el colonialista está naturalmente más a la derecha que el metropolitano”.⁵⁶ “En cierta medida, ya no forma parte de ellos”.⁵⁷

Por otra parte, en el colonialista, el miedo sigue siendo el carburante que sostiene esta realidad que orquesta una pseudo-realidad de sí. “Esta dialéctica exaltación-resentimiento que une al colonialista a su patria, matiza singularmente la calidad de su amor por ella”.⁵⁸ Y esto se debe al miedo, una especie de miedo innombrable, mientras a su vez se muestra aquí por sí mismo, como un tímido asomo de la inocente vulnerabilidad de lo humano, como un clamar por salir de su propia equivocación, o mejor, del entramado drama provocado por su equivocación, que toma vida autónoma y le tiene subyugado o suspendido de sí mismo. El colonialista entonces, mientras no afloja su patriotismo, multiplica su adulación exagerada de la metrópoli y así mismo oculta una cólera y un

⁵⁶ Ibid., Pág 81.

⁵⁷ Ibid., Pág 82.

⁵⁸ Ibid., Pág 82.

despecho. Él anhela y vigila que la madre patria no le abandone nunca en la tierra de ultramar, quiere que le conserve, que le siga sosteniendo, tanto por medio del ejército que le protege como con las costumbres y tradiciones conservadoras que le conservan y propician políticas que lo toleran. Por eso velará porque su madre patria le mantenga su fisonomía, es decir, aquella que le ha venido conviniendo y que puede y se basa en ser oposición al colonizado.⁵⁹

1.9 El rasgo del rechazo del colonizado

A nuestro modo de ver, el rasgo que sigue a continuación es afianzado en su manifestación y en su nitidez por el rasgo anterior. Se trata del rasgo que habla del *rechazo del colonizado*. Aunque ya podríamos decir que cada rasgo está interrelacionado con los demás, tanto uno como otro, cualquiera que sea reconfirma, en continuidad, la veracidad del otro. Se trata de una traslapación de las manifestaciones características de un fenómeno llamado colonialista. En él una realidad se petrifica en capas de expresión que le condenan y parecen determinarle a no dejar florecer otra posibilidad de ser auténtico.

Condenado entonces a las capas de mentiras, el colonialista sabe que es inmensa la opresión que se ejerce sobre el colonizado y que su sobrevaloración de la madre patria en la que se apoya, casi como un lisiado, no le es suficiente para justificar lo que está obligado a justificar: el hecho colonial.

Este rasgo permite ver que el colonialista acusa al colonizado de las cosas más absurdas y tales acusaciones provienen de cualquier nivel cultural en el que se haya desarrollado el colonialista mismo. El comportamiento materializa su concentración intrínseca en expresiones como “el colonizado no saber respirar”, “aquí no se sabe caminar, se dan sólo pasitos que no hacen avanzar”⁶⁰ y demás fórmulas que efectúen una devaluación del colonizado. Según Memmi, el colonialista en este rasgo respecto de todo lo que concierne al colonizado se refiere a “su país, que es feo, demasiado cálido, asombrosamente frío, maloliente, al clima vicioso, a la geografía tan desesperada que lo condena al menosprecio y a la pobreza, a la dependencia eterna”⁶¹. La idea es devaluar al colonizado, efectuando un rebajamiento de este, que a su vez explique su miseria condenándolo a un extremo

⁵⁹ Ibid., Pág. 82.

⁶⁰ Ibid., Pág. 83.

⁶¹ Ibid., Pág. 83.

polo negativo que sirva para efectuar un contraste que hable de la positividad del colonialista. Ahora Memmi advierte que “esos juicios irremediabilmente negativos siempre se expresan con referencia a la metrópoli (...) con referencia al mismo colonialista”⁶². Es decir, “se trata de comparaciones morales o sociológicas, estéticas o geográficas, explícitas, insultantes o alusivas y discretas, pero siempre favorables a la metrópoli o al colonialista. *Aquí, la gente aquí, las costumbres de este país*, son siempre inferiores, y por lejos, en virtud de un orden fatal y preestablecido”⁶³.

Todos estos rasgos del colonialista, en efecto, se entienden dentro del contacto y relaciones propios del escenario del hecho colonial, siendo fuentes de graves consecuencias sobre la vida y comportamiento de los colonizados, como igualmente son desastrosos los efectos y consecuencias sobre el mismo colonialista, pues no ha reconocido nada positivo en la colonia y -por ello- al tiempo, no puede admitir formar parte de ella. Como si el trazar una línea taxativamente le aliviara en su interna condena. Más aún, se rehúsa a ser ciudadano con derechos y deberes, al tiempo que se pretende indisolublemente ligado a la metrópoli, aunque sabe que no vive en ella, que no participa de su conciencia colectiva y que no actúa como metropolitano. De esto resulta algo que Memmi llama “señalamiento sociológico doble pero negativo” y que revela al colonialista como “cívicamente aéreo”⁶⁴, pues se encuentra entre una sociedad lejana y mítica (la metrópoli) y una presente a la que rechaza y mantiene de algún modo en la abstracción (la colonia)⁶⁵. Su drama se condensa en el malestar real de no poder asumir su querer usufructuar a sus anchas la colonia, conducta que se torna mucho más desesperante. Esta es la razón por la cual el colonialista nunca se preocupa por el urbanismo, pues ante las evidentes falencias que desprecia de su inmediato escenario, el colonialista “finge olvidar que él detenta el poder administrativo” y que “debería inculparse a sí mismo por ello”. “El colonialista no hace coincidir su porvenir con el de la colonia, no está aquí sino de paso, no invierte sino en lo que reditúa a plazo fijo”. Entonces, “la verdadera razón, la razón primera de la mayor parte de sus carencias es ésta: el colonialista nunca decidió transformar la colonia a imagen y semejanza de la metrópoli ni al colonizado a su imagen. *No puede admitir tal adecuación que destruiría el principio de sus privilegios*”⁶⁶.

⁶² Ibid., Pág. 83.

⁶³ Ibid., Pág. 83.

⁶⁴ Ibid., Pág. 84.

⁶⁵ Ibid., Pág. 84.

⁶⁶ Ibid., Pág. 84.

1.10 El rasgo del racismo

De este modo nuestro autor nos conduce a otro rasgo del colonialista: *El racismo*, rasgo consecuente y manifiesto del colonialista que, al creer que la adecuación anteriormente descrita es impensable, también cree que esta “imposibilidad no surge de él, sino de su contraparte: depende de la *naturaleza* del colonizado”⁶⁷. Aquí se entiende que para Memmi este comportamiento y constatación del colonialista hace que este recurra al racismo. Por tanto, este rasgo es característico de todos los Colonialismos y así, “el racismo resume y simboliza la relación fundamental que une a colonialista y colonizado”⁶⁸.

Además, dentro de este rasgo del racismo, se aprecia que al colonialista no le gustan las teorías ni los teóricos y se jacta de ser un hombre de acción que extrae sus lecciones de la experiencia. Ya la pasa bastante mal para construir su sistema de compensación como para no desconfiar de la discusión y así su racismo es vivido y cotidiano⁶⁹. Pero, ¿qué es, o cómo se define el racismo según Memmi?

Debemos antes advertir que para Memmi, el racismo del colonialista es de algún modo distinto del racismo colonial. ¿Implicaría esto que el de la colonia en sus notas características no incluiría la nota de que se trata de un racismo *vivido y cotidiano* como el del colonialista? Analicemos cómo antes de atreverse Memmi a definir el racismo, con una especie de fina ironía, logra mostrarnos esta cuasi-posible diferenciación entre el racismo del colonialista y el racismo colonial. Dice el autor: “Al lado del racismo colonial, el de los doctrinarios europeos aparece casi transparente, congelado en ideas, casi desapasionado a primera vista”⁷⁰.

Nótese que dice *al lado*, lo que no significa asertivamente diferente, es decir, que la diferencia viene siendo una ilusión, pues mejor podría haber dicho “contrario a”. Es aparente entonces la diferencia, pues el *doctrinario europeo* viene siendo el mismo colonizador que se acepta, o sea, el mismo colonialista. Esto ayuda a entender por qué para muchos resulta coherente deducir que el racismo es el mismo en todas partes, pues

⁶⁷ Ibid., Pág. 85.

⁶⁸ Ibid., Pág. 85.

⁶⁹ Ibid., Pág. 85.

⁷⁰ Ibid., Pág. 85.

dada precisamente la auto-censura o auto-desprecio del colonialista, se posibilita la virtualidad de aparentar diferentes fenómenos o expresiones de racismo, pero en realidad resulta ser el mismo racismo de siempre y en todas partes. El autodesprecio o la tímida autocensura ante lo inaceptable pública o privadamente, resulta ser la pretensión de buscar ideas que le justifiquen proveyéndole, de un caris de desapasionamiento a primera vista, artilugio último para normalizar y aceptar su tragedia.

Seguido de esto, inmediatamente Memmi procede a definir el racismo colonial:

El racismo colonial, conjunto de conductas, de reflejos aprendidos, ejercidos desde la primera infancia, fijado, valorizado por la educación, se halla incorporado tan espontáneamente a los gestos, a las palabras, incluso a las más banales, que parece constituir una de las estructuras más sólidas de la personalidad del colonialista⁷¹.

Si analizamos con detenimiento, se trata de un diagrama o esquema mental, una metástasis de una dialéctica entre la idea determinante de lo real y las conductas o prácticas concretas que se saben inaceptables universalmente o en un universo de sentido común práctico. Esto nos lleva a pensar que cuando un individuo se descubre en contradicción entre sus ideales y valores, de una parte, y las acciones concretas consecuentes, de otra parte, deviene fácilmente en racista.

Este racismo se nutre en todos los escenarios sociales de los cuales los individuos logran aprendizajes. Se trata de *reflejos aprendidos* contenidos en todo lo concerniente a la cultura. Así, todo individuo es fijado e incluso valorizado por la educación, que muchas veces resulta ser una perfecta plataforma cultural para incrementar inconsciente y masivamente la esencia de todo racismo por medio de ejercicios taxonómicos o de discriminación de realidades, sobre todo cuando estos tienen como base el miedo a una amenaza posible a los goces, beneficios o privilegios alcanzados por los individuos.

La educación, por ejemplo, es una de las herramientas de las instituciones de la colonia que sin duda vehiculiza el racismo. Desde ella se justifica y legitima la actitud taxonómica y maniquea que en el tiempo se materializa y normaliza en cánones tácitos culturales de comportamiento y relación. La educación así proyectada se convierte en el lugar desde

⁷¹ Ibid., Pág. 85.

donde se precisa lo que se ha de rechazar y aquello que no será permitido aceptar en el escenario de la vida cotidiana. De tal forma que, si se pensase en querer superar el racismo, se habría de tener en cuenta el esfuerzo holístico que implicaría, entre otras cosas, apuntar hacia las dinámicas de continuismo y de legitimación de las relaciones, actitudes y comportamientos racistas que se fortalecen tanto en el escenario público como en el privado.

Este análisis nos ayuda a entender por qué, “un constante esfuerzo del colonialista consiste en explicar, justificar y sostener, por palabra tanto cuanto por la acción, el lugar y la suerte del colonizado, su contraparte en el drama colonial”⁷². Así, impulsado desde su realidad interior, el colonialista se decide a “explicar, justificar y sostener el sistema colonial y, en consecuencia, su propio lugar”⁷³.

En este sentido, Memmi presenta un análisis de la ya concreta actitud racista que revela en ella tres elementos:

- 1.- Descubrir y poner en evidencia las *diferencias* entre colonizador y colonizado.
- 2.- *Valorizar* estas diferencias en beneficio del colonizador y en detrimento del colonizado.
- 3- Llevar esas diferencias a *lo absoluto*, al afirmar que son definitivas y actuar para que lleguen a serlo⁷⁴.

Respecto del primer elemento podríamos cuestionar: ¿no son acaso ya evidentes las diferencias como para que tengan que ser descubiertas? O, por lo menos, ¿no son advertidas ya conscientemente? Pero yendo más allá de estas cuestiones, decimos que diferenciar o efectuar taxonomía consciente o inconscientemente parece ser algo natural en los seres humanos, sin embargo, en el primer elemento esto no es tan evidente. Pues, ¿qué necesidad hay de descubrir y además hacer evidente lo que se descubre y más aún si lo que se descubre y pone en evidencia se trata de diferencias? Ahora, si se trata de las diferencias entre dos individuos y al parecer previamente tipificados o estereotipados en las nociones “colonizador” y “colonizado”, estamos hablando de una acción de descubrir

⁷² Ibid., Pág. 85-86.

⁷³ Ibid., Pág. 86.

⁷⁴ Ibid., Pág. 86.

y de hacer evidente las diferencias entre estos individuos que supone ya un relato interesado, predeterminado y basado en un cálculo. Esto más bien nos lleva a la típica conclusión que dice que el resaltar demasiado una diferencia habla más que de una simple actitud taxonómica y aprendida sobre la realidad. Habla ya de una fijación predeterminada por prejuicios ante la realidad de la cual se retiene su variabilidad.

Respecto del segundo elemento, es claro que se trata de darle valor a las diferencias halladas, sin embargo, si se quiere analizar un poco más el sentido de este aspecto del racismo que indica Memmi, creemos que habría de hacerse énfasis no sólo en el hecho de valorizar las diferencias, sino en el hecho mismo de las diferencias como tal. Pues, las diferencias en este aspecto del racismo, antes de ser valorizadas, se nos aparecen como una distancia entre colonizador y el colonizado que no es evidente, porque Memmi se centra en la diferencia de las características de los términos en cuestión. De este modo, se puede comprender que quien percibe tal distancia, la percibe como otro ingrediente de la dinámica racista. Y al no tener en cuenta la distancia, sino solamente las características, se suavizarían las implicaciones morales del racismo.

Por otro lado, “valorizar” algo implica detenerse en ello, hallándole un valor de por sí u otorgándolo artificialmente. Ese valorar lo utiliza Memmi como un vínculo necesario para precisar la diferencia que separa y vincula a la vez a los términos. Ahora bien, si es inevitable y además necesario el hallar valor en la diferencia que se descubre adrede o naturalmente, implicaría esto un alto riesgo de constituir un tabú hasta sacralizar la diferencia, de tal modo que los términos del racismo no se perciban como víctimas.

Esto facilita comprender el tercer elemento que habla de llevar al *absoluto* las diferencias descubiertas. Entendemos aquí absolutizar como el mismo hecho de sacralizarlas. Y se trataría de sacralizar un absoluto determinante y definitivo, es decir, hablamos de algo que es a la vez fundamento y fundante de toda justificación de la relación racista.

Todo ello explica lo que Memmi quiere decir cuando nos advierte que el mero hecho de “estar al acecho del rasgo diferencial entre dos pueblos no es una característica racista por sí misma, aunque sí lo sea dentro de un contexto racista”⁷⁵. Es por esto que el *colonialista*,

⁷⁵ Ibid., Pág. 86.

insiste acerca de todo lo que le separa del colonizado y esto le funciona como coartada inconsciente a favor de su parálisis o el drama en el que está envuelto, pues, como lo dice Memmi: “Una vez aislado el rasgo de costumbres, hecho histórico o geográfico que caracteriza al colonizado y lo opone al colonizador, es preciso impedir que el vacío entre ambos pueda llenarse”⁷⁶.

Desde esta perspectiva, Memmi nos habla del “hecho sociológico” y de la historia, como dos ámbitos manipulados estratégicamente por el colonialista. “El hecho sociológico se bautiza como biológico o, mejor aún, metafísico. Se declara que pertenece a la esencia del colonizado. Súbitamente, la relación colonial entre colonizado y colonizador, fundada sobre la forma de ser, esencial, de los dos protagonistas, se torna una categoría definitiva. Es decir, él es lo que es porque ellos son lo que son y ni uno ni otro cambiarán nunca”⁷⁷. Para profundizar mucho más en el rasgo del *racismo* Memmi nos da a entender que la política del colonialismo es en sí misma racismo. Al respecto dice que “la intencionalidad de la política colonial tiene que ver con incluso no alentar nunca jamás la conversión religiosa del colonizado”⁷⁸. O sea que determinar los linderos de la separación valorizada casi hasta la sacralización, a nuestro modo de ver, alcanza hasta los asuntos religiosos, pues la conversión religiosa implicaría para el colonizador contaminar sus identidades. Y así el ámbito religioso querrá ser también permeado por toda la lógica colonial para lograr extender en él diferenciaciones y otras justificaciones que no permitan llenar el vacío, tal como “se hace evidente” pretendidamente entre el colonizador y el colonizado.

Según nuestro autor, la relación entre la Iglesia católica o protestante y el Colonialismo, son más complejas de lo que parecería. Pues la relación con la Iglesia sí ayudó mucho al colonialista, pero esto se trató más bien de una alianza accidental y lucrativa. Memmi asegura que hoy en día cuando se sabe todo sobre la maldad del Colonialismo, la Iglesia se desprende de él por todos lados y dejó de defenderlo, así como ya casi comienza a atacarlo⁷⁹. La Iglesia entonces se sirvió del Colonialismo como este se sirvió de ella, aunque esta nunca se desprendió de su propio fin que consiste en evangelizar. Ahora bien, lo que entendemos aquí es que el rasgo del racismo del colonialista quiere separar, con diferenciación taxonómica en las pretendidas categorías de colonizador y colonizado,

⁷⁶ Ibid., Pág. 86.

⁷⁷ Ibid., Pág. 86.

⁷⁸ Ibid., Pág. 87.

⁷⁹ Ibid., Pág. 87.

hasta el punto de querer privar de la conversión a la fe que él viene profesando desde la metrópoli. Si se cumpliera el ideal universalista de la fe cristiana católica, el *continuum* que para el colonialista es imposible absolutamente, dada la abismal separación que visualiza y construye conscientemente entre él y el colonizado, se tornaría posible y provocaría conclusiones que lo emparentarían de algún modo -y con algo tan profundo e íntimo como la fe-, con quien se quiere separado y a quien desprecia. Así que no sólo harían visible lo vinculante de una relación entre dos que se suponen, por el colonialista, en una separación absoluta y abismalmente insalvable, sino que también le implicaría las exigencias evangélicas que abogan por fraternizar entre creyentes. De este modo se entiende por qué la conducta del colonialismo con la Iglesia era más bien utilitarista.

Para nuestro autor, el colonialista *recompensó su ayuda concediéndole importantes privilegios*, pero él nunca quiso que ella tuviese éxito, es decir, que obtuviera la conversión de todos los colonizados⁸⁰. Y esto lo hubiera permitido con “facilidad el colonizador cuando comenzaba la colonización, donde él disponía de una completa libertad, de un poder de opresión ilimitado y de una amplia complicidad internacional”⁸¹. Paradójicamente, contrario a la pretensión de hacer evidente ninguna relación que les emparente a colonizador con colonizado, la Iglesia hubiera contribuido al desvanecimiento de la relación colonial y, por esto, el colonialista advertía que no podía favorecerle⁸². Lo que confirma la conservación enfermiza de una relación que, al mismo tiempo, se niega de manera interesada y oportunista. Todo lo anterior lo resume Memmi cuando dice que el “colonialista sabe claramente que la conversión del colonizado a la religión del colonizador favorecería una etapa crucial hacia la asimilación. Esto es prueba de por qué fracasaron las misiones coloniales”⁸³.

Pero Memmi hace otra salvedad que pareciera describir la negación de la negación a la relación que labra el colonizador respecto del colonizado. Pero aún, se confirma la conservación de una especie de tensión utilitarista, por parte del colonialista, a la hora de comprender, desde la óptica de su conducta, la relación con el colonizado, la Iglesia y la conversión de este a la fe que profesa. Ya no en el plano meramente religioso, sino

⁸⁰ Ibid., Pág. 87.

⁸¹ Ibid., Pág. 87.

⁸² Ibid., Pág. 87.

⁸³ Ibid., Pág. 87.

también en el ámbito de lo social, Memmi continúa describiéndonos el rasgo del racismo señalando que el “colonizado no tiene salvación social en mayor grado que salvación mística [Pues, este no] puede librarse de su condición por la conversión religiosa no se le permitiría abandonar su grupo social para incorporarse al grupo colonizador⁸⁴. O sea que la separación taxonómica se recrudece y se erige con más racismo al extenderse en la pretensión de trazar una distancia diferenciadora entre el ámbito del mundo de las relaciones sociales y económicas y el ahora relegado ámbito de los asuntos religiosos. Entonces, la condición del colonizado con todo y lo que la caracteriza de modo pauperizante y en clave de carencia desde el punto de vista del colonizador, es pretendidamente para la auto-conservación de los privilegios ilegítimos o usurpados por el colonialista, preexistente para el colonizado, así como definitiva y condenadamente determinante. Nada le puede salvar de ella. Tal vez para la narración, en el ámbito de la fe religiosa, se pueda tranquilamente hablar de alguna salvación para el colonizado, pues es lo que se deduce de esta separación racista del colonialista. Ahora bien, nos preguntamos ¿cómo pudo la Iglesia lidiar o consentir con tamaña segregación ideológica entre sus creyentes, si históricamente se sabe de sus principios evangélicos que fraternizan y no aceptan como propia ninguna acepción de personas?

Memmi continúa:

“La acusación racista no puede ser sino colectiva, y todo colonizado, sin excepción debe responder a ella”⁸⁵ y dentro “del cuadro de la colonización, nada podrá salvar al colonizado. Nunca podrá ingresar al clan de los privilegiados; aunque gane más dinero que ellos, aunque obtenga todos los títulos, aunque aumente infinitamente su poderío”⁸⁶. Lo cual nos revela que, en la conducta racista propia del colonialista, hay una dinamicidad flexiblemente acomodaticia y oportunista a la hora de trazar diferencias, valorizarlas y absolutizarlas.

Para nuestro autor, se devela *un estancamiento casi total de los grupos coloniales*, es decir, en la perspectiva de Memmi no cabría hablar en la colonia de la lucha de clases y el colonialista se esforzaría por este estancamiento siendo el racismo su arma más eficaz para lograrlo. Por todo ello, se torna imposible el tránsito y toda rebelión sería absurda,

⁸⁴ Ibid., Pág. 87-88.

⁸⁵ Ibid., Pág. 88.

⁸⁶ Ibid., Pág. 88.

de tal forma que el racismo se revela a nuestro autor como un elemento consubstancial al colonialismo, así como la mejor expresión del hecho colonial y uno de los rasgos más significativos del colonialista, pues no sólo establece la discriminación fundamental entre colonizador y colonizado, condición *sine qua non* de la vida colonial; sino que en el racismo mismo se funda su *inmutabilidad*. Solo el racismo, asegura Memmi, “autoriza a establecer para la eternidad, sustantivándola, una relación histórica que tuvo un comienzo en el tiempo. De donde resulta la extraordinaria difusión del racismo en la colonia; la coloración racista del más mínimo procedimiento intelectual o activo, del colonialista e, inclusive, de todo colonizador”⁸⁷.

Para terminar con este extenso trazo descriptivo del rasgo del racismo, Memmi apuntala que este no es sólo cuestión de hombres de escaso nivel cultural y trae a colación el ejemplo de un psiquiatra de Rabat quien se atrevió a asegurarle, después de mucho tiempo de ejercicio, “que las neurosis norafricanas se explicaban por el alma norafricana”⁸⁸. Es decir, y aquí se puede denotar, que una conducta recurrente que concretiza los elementos del racismo de descubrir diferencias, valorizarlas y absolutizarlas, se manifiesta a modo de actitud esencialista que rotula, idealistamente en una esencia, lo que escoge para discriminar y desde allí justificar cualquier lógica o teoría capaz de no sólo explicarlo todo, sino mixtificar responsabilidades de injusticias donde quien las padece es culpabilizado de autogenerárselas.

Así se puede deducir del modo como cierra este rasgo nuestro autor: “Esta alma o esta etnia, o ese siquismo da cuenta de las instituciones anticuadas, de la ausencia de desarrollo técnico, de la necesidad de la servidumbre política, en fin, de la totalidad del drama. Demuestra luminosamente que la situación colonial era irremediable y será definitiva.”⁸⁹

“Alma”, “etnia” o “siquismo” vendrían siendo un conjunto conceptual, teorizante y al mismo tiempo estructurante, en otras palabras una “esencia”, por lo tanto, una verdad absoluta preexistente y determinante cuyo reflejo o materialización son las condiciones concretas y visibles de ausencia de desarrollo técnico, así como de una especie de absoluta, natural, esencial y preexistente susceptibilidad y disposición inevitable por

⁸⁷ Ibid., Pág. 88-89.

⁸⁸ Ibid., Pág. 89.

⁸⁹ Ibidem.

naturaleza a ser inferiores y proclives a ser esclavos inclusive políticamente. No habría entonces remedio alguno ni por qué cuestionar lo que se descubre a los ojos del colonialista como determinante de suyo en la suerte y condiciones de los colonizados.

1.11 El rasgo de la auto-absolución

En todo este rasgo del racismo, puede verse que el colonizador, al reconstruir dos retratos, uno de sí y el del colonizado, se auto-justifica y se tranquiliza, mientras siente que es portador de valores de civilización y de historia, capaz de iluminar las tinieblas del colonizado. Lo que reditúa en este escenario no es sino una justicia, la que le hace la colonización que para él es *legítima* en todos sus sentidos y consecuencias. Entonces, no hay solución para el colonizado, pues ha sido fijado o revelado para la artificiosa consciencia del colonialista, por naturaleza a ser esclavo y está condenado a serlo, pero Memmi precisa que tampoco el colonialista tiene otro destino que el de ejercer la dominación. Por tanto, a las delicias de la virtud recompensada, agrega el colonialista la necesidad de las leyes naturales para que, entonces, la colonización sea asumida como *eterna*, donde el colonizador puede afrontar su porvenir sin inquietarse por nada. Para él, consecuentemente, todo se tornará posible. Podrá ahora permitirse vivir casi sosegado, benevolente, benefactor. El colonizado no podrá sino estarle *agradecido* por recoger sus migajas y así se inscribe aquí la actitud mental llamada *paternalismo*⁹⁰.

Y ya estaríamos dentro de las notas características del último rasgo que delinea el rostro del colonizador que se acepta o colonialista. Se trata del ser paternalista o aquel que quiere ser generoso más allá del racismo y la desigualdad una vez admitidos estos. Se trata de un racismo caritativo, lo que demuestra la flexibilidad acomodaticia y oportunista de todo racismo, confirmando así que todo racismo es hábil y rentable unos menos que otros. Entonces, acota Memmi: “el paternalista monta en cólera si el colonizado se atreve a *reclamar*”⁹¹.

Vemos entonces cómo la estrategia de elaborar dos retratos, uno suyo y uno del colonizado, le sirve al colonialista para dejar espacio a su auto-absolución. En su auto-retrato esta auto-absolución viene a ser la misma que continúa su tensionante lucha por

⁹⁰ Ibid., Pág. 90.

⁹¹ Ibid., Pág. 91.

legitimar la colonización y, por ello, seguirá recurriendo además a discursos abstractos de naturalización.

El rasgo de la *auto-absolución* se evidencia en esta fresca actitud para naturalizarlo todo. El colonialista naturaliza su dominación o su ser opresor, y la servidumbre en el oprimido por él. Así se pretende exculpar o siente la frescura de la posibilidad de exculpación, asumir que está condenado por el destino natural que le persigue y ata a ser, a actuar naturalmente como es. En este sentido, si la colonización la concibe y asume como eterna, entonces se sentirá a gusto y más seguro en su proceder ante su porvenir y, de este modo, se hace posible que le nazca ese optimismo ante la vehemencia de su profunda culpa. Por ello asume esas actitudes de calmado, benevolente y benefactor, calculando que por ello el colonizado no tendrá otra alternativa sino la de agradecerle por recoger sus migajas.

Asistimos entonces al modo que configura la actitud del paternalismo, en tanto que actitud de quien quiere ser generoso más allá de la realidad que admite, que ha generado y que sostiene. Es decir, más allá del racismo y la desigualdad ya admitidos. Por eso establece un nuevo orden moral, uno que le garantiza tal auto-absolución, uno que no debe ser puesto en cuestión por nadie, uno donde se facilite su imagen de amo inocente para así concederse por fin la auto-absolución. Pues, como se manifiesta en el rasgo del *complejo de Nerón*:

“Desde que ha elegido mantener el sistema colonial, debe aportar a su defensa mayor vigor que el que le hubiera hecho falta para rechazarlo. Desde que ha tomado conciencia de la injusta relación que lo une al colonizado, debe aplicarse sin tregua a autoabsolverse”⁹².

Con este amplio análisis de los trazos descriptivos que configuran los rasgos que constituyen al colonialista, tenemos nuestro primer material que servirá como instrumento categorial para no sólo detectar si es hallable o no la conducta del colonialista o alguno de sus rasgos particulares en las conductas y expresiones religiosas y culturales de afrodescendientes colombianos, sino que también será de gran ayuda para comprender qué tan profundo y vigente sigue siendo el impacto del colonialismo en el colonizado,

⁹² Ibid., Pág. 72.

perteneciente a cualquiera que sea el pueblo que alguna vez fuera abarcado y permeado por la cruel tolda del colonialismo.

Ahora bien, creemos que esta noción del “colonialista”, se configura en toda una categoría que puede ser instrumento importante para analizar comportamientos en individuos de pueblos colonizados, esto, dado que comprende un registro de caracterizaciones conductuales. En este caso, estamos ante características conductuales propiamente de uno de los protagonistas de la situación colonial como lo es “el colonizador que se acepta”.

Creemos también, que el aparato eclesiástico del catolicismo, en tiempos conniventes a la empresa colonizadora que desencadenó las lógicas de todo colonialismo hasta nuestros días, también fue escenario de individuos en los que se introyectaron estas estructuras que son fuente de conductas como las descritas por A. Memmi en el caso del colonizador. Es decir que, el aparato eclesiástico venía connivente con el aparato colonizador y por tanto resulta procedente considerar que los agentes de la evangelización de tipo católico en tiempos de colonización, asumieron naturalmente las lógicas y conductas que les son proclives a todo colonizador. Es por ello que hablamos del Colonialista del catolicismo.

Por otra parte, nos esforzamos en contemplar que, dado el entramado de codependencia instaurado por la situación colonial entre colonizador y colonizado, se puede abrir la posibilidad de indagación de si tal conducta del colonialista del catolicismo, pudo imbricarse en el individuo a quien corresponde el otro término de la codependencia patológica infringida por la empresa colonizadora, es decir, el colonizado. Por tanto, rastrear las conductas de la vigencia de este entramado conductual en un colonizado específico y, particularmente en sus expresiones culturales y religiosas en medio del transcurrir de los contextos de los pueblos que han tenido una nítida historia de colonización y sus herencias; resulta ser el camino por el cual queremos direccionar esta investigación.

Sin embargo, para aproximarnos mucho más a nuestro objetivo, creemos necesario nutrir todavía más nuestro estudio con el material reflexivo y de análisis que ofrece otro autor quien, además de ser también un intelectual colonizado con ímpetu crítico poscolonial, es un colonizado negro a la vez que un estudioso, desde el punto de vista de la psicología,

el psicoanálisis y de la sociología; de la patología consecuente, conductualmente hablando; de la colonización y su lógica proclividad como lo es el colonialismo.

Capítulo 2. Frantz Fanon y los efectos o posibles trastornos consecuentes a la colonización en los colonizados de piel negra

Otro autor que hemos seleccionado para indagar los efectos de la colonización y del colonialismo en las expresiones religiosas y culturales de los afrodescendientes colombianos es Frantz Fanon. Lo presentaremos en primer lugar biográficamente y luego iremos comentando cómo desde su obra *Piel negra, Máscaras blancas*⁹³ nos describe los complejos psíquicos a los que se relacionan los comportamientos que se tejen por causa de la colonización y su consecuente colonialismo sobre el individuo de color o de piel negra.

Frantz Fanon es el hombre negro nacido en una colonia francesa⁹⁴, quien desde su experiencia de negro que se descubre en un mundo blanco y desde su formación sociológica, psiquiátrica y filosófica, nos remite a analizar profundamente los complejos y adulteraciones que se erigen en medio de las lógicas de la alienación, el racismo, el fascismo y demás trastornos reales y supuestos que origina, encarna y sostiene la colonización como hecho en la historia y en el consecuente colonialismo cuyas vigencias son también objeto de estudio de críticas poscoloniales y decoloniales que se fundamentan y beben del pensamiento de este autor.

La biografía de este autor nos devela un recorrido del espíritu poscolonial y decolonial de su obra. Y, teniendo en cuenta algunos ejercicios biográficos en torno a este autor, nos encontramos que se trata de un hombre negro de gran vitalidad intelectual y personal⁹⁵, nacido en 1925 en la Isla de Martinica (Colonia francesa) en el Caribe antillano. Él muere en 1961 en Maryland EEUU. Pero, ya a sus 18 años de edad sale de la Isla natal a la Francia continental para participar como soldado francés en la Segunda Guerra Mundial (1944-1945) donde resulta galardonado⁹⁶. Seguidamente experimenta la discriminación

⁹³ FANON, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid-España: Ediciones Akal, S.A., 2009. 373 Págs.

⁹⁴ ZURBANO, Roberto. Prólogo. *Piel negra, máscaras blancas: Un manifiesto de la esperanza revolucionaria (también) para el siglo XXI*. En: FANON, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. La Habana: Editorial Caminos, 2011. p.V.

⁹⁵ OTO, Alejandro J de, FRANTZ FANON: política y poética del sujeto poscolonial. México: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2003. p.220.

⁹⁶ ZURBANO, Roberto. Prólogo. *Piel negra, máscaras blancas: Un manifiesto de la esperanza revolucionaria (también) para el siglo XXI*. En: FANON, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. La Habana: Editorial Caminos, 2011. p.V.

CHALIAND, Gerard. Prólogo. *Frantz Fanon resiste la prueba del tiempo*. En: FANON, Frantz. *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001. p.300.

y segregación por parte de sus conciudadanos, así como seguramente también fueron discriminados muchos franceses que como él no habían nacido en la metrópolis. Es decir que, muy probablemente, y como muchos otros llegados desde las colonias a la Francia continental, Fanon se llega a preguntar en medio de un descentramiento⁹⁷ y un malestar de estremecedor extrañamiento: ¿Por qué nos hacen esto?, ¿acaso no somos de los mismos..., los mismos hermanos de la madre patria por la cual hemos luchado, la madre patria que encarna nuestros valores? ¿Acaso no soy francés francés? Fanon regresa a Martinica y aprovecha su tiempo al lado de Aimé Césaire quien es reconocido como su mentor y que por ese tiempo ya ganaba buena fama de poeta y líder político en la Isla. Fanon trabaja con él mientras se desarrollan las campañas electorales donde Césaire es el candidato del partido comunista en las elecciones de la Cuarta República francesa⁹⁸.

Luego de esto, y pese a las experiencias de discriminación y de extrañamiento en Francia, Fanon va a estudiar medicina y psiquiatría en la Universidad de Lyon⁹⁹ donde se gradúa en 1951¹⁰⁰. En el 52 escribe su primera gran obra llamada *Piel negra, máscaras blancas* y a continuación partirá al norte de África por ser nombrado director del Hospital Psiquiátrico de Bida en Argelia, justo en tiempos en que aumenta el clima de guerra de la Independencia Argelina. En este contexto de guerra de guerrillas participará activamente, militando mucho tiempo en secreto como importante líder del ejército del FLN (Frente de Liberación Nacional). Posteriormente sale de Argelia y va a Túnez donde asumirá misiones importantes, entre ellas la de dirigir la revista *El Moudjahid* (1958)¹⁰¹. Enfermará de leucemia y, en búsqueda de una cura, acudirá a la URSS y luego a EEUU donde finalmente muere el 6 de diciembre de 1961 en el estado de Maryland.

Se casó en 1952, el mismo año en que publicó *Piel negra, máscaras blancas*¹⁰², la obra que retomamos aquí por cuanto en ella Fanon reflexiona intensamente sobre las consecuencias que a través de la cultura, las construcciones sociales, el racismo y la alienación connatural a la colonización y el colonialismo¹⁰³, se manifiestan en los

⁹⁷ OTO, Op.cit., p.217

⁹⁸ ZURBANO, Op.cit., p.V.

⁹⁹ OTO, Op.cit., p.218.

¹⁰⁰ ZURBANO, Op.cit., p.V.

¹⁰¹ ¹⁰¹ CHALIAND, Op.cit., p. 300.

¹⁰² CHALIAND, Op.cit., p. 300-301.

¹⁰³ Ya habían pasado más de 5 años de haberse terminado la II Guerra Mundial y suponemos que tuvo en todos estos años de la posguerra, suficientes experiencias de la discriminación, observada y padecida,

comportamientos de todo individuo colonizado, especialmente del hombre y de la mujer de color¹⁰⁴.

En un lapso de vida de tan sólo 36 años vividos, luchados, estudiados, y muchos de ellos reflexionados en sus obras, Fanon logró ser enteramente un revolucionario y pudo retratar los comportamientos y patologías que se hicieron visibles en las guerras de descolonización, así también analizó el comportamiento del desarrollo de tales guerras, en sus dialécticas y en los aciertos y desaciertos de los individuos que las agencian y que las padecen. Por todo ello retomamos lo que afirma Samir Amin: “La historia de su pueblo, de la esclavitud, de su relación con la metrópoli francesa fue, pues, por la fuerza de las circunstancias, el punto de partida de su reflexión”¹⁰⁵.

En nuestra investigación queremos aprovechar de Fanon su capacidad para entrelazar el psicoanálisis, la filosofía y la sociología en su observación, en su reflexión crítica y en sus apuestas sobre las experiencias del ser negro que se descubre negro en un mundo blanco. Con esa fusión puede analizar críticamente en sus obras, especialmente en *Piel negra, máscaras blancas*, los efectos psicológicos que haya podido diseminar el hecho de la colonización y el consecuente colonialismo en los individuos que le han padecido. En sus obras, pero especialmente en esta, Fanon retrata, analiza, denuncia, poetiza y profetiza sobre las consecuencias intrínsecas y vigentes del colonialismo en los individuos que han sido alcanzados por sus lógicas y dinámicas. En esta obra nuestro autor logra una seriedad intelectual que provee de sutiles formas de crítica que más tarde será reconocida en el argot académico como “crítica poscolonial”. Tales formas de hacer crítica de Fanon, creemos que ayudan a precisar las delgadas e imperceptibles líneas que entretejen aquello que se suele conceptualizar como alienación, tanto en quien le conceptualiza como en quienes experimentan o padecen alienación, así como en quienes hayan “nacido un complejo de inferioridad debido al entierro de la originalidad cultural local”¹⁰⁶.

retratando así la relación colonial entre el colonizado y el europeo y sobre todo entre el alienado y los mecanismos de alienación que operan desde su interior a través incluso de su óptica de médico psiquiatra.

¹⁰⁴ FANON, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid-España: Ediciones Akal, S.A. ,2009. p.50.

¹⁰⁵ AMIN, Samir. Introducción Frantz Fanon en África y Asia. En: FANON, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid-España: Ediciones Akal, S.A. ,2009. p.5.

¹⁰⁶ FANON, Op.CIT., p.50.

Con Fanon se puede conseguir una actitud crítica o de atenta sospecha para detectar cuan normalizadas y normalizadoras resultan ser las lógicas de toda colonización y de todo colonialismo, y de cómo se manifiestan éstas en formas o estados de alienación en los individuos que les han padecido. También es de resaltar cómo vincula al concepto y experiencia de alienación, los vericuetos psicológicos o de complejos y neurosis provocadas y sostenedoras de la alienación misma, sus mecanismos ocultos en medio del escenario cultural afectado alguna vez por la colonización y sus estrategias para conservar las dinámicas alientantes.

Por ejemplo, él nos advierte que mucha gente, incluso de reconocimiento académico, cae muchas veces en un irresponsable afán de rotular teóricamente. Un afán cuyo ímpetu es el de un determinismo normalizador de procesos deshumanizantes que, según el mismo Fanon, se observan afectando implacablemente en la realidad de individuos que han sido víctimas de colonización y colonialismo. Ese afán de determinismo normalizador, muchas veces muy bien disfrazado de buenas intenciones, él sabe denunciarlo y al mismo tiempo sabe trascenderlo con maestría mediante un análisis crítico-filosófico, psicológico y sociológico, llegando incluso a develar lo que se esconde tras de lo que superficialmente percibe quien detecta alienación en otros como en sí mismo.

En nuestro segundo capítulo, entonces resaltaremos reflexión que Frantz Fanon efectúa sobre los posibles complejos psicológicos que subyacen bajo los comportamientos de los negros en tanto que también individuos que han padecido la colonización y su consecuente colonialismo.

2.1 El negro y relaciones bajo el imperio de las lógicas de la colonización y el colonialismo

En el capítulo llamado *El Negro y el lenguaje*, el autor deja claro que se necesitaría de mucha agudeza crítica para llegar como fácilmente llegan, a las conclusiones lapidarias, los profesionales de la salud mental. Fanon cuestiona el momento en que estos dejan entrever una pulsión por querer ser determinantes, cuando, a modo de dictamen inapelable, formulan las conclusiones de lo que observan respecto del comportamiento del negro frente al lenguaje, incluso el lenguaje de su colonizador. Por ejemplo, en el modo como se comporta el negro frente al lenguaje del europeo, su histórico colonizador, resulta notorio su esfuerzo por hablar la lengua del metropolitano, esfuerzo que revela

según nuestro autor su querer ser de una vez blanco¹⁰⁷. A partir de ello, Fanon se encamina a describir la experiencia del negro, sus relaciones con el blanco, las conexiones que vinculan estos comportamientos con la colonización, sus complejos tan difíciles de exponer, incluso con la lógica racional de su colonizador y las limitantes que posee la psicopatología clásica europea, frente a tal experiencia del ser negro frente al blanco.

La relación del negro con el lenguaje, incluso el de su colonizador, es la de un reto estimulante y propicio para expresar su humanidad con todas sus capacidades insospechadas, aún muchas veces sin saber que estas les han sido puestas en entredicho. Y así para Fanon, las aceleradas fórmulas, que provienen de profesionales del comportamiento y que ven en la relación entre el negro con el lenguaje de su colonizador un comportamiento anormal, no alcanzan a fijarlo en el nivel de lo inhumano como es su pretensión.

Al describir cómo se comporta el colonizado que vuelve de la metrópolis, lo que él llama “el desembarcado”¹⁰⁸ en su forma de hablar y también al narrarnos cómo es la actitud lapidaria de sus paisanos, quienes están atentos a su desembarco para evaluar las formas, los modos en que llega a través de su hablar el desembarcado, Fanon consiente estratégicamente que el comportamiento de este último manifiesta una alteración de la personalidad y se pregunta de dónde provendrá tal alteración¹⁰⁹, incluso le llama un “nuevo modo de ser”¹¹⁰. Acepta incluso que hay un desajuste en el negro desembarcado al regresar de la metrópolis y en seguida cita al profesor Westermann quien dice que, “existe un sentimiento de inferioridad en los negros, que experimentan sobre todo los evolucionados y que se esfuerzan sin descanso en dominarlo”¹¹¹. Más aún, resalta Fanon de Westermann, su considerar “ingenuos” a los negros en los modos en que quieren dominar o superar dicho sentimiento de inferioridad cuando dice: “Llevar vestimenta europea o el pelo a la última moda, adoptar los objetos que emplea el europeo, sus marcas exteriores de civilización, sembrar el lenguaje indígena de expresiones europeas, usar

¹⁰⁷ FANON, Op.CIT., p.44.

¹⁰⁸ FANON, Frantz. Piel negra, máscaras blancas. La Habana: Editorial Caminos, 2011. p.24

¹⁰⁹ Id. p.24

¹¹⁰ Id. p.24

¹¹¹ FANON, Frantz. Piel negra, máscaras blancas. Madrid-España: Ediciones Akal, S.A. ,2009. p.54.

frases ampulosas al hablar o escribir una lengua europea, todo eso se hace para intentar alcanzar un sentimiento de igualdad con el europeo y su modo de existencia”¹¹².

A continuación, Fanon nos muestra cómo ir más allá de Westerman y se dispone a traer a modo de argumentos los comportamientos que se observan en medio de colectividades de negros, entre las que se manifiesta un afán de comparación y competencia, siempre sobre una lógica de jerarquía respecto de un referente que se les ha impuesto, es decir, el europeo, el blanco, como el individuo que reúne el adecuado y nítido nivel de dignidad humana. Al negro entonces se le impone alcanzar este referente, al mismo tiempo que se le prohíbe alcanzarlo.

Por ejemplo, nos presenta el autor, la actitud de los negros de Dahomey frente a los del Congo en las Antillas, así como Antillanos que se ofenden si se les supone o confunde con senegaleses suponiendo superioridad o más evolución en el negro antillano respecto del negro de África, es para Fanon ésta situación la expresión de ese afán de medirse hasta constatar quién está más cerca del blanco. Es decir, determinar el grado de diferencia respecto del patrón que representa la medida de “Hombre” en realidad. Un patrón que de muchas sutiles maneras se le ha impuesto.

Más aún, Fanon propone estar alerta ante la conclusión acelerada de que el negro que juega con el lenguaje, el que balbucea, el que “ama la cháchara”, sobre todo si se le toma despectivamente, pues esto sólo permitiría una salida y es la de ridiculizarlo hasta fijarlo en una artificiosa y prejuiciosa como pretendida realidad con la que se quiere revestir al examinado en sus formas de hablar.

Fanon, por tanto, invita a reflexionar con detenimiento el caer en la cuenta de que se expresan fórmulas de juicio ligero disfrazadas de conclusión lógica y científica ante estos comportamientos del negro frente al lenguaje. Pues, estas fórmulas se pueden entrever urgidas de querer determinar un mero infantilismo en tales formas de hablar. Más aún, de querer estigmatizar al que habla en “el hablado”, dependiendo de una mirada subjetiva y prejuiciosa con ínfulas de pretensión científica. Sobre todo en las facilidades que poseen los puntos de vista de los privilegiados, al ser dominantes y pretendidamente

¹¹² FANON, Frantz. Piel negra, máscaras blancas. La Habana: Editorial Caminos, 2011. p.54.

determinantes ante las realidades del negro y sus comportamientos frente a la ostentación de quienes son sus “otros”, es decir, los poseedores de tales privilegios dominantes y con pretensión de determinantes.

Este autor, nos conduce a concluir que el asunto central es que, si no los hubieran colonizado, es decir, si no le hubiesen atravesado por los hechos y experiencias que estallaron con la historia de la colonización y del colonialismo que han venido atravesando, los negros no se comportarían como lo señalan esos juicios inmediatos y ligeros como afanosos de determinaciones definitivas. Lo que nos lleva a pensar en un elaborado prejuicio que la colonización, como influjo o huella, ha dejado instalado en los mecanismos internos de percepción e interpretación de una realidad concreta, como la experiencia del ser negro. Sobre todo, se trataría de un prejuicio que se da en quienes, desde la perspectiva de las ciencias nacidas en el seno de las metrópolis y las culturas históricamente reconocidas como colonizadoras, han asumido el problema negro, o acaso, el problema del ser negro. Nuestro autor sugiere que ese afán por fijar y determinar de un individuo sobre otro supone una postura de privilegio que hace asumir, a su portador, de una actitud de superior frente a un (su) necesario inferior. Es decir, alguien que se hace llamar adulto frente a otro al que se remite como a infante y que no lo es sino porque el primero le infantiliza. Un ejemplo de esto es cuando nuestro autor nos enseña lo que significa habla *petit-nègre*¹¹³. Pues desde esos juicios acelerados y solapadamente infantilizadores, no se puede observar que el comportamiento del negro no sería para nada anormal si los negros no hubiesen atravesado por la infestación de todas las alteraciones y adulteraciones que produce, a los ojos de Fanon, todo colonialismo en todo colonizado¹¹⁴.

De este modo Fanon logra mostrar que la actitud del negro no es anormal y que por el contrario es normal pues, no hace ruptura a la lógica impuesta¹¹⁵ y continúa hacia adelante conservando una convicción muy interna, muy profunda, muy fundamental, la de que todos somos iguales y que los seres humanos somos un valor de dignidad que persiste en

¹¹³ FANON, Frantz. Piel negra, máscaras blancas. Madrid-España: Ediciones Akal, S.A. ,2009. p.54.

¹¹⁴ Ibid.,p.50.

¹¹⁵FANON, Frantz. Piel negra, máscaras blancas. La Habana: Editorial Caminos, 2011. p.54. Op.Cit., p.27.

medio de las modificaciones y artificiosas adulteraciones que nacen de nuestras ocurrencias como humanos.

2.2 La creación en medio de una resistencia a base de no seguir el derrotero impuesto por el colonizador imbricado.

He aquí entonces un hito importante de esta comprensión filosófica, psicológica y sociológica del negro, la que hace nuestro autor al señalar a la vez, el modo o los insospechables modos en que el ser negro o el ser un individuo colonizado, se elabora y reelabora ante la mirada del blanco colonizador y sus discursos y estructuras de percepción, también adulteradas a causa del hecho de la colonización que, a la postre, se mantiene en toda práctica omnipresente del colonialismo consecuente. De tal forma se comprende aquello que Fanon afirma en la introducción de la obra aquí citada, cuando dice que:

“...llegaríamos a ese resultado: al Hombre manteniendo ese fuego por autocombustión.

Al Hombre liberado por el trampolín que constituye la resistencia del otro y horando en su carne para hallar un sentido”¹¹⁶.

Esto es lo que hace el negro, según Fanon, con el lenguaje y los patrones impuestos que justifican a quienes los erigen, desde las más fáciles burlas o mofas hasta los más encumbrados dictámenes blancos de la ciencia blanca.

Ya antes nos ha dicho que : “El negro es un hombre negro; es decir que, gracias a una serie de aberraciones afectivas, se ha instalado en el seno de un universo del que habrá que sacarlo.”¹¹⁷, no sin advertir que “Para nosotros el que adora a los negros está tan <<enfermo>> como el que los abomina”¹¹⁸.

Nuestro autor, con su inteligencia y agudeza, devela la superficialidad y ligerezas teóricas que, con pretensión de objetividad, permanecen en muchos diagnósticos y juicios formales o informales sobre el negro en ámbitos académicos y no académicos. Los

¹¹⁶ FANON, Op.Cit.,p.43.

¹¹⁷ FANON, Op.Cit.,p.42.

¹¹⁸ Id. p.42.

mismos que habría que superar teniendo en cuenta el sentido de lo proferido por Marx en su tesis 11 contra Feuerbach, respecto al trascender de la teoría a la transformación de la realidad teorizada. Sentido que Fanon reivindica en sus análisis y advertencias de tipo crítico poscolonial, pero que más allá de lo sugerido por Marx, nuestro autor devela lo que significa la mirada del blanco sobre el negro y lo que es capaz de hacer el negro con tal mirada. Pues la mirada del blanco está transida de trastornos de superioridad que le ha inoculado y del que le ha hecho preso, el hecho de la colonización, pues el blanco civilizador ha sido también objeto de alienación de las lógicas del colonizar y del colonialismo que agencia.

Por tanto, consideramos para efectos de esta investigación que quiere indagar sobre las expresiones religiosas y culturales del afrodescendiente colombiano, en tanto que hombre de color y colonizado, el indagar estas expresiones como formas de lenguaje, en donde, si seguimos el sentido del análisis de Fanon, podríamos en primera instancia encontrar al afrodescendiente actuando o no frente a la mirada y elaboraciones con las que le baña y pretende fijar el blanco dentro de toda lógica de colonialismo. Sobre todo, partiendo de la premisa de que el estudio de lo que acontece en el negro se podría observar en la experiencia de todo individuo colonizado, tal y como lo indica nuestro autor, al comienzo del primer capítulo de *Piel negra máscaras blancas*¹¹⁹. Por lo cual, cabe traer a colación que, en el comportamiento del negro con el lenguaje, es decir, en esa relación que el negro tiene con el lenguaje de quien representa o efectivamente se le presenta como el blanco, nos conduce a considerar el esfuerzo intelectual por analizar las distintas posiciones que adopta el negro frente a la civilización blanca.

Al leer a Fanon, se puede deducir preliminarmente que la civilización blanca se presenta creativamente como el parangón de desafío que le supone el impuesto mundo blanco al negro, incluso en sus formas y escenarios más inmediatos, autóctonos y espontáneos, entre las que asumimos podemos incluir las expresiones religiosas y culturales de los afrodescendientes en el contexto de Colombia. En ellas podríamos encontrar que el negro o afrodescendiente, transforma sin pausa todo proceso de teorización que pretenda recaer a modo de regla rígida o parámetro estético de una razón, sobre sus expresiones o lenguajes en tanto que se le presente tal proceso como horizonte retador a alcanzar. Con

¹¹⁹ FANON, Op.Cit., p.50.

ello, observamos si logra o no el individuo de color; romper con la característica propia de todo universo que haya sido colonizado como lo es por ejemplo la pretensión de permear y entronizar la lógica maniquea. Además, podríamos vislumbrar acaso, cómo protege y conserva el individuo de color en sus comunidades y territorios, sus propios valores originarios, identitarios y ancestrales, mientras forja tal articulación con lo que se le impone en clave de negarle y fijarle. Articulación que se manifiesta como una continuidad de la lógica impuesta por el mundo blanco al que aboca el colonialismo, desarticulando así el negro, todas las elaboraciones que implica la mirada blanca en ejercicio como tal, en todo colonialismo.

Cuando observemos la descripción o caracterización de expresiones culturales y religiosas de afrocolombianos, veremos si esto se cumple o no y, sobre todo, si el negro efectúa o no lo que Fanon llama “una sustitución mágica”¹²⁰. Donde se sugiere que el negro juega el juego del mundo, el mundo blanco que se le ha impuesto, en fin, la mirada del blanco que le rodea con pretensión de fijarle.¹²¹

El negro puede llegar a constatar entonces, que de él se ha elaborado una historia en la que no se le ha tenido en cuenta para aportar a su construcción y por medio de estas reflexiones llega a encontrarse con su pasado, con nostalgia, para descubrir que no es esclavo de las “ideas” que los otros tienen de él, sino de su apariencia, abriendo así la puerta al autodesprecio que es estimulado y desarrollado por expresiones de tipo: “a pesar de su color lo quiero”. Y de esto Fanon confirma que el prejuicio de color sí existe y que consiste en un odio irracional que le impone condiciones al individuo de color entre ellas, la de “basta con no ser negro”.

En relación a lo anterior, respecto de afrodescendientes colombianos en sus expresiones religiosas y culturales, puede decirse que éstas, en su manifestación colectiva, pueden apreciarse como instrumentalizadoras y usufructuadoras, en modos creativos, sobre las arbitrarias representaciones que de sus pueblos y de los comportamientos de sus individuos se ha hecho históricamente desde el centro blanco, asimilado, repetidor y continuador del colonizador espíritu de hoy. O también podría decirse, -pues, queda abierta la posibilidad ante el observador-, que estos individuos están fijados al mismo

¹²⁰ FANON, Op.Cit., p.123.

¹²¹ FANON, Op.Cit., p.121.

tiempo que encarcelados en dichas caracterizaciones que desde el exterior se les han pre-elaborado; lo cual, a nuestro parecer, resultaría muy difícil de creer puesto que saltan a la vista sus libres creencias y sus sincretismos que ya han sido entendidos como creativos mecanismos de resistencia consciente e inconsciente, en pro de la conservación de lo propio y ancestral, demostrando más bien apropiación de todo lo que se le envía desde afuera. Y ante esta creativa apropiación, aún falta desarrollar las consideraciones de su valor humano.

Para Fanon, el negro tiene ante sí la posibilidad de no aceptar ninguna *tetanicización afectiva* y de este modo se abre paso para continuar en búsqueda de su conciencia negra, que en última instancia no sería otra sino la de *ser hombre nada más que hombre*. Pues, ante toda parálisis o fijación pretendida desde el exterior, ante todo intento de asfixia del libre ser, todavía queda un no-lugar, un No-Ser, puesto que no queda otra opción de huida. De este modo hace frente a las construcciones, muchas de ellas ya sintetizadas en fórmulas o juicios que los otros se han elaborado de él¹²².

Entonces, en reacción, el mundo blanco comienza a optar por negar toda participación al negro, se le exige una conducta de “hombre negro”, mientras que a un hombre se le exige meramente “ser hombre”, al negro incluso se le exige que al menos tenga una “conducta de negro”¹²³, es decir, según la elaboración que se ha hecho de él, en el caso de que asuma la conducta de inferior al aceptarla sin más. De este modo se le niega todo reconocimiento¹²⁴ y el negro queda ante opciones como la de afirmarse en ese complejo innato que le endilgan o el que le indican las elaboraciones que de él han hecho, o se afirma en tanto que negro. Sin embargo, otra opción se le abre ante sí, la de darse a conocer pese a ya sospechar o percibir, la representación que los otros ya han elaborado y que poseen -cual poder- difundiéndola de él.¹²⁵ Fanon nos lleva a una clara pausa de estas tensiones cuando dice: “yo quería simplemente ser un hombre entre los hombres. Llegar igual y joven a un mundo nuestro y edificar juntos”¹²⁶.

¹²² FANON, Op.Cit., p.113.

¹²³ FANON, Op.Cit., p.114.

¹²⁴ FANON, Op.Cit., p.115.

¹²⁵ Id. p.115.

¹²⁶ FANON, Op.Cit., p.113.

En otro apartado, frente a la expresión: “El negro desconoce que su inferioridad pasa por el otro”¹²⁷, Fanon reta nuestra inteligencia ante la ambivalencia -o polivalencia si se quiere-, que se denota, pues de ella puede tomarse el sentido que va, en otras palabras, a afirmar que el negro ignora o no tiene conocimiento de que su inferioridad claramente tiene que ver con el otro, y que el otro es el blanco para el negro. Pero también la frase abre otra posibilidad de sentido emparentado, aunque al tiempo un sentido muy distinto del anterior y es que ella también deja abierta la afirmación de que el negro no aceptaría, en tanto que sujeto consciente de sí, como fuente legítima y determinante originalísima de su inferioridad, al otro, es decir, al blanco. Pues él podría estar siendo víctima de no contemplar que en sí mismo es capaz de decisión ante lo que el otro, el blanco, pretenda en las elaboraciones que de él hace¹²⁸. Es de este modo, -muestra Fanon-, que el negro afronta la mirada del blanco. Así podría superar todas las dificultades que encuentra en el mundo blanco para elaborar su esquema corporal o la lenta construcción de su yo en tanto que cuerpo en el tiempo y el espacio. Entonces, atento a las elaboraciones que de él hace el blanco, constatando además en ellas que pese a que le niegan le afirman negándole y le muestran caminos, el negro le sigue la corriente a dichas elaboraciones, encontrándose a sí mismo.

Entonces el negro puede advertir así que, sobre su esquema corporal, ha elaborado un esquema histórico-racial, pues este se lo ha proporcionado el mundo blanco, dado que le ha tejido en variadas elaboraciones con mil detalles, anécdotas y relatos. Pero, aun así, se le pide un suplemento y de esta manera pasa a la elaboración de un esquema epidérmico-racial. Todo esto va confirmando la tesis de Fanon, quien afirma que además de las vías de herencia ontogenética o psicogenética, también se hereda sociogenéticamente¹²⁹.

Para el autor, la ontología no permite comprender el ser del negro, pues deja de lado la existencia. Y si se aplica este dejar de lado la existencia en el caso del negro, entonces lo que se encuentra es al negro en algo más concreto que en abstracciones, siendo frente al

¹²⁷ FANON, Op.Cit., p.112.

¹²⁸ FANON, Op.Cit., p.112.

¹²⁹ “Para Fanón, el complejo de inferioridad psico racial es el resultado de un doble proceso: primero, económico, y subsiguientemente, de internalización -epidermización- de su inferioridad en las estructuras psíquico corporales de los sujetos. La sociogénesis (socio-diagnos) como método y perspectiva precede y es constitutiva de la ontogénesis (el nivel individual o psíquico del psicoanálisis de Freud).” Así lo asegura GROSFOGUEL, Ramón, Apuntes hacia una metodología fanoniana para la decolonización de las ciencias sociales En: FANON, Op.Cit., p.261.

blanco. Ser frente al blanco es el reto que el negro lee entre las líneas que tal ontología le impone. Y, al parecer, esa ontología o toda la tradición ontológica europea, lo ignora, ignora esto mismo, que su dejar de lado la existencia, en el caso del no blanco, revela otra posibilidad, en donde la existencia misma subsume lo ontológico y lo pone en acción que, por pura lógica de ser, u ontológica, termina expresándose como Ser frente a esa Ontología que deja de lado la existencia, es decir, termina expresándose como Ser frente a esa blanca ontología desde otro ámbito que se le abre, el de una zona de no-ser. Lo que nos evoca a Latinoamérica y sus esfuerzos por una filosofía y una teología propias. Un ejemplo de esto puede corroborarse en los argumentos de Enrique Dussel, entre otros autores latinoamericanos, que han trabajado con ahínco por hacer caer en la cuenta de la pretensión de monoepistemología eurocéntrica u occidental, así como de un concreto ser situado en unas condiciones históricas reales, frente a tal pretensión.

Por tanto, nuestro autor nos enseña que el negro debió situarse frente a dos sistemas de referencia¹³⁰. Ser ante el blanco y ser ante sus congéneres, sistemas que mostraban que sus costumbres propias, ancestrales y axiológicas y las instancias a que estas remitían, fueron abolidas porque se contradecían con una civilización que ellos ignoraban y que se les imponía¹³¹. Pese a estos modos o sistemas de referencia, se entiende cómo el negro ante tal encerramiento impuesto que le cosifica, implica en sí y por sí mismo, la posibilidad de un afuera distinto y otro respecto al ontológico eurocéntrico blanco y clausurado, es justamente en el que tendrá que ponerse a prueba su ser para los otros. Demuestra Fanon con esto que toda ontología se vuelve irrealizable en una sociedad colonizada y civilizada, al mismo tiempo que devela una tara que hay en la cosmovisión de los pueblos colonizados donde el ser y las elaboraciones del mundo blanco prohíben toda explicación ontológica.¹³²

En este sentido, nuestro autor en su obra, donde se dedica a poner el psicoanálisis al servicio de los negros mediante una crítica decolonial a sus más importantes representantes¹³³, logra mostrar la razón de ser del colonialismo. Y esto se confirma en las fórmulas retomadas por Fanon de algunas aproximaciones que hace el psicoanálisis a ciertas conductas, al aplicarlas a las que se dan bajo el influjo del colonialismo. Por

¹³⁰ FANON, Op.Cit., p.111.

¹³¹ Id. p.111.

¹³² Id. p.111.

¹³³ GROSFUGUEL, Op.Cit.,p.261.

ejemplo, se encuentra entre otras la del “Complejo de Próspero”, el cual, en tanto que “conjunto de disposiciones neuróticas inconscientes”¹³⁴, manifiestas en las actitudes del paternalismo colonial y en el retrato racista que se expresa en la tensión neurótica que se dice en la fórmula: la hija que casi me fue violada (imaginariamente) por un inferior, nuestro autor demuestra los conflictos mal liquidados que se hallan en una vocación colonial¹³⁵, los mismos que facilitan la normalización de la imposición de una maniquea y mixtificadora jerarquización de toda realidad, de toda relación posible. Esta característica la consideramos importante a la hora de querer definir qué es el colonialismo desde Fanon.

De este modo, el tipo colonial, según nuestro autor, es aquel que manifiesta dificultad para admitir a los hombres tal y como son y, por ello, se entiende que recurra a la elaboración de todo tipo de anécdotas inferiorizantes que necesariamente instauran un orden maniqueo proclive a inocularse en la estructura psíquica de quienes lo agencien, ya sea del lado del inferiorizador, ya sea del lado del inferiorizado. Esto correspondería, según el psiquiatra martinicano, a una fuga de origen infantil que lleva a la necesidad de dominación, adquiriendo de este modo un compromiso con una tentación en el inferiorizador, la de un mundo sin hombres.¹³⁶

Con todo esto, Fanon quiere denunciar el aspecto económico del colonialismo que, en el fondo, es el generador de todo este tipo de neurosis. Apoyándose en P. Naville, el martinicano reivindica lo que se puede extraer de la afirmación que dice: “son las condiciones económicas y sociales de las luchas de clases, las que explican y determinan las condiciones reales en las que se expresa la sexualidad individual, y el contenido de los sueños de un ser humano dependen también de las condiciones generales de la civilización en la que vive”¹³⁷. Parecen remitirnos a la formulación roussoniana de “el hombre nace bueno y la sociedad lo corrompe”. En esta redacción de conclusión, se devela un oxímoron, un sí y un no al mismo tiempo que deja abiertas posibilidades nuevas

¹³⁴ P. 108.

¹³⁵ Cf. FANON, Op.Cit., p.108.

¹³⁶ Id. p.108.

¹³⁷ Id. p.108.

ante la realidad toda, más que a esa misma sociedad que condiciona en grandes medidas a sus individuos.¹³⁸

En este sentido, vemos a nuestro autor inclinado hacia las matrices de interpretación de la realidad que ofrece Marx, más que a Freud, al hablar de sexualidad y sus fuentes determinantes desde la sociedad. Por lo tanto Freud, a los ojos de Fanon, resulta inútil, pues constata que se explota en pedazos toda la estrategia psicoanalítica del inconsciente cuando se descubre que de lo que se trata ante los sueños de individuos y colectivos en escenarios de colonizados, es de “situar esos sueños en su tiempo” dado que el escenario concreto, espacio temporal y cultural, es generador importante de las características preponderantes en los sueños de los individuos que allí habitan.¹³⁹

En tono de ejemplo, de cómo se realizan estas relaciones de influjo social en individuos, o de cómo los individuos con sus comportamientos reflejan lo que en su entorno cultural y social se ha configurado en calidad de valores y de percepción de realidad, así como de relaciones sociales, Fanon señala una repartición racial de la culpabilidad, al observar al blanco descargándose de responsabilidades en fórmulas discriminatorias de tipo: un francés que no sea judío, un judío que ojalá no sea árabe y un árabe que no sea negro. Todo ello dentro del contexto de los intentos de liberación de los pueblos colonizados, donde las prácticas de las torturas y los torturados generaron esa culpabilidad en el inconsciente colectivo de los pueblos, donde un tipo de ser humano se dio a conocer como colonizador.¹⁴⁰

Por todo ello se explican los sueños que expresan una característica dominante de terror, en donde también aparecen temblores de pánico y las figuras de huidizos desgraciados,

¹³⁸ Teniendo en cuenta la frase aquí citada, nos preguntamos para efectos de nuestra investigación que quiere recoger estas maneras de análisis de Fanon y de Memmi para observar las expresiones religiosas y culturales de los afrocolombianos, lo siguiente: Si las expresiones de sexualidad individual dependientes, - como dice P.Naville, citado y avalado por F. Fanon-, de las condiciones reales determinantes, y más aún, dependientes de las condiciones generales de la civilización en la que se vive, es decir, también de las condiciones económicas y sociales que entretejen dicha civilización; ¿se traslucen también en las expresiones culturales y religiosas de un grupo social determinado como es el caso de las comunidades de afrocolombianos tales relaciones de dependencia? o dicho de otra manera, ¿las expresiones religiosas y culturales, también están conectadas en estrecha dependencia con la sexualidad individual y de los contenidos de los sueños de este grupo determinado, que a su vez, están determinados -Vida sexual y sueños- por las condiciones generales (sociales y económicas) que configuran la civilización en la que se vive?

¹³⁹ FANON, Op.Cit., p.106.

¹⁴⁰ FANON, Op.Cit., p.105.

como los presentados por Octave Manoni y comentados críticamente por Fanon en su cuarto capítulo de *Piel negra máscaras blancas*, llamado: *Del supuesto complejo de dependencia del colonizado*, dado que dichos sueños se densificaron en los inconscientes como interpretaciones axiológicas de la realidad¹⁴¹, en tiempos de torturas y torturadores, donde un tipo de individuos quedó estigmatizado con ciertas caracterizaciones de terror del cual habría que huir.

Aunque en realidad para este psiquiatra martinicano “ni Freud, ni Adler y ni siquiera el cósmico Jung han pensado en los negros en el curso de sus investigaciones”¹⁴². Pues, de estos también se puede preguntar si no estarían imbuidos, como muchos etnólogos, de los complejos de su civilización y “no se han esforzado demasiado en encontrar la copia de estos en los pueblos que han estudiado”¹⁴³, en cuanto para Fanon resultaría “relativamente sencillo mostrar que en las Antillas francesas, el 97% de las familias son incapaces de dar a luz una neurosis edípica”¹⁴⁴.

Sin embargo, contempla el psiquiatra martiniqués que, en medio de los escenarios y experiencias del terror vividos en tiempos de guerras de colonización y de descolonización, según nuestro autor, se instaló, por ejemplo, el enfermizo dilema en el individuo de color, de creer que todo se reduce a un tener que tomar una decisión: la de blanquearse o desaparecer.¹⁴⁵ Por ello, propone al hombre de color, transitado por esta reducción, que logre darse cuenta que da igual ambas opciones y que simplemente contemple su intrínseca necesidad de Ser, que es la tarea más urgente. Por todo ello debe tomar consciencia de una probabilidad de existir, pues si la sociedad le plantea dificultades a causa de su color y si hay deseo inconsciente de querer cambiar su color, el objetivo, -más allá de un “terapéuticamente hablando”-, es no disuadirlo, sobretodo que después de aclarados los móviles de tales deseos, se le debe confrontar con la decisión que le implique elegir entre Acción o Pasividad¹⁴⁶. He aquí que vuelve a aparecer el

¹⁴¹ Charles Odier, citado por Fanon, habla de los *valores primeros*, que son diferentes en el blanco y en el negro. constatando que *Verdaderamente cambiamos de mundo. [...] cuando se está sugiriendo cómo tendría que exigirse a sí mismo el psicoanálisis a la hora de interpretar realidades, pues, en el caso del negro deberá presentarse así:*

-*interpretación psicoanalítica de la experiencia vivida del negro;*

- *interpretación psicoanalítica del mito negro.* En: FANON, Op.Cit., p.139.

¹⁴² 139.

¹⁴³ P. 139-140.

¹⁴⁴ FANON, Op.Cit., p.140.

¹⁴⁵ FANON, Op.Cit., p.104.

¹⁴⁶ Id. p.104.

espíritu de la última tesis de Marx sobre Feuerbach, donde lo que importa entonces es no estancarse ni instalarse asimilatoriamente sin más en la construcción ideal, venga de donde venga, sino de lo que se trata es de la acción concreta que promete una transformación de las realidades que niegan, con artimañas ideales, lo humano y su capacidad de reestablecerse en humanidad. Y esto implica una actitud amparada en la necesidad de tener presente que la fuente de conflictos, en estos sentidos del racismo y la alienación estructurales, son precisamente las estructuras sociales¹⁴⁷.

Es necesaria, pues, la acción del individuo y del grupo o colectivo al que muchas veces habrá que ayudársele a que concencie su inconsciente, que no caiga en la proclividad a la *lactificación alucinatoria* y que actúe en pro del cambio de las estructuras sociales desde cuyas lógicas se imponen todas estas neurosis¹⁴⁸. Pues, el sueño que cumple un deseo inconsciente de Ser blanco, es decir, de Ser Humano, empalma con el de ser lo que somos, iguales todos, sin vergüenza de sí en sí mismos o sin vergüenza de sí en ninguno. Porque, además, el hecho de comprender el diagnóstico en lo que fenomenológicamente este manifiesta y en lo que se ha de razonar sobre él, por ejemplo, respecto del sueño que cumple el deseo de ser blanco, el diagnóstico conclusivo arroja según Fanon que efectivamente hay un complejo de inferioridad amenazando con disolución a la estructura psicológica. Lo urgente será conservar la estructura psicológica y liberarle de ese deseo. Ahora bien, al razonar sobre este diagnóstico, Fanon, en tanto que terapeuta, señala que obedece al deseo generado por influencia de la sociedad, que hace posible ese complejo de inferioridad. Se trata de sociedades que se sostienen de, precisamente, mantener ese complejo, sobre todo aquellas donde se afirma la lógica de superioridad de raza.¹⁴⁹

2.3 El hombre y la mujer negra de frente a la transformación de la cultura colonialista por medio de la cultura, incluso la que confronta las elaboraciones de las “ciencias” eurocentradas.

En general, Fanon afirma que de lo que se trata, en última instancia, es de hacerle un juicio a la colonización, pues las consecuencias no han sido solo psicológicas sino

¹⁴⁷ Id. p.104.

¹⁴⁸ Id. p.104.

¹⁴⁹ FANON, Op.Cit., p.104.

también a nivel de conciencia y a nivel de contexto social.¹⁵⁰ Por esto Fanon le objeta a Octave Manonni, el autor de *Psicología de la Colonización*, asegurando que: “un malgache no es un malgache. Su ‘malgachería’ no existe en absoluto. Si el malgache lo es porque llega el blanco y si, en un momento dado de la historia, se ha visto en la necesidad de preguntarse de saber si es o no un hombre, es porque se le discutía esa realidad de hombre.”¹⁵¹

Entonces, se puede ver que para Fanon y contra lo que predica la filosofía hegeliana, no es lo mismo enseñar una cultura que colonizar y, además, toda colonización altera el libre desarrollo de la personalidad, entendiendo que dicho desarrollo obedece a un proceso dialéctico que es natural.¹⁵² Basado en esto, el autor denuncia que el blanco que llegó trastocó los horizontes y los mecanismos psicológicos provocando una herida absoluta.¹⁵³ Fanon se opone a que Manonni relacione irresponsablemente el complejo de inferioridad y de dependencia al tono oscuro de la piel, pues para el autor martiniqués esto no se observa sino en individuos que viven en minoría en un ambiente de otro color y porque además es constatable que el colonizador, aunque en minoría, en muchos escenarios como el de las colonias, no se siente ni se comporta inferiorizado. Ahora bien, para Fanon es claro que la inferiorización es el correlativo indígena de la superiorización europea, de tal forma que es el racista quien crea al inferiorizado así como el antisemita es el que crea al judío.¹⁵⁴

Para Fanon el racismo colonial no difiere de otros racismos, sino que son iguales en cualquier parte del mundo, por lo cual desde su expresión: “el menor de mis actos compromete a la humanidad”¹⁵⁵ implica una exigencia ética y de responsabilidad ante toda manifestación de racismo. De ahí que resulta difícil negar que la civilización europea y sus representantes más cualificados son responsables del racismo colonial. Por eso para nuestro autor el colonialismo es la obra de aventureros y de políticos, en donde los representantes más cualificados se mantienen, en efecto, por encima del jaleo o al margen del embrollo.¹⁵⁶

¹⁵⁰ FANON, Op.Cit., p.102.

¹⁵¹ Id.p.102.

¹⁵² FANON, Op.Cit., p.100.

¹⁵³ FANON, Op.Cit., p.101.

¹⁵⁴ FANON, Op.Cit., p.99.

¹⁵⁵ Ibid.p. 97.

¹⁵⁶ FANON, Op.Cit., p.98.

Ahora bien, para que nuestro autor pueda sostener esta postura respecto de la culpabilidad y la culpabilidad compartida por parte del blanco europeo colonizador, se apoya en Francis Jeanson quien dice que “todo ciudadano de una nación es responsable de los actos perpetrados en nombre de esa nación”¹⁵⁷. Al parecer, si no es así, estaríamos hablando de una negligente ceguera ante lo que el sujeto colectivo llamado “nación” actúa y ejecuta.¹⁵⁸ Pero Fanon va más allá y nos asegura con contundencia que Europa tiene una estructura racista. Y lo asegura mucho más cuando afirma que específicamente Francia es un país racista, dado que el mito del Negro-Malo forma parte del inconsciente de la colectividad¹⁵⁹ y esto lo demuestra el psiquiatra martiniqués en el capítulo sexto de *Piel negra, máscaras blancas*, llamado: *El negro y la psicopatología*, donde argumenta que la estructura nacional y familiar europeas, correlacionadas y en sentidos de influencia mutua, configuran una estructura de relaciones estrechas, pues la familia, por ejemplo, resulta ser un fragmento de la nación que se corrobora cuando el niño, al salir del ambiente parental, encuentra las mismas leyes, los mis principios y los mismos valores; lo mismo que se corrobora cómo la autoridad del Estado es para el individuo la reproducción de la autoridad familiar por la que ha sido moldeado en su infancia.¹⁶⁰

Es en ese capítulo donde además añade el ejemplo de cómo reacciona un bachiller negro que llega a la Sorbona para hacer la carrera de filosofía cuando acontece algún conflicto a su alrededor. En este contexto Fanon resalta que el negro se pone en guardia¹⁶¹. Nuestro autor conduce a relacionar este comportamiento con la manera como René Mesnil entendía esta situación en términos hegelianos, haciendo de ella “la consecuencia de la instauración en la conciencia de los esclavos, en lugar del espíritu ‘africano’ reprimido, de una instancia representativa del Amo, instancia instituida en lo más profundo de la colectividad y que debe vigilarla como una guarnición vigila la ciudad conquistada”¹⁶². Y este momento de la obra de Fanon también nos resulta pertinentemente valioso para nuestra investigación, por cuanto nos facilita una forma especial de analizar el comportamiento que en general puede observarse en colectividades afrocolombianas en

¹⁵⁷ Ibid.p. 98.

¹⁵⁸ FANON, Op.Cit., p.98.

¹⁵⁹ Id.p.108.

¹⁶⁰ FANON, Op.Cit., p.133.

¹⁶¹ FANON, Op.Cit., p.135.

¹⁶² Id.p.135. Fanon aquí cita a M. Leiris, Martinique , Guadalupe, Haiti.

sus expresiones culturales y religiosas, pues podría servir para enfocar de qué manera opera o no en dichos comportamientos esa instancia que podría ser transhistórica en relación al pasado colonial y de esclavitud que apostamos constatar se conserva aún en muchos de los esfuerzos de autoconservación de la memoria que realizan los pueblos afrodescendientes.

En otro apartado de la obra de Fanon, este recurre a la noción de *catarsis colectiva* para fortalecer su argumento al querer retratar cómo “en toda sociedad, en toda colectividad, existe, debe existir, un canal, una puerta de salida por la que las energías acumuladas bajo forma de agresividad, puedan ser liberadas”¹⁶³.

En seguida nos muestra las estrategias catárquicas de las que se valen colectividades para liberar esas tensiones y pulsiones de agresividades acumuladas. Al mismo tiempo puede advertirse que nos ilustra el modo de cómo, en medio de tales estrategias, se conserva ese proceso continuo de instaurar en lo profundo de colectivos, en este caso de individuos negros, esa instancia representativa de un Amo que vigila desde cada individuo a la colectividad. Nos argumenta cómo se ha seguido con tal instauración por medio de estrategia mediáticas de fácil y masiva difusión:

A eso se dirigen los juegos en las instituciones para niños, los psicodramas en las curas colectivas y, de una forma más general, los semanarios ilustrados para los jóvenes. Cada tipo de sociedad exige, naturalmente, una forma de catarsis determinada. Las historias de Tarzán, de exploradores de doce años, de Mickey, y todas las revistas ilustradas, persiguen una verdadera represión de la agresividad colectiva. Son revistas escritas por los blancos, destinadas a pequeños blancos. Pero el drama se sitúa aquí. En las Antillas, y nosotros tenemos muchas razones para pensar que la situación es análoga es las otras colonias, jóvenes indígenas devoran las mismas historias ilustradas. Y el Lobo, el Diablo, El Genio Malo, el Mal, el Salvaje están siempre representados por un negro o un indio y, como siempre hay una identificación con el vencedor, el pequeño negro se hace explorador, aventurero, misionero «que se arriesga a ser comido por los malvados negros», tan fácilmente como el pequeño blanco. Se nos dirá que esto no es muy importante; pero es porque no se ha reflexionado en absoluto sobre el papel de estos tebeos.¹⁶⁴

¹⁶³ Ibid., p. 136.

¹⁶⁴ Ibidem.

Aquí vemos lo que ya se ha descubierto como un rasgo del retrato del colonizador realizado por Albert Memmi, sobre todo el rasgo de la culpabilidad al mismo tiempo que el de la autoabsolución. Por medio de estas estrategias que nos trae Fanon, observamos que un colectivo catárquicamente quiere liberarse del acumulado de tensiones y culpas generadas por un pasado donde se ejerció crueldad con otro tipo de ser humano y, al mismo tiempo, trata de autoabsolverle revirtiendo la culpa a quien fue objeto de las mismas y a quien se le sigue representando en las mismas elaboraciones míticas de antaño, por ejemplo, el mito del negro y del negro malo en general.

Por lo cual se comprenderá que, como sigue Fanon: “En las Antillas, el joven negro, que en la escuela no deja de repetir «nuestros ancestros, los galos» se identifica con el explorador, el civilizador, el blanco que lleva la verdad a los salvajes, una verdad toda blanca”¹⁶⁵.

Estamos ante un comportamiento que a la hora de juzgarse o comprenderse, exige un intenso esfuerzo reflexivo. Así nos muestra el autor otro momento en que se da una distribución de la culpabilidad:

El antillano no se piensa como negro; se piensa antillano. El negro vive en África. Subjetivamente, intelectualmente, el antillano se comporta como un blanco. Pero es un negro. De esto se dará cuenta una vez llegue a Europa y, cuando se hable de negros, sabrá que se trata de él tanto como del senegalés. Sobre este punto, ¿qué podemos concluir? Imponer los mismos «genios malos» al blanco y al negro constituye un grave error de educación.¹⁶⁶

Por tanto, confirmamos con Fanon que:

La familia es una institución que anuncia una institución más amplia: el grupo social o nacional. Los ejes de referencia siguen siendo los mismos. La familia blanca es el lugar de preparación y de formación de una vida social. «La estructura familiar se interioriza en el superyo y se proyecta en el comportamiento político [social, diríamos nosotros]» (Marcus). El negro, en la medida en que se quede en su tierra,

¹⁶⁵ FANON, Op.Cit., p.137.

¹⁶⁶ FANON, Op.Cit., p.137.

cumple más o menos el destino del pequeño blanco. Pero en cuanto vaya a Europa tendrá que repensar su suerte. Porque el negro en Francia, en su país, se sentirá diferente de los demás. Se dice muy pronto: el negro se inferioriza. La verdad es que se le inferioriza.¹⁶⁷

Es decir que para nuestro autor es utópico investigar en qué se diferencia un comportamiento inhumano de otro comportamiento inhumano¹⁶⁸, sobre todo bajo la influencia de la colonización. Y para comprender esto, Fanon invita a creer que una experiencia subjetiva pueda ser comprendida por otro, por ello indica que hay que intentar “sentir por dentro la desesperación del hombre de color frente al blanco”¹⁶⁹, es decir, tocar la miseria del negro y, en esto, a un negro como Fanon le justifica el no poder ser objetivo. Con esta invitación que hace Fanon se puede deducir entonces que, para él, la colonización y su colonialismo consecuente e imperante es en gran medida la prohibición, cuando no la negación, de esa capacidad posible de creer que una experiencia subjetiva pueda ser comprendida por otro.

Más aún, quien quiera osar, bajo el escenario fáctico y práctico de la colonización y el colonialismo, ser objetivo no solo le resultará utópico hallar la diferencia entre lo inhumano y lo inhumano, es decir, no solo podrá esforzarse en caer en la cuenta de que aquello en lo que se empeña por distinguir resulta ser un absurdo, sino que además podría constatar la posibilidad, si lo desea, de ir un poco más allá de su pretendido y optar por lo que implica seriamente el ser empático con otro ser humano. Una vez más lo que se invoca desde los análisis de Fanon es una actitud en guardia o propicia de hacer revolución ante un sistema injusto que reduce lo humano a lo inhumano, cuando de lo que se trata es de escuchar, en nuestra básica humanidad, la necesidad de querer construir juntos una nueva humanidad, una que lea entre líneas los pretendidos y absurdos de una realidad deshumanizante como los articulados en toda colonización o en todo colonialismo.

En consonancia con esta reflexión, Fanon sentencia que el racismo es una caída de lo humano, una debilidad manifiesta cuando este acontece sobre todo en estructuras sociales y económicas que influyen configurando agresividad y estructuras sociales racistas que a

¹⁶⁷ FANON, Op.Cit., p.138.

¹⁶⁸ FANON, Op.Cit., p.95.

¹⁶⁹ Id.p.95.

su vez garantizan su reflejo o proyección en sus individuos. Especialmente cuando se constata que todas las formas de explotación se parecen, dado que todas quieren buscar su necesidad en un decreto cualquiera (incluso) de orden bíblico, se comprueba tal nivel de influencia y de proyección de lo social en lo individual, a través de construcciones teóricas que artificiosa y sutilmente se tornan en normalidades que bañan a todos los individuos pertenecientes a esa sociedad, donde se elaboran tales necesidades y decretos que justifican lo que se percibe como malestar, pero que evidencian una materialización de injusticias y de deshumanizaciones. Todo ello mientras, al tiempo, se sigue constatando que todas las formas de explotación tienen el mismo objeto: el hombre.

Por ende, se confirma aquello que describe Ramón Grosfoguel: “El racismo para Fanon es, entre otras cosas, una aberración afectiva. [...]...pues, ... [...] Tan enfermizo es adorar a los negros como odiarlos, tan miserable es convertir al negro en blanco como odiar al blanco.”¹⁷⁰ De este modo, se entiende que el psiquiatra martiniqués nos recuerde cuál es el problema capital: devolver al hombre a su lugar¹⁷¹. Ello implica curarlo de la ambivalencia y cosificación en la que lo ha cercado y fijado la colonización y el colonialismo, pues según nuestro autor esta ambivalencia y cosificación son inherentes a la situación colonial. Sin embargo, ante ello, el hombre tiene todavía la posibilidad de asumir o negar una situación dada y, una situación dada, por ejemplo, es la misma colonización con sus alcances de colonialismo. Es decir que el hombre todavía puede acceder a ser consciente de que existe una intersección que va entre las condiciones objetivas e históricas y la actitud del hombre ante esas condiciones.¹⁷² En este sentido, Fanon valora mucho que al estudiar la psicología de la colonización, se tenga en cuenta el patologizar el conflicto que esta engendra, pues esto ayuda a demostrar que el blanco colonizador solo lo mueve su deseo de terminar con una insatisfacción sobre -lo que Fanon llama- “el plano de la sobrecompensación adleriana”¹⁷³. De este modo se entiende que el martiniqués sentencie que una sociedad es racista o no lo es.¹⁷⁴

El negro, hombre o mujer de color, ante y bajo el influjo, al tiempo que siendo testigo y víctima de la colonización y el colonialismo vigente, se torna en un práctico decantador,

¹⁷⁰ FANON, Op.Cit., p.262.

¹⁷¹ FANON, Op.Cit., p.96.

¹⁷² FANON, Op.Cit., p.93.

¹⁷³ FANON, Op.Cit., p.65.

¹⁷⁴ FANON, Op.Cit., p.94.

traductor y recreador así como discernidor, que transforma creativa y recreativamente esa realidad trastocada por los alcances de esa misma colonización y su subsecuente colonialismo, para así disponerse a la posibilidad de hacer un mundo donde juntos, los hombres y mujeres, quieran serlo a plenitud entre ellos para juntos construir otro mundo mejor posible.

Ahora bien, ante esta descripción, la razón vigilante del colonialismo se ríe con sorna, la desacredita. Imbuido de sí mismo, el colonialismo preso de su trastornar, de sobrecompensación adleriana, se dispone a cualificar sus estrategias y andamiajes de tergiversación de lo humano. Hablará posiblemente de estatuto epistemológico, pero al mismo tiempo aniquilará toda posibilidad de fundamentación ontológica que propone como un tope ideal para ser reconocido. En este caso el colonialismo se asume como agente de todo lo que es por naturaleza.

Estatutos y ontologías ensimismadas que dicen “negro sucio” y no ven que delante se le presenta un ser humano que le imita yendo más allá, es decir, trascendiendo el tope que se le presenta como imperativo de ser. Precisamente esa sentencia de “negro sucio” que implica en sí misma la invocación de un no-hombre o un hombre imposible de imposible limpieza. El negro, en respuesta, se presenta en tanto que cuerpo limpio y más aun imitando el performance que pretende negarle su humanidad trascendiendo las virtuales barreras de imposibilidad, que le han impuesto delante de sí. El hombre de color continúa el juego llevándolo a expresiones que van más allá de la ruta de proyección que se trazaba, logrando con ello la posibilidad de lo que Fanon llama *una reestructuración del mundo*. Y así se comprende lo que al final del capítulo tercero de *Piel negra*, escribe: “De ninguna forma mi color debe ser sentido como una tara. A partir del momento en el que el negro acepta la división impuesta por el europeo, no conoce ya tregua y «así, ¿no es comprensible que trate de elevarse hasta el blanco? ¿Elevarse en una gama de colores a los que asigna una especie de jerarquía?”¹⁷⁵.

Y todo ello dado que “La estructura neurótica de un individuo será justamente la elaboración, la formación, la eclosión en el yo de nudos conflictivos procedentes, por una parte, del ambiente y, por otra, de la forma absolutamente personal en la que ese individuo

¹⁷⁵ FANON, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid-España: Ediciones Akal, S.A. ,2009. p.91.

reacciona a esas influencias”¹⁷⁶. Pues, siempre habrá de “deponer toda tentativa de relacionar los fracasos”¹⁷⁷ de un individuo que ha caído bajo el influjo de los mitos y entelequias axiológicas del colonialismo “con la mayor tentativa de melanina en su epidermis”¹⁷⁸.

Se requiere entonces una comprensión activa, más no una influencia sin más o sin resistencia alguna ante los mitos que se le han creado a un individuo o por una inconsciencia de la posibilidad de tener ese individuo la consciencia alienada, pues así se eleva la consciencia implícita en la sentencia que dice *mi color no es una tara* y de esta manera, ante la división impuesta o ante todo maniqueísmo, se comprende entonces el esfuerzo por tratar de elevarse hasta el tope impuesto, generando en consecuencia la imperiosa urgencia de un trascender tal tope, logrando la posibilidad de una reestructuración del mundo.

Ante esto, se corrobora que el ser humano en tanto que ser influenciable no es ya por esto imposibilidad de libre y sana realización de sí, pues el ser influenciable no es en sí “algo malo” “inadecuado” o “anormal”, más sí es una tragedia el hecho de no movilizarse a descubrir cuál es la fuente que le ejerce influencia de no-ser, para a la postre saber conocer, de tal fuente, las razones o los móviles por los cuales se empeña en trenzarle cadenas e imposibilidades que a la larga resultarían virtuales o transformables.

Por tanto, el negro o el hombre o mujer de color (y acaso todo colonizado por extensión, como lo sugiere Fanon), ante y bajo el influjo, al tiempo que siendo testigo del ímpetu cruel que opera en carne propia la colonización y sus continuas prácticas del colonialismo se torna, en tanto objeto prefijado por todo este andamiaje de arbitrariedades deshumanizantes, en un práctico decantador, traductor y re-creador, cernidor y discernidor sin idolátrica mediación de especulación teórica-contemplativa, sin tetanización afectiva pretendida por el sujeto agente de la dominación de espíritus autónomos como los seres humanos, transforma creativa y recreativamente ese mundo, donde juntos los hombres y mujeres quieran serlo entre ellos para juntos construir otro mundo mejor posible. Pues, queda claro que el individuo negro se posiciona frente a

¹⁷⁶ FANON, Op.Cit., p.90-91.

¹⁷⁷ Ibid.p. 91.

¹⁷⁸ Cfr. FANON, Op.Cit., p.91.

todas las elaboraciones que con pretensión de fijarle y alienarle le impone el colonialismo vigente, precisamente descubriendo a través de la cultura incluso la eurocentrada, que un comportamiento inhumano no difiere de otro comportamiento inhumano y que por la tanto, el individuo negro se dispone avanzar desde los márgenes de exclusión pretendida y muchas veces consumada, superando con creación de cultura, la cultura de matriz metropolitana que inhumanamente, muchas veces conscientemente, legitimadora de todo tipo de explotación que conserve el ritmo de los nuevos vejámenes colonialistas. Fanon enseña que la cultura es el camino y que el negro lo enseña incluso en su mismo afán por parecerse al blanco, es decir siguiendo la corriente a los únicos caminos de reconocimiento que el blanco pretende concederle. ¿Cómo leeremos este ímpetu de contrarrestar cultura legitimadora de explotación e inhumanidad con cultura, en las expresiones de afrocatólicos? Es una de las cuestiones que nos estimulan avanzar en nuestra investigación.

Con todo lo anterior, queremos afrontar la observación que queremos hacer de las expresiones religiosas y culturales de afrocolombianos en algunos reflexiones de estudios que seleccionamos por la síntesis que ofrecen y porque las expresiones de afrocolombianos en ellos descrita, nos representa el escenario objeto al cual abordar para saber si aún persisten o no, y de qué forma, los vestigios y mecanismos heredados de la colonización y sostenidos en vigentes dinámicas de colonialismo con sus mitos y elaboraciones sobre individuos de color, sus comportamientos, relaciones, más aún, en general sobre todo colonizado.

Capítulo 3. Las expresiones religiosas católicas en afrocolombianos

En este capítulo de nuestra investigación revisaremos y contrastaremos en perspectiva documental, en especial tomaremos algunas reflexiones de una autora que ha indagado las expresiones religiosas y culturales afrocolombianas referidas dentro del marco de “lo religioso” y especialmente del catolicismo en Colombia como lo es Maricel Mena. Dichas expresiones, las presentaremos teniendo en cuenta lo que describen y analizan, los autores tratados en los capítulos anteriores, Albert Memmi y Frantz Fanon. Recogeremos, por tanto, en este último capítulo; algunas de las reflexiones que describen las expresiones religiosas y culturales de los afrocatólicos realizadas por Maricel Mena, pero, por medio de ella, acudiremos a un referente importante en la materia como lo es Manuel Zapata Olivella, este último algunas veces citado por Mena para indagar en dichas expresiones la cosmovisión afrocolombiana alcanzada y atravesada por la colonización vía evangelización católica. Luego contrastaremos estas expresiones descritas por Zapata y Mena, con lo dicho por Memmi y Fanon en los dos primeros capítulos. Por medio de tal contraste se decantará, en conclusión, lo que aún es vigente o no en términos de comportamientos o conductas consecuentes a toda colonización especialmente en expresiones católicas de afrodescendientes colombianos.

Para ello traeremos a colación algunos datos y reflexiones acerca de la historia de la evangelización a esclavos negros en Colombia, en tiempos de la Colonia, así como descripciones del inventario de expresiones religiosas y culturales afro dentro del ámbito religioso católico que sin duda se les impuso a los individuos traídos de África.

En el contexto de una Colombia marcada por la Colonia, los africanos aportaron muchas de las tradiciones y espiritualidades ancestrales africanas que traían en su interior, miles de hombres y mujeres secuestrados de en medio de sus entornos cosmovisionales. Y en esta materia han estudiado los autores que se nos presentan como referentes colombianos:

Manuel Zapata Olivella¹⁷⁹ y Maricel Mena¹⁸⁰. Ellos, aunque ubicados en distintos tiempos y desde distintas circunstancias, incluso académicas; representan a nuestro modo de ver, al intelectual afrocolombiano que, en tono existencial, vincula a sus búsquedas y a sus esfuerzos académicos, el rastreo de los procesos que vivieron las comunidades y distintas tradiciones afro traídas a América. Lo hacen analizando entre otras manifestaciones de esos procesos, el que para este estudio tratamos como lo es el de la evolución de las expresiones religiosas y culturales de los pueblos afro. También encontramos a una mujer negra intelectual que actualmente articula de modos sorprendentes la perspectiva de mujer y de mujer negra con el de ser además teóloga colombiana, al examen y ampliación del conocimiento disciplinar sobre las realidades afrocolombianas, especialmente en sus prácticas afrocatólicas.

Asumimos por tanto, que al contrastar lo dicho por los autores tratados en el primer y segundo capítulo respecto a los efectos o consecuencias de la colonización en las psiquis, cosmovisiones y conductas de los individuos colonizados, con las observaciones de las expresiones religiosas y culturales afrocolombianas estudiadas por Zapata y Mena en términos de fe católica; nos arrojará reflexiones respecto de qué tanto persiste aún y de qué modo se hace manifiesto ese espíritu colonizador o colonialista, imbricado por las crueles vicisitudes de la colonización en dichas expresiones.

3.1 Colonialismo y evangelización católica

Revisar las expresiones religiosas de afro-descendientes en Colombia nos remite a la historia del país, a los tiempos de la Colonia y a los estragos que la misma significó para

¹⁷⁹ Sobre Manuel Zapata Olivella sabemos, desde la reseña biográfica que de él rescata Maricel Mena, éste intelectual colombiano “Nació en Lórica, Córdoba en 1920 y estudio medicina en la Universidad Nacional de Colombia. Es cuentista, novelista, dramaturgo, médico, antropólogo y ha sido un destacado líder de las negritudes universales. Ha unido su profesión con la de escritor, investigador del folclor nacional, organizador de diversos grupos de danzas folclóricas con su hermana Delia (Ya fallecida). Con su hermano Juan Zapata ha publicado algunos estudios sobre los negros colombianos. Ha enseñado en varias universidades de Estados Unidos, Canadá, Centroamérica y como visitante en algunas universidades africanas.”

¹⁸⁰ Teóloga e investigadora activa del Grupo de Investigación Teología y Sociedad, según AGUDELO, Diego, presentador del libro cuya autora es la misma Maricel Mena: “Cuestión de Piel: de las sabidurías hegemónicas a las emergentes. Edita: Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Cali. 2008. Pág 9. Doctora en Ciencias Religiosas, área Biblia por la Universidad Metodista de Sao Paulo (Brasil), Máster en Teología por la misma Universidad. Posdoctorado en la Escuela Superior de Teología de Sao Leopoldo, Brasil. Licenciada en Educación Religiosa por la Pontificia Universidad Javeriana. Docente de la Facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás. Según el perfil de su Curriculum Vitae recopilado para la Revista Albertus Magnus, Vol.4. No.2 Julio-Diciembre de 2012.pp 179-195.

la construcción de subjetividades*¹⁸¹ en medio de la cruel trata de negros, la esclavitud y la explotación de todo individuo colonizado.

Al respecto nos resulta pertinente, tener presente esa vinculación entre procesos religiosos de grupos humanos y los procesos históricos, sociales y económicos. La colonización se nos presenta entonces como una dinámica de traslapaciones mutuas de todos estos procesos, es decir, como lugar tejido de tramas históricas, sociales, culturales, religiosas y económicas, a la vez que como objeto de análisis donde se convoca la exigencia de ópticas de muchas disciplinas referidas a la observación de lo religioso y sus trasfondos más humanos, desarrollándose estos; entremezclados con los intereses y patologías de los agentes del colonialismo como son: los colonizadores y colonizados. Por ello cabe resaltar que la colonización todo lo permea, todo lo penetra, utiliza, aliena, expolia, explota y tergiversa. Por ello creemos que estudiar tanto a Memmi como a Fanon, basta en gran medida para tener claro que la empresa de la colonización es esencialmente una empresa que económica trastoca todo lo que alcanza y abarca, tanto estructuras psíquicas y cosmovisionales como también sus correspondientes proyecciones organizativas y socio-culturales¹⁸². Sin embargo, decimos con Fanon:

“El problema de la colonización conlleva así, no solamente la intersección de las condiciones objetivas e históricas, sino también la actitud del hombre ante estas condiciones.”¹⁸³

Por su parte Memmi nos dice:

*¹⁸¹ La construcción de subjetividades la encontramos como proceso ligado a la travesía que vivieron los negros traídos a América, deviniendo en una conclusiva y resoluta “doble conciencia”. Pues había que construirse una subjetividad nutrida de los nuevos horizontes y contextos de sentido impuestos, lo que le significaba al individuo negro una meta de reconocimiento como sujeto, más aún, como Ser humano. Doble conciencia ante dicha meta que estaba representada con el hombre blanco civilizado, aunque haya sido este mismo su propio bárbaro vejador y, por otro lado, se debía desarrollar la construcción de la subjetividad original, ahora herida por las vicisitudes de la trágica trata a la que fueron sometidos. Es por ello que muchos de los ejercicios culturales por la reconstrucción de la memoria que muchos individuos negros, hombres y mujeres hacen; implica un ejercicio de ser en medio del desarrollo de los hechos actuales a los que se ven compelidos, al mismo tiempo que se hace un bucle de memoria que les lleva a regresar al pasado ancestral como un hábito en lo profundo de la conciencia histórica de sí, que le implica otro ámbito de conciencia. Así lo encontramos descrito por VARCÁCEL SANTAFÉ, Elizabeth. La epopeya libertaria de los ancestros. Religión, historia y memoria en *Changó, el gran putas* de Manuel Zapata Olivella. p.288. En: *Historia y Espacio*, Vol. 13, No.48 (2017): 277-308.

¹⁸² En Fanon y Memmi, lo económico y lo psíquico de la colonización afecta la proyección organizativa y erige dispositivos de espacios, tiempos, individuos y sujetos.

¹⁸³ FANON, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Ediciones Akal. Madrid. 2009. P. 94.

“Los motivos económicos de la empresa colonial son hoy en día puestos en claro por todos los historiadores de la colonización. Nadie cree más en la *misión cultural* y moral del colonizador”¹⁸⁴.

De tal forma que, en este apartado de nuestro trabajo, Fanon y Memmi, son importantes para tener presente que lo económico y lo psíquico de la colonización afecta la proyección organizativa y erige dispositivos de control de espacios, tiempos, individuos y sujetos que es por lo que propende la empresa colonizadora. Es decir, aquellas disposiciones precisas para la construcción de subjetividades. Ahora bien, para nosotros, las expresiones religiosas nos remiten a espacios, tiempos, individuos, significados y creaciones donde se impulsan también las construcciones de subjetividades. De este modo vemos las expresiones religiosas católicas de afrodescendientes en Colombia.

Lo anterior nos ubica frente al problema que nos enfrentamos, y que emitimos con los siguientes interrogantes que creemos debieron ser los que en lo profundo se plantearon muchos individuos de pueblos colonizados, especialmente los de la diáspora afro: ¿cómo re-descubrirse, construirse, y reconocerse sujeto histórico en medio de tres fuerzas huracanadas como son, primero, la colonización que despoja de todo en gran medida (sobre todo en su fase cruel y trágica que implicó la captura y posterior -como vigente- vejación y alienación); segundo, la imposición de la religión del cruel captor y tercero; la soledad casi que nihilista en horizontes, ambientes y contextos donde habría que labrarse la reconstrucción y la proyección?

Pero el atender esto académicamente, en el caso de pueblos de la diáspora africana, exige redoblar la atención de quien la estudia, sobre todo si la observamos y admitimos como proceso humano que se da en medio de esas traslapaciones de dinámicas inhumanas que no hablan sino de la mixtificación consecuente e inherente a todo efecto de toda colonización, tal y como nos la han mostrado Memmi y Fanon. Más aún se hace exigente el ejercicio de estudio, dadas las complejas modificaciones propulsadas por la colonización y el colonialismo vigente, especialmente en el colonizado de piel negra. Complejas modificaciones que se reflejan en sus expresiones religiosas y culturales.

¹⁸⁴ MEMMI, Albert. El retrato del colonizado, precedido del retrato del colonizador. Ediciones de la Flor. Buenos Aires. 1990. p.29.

Siguiendo esas salvedades observamos que al realizar este “revisar” las expresiones religiosas de afro-descendientes, específicamente colombianos; nos lleva a considerar con mucho interés, todo el proceso del sincretismo y de la gran riqueza de esfuerzos que han ejercido las poblaciones negras por conservar lo identitario de sus profundas raíces africanas envueltas en la construcción socio-histórica, política, religiosa y económica de naciente país al que fueron traídas a la fuerza. Este sincretismo también nos remite a pensar en los escenarios que se generaron a partir de las dinámicas de evangelización de tipo católico y las inusitadas maneras en que las mismas prácticas evangelizadoras fueron recibidas, experimentadas, asumidas y enriquecidas, por parte de los pueblos afrodescendientes de generación en generación. Al respecto, es de resaltar que, aún en medio de las tensiones por no perder sus valores de cohesión identitarias y de tradiciones de su pasado ancestral, todavía hoy logran proyectarse en los derroteros que estas mismas tradiciones les proyectaban ya en sus entornos originarios a destinos y alcances que, hoy por hoy, no son tan inciertos dados los modos de conservación de tales valores, actualmente redescubiertos por medio de estudios serios desde distintas disciplinas. Es decir que, se puede observar en la acción del sincretismo, una apuesta por darle una continuidad de sentido a lo que ya desde sus originarios contextos, las comunidades africanas se proyectaban desde sus tradiciones.

En consonancia con todo ello, recurriremos a Fanon y a Memmi, contrastando del primero su enfoque interdisciplinar y del segundo su enfoque literario y de observación de los rasgos conductuales del colonizador que se acepta; con los modos sincréticos que nos representan en general, los modos de conservación de los valores más profundos y originales de los afrodescendientes ya en contextos colonizados.

Ahora bien, en el sentido ya propiamente afro y colombiano, en lo concerniente a la expresión religiosa sincrética del afrocolombiano; recurriremos a Manuel Zapata Olivella quien pone a interactuar una observación de tipo más sociológica que antropológica con la literatura. También recurriremos a Maricel Mena, para quien la interculturalidad es muy importante sobre todo si se asume en el ámbito de la teología en perspectiva latinoamericana, retomando la teología de la Liberación, el enfoque de género, el pluralismo religioso y la mirada desde los estudios de “lo Afro” en América Latina y el

Caribe. Con cuyas observaciones y descripciones de lo afrocatólico, contrastaremos lo descubierto con Fanon y Memmi.

Dirigiéndonos hacia este contraste que nos proponemos en este capítulo, debemos tener presente que, el territorio colombiano ha sido marcado desde de tiempos de colonización, sobre todo en los siglos XVII y XVIII, por un colonialismo que instrumentaliza a la Iglesia Católica con miras a la consecución de sus objetivos económicos basados en el racismo y la esclavitud, así como no debemos perder de vista que la misma Iglesia instrumentaliza a dicho colonialismo para su misión de evangelizar¹⁸⁵. Esto nos pone de manifiesto la realidad socio-económico-religiosa a la que viene a ser traída una gran diversidad de pueblos con múltiples tradiciones negras africanas envueltas en los dramas de su “diáspora compulsada”¹⁸⁶.

Al respecto, cabe destacar que el catolicismo ha sido en la historia de Colombia una matriz abarcadora que los pueblos negros encuentran, en términos religiosos, como escenario de trascendencia espiritual, aunque este escenario muestre una hegemonía de la religión católica que, con toda su imaginería simbólica, se verá ante los ojos de los colonizados afros, entreverada en medio de las lógicas y afanes de tipo económico y cruel propios de la colonización y su vigente colonialismo. Dichas lógicas y afanes alcanzaron a permeare la presencia y acción de la religión católica precisamente a causa de esa mutua instrumentalización entre Iglesia y colonialismo, pues, es sabido entre otras dinámicas

¹⁸⁵ Nos atrevemos a afirmar esa instrumentalización mutua entre Iglesia y Colonialismo, parafraseando a Albert Memmi cuando afirma: “Nos volvemos a encontrar una vez más con la intencionalidad de toda política colonial. [...] el colonialista no ha alentado nunca jamás con seriedad la conversión religiosa del colonizado. Las relaciones entre la Iglesia (católica o protestante) y el colonialismo son más complejas de lo que se afirma entre la gente de izquierda. Es cierto que la Iglesia Católica ayudó mucho al colonialista: garantizando sus empresas, dándole buena conciencia, contribuyendo a hacer aceptar la colonización, inclusive por el colonizado. Pero esto no fue para ella sino una alianza accidental y lucrativa. Hoy en día, en que el colonialismo se revela más mortal y se torna comprometedor, la Iglesia se desprende de él por todos lados; dejó de defenderlo y ya casi comienza a atacarlo. En resumen, se sirvió del colonialismo como éste se sirvió de ella, pero conservando siempre la Iglesia su fin propio. Inversamente, si bien el colonialista recompensó a la Iglesia por su ayuda, concediéndole importantes privilegios, tierras, subvenciones, un lugar desproporcionado a su papel en la colonia, etc., nunca deseó que tuviese éxito: es decir, que obtuviera la conversión de todos los colonizados.” Albert Memmi, *Retrato del colonizado, precedido del retrato del colonizador*. Prólogo de Jean Paul Sartre. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 1990. Pág. 87.

¹⁸⁶ Expresión que consideramos categórica tomada del artículo de: SANTAFÉ VARCÁRCEL, Elizabeth. “La epopeya libertaria de los ancestros. Religión, historia y memoria en *Changó, el gran putas* de Manuel Zapata Olivella”. *Historia y Espacio* Vol.13. No. 48(2017);277-308.

La consideramos categórica dado que nos invita a distinguir la diáspora África de otro tipo de diásporas a lo largo la historia, por ejemplo, distinguirla de la tan famosa diáspora judía cuyas condiciones y dinámicas no son de ninguna manera equiparables a las dadas en el caso africano cuando la empresa de la colonización lideradas por España y Portugal en el siglo XVI perfeccionaron la esclavitud en tanto que sistema económico que consolidó el carácter de crueldad inhumana impregnado en todos los tiempos coloniales y sus vigencias a modo de colonialismo diversificado.

coloniales que, una vez autorizado el comercio de negros esclavizados, no solo los encomenderos solicitaron esclavos negros, sino también los misioneros y clérigos, así como cabildos y conventos¹⁸⁷. De tal forma que, a la luz de la historia, la Iglesia católica se vio obligada a ser esa matriz que provocó procesos alienantes, tanto a nivel individual como colectivo, en los pueblos sometidos por la colonización en medio de su urgencia por evangelizar.

Sin embargo, afirmar por esto, que el catolicismo le habrá de imponer a los individuos africanos vejados, los mismos mecanismos que la colonización puso en práctica para secuestrarlos y extraerlos de sus contextos naturales y ancestrales, resultaría temerario y, a la postre, algunas excepciones de todo el complejo proceso de evangelización en tiempos de la colonia, quedarían injustamente condenadas por tal afirmación, pues resulta impropio aplicarla en bloque a toda la acción de la Institución de la Iglesia Cristiana Católica y el espíritu y propósito que la ha embargado hasta hoy, como es la evangelización.

No obstante, puede pensarse en las posibilidades de confusión en muchos momentos de la empresa evangelizadora, donde los intereses religiosos espirituales se verían imbricados con los económicos de la Colonización que algún misionero o clérigo instrumentalizaba. Actitud que, desde la perspectiva de Albert Memmi, podríamos catalogar como ambigua en tanto que ambivalente y fundamental, sobre todo por desarrollar esa contradicción que no se consume pero que al mismo tiempo alimenta el drama que vive el colonialista o colonizador que se acepta, a saber, el descubrirse o declararse culpable y al mismo tiempo autoabsolverse. Aquí ya entonces se comienza a ver cómo el tema de la instrumentalización mutua Iglesia-Colonización y colonialismo, nos remite a una connotación de lógica y comportamiento del colonialista descrito por Memmi en el primer capítulo de nuestro estudio. Lo cual nos facilita ver cómo se revela el rasgo del colonialista ya en ámbitos del catolicismo. Creemos por tanto que, en muchos agentes y acciones de evangelización, se puede indagar dicha contradicción profunda que nos recuerda también el rasgo del patriota y del conservador por cuanto implica la dependencia con una instancia de poder que legitima a distancia o virtualmente el resignarse ante tal contradicción dramática.

¹⁸⁷ Cfr. LÓPEZ, Mercedes. En: Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad. Dirigida por Ana María Bidegaín. Editorial Taurus. 2004. pág 68.

En otros términos, la actitud de muchos misioneros que optaron por comprar esclavos para sus conventos y haciendas, nos remite a la paradoja de quien sabe que el colonizado que va a evangelizar y que le legitima su acción de evangelizar; vive en una situación de opresión y de inferiorización que obedece a la lógica sobrecompensadora del colonialismo. Más aún, en sí misma dicha lógica constituye la matriz y escenario de su privilegio de evangelizador y catequizador, por portar la “única y verdadera religión”. Lo cual nos evoca a Fanon señalando la sobrecompensación adleriana que comporta en esencia el espíritu de la colonización y que hemos mencionado en el segundo capítulo.

Todo ello, al tiempo que, el agente evangelizador, desde su fe; cree en los valores humano-religiosos promotores de lo encumbrado de humano de su tradición religiosa; los cuales percibe como capaces de aportar a la transformación de la situación de los alienados. Sin embargo, hoy en día todavía seguimos siendo testigos de procesos de discriminación que pesan sobre colectivos afrodescendientes que desde antaño han sido evangelizados. Pues, aún persiste ese maniqueísmo colonial que conserva predilección y privilegia a lo considerado de “blancura” frente a lo que se ha construido como lo peyorativo y negativo de lo referido al color negro en la piel.¹⁸⁸ Por ello queda abierta la cuestión de si el misionero puede deducir de su tradición religiosa evangelizadora incrustada en la maquinaria de la empresa colonizadora; una acción evidentemente secuestradora, colonizadora y vejadora de las tradiciones y valores religiosos y cosmovisionales de los colonizados*¹⁸⁹ a los que se dirige, acción concretizada en el espíritu de las actuaciones de sus paisanos encomenderos esclavistas, bajo el amparo de

¹⁸⁸ MENA LÓPEZ, Maricel. Cuestión de piel. Editorial Pontificia Universidad Javeriana de Cali. Cali. 2008. p.84.

^{*189} Respecto del caso afrocatólico ya Maricel Mena ha descrito situaciones que reflejan esta actitud que, a nuestro modo de ver refleja la conducta del colonialista que fija, descalifica y veja todo lo del colonizado, a quien a su vez se dirige porque lo necesita para lograr la realización de sus cometidos. En estos sentidos religiosos, los cometidos del catolicismo eurocéntrico, hispano-colonizador de siglos XVII y siguientes. Por tanto, a nuestro modo de ver, Mena evoca en lo que describe de la actitud de la Iglesia con respecto a las expresiones afrocatólicas, esta actitud colonialista -según nosotros; del evangelizador que trabaja para el mutualismo expresado como: “Colonizador e Iglesia Católica”, sobre todo cuando esta autora concluye que hay, desde la perspectiva católica occidental, una desconsideración teológica en cuanto al análisis de los beneficios y límites del sincretismo afro. Mena enfatiza que existe un rechazo, una descalificación de lo que viene a ser el “catolicismo popular, profundamente inculturado, que contiene la dimensión más valiosa de la cultura latinoamericana” insiste a la vez que, éste catolicismo popular sincrético afro; en vez de frenar, deformar, adulterar, corromper o violentar al cristianismo auténtico; lo que ha logrado es recrear el “humus teológico tradicional” y alertar sobre el hecho de que sí es posible una “teología experiencial donde las emociones, el cuerpo, la espiritualidad [...] pueden llegar a ser parte de la oficialidad”. Cfr. MENA LÓPEZ, Maricel. Espiritualidad mariana y diáspora afrocolombiana.* (*) Artículo resultado de investigación del grupo Gustavo Gutiérrez, O.P, Teología Latinoamericana de la facultad de Teología de La Universidad Santo Tomás (Colombia). En: Albertus Magnus, Vol. 4, N° 2, julio-diciembre de 2012, p.192.

los afanes económicos de su metrópolis, mientras, sin embargo, prosigue su labor de evangelizador.

Estamos entonces ante una conducta que bien nos conduce a preguntarnos si ésta refleja o no, aclara o no; la constatación de una culpabilidad profunda, entreverada con un férreo espíritu de autoabsolución basado en convicciones de superioridad, elaboradas en un tono que nos atrevemos a llamar –gracias a lo que se aprende leyendo a Albert Memmi–: mítico-épico-hagiográfico, donde queda el espíritu del misionero autojustificado panegíricamente, aunque sea en medio de un inconfesable e inasumible malestar histórico que le atraviesa, malestar con el cual lo ha marcado la empresa y lógica colonizadora desde su matriz cultural. Ahora bien, para nosotros, y apoyados en Memmi; ese tono mítico-épico-hagiográfico en vez de suavizar la culpabilidad del misionero de origen metropolitano, le profundiza y conjura la expresión cruda y plena de su ser colonialista que, a lo sumo, también se imbricará, dadas las características del drama colonial o de las lógicas del colonialismo actual, en el colonizado evangelizado. Es notorio en muchas ocasiones cómo se replica en modo cascada, el ímpetu sobrecompensador y colonialista en actitudes de subalternos al interior de las organizaciones religiosas. Conservadas a partir de unos brotes de cultura de jerarquización maniquea que se da hasta en contextos de comunidades parroquiales.

Pues bien, no olvidemos que, la dialéctica dinámica del colonialista, nos revela la actitud de quien no querrá retroceder, aunque sospeche y se descubra en su crueldad de usurpador privilegiado, mientras que sí seguirá adelante con el espíritu mercantil que establece un comercio explotador de una cantera humana en la que se halla paulatinamente en conciencia: la Colonia.

Sabemos que el privilegio de todo colonialista está basado en la usurpación de aquellos a los que veja y esta vejación se efectúa en medio del solipsismo económico colonialista. Ahora bien, ese privilegio también lo encontramos como un solipsismo aún en la buena voluntad de muchos misioneros católicos, hijos de las metrópolis colonizadoras. Pues muchos, a los evangelizables, tenderán inevitablemente a verles y a tratarles como a siervos. Es decir, como quien desde una inevitable posición de superioridad y dominación ya facilitada, mira al otro diferente como condenado a una preexistente precariedad en su

existencia.¹⁹⁰ Muchos de los misioneros, imbuidos en la convicción de ser portadores de “un bien superior”, “único y verdadero”, que a la larga lo asumen como unificador y universalizador; facilitarán que se encarnen o se materialicen en el colonizado o individuo a evangelizar, todas las elaboraciones a las que le conmina la combinación de sus convicciones espirituales con la lógica económica y cruel del ámbito y espíritu del colonizar donde les toca ser y desarrollar la vida.

Cuando muchos misioneros llegan a aplicar su convicción de fe como fe universalizante, desde su ejercicio evangelizador de buena voluntad, sobre los individuos colonizados; se provocan estos a sí mismos y a su colectivo europeo colonizador una herida histórica, pues, esto les fijará en una conducta que a la larga entrará en procesos de autojustificación, como lo es la incapacidad para verse como colectivo frente a algo diferente y diverso de manera sana, es decir sin la lógica sobrecompensadora propia de la empresa colonizadora¹⁹¹ ya mutualizada con la de la evangelización. Y, ésta herida, se provocará de tal forma trágica que, ya les será muy difícil en lo seguido de la historia, superar el espíritu y actitud de inferiorizar al individuo o pueblo a evangelizar. No es gratuito que desde perspectivas de teólogos latinoamericanos o desde procesos de autocrítica recientes en esferas de alta jerarquía de la Iglesia Católica, se efectúen fuertes críticas a lo que ven como una aferrada actitud de querer infantilizar a quien se concibe perteneciente al pueblo laico que se catequiza o evangeliza.¹⁹²

El misionero o agente evangelizador entonces se elaborará a la larga una imagen de sí que le implicará todo un estilo de vida. Estamos ante lo que hemos llamado en este trabajo: el colonialista del catolicismo. Ese estilo de vida lo irá adquiriendo en la colonia y en las dinámicas consecuentes que, a modo de actitud histórica y económica, engendra en sí lo que llamamos colonialismo. Entre tanto, el misionero se asume tímidamente colonialista o mejor, sin plena conciencia en medio de sus envolturas simbólico-religiosas, al tanto

¹⁹⁰ Esto nos remite a la imagen del colonizado visto por el colonialista que hemos tratado desde Memmi en el capítulo anterior.

¹⁹¹ Ibid. Fanon.,p 91.

¹⁹² «Es un imperativo **superar el clericalismo que infantiliza a los laicos** y empobrece la identidad de los ministros ordenados» Frase pronunciada por el Papa Francisco en el CELAM, según el portal “*Periodista digital*” en su sección “Religión” el 07 de Septiembre de 2019. Recuperado en: <https://www.periodistadigital.com/cultura/religion/america/20170907/papa-pide-reducir-mujeres-laicos-siervos-recalcitrante-clericalismo-noticia-689401756701/> . 19/06/2019

Lo que nos resalta el esfuerzo de la Iglesia por desmarcarse de actitudes propias del colonialista heredado de su transacción mutualista con la empresa colonialista de los últimos 400 años.

que, en el tiempo va percibiendo que se aleja de los rasgos originales que vivía en la metrópolis ideal o concreta, adquiriendo así el rasgo de conservador, fundiéndolo subrepticamente con la vocación religiosa que le embarga.

Pensemos aquí, en el colonizado que ya ha sido evangelizado y ahora, perteneciente a las lógicas culturales del catolicismo en terrenos de la colonia, asume tanto los valores de quien le ha evangelizado como las más sobrecompensadoras actitudes que reproducirá sin atender de pronto al malestar consciente o inconsciente que le pueda generar tanto el asumir los valores que de repente no observa afines a los más originarios y propios, como el asumir las actitudes y comportamientos que lo tornan en un conservador con una especie de orgullo huérfano por sentir que actúa como en el fondo no querría actuar.

Entonces, si lo decimos del misionero, de manera refleja en muchos casos, se podrá decir del colonizado catequizado. Más aún, al misionero esto le irá cuestionando, haciéndose tal cuestionamiento cada vez más evidente en su ambigüedad en el trato hacia el colonizado que catequiza y evangeliza. Todo ello sin advertir, que es el influjo de la lógica colonialista la que le somete a él y a sus paisanos metropolitanos o ideológicos colonizadores como a los mismos individuos de pueblos colonizados a una alienación aún no consciente que legitima discursos y acciones que profundizarán su contradicción profunda sin haber necesidad de hacerlo, pues, a fin de cuentas, habrá que encarar el racismo, aun a sabiendas de que encarar al racismo, como lo asegura Maricel Mena: “es un desafío urgente en los diferentes ámbitos social, académico, religioso, pues el racismo afecta las categorías de fe, las instituciones y sus imaginarios sociales.”¹⁹³

Aquí ya percibimos el grado de mixtificación que producen las lógicas de la colonización mutualizadas con la evangelización. De tal forma que cuando el colonizado catequizado, ve que describen las contradicciones y crueldades del misionero evangelizador por la afinidad cultural, aunque no siempre ideológica, con la matriz cultural metropolitana y colonizadora de donde proviene no solo el misionero sino su religión; sentirá que en algo le describen a él mismo, aunque colonizado ahora creyente.

¹⁹³ Ibid. Mena.,p 84.

En este sentido se entiende mejor cómo del buen esfuerzo y la buena voluntad evangelizadora dentro de la exigencia programática de inculturación desarrollada por la Iglesia, emergen limitaciones y acciones contradictorias que aún no se logran pasar por el buen sentido reflexivo crítico que llegue hasta los procesos de conciencia de agentes de evangelización. La inculturación manifiesta sus límites, cuando el agente particular en los escenarios de misión, pierde de vista una orientación crítico reflexiva y de conciencia autocrítica que tenga en cuenta el lenguaje racista y los rasgos fascistas propios del aparato colonizador en donde se emplazó la empresa evangelizadora. Al respecto, el reto de desarrollar teologías y acciones pastorales con una mayor sensibilidad ante las realidades y especificidades históricas, sociales, culturales, religiosas y de fe a los grupos a los que se dirige su acción evangelizadora, se devela cada vez más urgente. Pues, aunque se hable ya de pastoral afrocolombiana, y se hayan efectuado encuentros y congresos latinoamericanos para estudiar lo concerniente a las comunidades afroamericanas; todavía se pueden precisar esfuerzos estratégicos y de prácticas pastorales que no tomen de soslayo la actuación del vigente colonialista en actitudes y organizaciones de comunidades parroquiales o pertenecientes a lugares de misión.

En este sentido, decimos que encarnar el mensaje evangélico cristiano en todas las culturas humanas como lo implica la acción de “inculturar”, lo decimos parafraseando a Mena mientras cita a Faul Fonet Betancourt, precisa de que se aprecie; cómo por medio de tal inculturación se logra “expresar toda la riqueza revelada en Cristo” a la hora de constatarse las realidades sociales de los evangelizados, en contraste con las lógicas legitimadas de discriminación continua padecida por estos grupos. De lo contrario se develan también “los límites” y niveles de eficacias evangélicas de los procesos de inculturación, pues, tales procesos y las realidades actuales de esas comunidades evangelizadas; nos confrontan entonces con que el diálogo pretendido por la acción de “inculturar”, señalando que no se da en realidad de manera auténtica y de forma que implique enriquecimiento mutuo entre quien evangeliza y el individuo a evangelizar que ya tiene configuraciones y valores religiosos, al respecto de lo que implica “inculturar”, nos dice Mena: “una escucha y un enriquecimiento mutuo de los valores religiosos de cada una de estas religiones”.¹⁹⁴

¹⁹⁴ Cfr. Ibid. Mena,.p.62.

En otro sentido, encontramos a Maricel Mena con su reflexión en torno a la inculturación de pueblos afro. En ello creemos que nos resalta a nuestro modo de ver, esa actitud del negro al jugar, traducir y recrear las elaboraciones de las soterradas lógicas de tipo colonialista que se dan en procesos de buena voluntad y que ya se saben o se sospechan que son originarias de una matriz eurocentrada. Pues, al respecto Mena sugiere dar el paso hacia una práctica teológica liberadora. Propuesta que, sin duda para nuestra perspectiva en desarrollo de este trabajo; es producto del impacto histórico que ha alcanzado la teología de la liberación hasta no poderse entender ésta misma sin el contexto previo de elaboraciones académicas de carácter crítico-poscolonial ¹⁹⁵ y a los avances que al interior de la Iglesia se venían dando desde el Concilio Vaticano segundo que en Latinoamérica brota con fuerza en la reunión de Medellín.¹⁹⁶

Si se procede a esa práctica teológica liberadora, que en sí desarrolla análisis crítico-poscoloniales, no sólo quedan de manifiesto los límites de lo que se llama inculturación, sino que se abre la posibilidad a la sospecha de aún estar operando en tan noble esfuerzo de buena voluntad eclesial, la inoculada contradicción profunda que le ha propinado la histórica instrumentalización mutua que tarde o temprano pasará factura a los más nobles objetivos evangelizadores de la Institucionalidad eclesiástica.

Al respecto, Mena nos parece estar en consonancia con esa revisión urgente y necesaria que implique diálogos y armonías entre el discurso y postura institucional eclesial de la

¹⁹⁵ Apelamos aquí a lo que se entiende por poscolonialismo desde Ramón Grosfoguel y que es el enfoque y carácter de aproximación que tenemos en nuestra investigación, como ese acumulado plural de actitudes, posturas y acciones críticas ante todo lo que concierne al colonialismo, su concepción en la empresa colonizadora como en las consecuencias directas en escenarios coloniales así como en las vigencias que nos revelan vestigios de tal empresa en ambientes e individuos donde ésta penetró con sus lógicas, que lo alteraron todo a su paso. En general, no referimos a esas actitudes, posturas y acciones críticas que poco a poco fueron erigiéndose y constituyéndose en teorías que devienen consecuentemente en ser respuesta al mismo tiempo que aparato crítico y transformador de las consecuencias de la la empresa colonizadora.

El objeto, por tanto, de tales expresiones críticas es la realidad de colonialismo impuesta por las empresas colonizadoras, especialmente las agenciadas por la Europa inglesa y francesa en el siglo XVIII y XIX. Todas aquellas consecuencias de tal imposición, sus vigencias y dinámicas actuales, visibles y soterradas tanto en individuos como en pueblos que fueron alcanzados por la colonización en sus dinámicas de relación social, de poder, de saber, de fe; son atendidas por la teoría crítica poscolonial que no sólo logra desentrañar los códigos secretos y lógicas soterradas que aún actúan sobre todo aquello que agenció y alcanzó la colonización sino también pretende precisar los dispositivos críticos para desmontarlos de lo que todavía es agencia vigente y actuante del colonialismo.

¹⁹⁶ Cfr. OLIVEROS MAQUEO, SJ, Roberto. Historia breve de la Teología de la Liberación (1962-1990) En: "Mysterium Liberationis", UCA, San Salvador 1991, vol. I, pp. 17-50 Consultado el 16 de Julio de 2019, 6:30 a.m. Disponible en Internet: http://servicioskoinonia.org/relat/300.htm#_ftn28

religión católica, lo denunciado por los productos intelectuales de la reflexión teológica de la liberación latinoamericana y los aparatos crítico poscoloniales que cada vez toman fuerza. Por ejemplo, la teóloga nos sugiere, hacer revisión bíblica y redescubrir el significado de la presencia de los pueblos negros respecto del pueblo depositario de las promesas del Dios cristiano, lo mismo que redescubrir los aportes culturales y religiosos de la experiencia africana, abandonar el talante descalificador de los mitos fundantes que nutren las experiencias y tradiciones religiosas africanas recordando los mitos fundantes propios en la tradición cristiano-católica, reconocer y valorar que en el continente americano se vienen desarrollando aportes académico-intelectuales de tipo teológico que incluyen las riquezas contenidas en las experiencias religiosas africanas e indígenas, lo mismo que tener en cuenta las metodologías de las religiones comparadas con miras a un diálogo auténtico y a abrir oportunidades de visualizar la revelación en ámbitos que creíamos vetados para la manifestación y revelación del Dios revelado en la tradición cristiano-católica.¹⁹⁷

3.2 Diáspora de afrodescendientes, su memoria y su reinención vía sincretismo religioso

Entre tanto, los negros se irían labrando a sí mismos, como parte de los efectos de toda la maquinaria colonialista, como toda una configuración de entretejidas elaboraciones: sus elaboraciones y las del blanco colonizador. Tanto sus luchas, expectativas, miedos y mixtificación de sentidos identitarios; serán material para re- crearse en nuevas configuraciones y propuestas de sentido en la historia que ya desarrollan, lejos, en tiempo y espacio, de sus contextos originarios y fundantes, de sus valores identitarios, religiosos y culturales. Precisamente será lo religioso, el valor refugio donde se recrearán y donde se aprestarán para jugar tanto con las elaboraciones del ambiente exterior, como con las inoculadas instancias de vigilancia y control que el drama colonial instaló en lo profundo de los individuos. Aquí evocamos a Fanon cuando nos describe esa contradicción que descubre en el negro y cuando a través de describir sus neurosis, nos advierte de cómo se ha instalado una especie de estatuto de control y vigilancia en el individuo colonizado.

El sinsentido y la nada a la que fueron arrojados los negros, gracias al desarrollo tecnológico de los blancos europeos colonizadores en contraposición al “atraso para los

¹⁹⁷ Cfr. Ibid. Mena,.p.70ss.

pueblos pigmentados sometidos”¹⁹⁸; significó grandes retos de re-construcción que serían asumidos por los líderes religiosos en medio de la tragedia experimentada por la trata y diáspora compulsada.

“En las condiciones más deprimentes se redujo a los negros a esclavos absolutos, vendidos como mercancía por las lobas blancas desde las factorías erigidas a orillas del río M´nembe o Nembe en las bocas del Niger. En aquellas también denominadas “casas de los muertos”, los prisioneros africanos permanecían encadenados y hacinados entre murallas y casamatas blancas, donde muchos fallecían antes de que se embarcaran en las naos negreras. Allí, los babalaos o sacerdotes, conscientes de que sólo con la memoria ancestral el muntu esclavizado llegaría a ser libre, pasan inadvertidos para los comerciantes humanos y se mezclan entre sus hermanos africanos para preservar la religión de los orichas. Rechazan cualquier tipo de evangelización. Nunca catequizan, siempre predicán la lucha por la libertad más allá de la muerte, invocando la protección de los ancestros.”¹⁹⁹

Los negros jugarán entonces con las elaboraciones que de ellos ya han hecho sus captores y que seguirían elaborando sus descendientes ideológicos y “sociogénicos”²⁰⁰ hasta la actualidad. Pues, aún persiste el alto riesgo de que el mito negro se siga constituyendo y fortaleciendo como el auténtico factor de alienación que es. Esto lo entendemos así dado que asumimos lo que enseña Fanon respecto de su análisis resaltado por Gosfoguel al asegurar que:

“Un auténtico entendimiento de la realidad del negro puede ser alcanzado sólo rompiendo con la cristalización cultural del mito acerca de los negros. El punto que Fanon

¹⁹⁸ ZAPATA OLIVELLA, Manuel. Las claves mágicas de América. (Bogotá: Plaza 6 Janés. 1989).14 citado por VARCÁRCEL SANTAFÉ, Elizabeth. En: La epopeya libertaria de los ancestros. Religión, historia y memoria en *Changó, el gran putas* de Manuel Zapata Olivella. p.287. En: *Historia y Espacio*, Vol. 13, No.48 (2017): 277-308.

¹⁹⁹ Ibidem. VARCÁRCEL SANTAFÉ, Elizabeth. La epopeya libertaria de los ancestros. Religión, historia y memoria en *Changó, el gran putas* de Manuel Zapata Olivella. p.287. En: *Historia y Espacio*, Vol. 13, No.48 (2017): 277-308.

²⁰⁰ Aplicamos aquí, nuestra comprensión de la categoría “sociogénesis” por la que aboga Fanon en su obra piel negra, máscaras blancas. Para referenciarla aquí, nos remitimos a la manera cómo la explica el crítico decolonialista Ramón Grosfoguel cuando nos dice que: “La sociogénesis (socio-diagnos) como método y perspectiva precede y es constitutiva de la ontogénesis (el nivel individual o psíquico del psicoanálisis de Freud). El «sistema mundo occidental capitalista/patriarcal» busca internalizar las desigualdades sociales producidas por el sistema en la psiquis de la comunidad negra, y reducir la explicación de esta desigualdad a sus comportamientos individuales. Cuando los negros declaran en tono de salvación del alma que «es todo mi culpa» asumen una actitud colonial propia de alguien que ha internalizado o «epidermizado» las estructuras de poder racistas.” GROSFOGUEL, Ramón. *Apuntes hacia una metodología fanoniana para la decolonización de las ciencias sociales*. En: Op. Cit., Fanon.,p.261.

defiende aquí es que el mito del negro puede convertirse en un auténtico factor de alienación. [...] Por lo tanto, el análisis fanoniano pasa del individuo nuevamente a la estructura social. Si hay una mancha, la misma descansa no en el “alma” o la “esencia” del individuo sino más bien en las estructuras sociales y el inconsciente colectivo que las produce y que implantan a través de lo que Fanon llama la “imposición irreflexiva de la cultura”.²⁰¹

Con base en esto, y teniendo en cuenta lo sucedido en términos de pacto entre Iglesia y colonización, muy posiblemente el evangelizador tendrá que vérselas con el reto de romper con esa cristalización del mito negro a la hora de efectuar proyectos de pastoral evangelizadora frente al caso y realidad de los negros, de lo contrario seguirá contribuyendo, aunque en buena voluntad evangelizadora, a la conservación de dinámicas de alienación.

Por su parte, las reflexiones de Zapata y Mena nos llevan a considerar que los negros posterior a la diáspora y en los tiempos seguidos a la esclavitud colonial; se re-crearán un horizonte donde pervivan sus ancestrales cosmovisiones que saben, deberán actualizarse y acoplarse a los retos que les depara el mundo colonizado. En este sentido, la religión será un ámbito predilecto, un valor refugio donde pervivirán hilos de memoria que les ayudarán a cohesionarse en nuevas formas de sociedad en los nuevos contextos. Es ese el valor refugio donde los encontramos en esta investigación como sujeto colectivo e histórico que se supera cada vez con mayor ímpetu a la asunción irreflexiva de las elaboraciones que la cultura del colonialismo imperante produce sin descanso. Más aún cuando a la postre, todos estos individuos, al ser traídos a los territorios del “Nuevo Mundo” cuando éste ya empezaba a ser “conquistado” por los europeos; fueron expuestos a que les fuera inoculada la experiencia de “ambivalencia”²⁰².

La ambivalencia enfrasca, paraliza o fija patológicamente en una indecisión existencial que prohíbe la realización humana de los individuos en cuestión. Pues, parecido a ese sentirse culpable al mismo tiempo que autoabsolverse, recordando aquí a Memmi cuando

²⁰¹ GROSFOGUEL, Ramón. *Apuntes hacia una metodología fanoniana para la decolonización de las ciencias sociales*. En: Op. Cit., Fanon., p.280.

²⁰² La ambivalencia entendida como la entiende DE OTO, Alejandro en: FRANTZ FANON: Política y poética del sujeto poscolonial. Editorial. El Colegio de México. Centro de Estudios de Asia y África.2003. México. P.111. : “lo que genera [...]... la imposibilidad de una elección en el caso del hombre colonizado de Fanon, entre el mundo de los blancos o de los negros, lo cual libera a dicho hombre colonizado de una agencia sujeta a una definición concreta, consciente o inconsciente.”

nos describe al colonialista; el colonizado negro experimenta muchas veces la indecisión entre los dos mundos que le imponen maniqueamente a elegir en el escenario de la colonia a saber, el mundo negro y el mundo blanco. Por otro lado, se podría decir que hay actitudes visibles a los ojos de historiadores del colonialismo que, en términos religiosos y culturales, son descritas como las conductas obvias o consecuentes a las respectivas vejaciones padecidas en medio de la colonización, a saber, actitudes como la de Benkos Biojó al escapar de sus captores para emprender el Palenque como una inédita sociedad liberta²⁰³. Son actitudes que también nos significan un desligarse de la lógica de dicha ambivalencia inoculada. Es decir, no se paralizan y así nos ponen frente a una actitud que difícilmente puede ser catalogada como de irreflexiva ante el ambiente cultural y el inconsciente colectivo que produce elaboraciones paralizantes.

Las expresiones culturales y las floklórico religiosas, nos demuestran las configuraciones de juegos de elaboraciones, aplicadas a las de ellos y a las expresiones de sus captores con todo y sus matrices discursivas de dominación vigentes. Las propias impregnadas por impacto inmediato de la tragedia, más las elaboraciones propinadas por el prejuicio racial del blanco colonizador, salen a flote en sus creaciones y expresiones culturales y religiosas, dejando en claro para los estudiosos, la capacidad poética de re- elaboración y constitución de subjetividades. Dicha capacidad la reivindicamos aquí, de eso que, por ejemplo, ellos llaman el “muntu”²⁰⁴ africano. Con el Muntu, los negros nos muestran una comunidad fraterna sin fronteras y dicha concepción de familia extensa se nos revela lo que les permite un poder de memoria reflexiva, de adaptación estratégica y de proyección humana. Pero nos preguntamos sobre estas concepciones y sus procesos, son o no procesos conscientes. Aparentemente, y podríamos fácilmente deslizarnos a simplemente considerar estos procesos como meros procesos de lo que se llama “inconsciente

²⁰³ SALAZAR, Licensia. Bénkos Biojó: guerrero y dirigente cimarrón. En: Historia Personajes Afrocolombianos. 2010. Consultado el 16 de Julio de 2019, 7:00am. Disponible en Internet: <http://historiapersonajesafro.blogspot.com/2010/07/benkos-bioho.html>

²⁰⁴ Recogemos la definiciones de “Muntu” usadas por Maricel Mena en: *Cuestión de piel* referenciado como: “Humanidad”. Ibid., MENA LÓPEZ.p.94. y en su artículo: *La Espiritualidad mariana y diáspora afrocolombiana*. En: Revista Albertus Magnus, Vol.4, No. 2, Julio-Diciembre de 2012 Pág 185.,: “Muntu: es el singular de *bantú*, el concepto implícito en esta palabra trasciende la connotación de ser humano, ya que incluye a los vivos y difuntos, así como a los animales, vegetales, minerales y cosas que le sirven. La noción de familia tiene una dimensión cósmica y holística.” Definición que notamos amplificada al contrastarla con la que Elizabeth Varcárcel en su artículo: “*La epopeya libertaria de los ancestros. Religión, historia y memoria en Changó, el gran putas de Manuel Zapata Olivella*” En: Historia y Espacio, Vol.13. No. 48 (2017) p.288. retoma de la misma obra de Zapata: “La fuerza que une en un solo nudo al hombre con su ascendencia y descendencia inmersos en el universo presente, pasado y futuro”.

colectivo”, pero también es cierto que podríamos visualizar cómo también se fortalece la sugerencia de que existieron líderes visibles que eran portadores y conscientes salvaguardas de los valores ancestrales en medio de las vicisitudes que todo lo alteraban y que pese a tales vicisitudes, conservaban un hilo de continuidad identitaria solidaria ya en terrenos del blanco colonizador. Ahora bien, alterar no es lo mismo que adulterar, y bien sabemos que esos líderes religiosos y el reconocimiento que tenían; cumplieron un importante papel para movilizar la conservación de lo propio y la proyección de sus originarios procesos mientras identificaban y conjugaban las elaboraciones que se hacían manifiestas en las miradas y en las acciones crueles y mercantiles de quienes les vejaban y expoliaban hasta cosificarles y no verles en reconocimiento humano alguno. Es decir que, si el blanco alteró procesos, no adulteró profundas fuentes identitarias capaces de estar abiertas a nuevos retos.

Entonces, si bien no puede negarse con lo anterior, la ambivalencia inoculada por la colonización vía el colonizador, no puede negarse tampoco el beligerante ímpetu de los individuos de pigmentación melanínica oscura para proseguir y re-crearse, re-inventarse y para salvaguardarse los más profundos valores identitarios y originarios. Recrearse implica pues, el adaptarse sin proclive asimilación y el poner en diálogo lo propio con lo que se le impone, así como también ser estratégicamente beligerante ante los dispositivos de negación o minusvaloración, que persisten aún, como consecuentes lógicas colonialistas en todos los tiempos y contextos de sus entornos que aún registran la huella histórica de la fase inicial de su proceso re-inventivo atravesado por la violencia del colonialismo.

Al respecto, encontramos a Manuel Zapata Olivella como un intelectual que utiliza la novela para representarnos la integración creativa que, más que cifrada en un “inconsciente colectivo afro” también se hace manifiesta en su consciente vivo y atento dadas las vicisitudes que les tocó vivir a los africanos traídos a la fuerza a nuestro país. La novela de *Changó, el gran putas* nos confirma la descripción, aunque literaria, de la ambivalencia supuestamente paralizante, ya superable y superada por los negros y negras de la diáspora. Parece haber quedado tan sólo como registro heredado y expresado en el carácter relacional que se evidencia en las comunidades afro en medio de las renovadas violencias y crueldades de tipo colonial vigentes

Zapata efectúa con su ejercicio intelectual y literario, la ilustración de cómo se llevaron a cabo estos procesos donde se pudo religar lo religioso ancestral, su imaginaria cultural religiosa originaria, la fuerza de la supervivencia, la libre expresión que se denota en sus danzas y toques donde el movimiento corporal nos habla de un lenguaje que difícilmente puede ser abarcado por lógica esclavista alguna; con los nuevos retos contextuales generados por la violencia vejadora del colonizador que no refleja otra cosa que el recorrido de la historia de Colombia y de muchos países latinoamericanos pasando por las épocas de la colonia y las luchas por la independencia hasta la actualidad.

La novela de *Changó, el gran putas*²⁰⁵ nos ofrece en la perspectiva de Maricel Mena; una comprensión bastante amplia de cómo explicar la complejidad en donde confluyen lo patológico de la colonización, las instancias y cuestiones que entraña la tragedia vivida por millones de víctimas de la colonización, los procesos de la voluntad e inventiva humana amparados en lo religioso y en el lenguaje creativo para comprender la semejante catástrofe violenta e inhumana de la trata y diáspora, así como los desafíos de vivir y seguir reinventándose y proponiendo, en medio de las huellas vigentes y de la inercia del colonialismo negador y exterminador de lo humano; una invitación a compartir juntos con quienes estén dispuestos a la orientación ética básica de reconocer al diferente y sus legados para la humanidad.²⁰⁶

Al elaborar articulación de ficción, mito y realidad histórica, éste intelectual afrodescendiente logra por medio de la literatura, describirnos el entramado de complejidades de la diáspora compulsada, así como también logra darnos una idea de cómo entreteje y armoniza el hombre negro traído al continente americano, su explicación o relato cosmovisional y original de la realidad, con otros relatos incluso los obligados y propios del opresor. Su relato en lo religioso con el relato religioso de su opresor; contrastan y nos muestran al negro capaz de incluir, dialogar y proseguir en creatividad constructiva. Pues, la genial articulación del relato de la prehistoria mitológica de la humanidad que elabora Zapata en el poema de la parte inicial de su novela, como nos la comenta Maricel Mena, efectúa una especie de paralelismo o analogías entre el discurso

²⁰⁵ ZAPATA OLIVELLA, Manuel. *Changó, el gran putas*. Ministerio de Cultura de Colombia. Biblioteca de literatura afrocolombiana. Bogotá. 2010

²⁰⁶ Cfr. MENA LÓPEZ, Maricel. *Cuestión de piel*. Pontificia Universidad Javeriana de Cali. Cali. 2008. p. 92.

mítico fundacional de tradición bíblica judeo-cristiana y los relatos que configuran la explicación mitológica de los orígenes según la perspectiva africana²⁰⁷, es una de las genialidades que entre historia, literatura, relato y ficción; nos lleva a palpar ese espíritu articulador y conciliador que portan las comunidades de la diáspora africana.

Según Mena, estaríamos ante un autor multicultural que logra realizar un trabajo que se constituye en “un modelo para la estética literaria que emana de América Latina y del Caribe. Lo más precioso de su obra es la demostración de principios estéticos africanos, afirmando la existencia de una cultura africana peculiar y sistemática”²⁰⁸

Señala Mena además, que la segunda parte de la novela de Zapata, llamada “*El Muntu Americano*”; denota la época colonial:

“En estas páginas se describe parte de la experiencia religiosa de los africanos llegados a mi país, Colombia, durante el período colonial. En...[...] atención al imaginario religioso o mejor dicho a la teología mítica de los Oricha africanos estableciendo una comparación con la teología cristiana. Esto con el fin de ver los avances o retrocesos con relación al tema del pluralismo y tolerancia religiosa en los días actuales”.²⁰⁹

Resaltamos con esta autora la vinculación que hace Zapata de lo histórico con lo religioso y de esto religioso concebido como un plus y es que la religión precisamente de los secuestrados y desplazados a la fuerza llevados a las peores humillaciones, no habría seguido vigente si no es porque contiene una esencia y carácter pluralista y tolerante. Un carácter de apertura hacia lo nuevo y diferente, precisamente en medio de un proceso colonial que en esencia es intolerante y patológicamente voraz e incapaz de lo diferente. Lo cual nos lleva a considerar valores y nociones de apertura relacional que ya traían consigo las comunidades de la diáspora africana. Y esto, al ser confrontado con lo dicho por la misma autora en la misma obra de *Cuestión de piel* nos confirma este carácter de las comunidades de la diáspora africana. Sobre todo cuando trata de ampliar lo que implica el racismo en tanto que problema versado no sólo en términos de color de piel, sino porque su “naturaleza más profunda reside en la tentativa de desarticular un grupo

²⁰⁷ MENA LÓPEZ, Maricel. *Cuestión de piel*. Pontificia Universidad Javeriana de Cali. Cali.2008. p. 94.

²⁰⁸ Ibid. MENA LÓPEZ, p. 93.

²⁰⁹ Ibidem.

humano por la negación de su identidad colectiva.”²¹⁰ En términos del proceso de construcción de identidad de las comunidades afro-americanas, la autora afirma que

“La construcción de la identidad de una persona, es pues, algo histórico, es un proceso que se realiza en la historia. En una relación, que envuelve otros y otras, tomamos conciencia de lo que somos en la medida en que nos relacionamos con otras identidades en la medida que nos sentimos parte de un grupo. En la cosmovisión africana no hay nadie que no pertenezca a un grupo, ejemplo de eso lo vemos en su noción de familia ampliada.”²¹¹

En este sentido, por un lado, encontramos el racismo colonial que siempre pretende desarticular identitariamente y, por otro lado, encontramos en comunidades objeto de dicho racismo, una noción y práctica de “familia ampliada” que tiene que ver precisamente con lo que ataca el racismo colonial como lo es la construcción de identidades que implica relaciones abiertas y otras identidades. Algo que contrasta también con el carácter dogmático y la característica general del tipo de catolicismo que les fue impuesto, es decir, un catolicismo de europeos, -parafraseando a William Ospina, diseñado para indios y esclavos, más no para cristianos que se consideraran iguales, además implantado con severidad por predicadores que trataban de borrar día tras día las creencias nacidas del territorio y de la larga familiaridad con sus secretos.²¹²

Más aún, podemos observar que, desde las posturas crítico-poscoloniales ya se sabe que estas conductas de amplitud relacional están ligadas a otras no tan evidentes, que hablan de una fuerza de reinención humana y de reincorporación, así como de resistencia beligerante²¹³ en los individuos que han padecido la colonización y su racismo inherente. De frente a lo que aún con defectos se ha convenido en llamar “el verdadero hombre” o “humano” y/o “civilizado”²¹⁴ desde la óptica occidental europea; tal reinención y

²¹⁰ Ibid.,MENA LÓPEZ.,p. 92.

²¹¹ Ibidem.

²¹² OSPINA,William. Pa que se acabe la vaina. Versión Digital PDF EspaEbook. 2013. Página digital 14.

²¹³ Tal y como lo expresa Edwar Said al ser citado en el artículo elaborado por AROCHA RODRÍGUEZ, Jaime. Metrópolis y Puritanismo en Afrocolombia.

En: Revista Antípoda. No.1, Julio-Diciembre. 2005. pág 82. Recuperada en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2346612> 07/05/2019. Para referirse al carácter de las acciones de conservación bajo estrategias miméticas, asimilatorias, de resistencia y de transformación del subsistir de las comunidades colonizadas y todavía abarcadas por la sofocante crueldad colonial.

²¹⁴ En el sentido que se puede hallar en Piel negra mascarar blancas al referirse alblanco europeo como El Hombre, el Humano, el Civilizado. FANON, Frantz. Piel Negra, máscaras blancas. Ediciones Akal. 2009. Madrid.p.49.

reincorporación, aún no es reconocida lo suficiente en los trabajos académicos caracterizadores de expresiones de afrodescendientes.

En este sentido, el conservar la memoria y resistir en medio de esa sustancia espesa y negadora que es el colonialismo, y no sólo llegar a poner en entredicho y hasta revelar su falacia al supuesto estatus de humanidad y de civilización que ha entronizado de sí del colonizador y su matriz socio-económica; este actuar de comunidades afrodescendientes, nos pone de manifiesto ante un tipo de individuo humano que actúa de manera original de cara a los “topes” o “cotas” de aceptación y reconocimiento²¹⁵ que le impone su vejador y expoliador, así como lo es la genial capacidad para advertir profundas alienaciones y pretensiones de adulteraciones propiciadas y agenciadas por todo colonialismo, gracias a las capacidades de prosecución de lo humano ante las adversidades que se le actualizan en el día a día.

No obstante lo anterior, podemos encontrar que, entre las situaciones deshumanizantes bastante estudiadas y denunciadas que padecieron los pueblos negros traídos de África, se entretejieron imbricaciones profundas cuyas consecuencias y dinámicas hasta el presente social del país, se han estudiado pero se han difundido tímidamente; pues no han surtido efecto clarificador alguno en la memoria histórica nacional, que permita una fluida cultura de reconocimiento de los aportes que, desde la perspectiva y quehacer del colonizado afro en Colombia, se han efectuado en pro de la construcción del país.

Motivados por lo anterior, a continuación parafrasearemos y comentaremos a Zapata en sus reflexiones referidas a las expresiones religiosas afrocatólicas.

Zapata ya había hecho estudios y reflexiones que resaltan lo que se expresa en la religiosidad católica afrocolombiana y, en ellas, nos muestra los grados de aculturación que reflejan el impacto de la colonización así como la inventiva conservadora a la vez que re-creadora del individuo de comunidades negras. Una fuerza conservadora de lo más puro al mismo tiempo que una apertura a percibir la pluralidad continua que se encuentra en la vida histórica pese a las vicisitudes que esta contraiga. Al respecto Zapata nos dice

²¹⁵ Topes que impone incluso la matriz discursiva del colonialismo al mismo tiempo que se los prohíbe a quienes pretende desde antaño fijar en una supuesta preexistencia de complejo de dependencia e inferioridad. Ver. Capítulo 4 de *Piel negra, máscaras blancas*. Ibid, FANON, p.94.

que los cantos en escenarios religiosos de las comunidades afrodescendientes en Colombia, conservan mucho de las tonalidades y de los caracteres de las lenguas originales que en lo corrido de la historia no ha parado de significar un proceso de evolución y enriquecimiento cultural. En este sentido describe especialmente la lengua del palenque. Al respecto nos enseña en su conferencia “Sacramento afro-católico en Colombia” citando a Nina Friedmann²¹⁶ quien acuñó el concepto de “Huellas de Africanía”²¹⁷ que; son inaceptables los juicios que tildan peyorativamente a la lengua palenquera como deformación de la hispana o del habla africana. Según Zapata, Nina afirma que no se trata de una lengua degenerada sino precisamente de la configuración de un dialecto que se dio creativamente precisamente dadas las condiciones de aculturación en las que se vieron compelidas a desarrollarse las comunidades afrodescendientes.

Zapata va más allá y nos exhorta a ver este proceder de las comunidades negras desde una perspectiva desalienadora, donde lo que se resalta es la capacidad de conservación que culturalmente tienen dichas comunidades al mismo tiempo develando el grado de profundidad de la alienación. Pero pese a tal grado, también queda de relieve el creativo esfuerzo por no perder su lengua africana y por conservar incluso el viejo latín con el cual les evangelizaron, no se trata entonces de negar la alienación al resaltar el poder de creativa y liberadora conservación de las comunidades negras, pues, para Zapata, esta es la prueba de “cómo cala el colonizador en la mente del colonizado”.

De este modo, este autor nos significa un maestro que enseña a reconocer como valiosa, la manera en que el negro asume, sin asimilarse totalmente, las expresiones valiosas culturales de su vejador y colonizador. Al mismo tiempo nos parece que Zapata asume este reconocimiento como parte de una necesaria denuncia que a la vez fortalece el hilo de la memoria histórica ante las pretensiones de revisionismo que es normal se acrecienten a lo largo de la historia en el afán del colonizador desligarse de su culpabilidad histórica.

²¹⁶ “...antropóloga colombiana nacida en Bogotá el 02 de noviembre de 1930. Enfocó su investigación en los estudios afroamericanos especialmente de las comunidades del territorio colombiano. Durante más de treinta años recorrió los pueblos afrocolombianos en el Pacífico y el Caribe, para documentar y desarrollar sus investigaciones etnográficas. Acuñó el término *Huellas de Africanía* para denominar al legado africano presente en las manifestaciones culturales de estas comunidades.” Recuperado En: http://enciclopedia.banrepcultural.org/index.php/Nina_S._de_Friedemann . 19/06/2019.

En este sentido, no habla del palenque, y nos lo describe como lo que es, un refugio a modo de fortaleza, construido como empalizada que entrañaba una de las más valiosas elaboraciones de las comunidades de negros que escaparon hacia su libertad. Se trata de la creación de organizaciones sociales inventadas en condiciones adversas que, sugieren según el autor, unas nuevas formas de formación social y de configuración cultural pues se configuraron entrelazando armónicamente las variadas tradiciones que supervivieron a la diáspora, pues son variadas las expresiones étnicas que fueron traídas a América y que se pudieron amalgamar en los palenques. En los palenques resurge entonces lo africano diverso y se recrea haciendo fusiones. Esto lo sustenta Zapata describiendo los nombres de los tambores y de los ritmos que hacían referencia a los lugares de origen africano de los que fueron arrancadas estas comunidades. Lo que demuestra una diversidad de procedencia que se evidenciaba dentro de los palenques y que han sido reseñadas por sus observaciones de antropólogo cultural.

Así se puede percibir según este afrocolombiano, que las expresiones culturales y religiosas afro, entonces han venido atravesando procesos de evolución. Dicha evolución nos registra un proceso de riquezas espirituales y religiosas tan distinto al que se dio en otras latitudes afroamericanas. El ejemplo más importante para Zapata es el del culto funerario afro que, según él, se conserva prácticamente intacto. Pues, aún en medio de la tragedia padecida por el negro sometido y oprimido en su dignidad y cultura, ni el amor ni el religioso pudieron quebrantar el sentido y sentimiento religioso del negro frente a sus difuntos y ancestros. Esto es lo que se llama: el *koulonda*.

Para Zapata el *koulonda* africano se conserva intacto gracias a que se comprenden como en tiempos de la diáspora compulsada. Por ejemplo, los negros ante la muerte de un ser querido o de un congénere en general querían expresar su dolor y sentimiento y ante estos sucesos no eran reprimidas sus expresiones por su colonizador, como si lo eran cuando querían reunirse a cantar y bailar en otro tipo de sentimientos. Ante el hecho de la muerte todos los sobrevivientes acudían a rendirle culto al difunto. Ante nuestra interpretación, esto neutralizaba al colonizador hasta permitirle al negro expresar libremente el *Lumbalú* que no es sino el sentido canto religioso donde se invoca profundamente a *Elegba* el Dios abridor de los caminos para conducir a sus seres queridos a la casa de los ancestros. En el

palmoteo y los lamentos de las cantaoras, según Zapata, aún se preserva el carácter de esta invocación a *Elegba*.²¹⁸

Continuando con el culto entorno al hecho de la muerte, Zapata describe cómo en los rituales de velatorio se pueden percibir los tambores que conservan sus ritmos precisos y dedicados a distintos momentos que comprenden este culto a los seres queridos que parten a la casa de los ancestros. Este estudioso de los afrocolombianos, nos enseña que los toques de tambor son distintos y tienen significados diferentes dependiendo del momento que se esté viviendo en los rituales del velatorio. El primer toque de tambor que se hace es llamado *Angola Fino* y se hace cuando se está vistiendo al difunto hasta introducirlo en el ataúd. Se acompaña de cantos de alabanzas hechas al difunto. Ya entrada la noche, pasada la medianoche, cuando la carga emocional de los seres queridos se ha congregado con más fervor y cuando además los parientes lejanos han llegado y ya han logrado ver y hasta tocar a su ser querido ahora difunto.

El toque de tambor aumenta un poco más el ritmo y no renuncia a querer expresar una respetuosa y merecida despedida. Se hacen bailes en el centro con cantos en tono lastimero pero sin perder tesitura de libertad de expresión corporal. Así, los presentes se comienzan a sentir identificados con el proceso de despedida del muerto. Ya en la madrugada, cuando la comunidad congregada ha compartido y departido experiencias y juegos, el ritmo que entra se le llama propiamente ritmo o toque de despedida, el cual expresa que ya todo está preparado para que el difunto salga de la casa para encontrarse con los ancestros. Al sacarlo, el toque se llama toque de calle y es un poco más alegre y rápido; está referido a que el difunto se aleja de su casa y, acompañado por todos los de la comunidad a lo largo de la calle se está despidiendo de su pueblo.²¹⁹ Esta práctica religiosa, convive con otras más aculturadas en las que, por ejemplo, encontramos a grupos de canto que suman su sentimiento ancestral con los cantos litúrgicos en latín de la Iglesia católica. Las prácticas de bailes en medio de la articulación litúrgica de la misa

²¹⁸ ZAPATA OLIVELLA, Manuel. Audiocassete: “Sacramento afro-católico en Colombia”. Con registro de ubicación: KO444. BLAA. Bogotá.

²¹⁹ ZAPATA OLIVELLA, Manuel. Audiocassete: “Sacramento afro-católico en Colombia”. Con registro de ubicación: KO444. BLAA. Bogotá.

por ejemplo, hacen parte de esa libertad de vincular, incluir, en su haber ancestral; incluso a la religión y simbología religiosa de su histórico vejador.

Pese al paso del tiempo y de procesos de emancipación que implicaron la abolición de la esclavitud desde 1851 bajo el gobierno de José Hilario López²²⁰, aún persisten fuertes lógicas de racismo que se expresan cada vez más, a través de la exclusión, el abandono estatal y la segregación²²¹ que no permiten percibir el valor de esta creativa armonización afrodescendiente. El despojo y el revisionismo histórico con miras a mixtificaciones y a extinguir la memoria de dichos pueblos²²² toma aún más fuerza con la realidad y desarrollo del conflicto violento colombiano.²²³²²⁴

Aún en medio de ese escenario y de todo lo que se conoce que han padecido grupos étnicos colonizados en nuestro país, específicamente nuestros pueblos afrocolombianos han ido desarrollando una serie de expresiones con las cuales se han permitido re-crear y cuestionar o mejor, dejar al descubierto; la comprensión positiva o incluso la apofática²²⁵ comprensión de lo que nos ocurre como país entre estancamientos producto de no consolidar una consciencia de unidad en la diversidad nacional²²⁶ y más aún, lo que está en juego para nuestra viabilidad como sociedad.

²²⁰ Ministerio de Cultura de la República de Colombia. Caracterización comunidades negras y afrocolombianas. Página 10. Versión digital PDF. 2010.

²²¹ Ibidem.

²²² Lo que nos confirma lo expuesto por Albert Memmi cuando nos habla de lo que es capaz de hacer el colonizador con el relato histórico del colonizado, capacidad propia del rasgo del *Complejo de Nerón* que en sí expresa el *rol del usurpador*. Usurpación que denotamos absoluta cuando trata desde sí misma *borrar al colonizado de la lista de los vivos* aunque sabe que al hacerlo, dada la mutua y enfermiza dependencia, *le sería imposible hacerlo sin alcanzarse* mientras quiere y lucha persistentemente por la *supresión moral y física del usurpado*. MEMMI, Albert. *Retroto del colonizado precedido del retrato del colonizador*. Ediciones de la Flor. Buenos Aires 1990. p.72.

²²³ Según Zapata Olivella en su conferencia “Sacramento Afrocatólico en Colombia” registrada con la Ref: K0444. BLAA. Del archivo de audio cassette. Cód: 29004004919998

²²⁴ Ministerio de Cultura de la República de Colombia. Caracterización comunidades negras y afrocolombianas. Página 10. Versión digital PDF. 2010.p.6.

²²⁵ Queremos calificar de apofática, aquella comprensión del país que se puede ubicar en las reflexiones de académicos y de líderes intelectuales que estudian la situación actual de Colombia con respecto a su historia y lo que esta le ha significado en suerte para el hoy, pero que no es demasiado democratizada y popularizada hasta el punto de un nivel de consciencia de comprender lo que le ocurre al país.

²²⁶ Para afirmar con seguridad este estancamiento alimentado por la falta de unidad nacional, nos remitimos a las reflexiones de William Ospina en su obra: “*Pa que se acabe la vaina*”... donde se hace más clara, gracias al lenguaje del autor, la comprensión histórica de los problemas que estancan la conciencia nacional y sus consecuencias actuales. Cfr. OPSINA, William. *Pa que se acabe la vaina*. Versión Digital PDF EspaEbook. 2013. Página digital 11.

Entre tanto, las expresiones religiosas y culturales afrocolombianas, donde los imaginarios de raza, los trabajos de memoria y de mimesis; les han proporcionado mecanismos de conservación y resistencia, así como de un genuino enriquecimiento de la construcción cultural nacional²²⁷, representan una histórica lucha por el reconocimiento que se ha tratado de estudiar y reivindicar pero, se sabe que dichos estudios no logran conjurar del todo la exclusión y las dinámicas de no reconocimiento que cada día dan más lugar a las dinámicas inferiorizadoras y racistas del colonialismo aún vigente.

En este sentido, las prácticas religiosas católicas por parte de los pueblos afrodescendientes en Colombia, han generado un nutrido mundo de símbolos y expresiones culturales que revelan una continua elaboración de sincretismos donde han salvaguardado partes fundamentales de su África original. Así se percibe en los apartados de la negra y teóloga Maricel Mena, quien ha logrado recopilar y aportar, a nuestro modo de ver, las mejores descripciones de estudios y análisis de las expresiones religiosas afroamericanas en medio de las vicisitudes de la diáspora africana, entre ellas, las afrocatólicas y colombianas al desarrollarse como fenómeno suscitado por el colonialismo y su sistema económico connatural a su racismo esencial como lo es; la esclavitud. La autora en mención, recuperando los aspectos religiosos y principios teológicos que rastrea Zapata Olivella en su novela, nos advierte que:

“Una constante en la reconstitución de la memoria histórica de la mayoría de los pueblos y culturas, es la presentación de hérores mesiánicos liberadores del pueblo y por supuesto la cultura africana no escapa de esa regla. De este modo es presentado Benkos Biojó, líder mesiánico escogido para ser el rey de los esclavos negros que arribaron a Cartagena de Indias. Como la mayoría de los líderes de la tradición judaico-cristiana su nacimiento es anunciado mediante una revelación profética, en este caso, mediante el anuncio directo del anciano ancestral protector de los negros en el exilio, el abuelo Nagó:

“Oigan ustedes que traen a esta vida los hijos del Muntu. Escuchen: el protegido del Poderoso (Elegba), intermediario entre los difuntos y vivos, trae sangre de príncipe. Nace entre nosotros, será nuestro rey” ”²²⁸

²²⁷ Ministerio de Cultura de la República de Colombia. Caracterización comunidades negras y afrocolombianas. Página 10. Versión digital PDF. 2010.p10.

²²⁸ OP,.,Cit., MENA,.,p.95.

Lo cual nos abre la puerta a comprender la facilidad para estos pueblos abiertos a la diferencia, de haber encontrado en la imaginería de la tradición religiosa católica, una afinidad espiritual y religiosa. Continuando con la revisión de elaboraciones analógicas halladas en la novela de Zapata, nutrida como advertimos, de una mezcla de datos históricos con ficción, Mena nos ayuda a comprender y valorar mejor aquello que llamamos “sincretismo religioso”. En el caso de las comunidades afrodescendientes se desarrolla de manera creativa y cuidadosa incluyendo estructuras, lógicas y valores espirituales de la tradición católica a su vivencia de la fe y la espiritualidad que registra en su trasfondo, la huella de ancestral africanía. Comportamiento religioso que nos habla de una neutralización del colonialista que, desde la perspectiva de Memmi se calcula imbricado²²⁹ en la estructura psíquica de todo colonizado. Es decir, que hasta le permite convivir a ese colonialista que bien puede operar como un dispositivo de guarnición vigilante de la ciudad conquistada, siguiendo a Fanon²³⁰, pero que no logra paralizar la fuerza de la libertad creativa del negro.

Pero ¿cuál es el trasfondo más básico religioso original de las comunidades traídas de África? Hablamos de esa base espiritual y religiosa más genérica a las tan variadas tradiciones que llegaron y que serían el fundamento más profundo que subyace a la libertad sincrética con la que enriquecerán nuestros entornos americanos.

En principio estamos ante religiones de tipo animistas y de tipo politeístas que, vía apropiación, son compatibles a articular monoteísmo. El pensamiento africano no tendría el carácter dualista y maniqueo que sí es fácil hallar en el pensamiento que subyace a la tradición cristiana. Lo cual, facilitó por ejemplo, que en el caso afrocolombiano podamos ver articulaciones sincréticas a la postre manifestadoras de la construcción de un espíritu colectivo que mezcla, valorando lo que el acontecer le ofrece. En la construcción se puede encontrar el esfuerzo por armonizar la pluralidad de símbolos que ya poseen o que ya traen con los que encuentran en su nuevo y forzado entorno. Es decir que, desde lo más inmediato en simbología, permanecen abiertos a la totalidad plural de símbolos que se les aparece.

²²⁹ La relación colonial, afirma Memmi, encadena tanto a colonizador como a colonizado. Ibid. Memmi, p.11.

²³⁰ Ibid. FANON, p.135.

En muchos de los rituales, ya sean de muerte o de vida; aparece lo festivo, el movimiento del cuerpo y el canto; lo que se percibe como un talante unificador donde se puede constatar que no hay discontinuidad, por ejemplo, entre vida y muerte.

Esas comunidades de la diáspora africana, dieron a conocer una especie de pléyade de deidades que bien parecen ser equiparables a los santos de la tradición cristiana católica con todo y su labor de hacer favores o beneficiar a los que caminamos en la vida. Ellos pueden tener contacto con esta vida histórica que no es del carácter de lo divino en el que sí están los santos, que en el ámbito africano vienen siendo lo que se conoce como los Orichas.

Siguiendo en parafraseo con Zapata, cuando se asiste a un funeral, por ejemplo, el ímpetu de los cantos realizados por las cantaoras en el caso del pacífico colombiano, dejan claro que lo que se tiene por entendido es que los Orichas o ya en el caso sincretizado, los santos, pueden bajar y deambular este mundo que caminamos para acompañar el tránsito de quien ha muerto. El cuerpo y la voz hacen parte del valor religioso que poseen estas comunidades y los utilizan para establecer y expresar esta unidad tranquila y alegre entre lo divino y lo humano si aplicamos términos occidentales cristianos.

El sentimiento es muy marcado en los cantos, en los gritos y habla de la intensidad con la que se concibe y experimenta lo trascendental. Parecería que el cuerpo y la voz, así como los movimientos al son de los tambores, establecen o mejor, hacen manifiesto, ese puente unificador entre esta vida y otra. Esta unidad se entrelaza con el Muntu, con la familia extensa, con el sistema de relaciones humanas que sostienen de tal forma que no se concibe en realidad una partición dualista entre dos mundos sino por el contrario, se resalta la conciencia de una continuidad entre el mundo donde habitan los muertos y el mundo donde habitamos los vivos. Ahora bien, los santos se conciben como aquellos seres deificados que tienen el poder de actuar para hacer bien, para protección o para hacer daño. La relación con los espíritus de los muertos, es decir con las “almas-sombra” es normal sobre todo mientras esta hace su tránsito a la otra vida. Ellos también prestan ayuda, exhortan a familiares vivos y requieren servicios litúrgicos para poder hacer una pronta pascua o un buen viaje. Con ayuda de lo que describe Zapata en sus conferencias sobre religiosidad afrocolombiana, se puede apreciar cómo en las llamadas balsadas por los ríos, donde se organizan altares sobre pequeñas embarcaciones en honor a santos o a

la Virgen, es donde más puede apreciarse la articulación de todo lo dicho. El ritual armoniza, movimiento, relaciones sociales, movimientos de los cuerpos y cantos melódicos y potentes creando un ambiente de espiritualidad muy cotidiana, muy terrenal, tan cercana a la vida concreta que refuerza ese poder religioso unificador y concreto.

Entre las balsadas donde resaltan santos católicos encontramos ceremonias festivas dedicadas a la Virgen de la Pobreza de Tadó, Virgen de las Mercedes, al Ecce Homo, San Francisco, San Buenaventura, San Antonio, la Virgen Inmaculada, Santa Bárbara, el Señor del Mar, El Nazareno de Payán, La Virgen de Atocha entre otros, donde resalta más, el culto a la La Virgen. Estas fiestas ceremoniales florecen todo un folklor religioso que salvaguarda tradiciones, así como también sirve para cohesión en el presente, ante las nuevas vicisitudes y situaciones propulsadas por las nuevas lógicas de colonialismo que se pueden apreciar en medio de los conflictos violentos por la tierra, la incursión de poderosos capitales aliados a transnacionales que atentan contra los cuerpos como contra los territorios de los afrodescendientes. Sin embargo, aún continúa la resistencia por no ser asimilados por dichas lógicas.

Estas expresiones afrocatólicas en Colombia, representan todo un reto a la teología y prácticas evangelizadoras y pastorales a la Iglesia Católica. En algún tiempo se desconocieron y hasta satanizaron las inventivas de religiosidad popular afro que sirvió de caldo de cultivo de las más creativas formas sincréticas, pero, con el pasar de los tiempos se denota más la exigencia de dicho reto puesto que cada vez se hace más claro que quienes los practican son tan católicos como afrodescendientes y además poblaciones que aumentan su conciencia social que hace frente a los embates de acciones que recuerdan el más vivo sufrimiento de la diáspora histórica. Al respecto Mena nos advierte que:

“Aunque estas prácticas son aceptadas por la Iglesia, hay todavía un temor. quizás esto se deba a que desconocemos la espiritualidad del pueblo, pues confundimos diálogo con imposición; no hay escucha del porqué y para qué, sólo transmitimos el evangelio al pueblo y fácilmente despreciamos prácticas porque a nuestro juicio son fetiches, pero no nos dejamos interpelar por su riqueza espiritual, no reconocemos

que de estas prácticas también podemos aprender a hacer una teología realmente dialógica sin imposiciones, este todavía es un desafío que deberíamos asumir”²³¹

Pareciera que aún persisten inconfesables y tal vez, inconscientes actitudes reflejas del colonialista ambivalente que se confunde entre diálogo e imposición, aquel que sólo transmite desde una verdad superior, que desprecia al que necesita para realizarse en su misión al tiempo que no visualiza la diferencia como riqueza que puede ser articulada para proponer un vivir y construir juntos, los sentidos que se construyen en el espectro abierto y cerrado de lo religioso.

De tal forma que se pueda reivindicar lo religioso como el escenario más expedito para conservar y crear trabajo de memoria histórica y colectiva, así como producción de sentido, donde la labor de sincretizar dada de forma espontánea en el transcurrir de los tiempos, y al atravesar las situaciones del presente; se erija como libre propuesta de reinención donde los enclaves psíquicos que supieron inocular los relatos y sistemas lógico-sociales del colonizador y que han funcionado a modo de “guarnición que vigila la ciudad”²³² pierdan su vigencia y permitan la liberación de nuevos estigmas que pretenden continuar los procesos de alienación.

Es decir que, el trabajo sincrético que se expresa como todo un folklor religioso, empodera -vía la cultura- procesos conscientes desalienadores. Sobre todo, por cuanto cada vez, al fortalecerse estos procesos desalienadores; se erigen como contestatarios o discursos que cuestionan las estructuras y lógicas vigentes de colonialismos disfrazados de acciones de buena fe o de buena voluntad. Colonialismos que, si continúan persistiendo, harán aún más exigentes a los procesos generadores de sentido y de reinención que viene desarrollándose siglos tras siglos en el inconsciente de las nuevas generaciones del “muntu” africano.

Aunque todavía queden abiertas las preguntas referidas a los procesos de asimilación, donde el individuo de color decide asumir por decisión, el derrotero “blanco” que aún persiste en las lógicas nuevas de colonialismo. Por todo ello, se hace oportuna una de las

²³¹ MENA LÓPEZ, Maricel. Espiritualidad mariana y diáspora afrocolombiana. Artículo en: Revista Albertus Magnus, Vol.4, No.2 Julio-Diciembre de 2012, p.181.

²³² Ibid.,Fanon.p. 135.

enseñanzas de Frantz Fanon que indica un llamado a los más aventajados generadores de cultura e intelectuales negros, que en vez de dirigir la mirada tan solo a las vigencias blancas colonizadoras, vean más urgente el hablarle o dirigirse a los propios del Muntu para lograr la liberación de una nueva humanidad mejor y posible, donde no haya más triunfo ni humillación del hombre por el hombre.

3.3 Efectos de Colonialismo en comportamientos y expresiones afrocatólicas en Colombia

Al respecto de expresiones afrocatólicas, encontramos a Mena describiendo lo que en el trasfondo hacen los creyentes católicos afrocolombianos cuando se observan sus expresiones religiosas y culturales. Esta autora, por medio de la academia, indica que se puede reivindicar lo que la mirada occidental y patriarcal de talante eurocéntrica no puede descubrir, Mirada occidental y patriarcal que no puede ni visualizar aquello que fundamenta tales expresiones y que se desenvuelven tal y como se hacen manifiestas en medio de las comunidades afro y sus actuares en expresiones religiosas y culturales vinculadas a las practica de la fe católica. Se trata de ese trasfondo que no denota sino la imbricación compleja de los procesos de memoria de la diáspora que aun habita en la conciencia de los individuos negros, así como las huellas y efectos de la cruel colonización en vueltas en las elaboraciones de sincretismo religioso que las rebasa, cuestiona y transforma.

Esta teóloga negra, nos ayuda a descubrir lo que merece ser resaltado de la experiencia de los afrodescendientes en Colombia a través de los rituales, fiestas y demás producciones humanas de los mismos. Sobre todo, ella nos ayuda a resaltar el sentido profundo de la acción por transformar lo que el mundo occidental con desdén le propone a las comunidades negras afrodescendientes, entre conflictos y abandonos estatales. Así como también nos ayuda a valorar el poder de re-crear todo lo que la matriz religiosa del catolicismo con el que fueron evangelizados los afrodescendientes en América y en toda colonia hispana, les ha propuesto. Veamos un ejemplo resaltado por la colombiana y teóloga afrocatólica sobre lo que hacen los afrodescendientes con el catolicismo en el que les evangelizaron:

“Lo que hicieron fue transformar a Cristo y la Virgen María en ancestros africanos; literalmente los integraron a su espiritualidad. Les dieron nuevos nombres, nuevas

identidades, sin decírselo a los amos. En el pacífico colombiano, por ejemplo, históricamente al lado de las celebraciones que impulsaban los misioneros, el pueblo fue capaz de mantener los bailes en honor a los santos mediante las valsadas o el toque de tambor (Orobio,2003).”²³³

Tal afirmación es fruto de un proceso académico de observación y documentación *in situ* y nos atrevemos a decir que existencial personal, por cuanto asume en primera persona sus reflexiones intelectuales respecto de los estudios afrocolombianos y del modo en que han venido desarrollándose la religiosidad afrocolombiana de tipo católica.

Alabaos, gualíes, arruyos y demás expresiones religiosas de afrocolombianos en comunidades más densas y resistentes ante los embates de la cultura occidental, vía evangelización incluso, y ante las vicisitudes socioeconómicas y de violencia actuales; son sin duda un rico producto cultural que registra dentro de sus fortalezas, el sincretismo creativo que logra conciliar de modo sorprendente, la cultura occidental que viene vía religiosa y vía perspectiva cultural citadina occidentalizada; con los procesos del inconsciente colectivo. Todo ello en esa acción cultural afro, por no dejar perder lo más propio identitario, sin anclarse en procesos retroactivos que no le permitirían a los individuos, jugar con y transformar lo que los tiempos actuales y culturales les imponen.

En el caso afrocaribe, más notorio en el departamento de Bolívar, con la presencia de la experiencia del Palenque y su producción cultural musical aunado a sus modos de practicar los rituales de la religión católica, observamos que su práctica a lo lejos parece no tener ninguna diferenciación significativa con la celebración de rituales, sacramentos y fiestas religiosas católicas, pues, se han adaptado y han adoptado la religión de sus antiguos colonizadores blancos y esclavistas, porque han encontrado, cómo lo propio desde el sentimiento profundo que genética y sociogenésicamente portan; se asume como capital emocional e intelectual creativo, que le aporta sin reservas a los rituales y procederes religiosos, el carácter para cuestionar y generar el sentido de sus entornos cotidianos.

²³³ MENA LÓPEZ, Maricel. Espiritualidad mariana y diáspora afrocolombiana*. En: Revista Albertus Magnus, Vol.4 No. 2, Julio-Diciembre de 2012, pp.179-195.

* Artículo resultado de investigación del grupo Gustavo Gutiérrez, O.P., Teología Latinoamericana de la Facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás (Colombia).

Por ejemplo, el sentimiento y la alegría transmitidas en la danza al ritmo de tambores que dieron forma a la cumbia, bullerengues, el mapalé, el porro, etc, los mismos que nutren los carnavales del litoral colombiano caribeño; son todavía un capital que exige mayor atención académica que logre desentrañar de ellos, los mecanismos estratégicos para lo que en la novela de Zapata se halla como, la “liberación del Muntu”.

La intencionalidad intensa y emocional que se puede percibir en cantos, gritos y movimientos corporales mezclados con sonidos de tambores incluyendo lo católico, y hasta la burla de lo que representa al blanco colonizador y su actuar racista; nos facilita la búsqueda y el hallazgo de las huellas y efectos o trastornos que pudo dejar el colonialismo.

Zapata también nos ayuda a ver con mayor claridad estas huellas, efectos o trastornos, pues, en su conferencia sobre las celebraciones de la navidad por parte de los negros, nos explica con su interpretación de las mismas que, por ejemplo, en el culto navideño donde los cantos son más alegres pese al sufrimiento registrado en la conciencia histórica de los negros; se halla implícita la aspiración a la esperanza. Aspiración que el pueblo negro fue alimentando a través del largo proceso de la esclavitud, por lo que se aprecia un tanto paradójico, el hecho de que expresen dentro de su ya acostumbrada vinculación religiosa de la continuidad entre la muerte y la vida, precisamente donde se da el mutuo apoyo entre los ancestros y los vivos; las actitudes y expresiones de celebración festiva en medio de cantos alusivos a la vida. Los arrullos, son un claro ejemplo de esta actitud festiva donde se celebra la vida. Zapata nos resalta lo paradójico del gran conjunto de las manifestaciones religiosas de los negros, pues, éstas están más volcadas hacia la muerte, aunque en medio de lo festivo y celebrativo. Tal es la paradoja que, se llega casi que a una deificación de la muerte, pues, ésta era la realidad más objetiva, cercana y concreta, así como rechazable que por siglos padecieron y que inevitablemente transmitieron vía tradición oral. Las que invocando y aplicando el concepto Fanon, podríamos decir; también han sido heredadas por sociogénesis.

Entre tanto, Zapata nos estimula a rescatar que, aún dentro de los marcos de la esclavitud y los duros trabajos, el hecho de abrirse la posibilidad a la esperanza de la vida, se apoya en la experiencia de verse el negro a sí mismo multiplicado en la tierra de América, donde ya puede visualizar como posible, la organización de ese profundo lazo de la familia

africana, una familia en América. Por medio del rendir cantos y alegrías en medio de su fervorosa religiosidad, se le observa, “sin ánimo pecaminoso”, resalta Zapata, regocijándose, ingiriendo licor ante aquello a lo que invita la navidad.²³⁴

Ahora bien, en este proceso las mujeres han sido de gran importancia, como el recurso humano que observamos constituido en hilo de memoria que permite conservar desde y con lo religioso, los valores más ancestrales logrando ponerlos a dialogar con la actualidad, a través del mezclar su sensibilidad, con las elaboraciones y demás simbologías de la imaginería del catolicismo del blanco colonizador europeo. Lo cual coincide con lo que encontramos en Mena:

“...las mujeres desempeñan un papel importante en la transmisión, preservación y resistencia de la herencia cultural de origen africano en los cultos. en los pueblos donde predomina la expresión oral...”²³⁵

Y son las voces de las mujeres, las más predominantes en rituales donde el canto y la danza hacen de vehículo para expresar ese sentimiento profundo que habla de una intensa experiencia del sentido de vida que les ha tocado vivir y reconstruir a las comunidades negras siendo las mujeres un significativo garante y eje de continuidad identitaria.

Recapitulando, queremos llamar la atención sobre lo que observamos e interpretamos como un movimiento intrínseco a las expresiones religiosas mencionadas del afrodescendiente colombiano y sus actitudes, a la luz de la perspectiva poscolonial de Memmi y Fanon. Nos encontramos ante un colectivo colonizado en particular, que labra su subjetividad desde un largo proceso en territorio colonizado como el colombiano, en medio de negaciones, racismos y abandonos estatales violentos. A través de lo aprendido con estos autores poscoloniales, nos aproximamos a sus expresiones religiosas de colonizados y les re-descubrimos también en un “re-crearse” que se activa al dar vía libre, con su creatividad heredada de manera sociogenésica desde tiempos de la colonia hasta nuestros días; a una propuesta de ser colombiano que se puede recoger y proyectar a partir de sus creativos y atrevidos sincretismos religiosos. Podríamos hablar de un modo de ser humano que siempre adquiere la connotación de invitación y que difícilmente es

²³⁴ Cfr. Reflexiones parafraseadas de la conferencia registrada en archivo sonoro en la BLAA, titulada: “Tradiciones navideñas afro católicas en el pacífico”. Con registro de ubicación: KO357.

²³⁵ Ibid., MENA LÓPEZ.,p. 191.

percibido así por el común de las personas. Notamos esta invitación, en cómo se ha desarrollado en la configuración histórica que ha tenido su expresión cultural. La que ha adquirido una apariencia de “inconsciente medida” por ser de otro modo, más allá de las presentes e imbricadas cosmovisiones que subyacen al universo religioso que portan ancestralmente entretejiéndolo a la religión católica en su modo colombiano.

Ante esto es pertinente tener presente que el catolicismo contrarreformista que encontraron las comunidades de la diáspora africana, catolicismo altamente conservador y agresivamente apologético, expresado en el arte barroco religioso de la época colonial; fue muy bien instrumentalizado, asimilado y usufructuado por los diversos pueblos que conformaban la compulsada diáspora africana en nuestro territorio colombiano, instrumentalización que hasta el día de hoy siguen el rico proceso de sincretismo que no es sino un proceso creativo²³⁶. Tal catolicismo en su lógica de apologética, a simple lógica pudo suponer arrasar por completo con todo lo originario religioso que portaran las comunidades colonizadas, sin embargo, no fue así.

En este sentido, Mena, nos dice además, apoyándose de nuevo en Villaman:

“esta realidad nos muestra que la espiritualidad de nuestros pueblos es híbrida y sincrética y que se ha ido configurando en procesos heterogéneos y complejos.

Lentamente fueron aprendiendo, a pesar de todo, a ser afro y cristianos sin desmedro de ninguna de las partes que constituían ese nuevo ser. Así, con toda la ambigüedad que es típica de cualquier experiencia humana, pero con la presencia del Espíritu que santifica, hizo irrupción un cristianismo nuestro, “un cristianismo negro y mulato, negro y cristiano” (Villaman, 2000,p.6).”²³⁷

Más aún, al indagar estas prácticas y expresiones religiosas y culturales con el fin de hallar o no en ellos las secuelas conductuales y adulteraciones psíquicas estudiadas y explicadas por Albert Memmi y Frantz Fanon en el capítulo anterior; inquirimos, de qué modo se hallan manifiestos los efectos del colonialismo dentro del específico marco de

²³⁶ Al respecto es enriquecedora la reflexión que nos hace “Villaman,2000,p.6”, citado por Mena López, al señalarnos el sincretismo como proceso creativo surgido en medio de la única respuesta conminada y posible que tuvieron las comunidades afro para significarse un camino de liberación en medio de la dominación colonial. Procesos vigentes hasta nuestros días. En: Ibid. MENA LÓPEZ., p. 183.

²³⁷ Ibid. MENA LÓPEZ., p. 184.

lo cultural-religioso católico de afrocolombianos. En este caso de los afrodescendientes colonizados, ya vamos viendo que no tuvieron todas las prácticas y el acontecer cruel de la colonización un éxito total y definitivo. El sincretismo y todo el sentimiento profundo e intenso que se expresa en los rituales colombiano afrocatólicos; nos revelan que la hibridación continúa creativamente y abre la propuesta a la esperanza de nuevos modos de ser incluso religiosamente cristiano católico.

En este sentido, el objetivo de nuestra investigación nos va mostrando que; mientras hacemos el recorrido de búsqueda, valoramos y descubrimos el valor e importancia de Manuel Zapata Olivella, como figura de referencia académica cuyo reconocimiento se viene fortaleciendo aún más en medios académicos, dado su valioso aporte intelectual a la hora de comprender desde otras perspectivas distintas a las meramente antropológicas y etnográficas; las expresiones culturales y religiosas de los afrodescendientes colombianos.

Gracias a este intelectual afrocolombiano, podemos hablar de expresiones religiosas católicas en afrodescendientes, confirmándolas como una valiosa cantera de producción cultural, donde lo religioso de nuestros pueblos afrodescendientes, se descubre como fuente y valor cultural que, a su vez, es generador de cultura, sobre todo cuando la hallamos asumiendo y descubriendo la noble utilidad de la religión de su colonizador y demás adulteraciones impuestas por el colonialismo para seguir adelante.

El colonialista del catolicismo ahora reconocemos, tiene ante sí unas expresiones que se levantan como antídoto a su conducta maniquea y vejadora. La posibilidad a romper todo maniqueísmo entre vida y muerte, entre tristeza y alegría, amplifica la autoconcepción del misterio de lo que significa ser humano. Los efectos psicológicos que puedan persistir aún en medio de nuestro pueblo colonizado colombiano, puede hallar en las expresiones religiosas afrocatólicas que vive un colonizado en particular, como el afrocolombiano; un sanación catárquica a nuestro modo de ver para superar y sanar todas las elaboraciones y pretensiones de fijación que se encuentran en el transcurrir de nuestros procesos históricos y culturales marcados por el colonialismo. Observamos una mimesis creativa en las expresiones sincréticas una propuesta de fraternidad amplia y una inteligencia para superar cadenas de venganzas y rencores que parecen condenarnos a violencias eternas.

La fusión de valores cristianos católicos con los propios originarios que aún portan en su interior de inconsciente colectivo las comunidades afrodescendientes, y que se hacen manifiestas en su sincretismo religioso; nos recuerdan un necesario alto en el camino que sea reflexivo y crítico frente a los valores de antes, los de ahora y los que podríamos producir para configurar sociedades más que tolerantes, con inteligencia humana ante la diferencia, donde un ser humano logre ser respuesta ética y humana al otro que se expone en su desnuda vulnerabilidad humana casi siempre se hace más manifiesta en los nobles ámbitos de los espiritual y religioso.

Conclusiones

Las expresiones religiosas y culturales de afrodescendientes colombianos, al ser contrastadas con lo que nos describe Albert Memmi y Frantz Fanon en lo referente a los efectos y consecuencias psíquicas o conductuales en los colonizados, especialmente en los colonizados de piel negra o pertenecientes a las comunidades que sufrieron la trata y diáspora compulsada africana, nos conducen a constatar la profundidad de la imbricación del colonizador en el colonizado, en este caso, en el negro.

Los estudios sobre las expresiones religiosas y culturales de los afrodescendientes en América, ya han descrito el sorprendente sincretismo con el que los negros pudieron mimetizar sus valores y creencias originales e identitarios entre los sistemas de religiosidad del blanco colonizador. Ahora bien, este sincretismo religioso en relación a la fe cristiana católica, en términos de la misma Iglesia católica institucional, ha sido reconocido como expresión de “religiosidad popular” pese al histórico descrédito que la institución religiosa y hegemónica, en términos de relación y codependencia con la empresa colonizadora, ha aplicado a las expresiones originales de los afrodescendientes. Lo cual abre la posibilidad a ser más conscientes del valor que guardan para la humanidad y sobre todo para el pueblo colombiano, tales creaciones sincréticas.

Esas expresiones sincréticas de afrocatolicidad en Colombia, contrastadas con lo que dice Memmi del colonialista y Fanon de los supuestos trastornos psíquicos consecuentes a la colonización y el colonialismo, nos imponen una perspectiva crítica frente a los autores con los que las sometemos a contraste aquí, los cuales nos llevan a contemplar la posibilidad de vigencias del colonialismo en ellas. Por eso, en términos de la imbricación y en términos de la acción política del negro, dada en medio de su expresarse religiosa y culturalmente, debemos revisar la aceptación de las enseñanzas de estos dos autores.

Al hacer el contraste descubrimos primero, respecto de lo que dice Albert Memmi; que los rasgos con los que caracteriza el retrato del colonizador que se acepta o colonialista, si se halla imbricado en el colonizado, este autor no nos aclara cuándo y bajo qué condiciones aflora o no en las acciones, gestos, actitudes y demás expresiones humanas del colonizado que ha sido inoculado con tantas características que se suman a las propias.

Tampoco queda claro si las conductas inoculadas positivas que se hallan también en expresiones del colonizado, son o no de su colonizador.

Respecto de lo anterior, adherimos más a lo que Fanon afirma en lo referido a tener en cuenta los factores socio-culturales a la hora de manifestarse tal o cual expresión en un colonizado. Es decir, Memmi nos hace un catálogo de conductas del colonialista, pero no nos dice cuándo se le notan al colonizado imbricado esas actitudes del colonialista que porta y agencia. Deja suponer que cuando aparezcan esas conductas entonces deberíamos creer que está operando sin duda alguna en el colonizado, el ocupante inoculado por la colonización en su interior. Lo que nos representa es un determinismo que no deja margen a originalidad alguna en el colonizado, amalgamándose con fluidez el autor, en lo que denuncia del colonizador.

Agradecemos a Memmi, revelarnos el drama y tragedia humana de la codependencia en la cual encierra la situación colonial al colonizador y al colonizado por cuanto a la postre el uno le hallaremos en el otro y viceversa, pero todavía falta que nos diga cómo se rompe ese círculo vicioso de codependencia enfermiza para abrirle paso a la desalienación en el individuo, más allá de solicitar la destrucción del gran sistema colonial y sus tramas complejas, muchas veces imperceptibles.

Ubicándonos en la perspectiva de Fanon, lo que encontramos es que, como Memmi también él atiende con preocupación los efectos de la colonización, pero a nuestro modo de ver; yendo más allá de las observaciones que hace el tunecino, pues enfoca estos efectos de la colonización, articulando psicología, psiquiatría, filosofía y sociología, para así, describirnos lo complejo que es el espectro de inciertos efectos de la colonización en la estructura psíquica de un colonizado, en especial como lo es el colonizado de piel negra.

Con Fanon encontramos una crítica a los intentos de hacer psicología de la colonización que otros ya habían emprendido como es el caso de Octave Manoni. Añadimos a estos intentos criticados por Fanon a Memmi, aunque no lo haga directamente en su obra de *Piel negra mascarar blancas*, donde sí lo hace con Manoni. La crítica de Fanon se amplía desde la perspectiva de alguien que conoce como negro los ámbitos culturales del blanco colonizador así como los de los negros. Memmi se queda corto desde su perspectiva de judío, pues por su color objetivo de piel parece que puede mimetizarse con más facilidad

ante la mirada del blanco colonizador, lo cual lo pone en una comprensión parcial o distinta a las que experimenta el negro respecto de las consecuencias psíquicas del colonialismo en el colonizado y sus alcances de imbricación o cohabitación.

Desde estos autores, se comprende que las prácticas colonizadoras se mezclan en los procesos de evangelización católica. El contraste pretende indagar si son o no hallables y de qué manera, los efectos y trastornos de la colonización, especialmente los propios de la conducta del colonialista o colonizador que se acepta, inoculado por imbricación colonial en las expresiones afrocatólicas. Lo que encontramos es que el sincretismo afrocatólico es creativo y se resalta en el tercer capítulo como un modo de resistencia. Ese sincretismo, muestra de otro modo la imbricación, pues, el colonialista del catolicismo o agente evangelizador de carácter colonizador, aparece neutralizado en el interior del negro. Al negro se le encuentra proponiendo, en su libre expresar y mezclar; nuevos caminos para liberarse de los influjos patológicos del colonialismo de cuyas elaboraciones han sido víctimas, tanto colonizados como colonizadores.

En el caso atendido desde la mirada del negro como lo es el modo en que Fanon afronta las consecuencias del colonialismo en todo colonizado, especialmente en su congénere de piel negra, le encontramos igual que Memmi; señalando los nefastos y profundos niveles de alienación y opresión aconteciendo tanto en el colonizado como en el blanco colonizador.

Pero al señalar esto, desde su perspectiva interdisciplinar y crítica, Fanon nos enseña sobre las dimensiones de posibilidades y alternativas que se le abren al colonizado negro respecto a esa imbricación, vía alienación. Fanon plantea amplias dimensiones de posibilidades dado que contempla lo que otros estudiosos no tienen en cuenta o no lo explicitan como lo es, que el colonizado negro aún puede decidir el embate de tal imbricación que está aconteciendo en su interior. Pues, nos advierte que el negro aún tiene otra posibilidad. Posibilidad que no se vislumbra en lo que señala Memmi del alienado colonizador que se acepta. Dicho de otro modo, Fanon enseña que el negro todavía puede decidir si permite o no, que acontezca la imbricación de manera absoluta y determinante como lo supondríamos con Memmi. Con Fanon podemos decir del negro que; o descubre qué puede decidir para que acontezca en tanto como él lo elija sobrellevar, la imbricación de su otro vejador, hasta disuadirla y difuminarla. Es decir, hasta lograr incluso la

posibilidad de que se esfume en un proceso que no le implique al negro mismo negarse a sí mismo en una asimilación fluidamente resignada.

En este sentido, afirmamos que Fanon deja claro al negro como sujeto que todavía puede descubrirse capaz de decidir qué hacer, cómo conducir e incluso en qué tornar; las elaboraciones, incluso aquellas inferiorizadoras y fijadoras con las que el blanco europeo colonizador le baña y le inoculara con su mirada.

Esto último nos lleva a seguirnos preguntando sobre la amplitud de aplicación del concepto negro, yendo más allá del grado o nivel de oscuridad de melanina en la piel de alguien, pues, descubrimos con Fanon que, a los ojos del blanco europeo colonizador, el término “negro” como categoría peyorativa y activadora de todos los ímpetus racistas y fascistas; abarca a cuanto individuo no se encuadre dentro de los marcos de lo que, como constructo, elabore el blanco afincado a los derroteros económicos de su sometimiento al sistema colonial. Sistema que a su vez es capitalista y moderno-eurocéntrico, ese mismo sistema que él mismo se inventó y cuyas crueldades a nivel mundial le acrecentan la histórica culpabilidad, pese a sus siempre renovados discursos de autojustificación y autoabsolución. Ahora bien, el descubrirse alguien esta conducta, ya le significa una claridad de posibilidad de toma de decisión frente a si se acepta en ella o no, si la lleva hasta las últimas consecuencias o no.

Es por todo ello que, en el caso del negro en expresiones religiosas y culturales, descubrimos que se cumplen o ajustan muchas de las afirmaciones que ellos hacen, como por ejemplo en rasgos generales, que sí hay un evidente impacto de la colonización que adultera la libre proyección cosmovisional y psíquica de todo colonizado, incluyendo al negro, pero a la vez constatamos que se abren otras maneras de explicar lo que sucede en términos de efectos del colonialismo sobre este específico individuo colonizado como lo es el negro colombiano en sus expresiones religiosas y culturales católicas.

Por ejemplo, el hecho de ya reconocer que hablamos de afrocatolicismo, nos incita a preguntarnos casi que en sintonía con los interrogantes que se plantea Memmi; ¿cómo puede este individuo “afrocatólico” practicar la religión de su histórico vejador blanco aún después de dos siglos padecer todavía la persistencia de las lógicas discriminatorias propias del colonialismo con las que se emparentó la religión católica? De otro modo,

podemos también preguntarnos; ¿cómo este individuo que ha sido objeto de discriminación histórica a razón de su objetivo color de piel, practica “como si nada” -y con tremenda apropiación-, como si toda esa historia de sufrimientos y humillaciones no hubiera sucedido, los valores religiosos que con crueldad muchas veces les fueron impuestos? ¿Estamos acaso simplemente ante un ejemplo amplio de asimilación masiva, en donde uno de los objetivos ideales tímidos e hipócritas de la colonización se cumple? Es decir, ¿asimilación perfecta en un caso donde los colonizados están ya distraídos por fin con algo que “supla” o mixtifiquen sus necesidades espirituales ya devastadas, y que no significan nada para la razón metropolitana?, o sea que ¿estamos acaso ante una asimilación donde ya “tranquilos” los colonizados negros, por fin en los asuntos y rituales religiosos, de modo que le quede fácil así al colonizador obtener menos resistencia u oposición de los mismos negros colonizados, mientras avanzan eficazmente los mecanismos de alienación y explotación económica de forzosa justificación y legitimidad propios del colonialismo?

Sin perder de vista lo anterior, afirmamos que la imbricación, la ambivalencia y la ambigüedad se denotan con mayor claridad con la ayuda de las reflexiones que nos proporciona Memmi, pues nos enseña su sentencia sobre la situación colonial que a la postre nos resulta promotora del tono de nuestras conclusiones derivadas de esta investigación. Según este judío tunecino, colonizado francés, la situación colonial es *fábrica de colonialistas del mismo modo que colonizados* y, teniendo en mente la codependencia que esta instaure entre colonizador y colonizado, nos centramos en recuperar de modo especial el fenómeno de la superposición del uno en el otro entremezclados como uno de los frutos inspiradores de esta investigación.

Tan importante es la constatación para Memmi de esta codependencia de colonizador en colonizado y viceversa, que el autor se plantea a la hora de estudiar los rasgos conductuales de los protagonistas de la colonización, el esfuerzo intelectual que precisa para poder reconocer cuál es su lugar “en medio de los demás hombres”²³⁸.

En consonancia con esa traslapación del uno en el otro internamente, y con ese esfuerzo que muchos colonizados habrán querido ejercer en medio de sus búsquedas tras constatar

²³⁸ MEMMI, Albert. Retrato del Colonizado precedido del retrato del colonizador. Ediciones de la Flor. Buenos Aires. 1990.p. 10.

el malestar histórico que ha engendrado la colonización sobre ellos a modo de extrañamiento; se hace necesario recurrir, para comprenderla mejor, a ese deseo de ser blanco que aparece como el deseo más recurrente que Fanon encuentra en el comportamiento de los negros. Ese deseo de ser de una vez blanco, nos evoca y lleva a contrastar también tal imbricación, tal ambigüedad y tal ambivalencia que se describe entre los rasgos con los que Albert Memmi elabora tanto en el retrato del colonizador como del colonizado.

Dicho de otro modo, lo que se puede concluir en este sentido de esa superposición, ambivalencia y ambigüedad encontradas en la conducta de los protagonistas de la colonización, según Memmi, es que estas son afines o equiparables precisamente con los comportamientos que suscita ese deseo de ser blanco que describe Fanon analizando la relación del negro con el lenguaje, la relación de la negra con el blanco, del negro con la blanca y las proyecciones soterradas de tal deseo en discursos que quieren probar una supuesta preexistencia de un complejo de inferioridad y dependencia en el colonizado de piel negra.

Ahora bien, no es nuevo que desde los estudios poscoloniales se elaboren esfuerzos críticos que descubran el fenómeno de la imbricación que algunos llaman la hibridación.

Por otro lado, queremos llamar la atención sobre lo que ha significado esta investigación para quien investiga en este trabajo, el poder descubrir que esa traslapación interna sea un factor inspirador o aclarador de cuestiones que reposan en el interior de quienes tenemos la piel en tonos “melanínicamente” oscuros, pero en medio de muchos incomprensibles estados de inconciencia. Tales estados confusos que parecen no ser conscientes sino hasta cuando se asume reflexivamente la cultura y el extrañamiento ante lógicas y sustancias socioculturales racistas, se comprenden mucho mejor con la ayuda de estudios como los de Memmi, Fanon, Zapata y Mena; por cuanto parten de una crítica que ya está encarnada precisamente en dichos extrañamientos de colonizados.

Cuando hablo de extrañamiento, hablo de todas esas preguntas cruciales que para nosotros no expresan sino la molestia interna que sospecha todo colonizado respecto de lo que descubre en su vida cotidiana dentro del sistema colonial o, su vigente colonialismo y el dominio que este ejerce sobre los cuerpos de colonizados y colonizadores.

Más allá de lo anterior, resuenan preguntas movilizadoras de la reflexión crítica, entre ellas: ¿qué actitud del colonizador que se acepta irrumpe en mi relacionarme con los otros? ¿qué se siente vivir en un cuerpo de piel negra? ¿aún son vigentes y de qué modo persisten agenciando, las crueles lógicas del colonialismo? Estas preguntas las podemos ver en sintonía con las que al comienzo de su obra se plantea Memmi, a saber: “¿cómo podía el colonizado rechazarse tan cruelmente y reivindicarse de una manera tan excesiva, todo al mismo tiempo? ¿cómo podía a un tiempo detestar al colonizador y admirarlo apasionadamente (esa admiración que a pesar de todo sentía en mí)?”²³⁹.

Los problemas de autopercepción en el individuo de piel negra ahora los entendemos como consecuentes a las lógicas aún vigentes del colonialismo que, gracias a los análisis de los autores retomados en esta investigación, quedan expuestas.

El “sentirse menos” al mismo tiempo que “culpables” por portar un color de piel inaceptable para los parámetros de “blanquitud” que aún persisten en las lógicas entronizadas desde la colonia en pueblos que fueron colonizados; ahora se retoman comprendidos como extrañamiento y además como inspiración de actitudes de resistencia así como de conciencia de ser individuos cuyo cuerpo, en el espectro social y cultural; se asume como que es político y a la vez, crítico de las lógicas establecidas que de muchas maneras sostienen y legitiman soterradamente la discriminación y demás injusticias, muchas veces sutilmente segregadoras. Pero más aún, develan estas reflexiones, que todavía queda un sujeto que interroga, que es capaz de superar la irreflexiva manera de asumir su cotidianidad descubriéndose capaz de transformación del entorno.

Frente a ello todavía acaecen retos, por ejemplo, en Colombia, pese a la ley 70 de 1993 aún persisten sustracciones o violaciones a los derechos de la población afro, tanto en el amplio espectro social y de políticas públicas como en contextos particulares de relación. Existen todavía en pequeños contextos de relación modos en que acontecen todo tipo de discriminaciones positivas o negativas por medio de las cuales todavía se da fortalece la estigmatización que se condensa en fórmulas reduccionistas y racistas como Negro=Pobre, Negro=Baile, sonrisa donada, etc.

²³⁹ Ibid., MEMMI, p.12.

Lo mismo se percibe con persistencia en escenarios de formación religiosa donde es muy recurrente la discriminación positiva y la exclusión como la inclusión estratégica. Todo ello suscitado en gran medida por esas persistentes lógicas de la vieja colonia que toman nuevos ropajes en la actualidad. Ante esto, todavía el objetivo color negro de la piel sirve de chivo expiatorio. Lo que nos recuerda, en contraposición a esto, a Marciel Mena cuando menciona el caso de las mujeres negras, pero que aquí retomamos aplicable para el caso de los hombres negros, que “su cuerpo es...[más que memoria ancestral]..., una importante herramienta política de liberación...[es decir, que reconocemos estos cuerpos negros]... como portadores de resistencia socio-cultural debido a las necesidades de un cotidiano adverso y hostil.”²⁴⁰

Todo ello, dadas las deficiencias que todavía se profundizan en materia de educación y formación en torno a lo que se ha llamado proyecto de “cátedra de afrocolombianidad”, en términos de política educativa. Aún sigue siendo una mera asignatura satelital para la mayoría de los currículos en casi todas las instituciones educativas de un país pluriétnico como Colombia.

Por tanto, queremos que este trabajo se una a otros que denuncian los mecanismos del racismo y de todo tipo de discriminación, por ello expresamos que es urgente resaltar el modo estratégico en que encontramos a Fanon dirigiéndose primeramente a los mismos negros antes que recurrir a hacer reclamos al establecimiento negrófobo neocolonial que ya no exterioriza fácilmente su tentación fascista, sino que la disfraza o normaliza, profundizando culpabilidades al tiempo que auto-absoluciones colonialistas.

Aún así, también se advierte de entre lo que vamos concluyendo; que muchas veces estas conductas colonialistas también se expresan en silencios socio-políticos de la Iglesia Católica de cara a las sobreabundantes realidades de injusticias que en Colombia recaen sobre la población de afrodescendientes o sobre aquellos cuyos cuerpos revelan un notorio y objetivo color oscuro de la piel. De manera positiva o negativa se denotan conductas propias del colonialista, que sostienen, por ejemplo, las contradicciones y los lentos procesos que reflejan las acciones de buenas voluntades que se aprecian en programas de pastoral afro.

²⁴⁰ Ibid.,MENA,.p.128.

Todavía en estos tiempos apreciamos líderes religiosos incurriendo en tentaciones fascistas, muy parecidas a las de los encomenderos de tiempos de la colonia histórica de hace 200 años, con conductas peyorativas en lo secreto que se traducen en la realidad pública de cómo atienden o desatienden los retos que les implican los valores religiosos por los que optaron. Una manifestación de esto se refleja en la estadística que señala el escaso acceso a liderazgos religiosos para la población negra en las instancias de decisión eclesiástica de cara a las problemáticas que padece el país. Lo anterior se afirma sin negar todo el esfuerzo que se lleva a cabo en regiones donde demográficamente la población de afrodescendientes es mayoritaria y en donde muchos religiosos incluso han dado su vida por una auténtica fidelidad a los valores humanos que entraña el Evangelio.

En este sentido, al pensar en las manifestaciones religiosas y culturales actuales de afrocolombianos, afirmamos que estas cuestiones nos conducen a la exigencia lógica de comprender la imbricación vigente en los colonizados históricos, que en nuestro trabajo son los afrocolombianos, así como el caso de la presencia del blanco colonizador europeo en sus expresiones culturales y religiosas.

Todo ello nos lleva a resaltar la cuestión que, en el caso de los negros, creemos es la que jalona más el reto de preguntarse conscientemente por lo que le ocurre en tanto que negros y colonizados. Pues, lo anterior nos viene como herramienta para impulsar la interpretación de lo que puede ser el drama interno que vive el hombre y la mujer negros. Se trata de esa pregunta que muchas personas negras pueden comenzar a plantearse ahora más fácilmente y de modo consciente, gracias a investigaciones poscoloniales y decoloniales como la que hacen los autores citados en esta investigación: ¿qué significa vivir en un cuerpo de piel negra?

Ahora bien, más allá de esta pregunta, se desatan otras no menos importantes y que se condensan a nuestro modo de ver y afín a este trabajo en la siguiente cuestión: ¿Está todavía vigentemente imbricado, en el negro colombiano de hoy, el blanco colonizador que se acepta en su comportamiento, es decir, el colonialista y, específicamente puede rastrearse manifiesto en sus expresiones culturales y religiosas de tipo católicas?

Pregunta que nos lleva a considerar las expresiones religiosas de afrodescendientes en Colombia. Las mismas que ya en amplias caracterizaciones se descubren como sincréticas

y en términos de religiosidad católica son reconocidas con el concepto de “religiosidad popular” y ya propiamente como “afrocatólicas”.

Al respecto, nuestro recorrido nos lleva a responder que tan sólo aparentemente sí se encuentra todavía vigente e imbricado, en el negro colombiano de hoy, el blanco colonizador que se acepta o colonialista en sus expresiones culturales y religiosas, sobretodo, cuando vemos al negro tan apropiado de la religión de su vejador blanco. Pero al mismo tiempo afirmamos que no cuando profundizamos en los estudios de los autores citados aquí, quienes nos ayudan a comprender la distinción entre lo que significó en la conciencia y memoria negra, la trata y diáspora africana compulsada como elemento de crueldad, como algo totalmente diferente a la propia de las lógicas de la colonización y el colonialismo ya en el terreno colonial americano. Es decir que, vamos concluyendo por lo pronto, lo importante de advertir la diferenciación entre lo padecido como hombres y mujeres, niños, niñas, jóvenes y ancianos negros capturados y traídos a ser esclavizados; y el drama no menos cruel que vivirían en los entramados de la cotidianidad colonial en América hasta nuestros tiempos. Al respecto casi siempre se suele tener presente tan sólo lo último y ya va quedando en la negación histórica, el registro de memoria que habla de la tragedia de la diáspora en sí, antes de empezar a correr los siglos de colonización y su entraña económico-esclavista así como sus subsiguientes condiciones de injusticias.

Pues, el sufrimiento padecido en la trata y diáspora, más los vejámenes que padecerán ya esclavizados dentro del sistema o hecho colonial con todo y los dispositivos sociales de dominación que se establecieron en dicho sistema y que aún siguen vigentes del colonialismo, dando continuidad a las crueles humillaciones de la antigua colonia sobre los cuerpos y territorios de los afrodescendientes; implica un fundamental trasfondo existencial para poder comprender las actuales expresiones y conductas de los negros afrodescendientes, sobre todo aquellas que manifiestan elaboración de sincretismo religioso. Si se borran las causas y condiciones que dieron origen a tanto sufrimiento padecido, podemos remasterizar la crueldad del colonialismo. La memoria del sufrimiento padecido a la par que la memoria de lo luchado y conservado con alegre naturalidad; son una lección de resiliencia innegable.

Las expresiones religiosas y culturales sincréticas, a nuestro modo ver después de conocer lo descrito por los autores poscoloniales de esta investigación, manifiestan un espacio, un

territorio interior al que nunca alcanzó la penetrante lógica colonizadora. Ese rastreo de sufrimiento, según lo que nos enseña Fanon desde la sociogénesis, comprendemos que también ha podido ser transmitido de generación en generación vía cultural, quedando como registro en la estructura interna de los individuos aún en medio de la cohabitación de imbricación de colonizador en colonizado.

Pero, aun así, vemos al negro instrumentalizando al “otro cohabitado”, con maestría y según las situaciones que la misma conciencia del sufrimiento notifica, sin desechar toda la riqueza emocional que el negro históricamente ha revelado ante la realidad que vive intensamente, lo cual notamos en sus danzas, en sus cantos, en su libertad de movimiento corporal, en sus rituales híbridos y, especialmente, en su capacidad poético-transformadora de las realidades y contextos.

Se puede sospechar entonces que la imbricación paraliza dado que potencializa los discursos y elaboraciones inferiorizadoras del blanco colonizador, pero en el caso del negro se hace notoria una actitud que bloquea el embate de tal parálisis, la desarticula y, al mismo tiempo, la articula, pero ya a su biogénesis transformadora.

La mezcla sincrética tan libre que viene efectuando el negro y la negra en la historia que llevan en América, han de entenderse entonces como ese actuar que bloquea toda pretensión de sostenimiento de la alienación, la discriminación o del aniquilamiento de su memoria. Allí, en esa actitud de sincretizar, vemos que el colonialista no opera en cuerpo ajeno. Pues, aunque esté presente como registro vivo adquirido sociogénicamente, está neutralizado ante la iniciativa del negro de incluir sus valores religiosos y culturales para avanzar en la construcción de significados y sentidos.

Por tanto, reconocemos dos ámbitos de experiencias y lógicas profundas de sufrimiento y de dominación aún presentes y jalonadoras de la actitud del sincretizar que neutraliza al blanco colonialista inoculado por siglos de estigmatización. Es decir, advertimos de manera especial que el negro, capturado y traído contra su voluntad, es introducido al sistema colonial que ya era esclavista, pero que le reduce a moneda o valor de intercambio para dar más forma a la estructura y lógica básica del colonialismo como lo es la esclavitud erigida en sistema económico de la colonia. Para nuestras conclusiones, esto influyó significativamente en la manera como se imbricó el blanco en el colonizado negro

o africano y sus sucesivos descendientes nacidos en América, pero ahora, contrastado con los estudiosos de las consecuencias del colonialismo, encontramos que el negro le instrumentaliza a ese blanco imbricado y, así, hace más notoria una conducta de beligerante resistencia entre capitales de significado, el del mundo blanco y el del mundo de sus congéneres negros.

Ante el valor que le impone el blanco, el negro, sin excluirle ni menospreciarle, le enriquece, le añade y le complementa, compartiendo las inventivas de sentido que posee desde su creatividad. Creatividad que nos habla de un espíritu de inclusión y de un espíritu humano de avanzada que no se detiene en reparaciones retroactivas ni en rencores que animen una cadena histórica de venganzas.

Enfatizamos en esa creatividad sincrética que, al mismo tiempo desalienta a la larga también al blanco por cuanto el negro enriquece, así como complementa casi que compasivamente, lo que le irrumpe una y otra vez en la historia con violencia estigmatizadora y con pretensión de universalidad superior y por tanto, con ímpetu inferiorizante. Esa creatividad sincrética abre paso a la posibilidad de lo que consideramos el grito de Fanon en *Piel Negra*, al reivindicar que el deseo era el de ser seres humanos que nos encontremos en el mundo para construir juntos.

Resaltamos de todo ello que el negro activa con su sincrético proceder, como cualquier otro colonizado vejado, sus mecanismos de defensa y de supervivencia. Pero lo original es que todo lo que padece el negro, por el colonialismo, no le paraliza radicalmente del todo, sino que su proceso de construcción individual le da más herramientas de salvaguardas identitarias y criterios ante la posibilidad de deslizarse ciegamente a la asimilación. Con su creatividad sincrética, le queda al negro siempre abierta la poderosa posibilidad de preguntarse sobre qué puede y debe hacer con lo que le permea del mundo pretendidamente blanco, queriendo apresarlos de nuevo en y desde su interior.

Constatamos, en este sentido, que esto implicó en el negro colombiano la posibilidad de descubrirse, en algún momento de su construcción individual, capaz de conservación de todo lo valioso y ancestral que lo constituye. Aunque ya hay iniciativas corporativas que reivindican tal construcción y auto-redescubrimiento, todavía falta mucho para que dichas iniciativas y muchos activismos que de ellas se derivan; sean más democratizados o

popularizados, sobre todo en grandes ciudades donde la asimilación y el desarraigamiento se dan con mucha facilidad.

Así, las celebraciones, fiestas, carnavales rituales, cantos, etc. son muestra de que aún se conserva lo valioso, identitario, así como la memoria que significan los mismos cuerpos negros donde se puede denotar la asunción de “lo blanco”, pero ya no se denota en ello un comportamiento del colonialista que habita por consecuencias históricas en el negro, o un comportamiento sin más anómalo; sino que este, creativamente y como ya lo dijimos arriba, deja al blanco inoculado ahora neutralizado y en proceso de una sanación de la alienación histórica.

Esa posibilidad de descubrirse a la que el negro se abre paso, con su actitud de sincretizar, le impide caer en la tentación fascista como tan fácilmente cae el colonialista. Si se denota en el negro a este colonialista es porque estamos ante un caso de asimilación perfecta o estamos ante un caso de mimesis aprendida históricamente y aupada por la insistente marca de superación que impone el mundo blanco colonizador a todos los individuos colonizados.

De acuerdo con esto, también concluimos que la mixtificación o confusión interna que padece el negro se denota fácilmente instrumentalizada o labrada a su conveniencia por él mismo, internamente. Y con las expresiones que trasluce la vistosidad propia que irrumpe en su cotidianidad, logra catalizar sus históricas nostalgias por ser huellas registradas en su cuerpo que, a la vez, expresa historia de procesos de memoria y de resistencia. Lo decimos por el hecho de ser esta mixtificación un proceso interior que no le imposibilita, por la esencia reflexiva del negro colonizado. Por el contrario, vemos al negro en general, exponerse o expresarse en medio de las elaboraciones culturales o de sentido cultural o religioso de tipo colonialista en el que se desarrolla a diario.

Esto nos confirma lo que enseña Fanon, en cuanto que la cultura es la matriz para diseñar y actuar las resistencias liberadoras respecto de las lógicas de dominación y alienación. Por ejemplo, llegar hasta el punto de manifestar comportamientos que remiten al rasgo de un *conservador pero nuevo* y distinto. Más aún cuando vemos al negro capaz de conservación de todo lo propio, al mismo tiempo que asimilando y apropiándose de la religión de los colonizadores vía sincretismo. Asistimos entonces a la proposición más

que a la anormalidad de un derrotado y resignado ante las pretensiones de fijación del alienador que quiere encarcelarlo incluso en su interior incluso por vía de lo religioso.

Allí se le ve acrecentando su actitud conservadora, precisamente en consonancia con aquello que lo habita como el rasgo determinante de ser conservador tan propio del colonialista o colonizador que se acepta; pero el negro fácilmente se puede ubicar en términos de indicador o como maestro al cohabitante, señalándole el camino de la creación y transformación de sentidos desalienadores. Esto le significará un estilo de vida que le torna poco a poco en conservador de aquello que, en el correr de la historia y de muchas maneras, siente que de sí ya va abandonando o modificando o valorando de otro modo.

De tal forma que enseñar-se a reencontrar-se, junto con los otros, es el camino de la desalienación. La solidaridad que muestra la expresión cultural de apertura relacional que tiene su correlativo en el Muntu, nos hace comprender lo que Fanon expresa con firmeza ante las encerronas de las pretensiones de fijación del mundo y lógica del hombre blanco colonizador:

“Sin embargo, yo no quería esta reconsideración, esta tematización. Yo quería simplemente ser un hombre entre otros hombres. Hubiera querido llegar igual y joven a un mundo nuestro y edificar juntos.

Pero me negaba a toda tetanización afectiva. Quería ser hombre y nada más que hombre.”²⁴¹

Por lo anterior asistimos a todo un modo de vida, a un temple de la conciencia, el que hace posible el libre re-crear del negro, dando forma a un estilo de vida propositivo o sugerente, en medio de los nuevos contextos que le depara la vida, así como en los duros sufrimientos que se vivieron dentro de la colonia histórica. Un estilo de vida que irá articulando-se con los modos a los que le conmina la lógica del mundo blanco, modos de los cuales, antes que ser destruidos pues implicaría auto-negarse de algún modo dada la imbricación, se sabe que ejercen sobre él una mixtura que le permite, a la larga, un darle vía libre a sus más profundos valores identitarios y ancestrales. Todavía hay

²⁴¹ Op., Cit., FANON.,p.113.

discriminación y fascismo en el mundo y esto aún activa esa conciencia inmanente a sí misma como lo es la conciencia negra, ella no se ofrece como carencia.²⁴²

El negro entonces se da cuenta que puede transformar e instrumentalizar esa mixtura para encontrar una salida que implica, feliz y miméticamente, darle libre desarrollo a sus más íntimas convicciones y valores que vienen de sus fundamentos ancestrales y comunitarios, donde se encuentran sus seguridades identitarias. Los rasgos del colonialista y los supuestos complejos de dependencia e inferioridad preexistente, entonces, si se llegan a registrar o evidenciar en algún gesto o conducta del negro en sus expresiones culturales y religiosas, deben ser tenidas en cuenta con análisis serios que logren descubrir los mecanismos de instrumentalización estratégica que estén operando en tales gestos, mecanismos que posibilitan la construcción de subjetividad operada por el negro.

Entonces dependerá de cómo el negro utilice en determinado momento eso que se le aparece y que entremezcla con las concepciones y expresiones cosmovisionales de sus ancestrales capitales de significado, desarrollados históricamente por sus comunidades afrodescendientes. De este modo, al colonialista lo encontramos en esas elaboraciones de los negros, ya no actuando o agenciando en “cuerpo ajeno” como nos hace pensar la codependencia y el drama imbricado que nos describe Memmi, sino que el sujeto colonizado de piel negra decide si ponerlo en juego o no, y así el negro construye sentido y subjetividad. El terreno sincrético de la afrocatolicidad nos demuestra que el colonialista del catolicismo no puede operar como condena inevitable y con total libertad.

De este modo queda al descubierto el amplio espectro que hay para indagar y descubrir en cada tipo de expresiones, para percibir “entre líneas” la posible vigencia actuante del agenciar de un colonialista en medio del comportamiento y expresiones de individuos de pueblos que fueron colonizados como lo son los afrodescendientes en Colombia. Más aún, en cuanto al sentido policíaco que Memmi nos indica de cómo se comportaba en tiempos de la colonia el colonialista, ya podríamos atrevernos a decir que muchas comunidades de afrodescendientes, al ser individuos colonizados, teniendo en consideración el agravante recuerdo de la esclavitud como empresa colonial, se han

²⁴² Cfr. Op., Cit., FANON, p.128.

sentido por mucho tiempo consciente e inconscientemente observados policíacamente por toda la omnipresencia del colonialista en sus ámbitos.

Ello se puede visualizar también, en medio del uso creativo de sus discursos religiosos y culturales, donde han tenido siempre presente la presencia del poder colonial circundándole desde instancias institucionales eclesiales, vía pastoral afrocolombiana, que en estos tiempos aparecen como iniciativa que aún insiste en querer centrarse en la práctica de inculturar, pese a que ya es sabido que esta práctica es proclive a la negación o descrédito de las expresiones y bagajes axiológicos, cosmovisionales y religiosos de los afrocolombianos.

Esta es una actitud persistente de la Iglesia que sigue dejando de manifiesto un tufillo de culpabilidad histórica, al mismo tiempo que un rehusar una reparación, aunque sí manifiesta un hálito de autoabsolución.

Por otra parte, concluimos que en medio de los trabajos o esfuerzos por la memoria o de resistencia que realizan los negros y negras en el país. en términos culturales y religiosos, a través de la tradición oral y de organizaciones sociopolíticas, así como de activismos actuales, las comunidades de afrodescendientes han podido no solo marcar un indicativo del ímpetu de su espíritu de ir más allá de la cota que el blanco le impone siempre, sino que han logrado superar precisamente lo que de “civilizado” le ha propuesto el colonialismo vigente. Pues la barbarie continua en las prácticas vigentes de segregación y abandono estatal revelando lo inútil de eso que se ha convenido históricamente en indentificar como “civilizado” desde la perspectiva del colonizador.

Todo ello lo han logrado los negros y negras, en medio del entramado de relaciones que han sido resultado de una explotación aguda y extrema, fundadas en la desigualdad y el desprecio garantizado y sostenido por muchos dispositivos estratégicos de control de la empresa colonialista que, sin lugar a dudas, siguen vigentes y actuantes, es decir, pese a que se interpongan las lógicas del colonialismo con todo y la “variedad de fascismo”²⁴³ que este implica.

²⁴³ Ibid., Pág 79.

Desde esta perspectiva la investigación nos inspira a preguntar si instituciones que provienen de la Colonia, aunque independientes como la Iglesia católica en su momento, tienen necesariamente que parecerse a las instituciones centrales metropolitanas que las auspician y, más aún, que si esto acaso ya les hace fascistas. Lo cual nos configura el siguiente modo de preguntar: ¿Qué es lo que hoy hace colonialistas o fascistas a las instituciones coloniales, sobre todo a aquellas que representan, sostienen y hacen efectiva la administración y la política colonial? ¿Acaso les hace fascistas el no concretar una auténtica independencia del poder central metropolitano? O ¿acaso les torna tendientes al fascismo el hecho de continuar sosteniendo la imagen de la metrópoli, tan grandilocuente como hegemónica, en tanto que omnipoder que excluye, clasifica, secciona, separa y que, por tanto, mixtifica a la fuerza proveyendo tan solo el beneficio de algunos? ¿Es la Iglesia de hoy, de cara a las expresiones religiosas y culturales de afrodescendientes, todavía codependiente de las vigencias del colonialismo en sus nuevas formas?

Ahora bien, ¿a través de qué específicas expresiones podrá notarse o verse el manifestar de una parálisis agenciada por el colonialista imbricado, sobre todo en el caso de la Iglesia colombiana en tanto que Iglesia de un pueblo cuya historia ha sido marcada por la colonia a la que la misma Iglesia canalizó? ¿Será posible tal persistencia y será posible detectarle? En todo caso, los comportamientos y conductas nos seguirán sirviendo como le sirven a Memmi para atrevernos a indicar dónde se puede manifestar ese colonialista. Y los rasgos que dicho autor ha ido apuntalando en su delineamiento del perfil de este colonialista van precisando que por toda esta sucesión de mentiras o hipocresías propias del espíritu del colonizador que se acepta y que pretenden ser paralizantes en lo secreto, pues “casi siempre, el colonialista se libra igualmente a la desvalorización sistemática del colonizado”.²⁴⁴

Al respecto, bien podría imaginarse aquí como recurrente el rasgo del auto-desprecio, ya no en el colonizado que tratamos, más sí en la institucionalidad religiosa blanca que aún no va hasta las últimas consecuencias de valorar el hecho de que los discriminados históricamente y evangelizados del pasado y presente, aún reciben, asumen y se apropian de sus valores e imagerías religiosas.

²⁴⁴ Ibid., Pág. 82.

Pues, si lo pensamos en la dinámica de la imbricación, veremos al individuo colonizado, particular y concreto actuando con desprecio frente a un individuo que viva sus mismas condiciones de colonizado. Lo cual nos remite también a la eficacia de la evangelización y su esfuerzo, como su influencia histórica en las instancias de poder que determinan la educación, la cultura y la misma formación religiosa y ética de los colombianos. Por tanto, además expresamos que no queremos todavía ver triunfando al colonialista inoculado en su relación cotidiana con el colonizado, donde “busca descartarlo de su pensamiento, imaginar la colonia sin el colonizado.”, aunque a la vez se sepa muy bien que, “sin el colonizado, la colonia...[ni ¡el colonialismo vigente]... ya no tendría sentido alguno.”²⁴⁵

No se quiere que el colonialista triunfe en ningún individuo colonizado, así como en ninguna institución en la sociedad colombiana marcada y amañada por las prácticas de colonia y neocolonialismos. Se quiere que las instituciones todas superen sus hipocresías y ambigüedades, incluso que la misma institución eclesiástica, supere sus contradicciones en lo que se refiere a no desacreditar el valor de religioso y sagrado que se encuentra en las expresiones culturales y religiosas de los afrodescendientes en este país colonizado, atravesado de la violencia propiciada por esas lógicas de sobrecompensación adleriana propias del colonialismo²⁴⁶, país donde se encumbra un tipo de ser humano sobre otro justificando segregación, así como la estratificación entre superiores e inferiores, entre más dignos y nunca capaces de dignidad; gracias a las elaboraciones que aun quiere ejercer el ocupante e inoculado blanco colonialista en medio de una tierra negra, indígena y mestiza.

²⁴⁵ Cfr. Ibidem.

²⁴⁶ Ibid., FANON.,p.91.

Bibliografía

AROCHA RODRÍGUEZ, Jaime. Metrópolis y Puritanismo en Afrocolombiana. En: Revista Antípoda. No.1, Julio-diciembre. 2005. p.82. Consultado el 7 de mayo de 2019. Disponible en internet: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2346612>.

BASTANTE, Jesús. "Periodista digital" en su sección "Religión" el 07 de septiembre de 2019. Consultado el 19 de junio de 2019. Disponible: <https://www.periodistadigital.com/cultura/religion/america/20170907/papa-pide-reducir-mujeres-laicos-siervos-recalcitrante-clericalismo-noticia-689401756701/>,

FANON, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*. Editorial Caminos. 2011. La Habana. Págs.170.

FANON, Frantz. Los condenados de la tierra. México: Fondo de Cultura Económica, 2001. Págs.320.

FANON, Frantz. Piel negra, máscaras blancas. Madrid-España: Ediciones Akal, S.A. ,2009. Págs. 383.

GROSGOUEL, Ramón. *Apuntes hacia una metodología fanoniana para la decolonización de las ciencias sociales*. En: FANON, Frantz. Piel negra, máscaras blancas. Madrid-España: Ediciones Akal, S.A. ,2009. Págs. 383.

MEMMI, Albert. Retrato del colonizado. Precedido por el retrato del colonizador. Prólogo de Jean Paul Sartre. Séptima edición. Buenos Aires.: Ediciones de la flor. 1990. Págs. 149.

MENA LÓPEZ, Maricel. Cuestión de piel. Editorial Pontificia Universidad Javeriana de Cali. Cali. 2008. Págs.198.

MENA LÓPEZ, Maricel. Espiritualidad mariana y diáspora afrocolombiana. * (*) Artículo resultado de investigación del grupo Gustavo Gutiérrez, O.P, Teología Latinoamericana de la facultad de Teología de La Universidad Santo Tomás (Colombia). En: Albertus Magnus, Vol. 4, N° 2, julio-diciembre de 2012, p.192.

OLIVEROS MAQUEO,SJ, Roberto. Historia breve de la Teología de la Liberación (1962-1990) En: "MysteriumLiberationis",UCA, San Salvador 1991, vol. I, pp. 17-50 Consultado el 16 de Julio de 2019, 6:30 a.m. Disponible en Internet: <http://servicioskoinonia.org/relat/300.htm# ftn28>

OSPINA, William. Pa que se acabe la vaina. Versión Digital PDF EspaEbook. 2013. Consultado el 18 de Junio de 2019. Disponible en Internet: https://www.academia.edu/37776256/Pa_que_se_acabe_la_vaina_-_william_ospina

OTO, Alejandro J de, FRANTZ FANON: política y poética del sujeto poscolonial. México: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África,2003. Págs.232.

SALAZAR, Licensia. Bénkos Biohó: guerrero y dirigente cimarrón. En: Historia Personajes Afrocolombianos. 2010. Consultado el 16 de Julio de 2019, 7:00am.

Disponible en Internet: <http://historiapersonajesafro.blogspot.com/2010/07/benkos-bioho.html>

VARCÁRCEL SANTAFÉ, Elizabeth. La epopeya libertaria de los ancestros. Religión, historia y memoria en *Changó, el gran putas* de Manuel Zapata Olivella. p.288. En: *Historia y Espacio*, Vol. 13, No.48 (2017): Págs.277-308.

ZAPATA OLIVELLA, Manuel. Audiocassete: “Sacramento afro-católico en Colombia”. Con registro de ubicación: KO444. BLAA. Bogotá.

ZAPATA OLIVELLA, Manuel. Audiocassete: Tradiciones navideñas afro católicas en el pacífico. Con registro de ubicación: KO357. BLAA. Bogotá.

ZAPATA OLIVELLA, Manuel. *Changó, el gran putas*. Ministerio de Cultura de Colombia. Biblioteca de literatura afrocolombiana. Bogotá.2010. Págs. 667.