

pp. 12 - 29

Recibido: 23 | 03 | 2015

Evaluado: 12 | 05 | 2015

Mauricio Gutiérrez - <https://jpgmag.com/people/MauricioGutierrez>



Pensamientos políticos desde la juventud afrodescendiente: cuestionamientos raciales

Political thoughts from the Afro-Descendant youth: racial questions

Pensamentos políticos desde a juventude afrodescendente: questionamentos raciais

Adriana Arroyo Ortega* | Sara Victoria Alvarado**

* Administradora en Salud. Magíster en Educación y Desarrollo Humano. Estudiante del Doctorado en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud de la alianza CINDE – Universidad de Manizales. Docente – Investigadora de la Fundación Centro Internacional de Educación y Desarrollo Humano – CINDE. Email: aarroyo@cinde.org.co

** Psicóloga, Doctora en Educación Nova University - CINDE. Directora del Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud CINDE – Universidad de Manizales, Colombia. Coordinadora del programa grupos de trabajo CLACSO. Email: alvarado.s@gmail.com

Resumen

Este artículo forma parte de la tesis doctoral denominada "Narrativas de mujeres jóvenes afrodescendientes en torno a la subjetividad política: una perspectiva decolonial y feminista" del Doctorado en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud. Su búsqueda es el establecimiento de perspectivas de razonamiento que involucren al lector en las limitaciones y posibilidades políticas de los jóvenes afros o negros en Colombia, en aras de provocar deliberaciones éticas, epistemológicas y sociales respecto a la sociedad que se ha construido. Este artículo inicia con un acercamiento a las implicaciones políticas de denominarse *afrodescendiente* o *negro*; se pasa en un segundo apartado a preguntarse por la juventud y de manera particular por la juventud afrodescendiente, para finalizar con la reflexión sobre su pensamiento y acción política.

Abstract

This article is part of the doctoral thesis "Afro-Descendant youth women narratives regarding political subjectivity: de-colonial and feminist perspective" from the PhD program in Social Sciences, Childhood and Youth. Its purpose is to establish reasoning perspectives that involve readers in the limitations and political possibilities from Afro-Descendant youth in Colombia, in order to generate ethical, epistemological and social discussions towards the constructed society. The article starts with an approach to the political implications of being called Afro-Descendant; then, it questions about youth and particularly Afro-descendant youth, and finally the article reflects about their political thought and action.

Resumo

Este artigo faz parte da tese doutoral nomeada "Narrativas de mulheres jovens afrodescendentes em volta à subjetividade política: uma perspectiva decolonial e feminista" do Doutorado em Ciências Sociais, Criança e Juventude. Sua procura é o estabelecimento de perspectivas de racoamento que abranjam ao leitor nas limitações e possibilidades políticas dos jovens afros ou negros em Colômbia, com a intenção de provocar debates éticos, epistemológicos e sociais respeito à sociedade que se há construído. Este artigo começa perto das implicações políticas de chamar-se afrodescendente ou negro; passa-se numa segunda parte a perguntar-se pela juventude e do jeito particular pela juventude afrodescendente, para finalizar com a reflexão sob seu pensamento e ação política.

Palabras clave

juventud, afrodescendientes, política.

Keywords

youth, afro-descendant, politics.

Palavras chave

juventude, afrodescendente, política.

Desde los movimientos indígenas o afros se han venido generando preocupaciones por los momentos de ruptura, exclusión y marginación que muchos colectivos e individuos han vivido, pero también por la manera en que aumentan los desastres ecológicos y la relación que las distintas sociedades occidentales han tenido con la naturaleza. Podría considerarse que las pérdidas ecológicas y humanas se suceden reiteradamente, y ante esto es necesario que el mundo occidental no solo reconozca otras visiones sino que de manera urgente desaprenda y aprenda, teniendo el bienestar colectivo y no la riqueza individual, como eje central de la toma de decisiones. Esto no implica asumir en su totalidad un pensamiento indígena o afro, pero sí construir alternativas que permitan un verdadero diálogo desde la búsqueda del bienestar colectivo y que se generen desde ahí posibilidades de interlocución, de encuentro cultural, pero ante todo de transformaciones concretas en las condiciones humanas y ecológicas actuales.

En la discusión sobre la raza como una construcción cultural, desde la perspectiva de Aníbal Quijano (2014), se establece una distinción importante frente a ser negro o afrodescendiente. ¿Cuáles son los enclaves políticos que tendrían que enunciarse de una manera o de otra? ¿Cuáles son las implicaciones sociales de ubicarse en una perspectiva o en otra distinta? ¿Cómo se asumen los jóvenes en este escenario? Preguntas que nos tendrían que servir tanto para pensar en torno a estos temas, como para escuchar e intentar definir unas ubicaciones al respecto, especialmente cuando en este contexto los y las jóvenes afrodescendientes emergen como sujetos que en intersección con distintas claves forman parte de los

territorios juveniles, pero que de manera particular por las realidades de sus entornos establecen rutas de denominación y de agenciamientos vitales y políticos.

En esa medida, las preocupaciones que aquí se abordan están lejos de ser inquietudes exclusivamente teóricas, sino que además también tienen profundas implicaciones políticas y en la vida cotidiana de los sujetos concretos que habitan los territorios.

Ser negro o afrodescendiente: implicaciones políticas

Como lo explicita Quijano (2014),

El racismo y el etnicismo fueron inicialmente producidos en América y reproducidos después en el resto del mundo colonizado, como fundamentos de la especificidad de las relaciones de poder entre Europa y las poblaciones del resto del mundo. Desde hace 500 años, no han dejado de ser los componentes básicos de las relaciones de poder en todo el mundo (p. 757).

Esto ha ido configurando una forma particular de exclusiones sistemáticas y de relaciones subjetivas e intersubjetivas en las que se hace referencia al otro de manera peyorativa por ser diferente. Desde este contexto se abre el debate sobre cómo nombrarse, las implicaciones políticas que tendría el hecho de asumir una postura u otra: llamarse *negro* o *afrodescendiente*, y si definirse como afrodescendiente implica una posición políticamente más fuerte, si amplía la potencia de la enunciación hacia entramados más allá del color de la piel y es por lo tanto una forma de resistencia hacia una categoría artificial

como la raza o si definirse como negro es ser parte del juego del racismo que considera a las personas a partir de las características morfológicas y del color de la piel, usando estos de manera peyorativa para inferiorizar al otro. También podría ser como lo plantea Biko (1971),

Ser negro não é uma questão de pigmentação, mas o reflexo de uma atitude mental; 2- Pela mera descrição de si mesmo como negro, já se começa a trilhar o caminho rumo à emancipação, já se está comprometido com a luta contra todas as forças que procuram usar a negritude como um rótulo que determina subserviência (p. 1).

Es necesario entonces repensar las nociones sobre las que estas categorías se han construido y cómo estas últimas se articulan a las vivencias cotidianas de los jóvenes. La discusión es parte de una expresión cultural que emerge de un proceso histórico, pero que, desde luego, tiene implicaciones políticas relacionadas con la mayor visibilidad que en el caso concreto colombiano han comenzado a tener las diversas poblaciones desde la Constitución de 1991, así como los tránsitos que frente al tema se han ido generando desde los movimientos sociales en el país, en sus luchas por el territorio y la autodeterminación desde la interrogación por el desarrollo.

La reflexión implica mirarse a sí mismo, desde el sentimiento, la afectividad y el pensamiento, sobre lo que ha significado individual y colectivamente ser negros o afrodescendientes en un contexto de racismo continuo, como el que también ha imperado en el país. En el contexto colombiano, la

palabra *negro* ha sido usada de forma peyorativa, como una marca racial que no reconoce otras formas de enunciación discursiva frente a la diferencia que la del color de piel, lo que hace que la característica del sujeto se reduzca –a diferencia de quien tiene piel blanca– exclusivamente a esa particularidad. No se desconoce aquí que los sujetos pueden recibir múltiples formas de exclusión y opresiones y que las razas como invento generan presiones particulares en todos los que forman parte de este sistema, incluyendo a la misma población que se ha denominado blanca, pero se reconoce la necesidad de reflexionar sobre como esas presiones se explicitan de manera particular en los y las jóvenes que tienen la piel negra. Retomando a Quijano (2014):

La prolongada duración del mundo colonial del capitalismo enraizó, profunda y perdurablemente, la idea de las distinciones biológicas y su categoría resultante “raza”, no solo entre los europeos, sino también entre los colonizados. Sobre esa base, la “superioridad racial” de los “europeos” fue admitida como “natural” entre todos los integrantes del poder (p. 760).

Esto, sin duda, ha configurado escenarios de exclusión mucho más fuerte para ciertos grupos que para otros.

Y desde ahí, para algunos activistas e incluso para los mismos jóvenes, la enunciación como *negros* implica, como lo planteaba Biko (1971) antes, una forma de resistencia y resignificación en aras de “transformar creencias, estereotipos e imaginarios que la cultura dominante nos ha inculcado” (Arroyo, 2000, citado por Grueso 2006, p. 146), pero

para otros la expresión *afrodescendiente* podría pensarse más en clave cultural, como un reconocimiento a los entramados culturales africanos de los cuales muchos pueblos y personas se sienten parte. Definirse como afrodescendiente tendría reivindicaciones políticas de otro orden, cercano a los reconocimientos identitarios y de origen, a cosmovisiones compartidas más allá del territorio geográfico actual con una postura de horizonte común con África como continente y lugar primigenio de la memoria étnica.

Repensarse como negro o afrodescendiente tiene implicaciones distintas, pero implica, en todo caso, un primer paso en los procesos reales de descolonización¹ en la que se reconoce el proceso histórico de conformación de subjetividades que han sufrido la discriminación y la exclusión social pero que también han tratado de generar alternativas de resistencia y emancipación.

Por otra parte, en asentamientos como los del Pacífico colombiano el conflicto armado, sumado al abandono estatal y al olvido e indiferencia en el que la sociedad ha tenido estas regiones –quizás precisamente porque en ellas vive un elevado porcentaje de la población negra o afrocolombiana del país– los ha sumido en una espiral de pobreza de la que difícilmente han podido salir. De acuerdo con el informe de la Diócesis de Tumaco (2012, p 14):

1 Para este artículo entendemos descolonización como lo plantea Walsh (2013, p. 43) al retomar a Fanon: “[...] la descolonización requiere tanto la conciencia propia de los pueblos negros de la enajenación como la conciencia de los blancos de su complicidad en el sistema moderno-colonial-racial; es decir, el aprendizaje y desaprendizaje de todos. Sin embargo, su proyecto es principalmente con los sujetos que han vivido en cuerpo, alma y mente la racialización-deshumanización de la diferencia y herida colonial, es decir, los *damnés de la terre* o ‘condenados de la tierra’”.

“El índice de necesidades básicas insatisfechas (NBI) en Tumaco es del 48,7%, en Barbacoas del 73,8%, en El Charco del 81%, en Mosquera del 84,3%, en Magüí del 82,5%, en La Tola del 91,4%, en Olaya Herrera del 65,5%, en Francisco Pizarro del 71,3% y en Roberto Payán del 72,9% - mientras que el NBI del país en general es del 27,8%. El 84.3 % de la gente vive en pobreza (en el país es el 50,3%)”

Sin duda, esto configura un escenario bastante nefasto que unido a las condiciones extremas de violencia que atraviesa el Pacífico colombiano, sobre todo en el departamento del Chocó y el puerto de Buenaventura, arrojan preguntas sobre el porqué estas zonas y sus habitantes se encuentran en estas condiciones y las relaciones que el conflicto social y armado pueden establecer con las exclusiones étnicas y raciales.

En este contexto la discusión por lo negro, lo afrocolombiano, lo afrodescendiente tiene sentido y valor, ya que desde el discurso pueden generarse condiciones de exclusión y marginación. Ser negros o afros se constituye en parte de un proyecto vital y social que posibilite que las negaciones que sistemática e históricamente se han generado no sigan ocurriendo, a no seguir siendo mercancía, objetos de consumo descartables que solo son útiles desde la racialización o la sexualización. Al respecto, Catherine Walsh y Juan García (2002) sugieren:

[...] los pueblos afrodescendientes comparten una historia caracterizada por la violencia simbólica, epistémica y estructural, una violencia que tanto en sus formas abiertas como en las

encubiertas, está vinculada a procesos de disciplinamiento colonial y cultural (Rivera, 1993). Esta violencia que se inició con la experiencia de esclavitud luego se institucionalizó en las estructuras, instituciones, representaciones, prácticas y actitudes racializadas de la sociedad, aquellas que, hasta hoy, sobrevaloran la “blancura” e invisibilizan el ser negro (p. 3).

Una violencia que continúa y que en muchos casos se radicaliza y plantea la resistencia como una forma de reconfiguración en el mundo desde lo étnico, como derecho político a ser desde el territorio concreto habitado.

Las poblaciones afros recorren territorios debido a las múltiples violencias que los han llevado a iniciar nuevos caminos dentro y fuera de Colombia, pero el reconocimiento político y social al interior de la sociedad colombiana sigue siendo muy escaso y son cada vez más evidentes los casos de racismo encubierto la gran mayoría de las veces o explícito en otras ocasiones que configuran su cotidianidad.

Como lo plantea Grueso (2006, p 154-155), “en el actual escenario de conflicto armado y disputa territorial, el bienestar es lo que se vulnera más rápidamente, hace parte de las estrategias de desterritorialización como el desplazamiento forzado y el emplazamiento” que afectan a comunidades enteras no solo por la expansión del tráfico de estupefacientes, sino también por proyectos económicos que ven en estos territorios lugares propicios para generar productividad pero sin tener en cuenta los arraigos y construcciones de los pobladores de los mismos.

La resistencia a las violencias por parte de los jóvenes afros, como alternativas vitales contrahegemónicas, se realiza desde la alegría, la reflexión, el silencio, pero también la acción política como posibilidad de generar pensamiento sobre lo que les viene aconteciendo; igualmente, como resistencia frente a quienes no entienden sus lógicas subjetivas y culturales. Ejemplos de esto los encontramos en las jóvenes del Centro Popular Afrodescendiente en el municipio de Medellín, en el Colectivo de Estudiantes Universitarios y Universitarias Afrocolombianos y Afrocolombianas o el Centro Afro Juvenil de Tumaco, entre otros, que vienen desarrollando acciones específicas de reflexión desde el territorio, pero también de luchas como se planteó con anterioridad.

Dentro del contexto colombiano actual, en medio del recrudecimiento de las violencias en muchas regiones habitadas por comunidades afros, la subjetividad y los procesos de construcción y pensamiento que ellos vienen adelantando no pueden seguir siendo desconocidos; estos sujetos y las subjetividades políticas que desde ahí emergen son relevantes para la construcción del país, sobre todo por la potencia política que desde la descolonización tienen sus apuestas vitales y colectivas.

En esa medida, sin pretender cerrar la discusión al respecto, y considerando la importancia discursiva de la enunciación, según Walsh (2009),

Se puede argumentar que los afrodescendientes son grupos históricamente construidos; sus antepasados llegaron a vivir en la región antes de la formación de las repúblicas y desde

ese entonces, generación tras generación, han continuado las raíces ancestrales. Conservan sus tradiciones y costumbres culturales y se autoidentifican como colectividad a partir de una conciencia identitaria. Además, manejan y mantienen espacios territoriales "ancestrales" que son espacios de vida; y aunque esta "ancestralidad" no es la misma que la de los indígenas, está definida por raíces históricas que datan desde la época colonial (p. 139).

En consecuencia, la consideración va mucho más allá del color de piel y se establece como un asunto cultural y político; ser afrodescendiente en esta perspectiva supera las denominaciones que pueden establecerse desde el ser negro, y de hecho hay reivindicaciones en algunos territorios de quienes desde su piel podrían considerarse así mismo como mestizos y se asumen como afrodescendientes, porque se trascienden las categorías biologicistas y se configura como una categoría política.

Pero, además, se reconoce el marco del racismo en el que las palabras *negro* y *negra* han sido históricamente utilizadas en América Latina y de manera particular en Colombia, donde se han centralizado, en los jóvenes, estereotipos cada vez más marcados que los discriminan y excluyen de procesos sociales como el ingreso a la educación superior, o se genera la invisibilización de sus prácticas o la escasez incluso, de información actualizada sobre sus condiciones de vida, por solo mencionar algunos ejemplos del racismo que deben vivir cotidianamente.

Ahí vale la pena retomar lo que plantea Quijano (2014):

La mirada eurocentrista de la realidad social de América Latina, llevó a los intentos de construir "Estado-nación" según la experiencia europea, como homogenización "étnica" o cultural de una población encerrada en las fronteras de un Estado. Eso planteó inmediatamente el así llamado "problema indígena" y, aunque innominado, el "problema negro". [...] O se ha intentado llevar a "indios" y "negros" a optar por la "modernidad" eurocéntrica por la fuerza, no obstante la densidad de sus propias orientaciones culturales, diferenciables sin duda aún después de 500 años. O se recurre a velar, inclusive a negar, la colonialidad de las relaciones, el racismo, el etnicismo y sus combinaciones (p. 769).

Esto hace que muchos jóvenes no sean tomados en cuenta en los escenarios políticos y sociales, con lo cual se niega la potencia de sus aportes a la construcción social y estableciendo incluso desde el mismo Estado prácticas de exclusión y racismo.

¿Se resuelven entonces las problemáticas de los jóvenes afrodescendientes solo a partir de la inclusión? No necesariamente, dado que la pregunta obligada es de qué tipo de inclusión se está hablando y cómo esta sugiere una dicotomía con la exclusión, es decir, la inclusión de unos puede representar la exclusión de otros. Por tanto, y retomando a Walsh (2009),

A mi manera de ver, el peligro radica cuando la inclusión es asumida simplemente como el propósito o la meta, peligro que igualmente podría ocurrir con la interculturalidad cuando la posi-

cionamos como objetivo, restándole su significado como proyecto y proceso de continua negociación y acción. La interculturalidad es algo por construir y no una meta por alcanzar. La inclusión, en cambio, sí se la puede obtener, pero su obtención no requiere necesariamente una transformación mayor de las estructuras a las cuales se busca ser incluido” (p. 143).

En consecuencia, más que ejercicios de inclusión que podrían ser necesarios, se necesitan cambios en las estructuras de poder y colonialismo dominante que transformen las representaciones que se han construido como sociedades sobre los otros, sobre los afrodescendientes e indígenas, en fin, sobre sí mismos. Sin que estos cambios se den es poco probable que haya transformaciones sustanciales en los relacionamientos sociales, más allá de unos cuantos programas y estrategias de supuesta inclusión, que a la larga perpetúan las representaciones instaladas y el *status quo* de las sociedades actuales.

Ser joven: experiencias desde lo afro

En el marco analizado, las preguntas por la juventud emergen con fuerza: ¿Qué implica ser joven? ¿Cuáles son las consideraciones sociales que han establecido en el sujeto joven todas las posibilidades y alternativas? Los jóvenes, sin duda, están inmersos en relaciones de saber, poder y deseo que los constituyen así como a otros colectivos o grupos, pero se hace explícito que la juventud es una categoría socialmente construida producto de la modernidad; pareciera exis-

tir un gran interés social por su disciplinamiento, por generar su incorporación en el escenario productivo o adecuar sus cuerpos a los escenarios educativos y perpetuar la moratoria social.

A los jóvenes, además, se les mira siempre en su condición de futuro, no por lo que son sino por lo que serán potencialmente. O como lo plantea Escobar (2009):

[...] promesa de futuro, motor del cambio social, sujeto de derechos, etc., y, al mismo tiempo, también personifica las desgracias de la trasgresión de dicho orden, se torna en algo así como nodo simbólico de todos los males (un joven también puede ser portador de violencia y muerte, hedonista, consumidor, adicto, etc.) (p. 105).

Pareciera que la sociedad en su conjunto, de la mano del Estado, no deja de preocuparse por la sexualidad, los cuerpos, el comportamiento, la participación o apatía de los jóvenes. A la par de esta necesidad de control sobre los jóvenes, por su inserción al mundo del trabajo, del consumo y la producción, estos mismos escenarios, en especial el del consumo y la publicidad, han venido generando una estética adulta juvenil, que se constituye en contradicciones o ficciones propias del capitalismo tardío que mantienen a los jóvenes en la búsqueda de la adultez y a los adultos en eterna añoranza de una juventud que se resisten a perder.

En este punto es central entender que como lo precisa Reguillo (2000):

Los jóvenes se han autodotado de formas organizativas que actúan hacia el exterior –en sus relaciones con los

otros– como formas de protección y seguridad ante un orden que los excluye y que, hacia el interior, han venido operando como espacios de pertenencia y adscripción identitaria, a partir de los cuajes es posible generar un sentido en común sobre un mundo incierto (p. 14).

Por tanto, surgen preguntas sobre los contenidos de los que se ha ido dotando la categoría juventud históricamente y que han hecho posible estas emergencias que no se circunscriben a lo teórico, sino que tienen implicaciones en la cotidianidad de los relacionamientos juveniles y en la manera en la que aparece la juventud afrodescendiente en la sociedad y en la academia.

Retomando la juventud como una categoría socialmente construida, en disputa y reconfiguración permanente, pero que además debe ser contextualizada de acuerdo con las realidades sociohistóricas que van emergiendo, es necesario dejar a un lado las visiones homogenizantes de la juventud y reconocer que no es lo mismo ser un joven del Pacífico colombiano, del Urabá chocoano, del Bajo Cauca Antioqueño, que serlo en una ciudad como Buenos Aires o Bogotá. La juventud entonces es vivida de manera distinta, llena de sentidos plurales en directa relación con el contexto del cual forma parte. Por esta relación contextual no se podría definir una única forma de ser joven, son diversos los sentidos circulantes al respecto que engloban tanto la producción de las mismas ciencias sociales o de otros organismos que trabajan “lo juvenil”, como también lo que los mismos jóvenes han venido construyendo desde sus realidades concretas, lo

que para ellos significa ser joven desde sus propias visiones de mundo y subjetividades.

La subjetividad desde ese establecimiento no esencialista ni fijado de una relación consigo mismo y con los otros, posibilita la narración desde la singularidad y la creación de sí, de resignificarse y definir nuevas maneras de ser y estar en el mundo constantemente. Los jóvenes, a partir de su contexto, asumen entonces narrativas diversas de sí mismos, lugares de enunciación que en cruce con lo étnico y con el género establecen otras formas de agencia y de vida. En el caso particular de los jóvenes afrodescendientes, sus narrativas han estado en muchos casos invisibilizadas o marcadas por –como lo plantean algunas de las jóvenes del Centro Popular Afrodescendiente– “la lucha constante frente un racismo estructural de la sociedad colombiana y el Estado”², pero también el potencial de sus acciones, del pensamiento que están tratando desde los márgenes en los que habitan construir; narrativas en las que emerge con fuerza no solo la discriminación sufrida, sino también el orgullo por ser afrodescendiente, el reconocimiento de sus derechos y la reivindicación cultural.

Las instituciones y la institucionalización de los jóvenes han tratado de generar subjetividades conformes, adaptadas a los criterios de la normalidad, de la adecuación a la norma, por lo cual se establecen configuraciones de lo juvenil que se le adecuen a partir de las nociones de *orden* y *eficacia*, como sucede en la escuela, por poner un ejemplo; pero también en discursos que institucionalicen lo juvenil o que lo consideren

2 Conversación con tres jóvenes del Centro Popular Afrodescendiente el 23 de octubre de 2014.

desde una postura aséptica y unificada; es decir, todos los jóvenes son iguales y constituyen un cuerpo indiferenciado de sujetos en los que aparece de manera predominante el joven hombre, blanco y de clase media.

Históricamente, ser blanco y hombre se había impuesto como el ideal de aparición del sujeto joven, dejando por fuera los sujetos, experiencias y cuerpos afros e indígenas, los cuales quedaban en ejercicios de subordinación y representación nula en los medios de comunicación, en los contenidos y definiciones del Estado mismo; pero a partir de los movimientos y colectivos en distintos escenarios se están generando mayores reflexiones sobre este tema y construyendo unas narrativas particulares que hacen de lo afro un discurso revelador, que implica construcción social de pensamiento. Al respecto, vale la pena citar iniciativas como Chao Racismo, en Colombia, o la Cátedra de Estudios Afroandinos, en Ecuador.

Esto no significa que las consideraciones anteriores de subordinación hayan desaparecido, aun hoy la blancura racial se establece en muchos espacios como el ideal ya que, como lo plantea Walsh (2002),

Esta historia forma parte de los proyectos de modernidad y del Estado-nación, de la relación íntima entre subordinación racial y colonialidad y su continua rearticulación en el presente. Una relación que produce la alteridad y, por medio de prácticas, discursos y representaciones, naturaliza la diferencia racial y cultural así justificando la subordinación, subalternización y exclusión del "otro" en términos físicos y territoriales como también en tér-

minos de derechos, valores y pensamiento (p.3). (Ver, por ejemplo, Rahier 1999). Es esta colonialidad del poder que en el Ecuador sigue posicionando los negros como los "últimos otros"

Aunque ni las poblaciones afrodescendientes ni los mismos jóvenes son simples receptores pasivos de estos procesos, no queda duda de que las consideraciones e imaginarios asentados que los alejan de la posibilidad del pensamiento, de la construcción estética, política y cultural, frenan sus posibilidades emancipadoras, y sin embargo se siguen produciendo resistencias, fugas, malestares y luchas desde los contextos concretos en que ellos viven en América Latina.

Tras el reconocimiento de que lo juvenil irrumpe en el mundo, no se trata tampoco de generar una postura idealizada sobre los jóvenes y sus posibilidades e instalarlos en una perspectiva mesiánica; por el contrario, la búsqueda es construir reflexión, conocimiento y transformación desde sus lenguajes (verbales, gestuales, visuales, etc.) y posicionamientos, pero también sus límites como sujetos y colectivos, que aunque resignifican sus capitales culturales, sociales y simbólicos, no implica que pueden siempre trascenderlos o que hacerlo deba ser un imperativo de su agenciamiento vital.

Según Reguillo (2002)

Cómo colocar la pregunta por la interculturalidad sin aludir a esta atmósfera de disoluciones, de quiebres, de implosiones; cómo pensar los desafíos urgentes que para la comunicación representa potenciar los espacios de encuentro y de diálogo entre dife-

rentes, sin aludir a los síntomas y a la legibilidad de un proyecto que expulsa, excluye y amordaza a quienes no caben en la formulación de los parámetros de pertenencia, a quienes no reúnen los requisitos para ser considerados ciudadanos de primera (p. 4).

Ese es precisamente el desafío intercultural, no caer en etnicismos que expulsen, no generar nuevos enfrentamientos que polaricen entre un ellos y un nosotros, sino propiciar formas de relacionamientos que nos saquen de las posturas binarias y de las exclusiones que como latinoamericanos se han establecido. Al respecto se han venido generando, en distintos países de la región –Colombia, Bolivia, Ecuador– algunas reflexiones y acciones políticas con los colectivos sociales, pero también con la creación de espacios académicos y universitarios, en aras de ampliar los espectros del análisis y construir colectivamente nuevas formas de relacionamiento que tengan el diálogo como centro entre sujetos y culturas.

Con Reguillo (2000), es pertinente preguntarse sobre

[...] cómo pensar en y desde América Latina sin subvertir el relato que nos condena a ser deudores permanentes del pensamiento metropolitano, dóciles usuarios de tecnologías o exóticos informantes. “Estar en el mundo”, es uno de los principales desafíos que habrá de enfrentar América Latina (p. 4).

Esto se da, sobre todo, cuando se han establecido relaciones que desde la colonialidad del saber y del poder siguen estructu-

rándose desde criterios de negación del otro. Según Walsh (2009),

Tanto para los pueblos negros como para los indígenas y mestizos, la colonialidad ha operado a nivel intersubjetivo y existencial, permitiendo la deshumanización de algunos, la sobrehumanización de otros y la negación de los sentidos integrales de la existencia y humanidad. También ha operado epistémicamente, localizando el conocimiento en Europa y en el mundo occidental, descartando por completo la producción intelectual indígena y afro (p. 30).

Así, se ha situado en muchos escenarios a los indígenas y afros como personas y colectivos sin pensamiento propio, anclados a prácticas manuales, sin mayores posibilidades de incidir y tomar decisiones en lo académico, lo político o lo económico; este hecho ha redundado, en el caso de los jóvenes afrodescendientes, en la falta de una producción académica, lo suficientemente amplia, que alimente las políticas públicas y conduzca a analizar de manera diferenciadas sus prácticas.

Juventud afrodescendiente: pensamiento político

Los jóvenes, como ya se ha mencionado, se han definidos homogéneamente y no ha sido de un amplio interés investigativo el tema de los jóvenes indígenas o afrocolombianos; en cambio, se han adelantado muchos más análisis sobre los jóvenes urbanos de las ciudades capitales, las culturas juveniles, las pandillas u otro tipo de configuraciones de

lo juvenil, lo cual da cuenta de las ubicaciones de los jóvenes ligados a los consumos culturales o a las estéticas relacionadas con ellos. En ese marco de los cambios propios de los procesos de la globalización y de las transformaciones que el país ha sufrido en los últimos años en aspectos económicos, sociales, políticos, culturales y tecnológicos, se ha modificado de forma sustancial la vida de las personas, en especial la de los jóvenes, donde lo étnico comienza a tener mayor relevancia en los escenarios sociales y también en la producción de conocimiento.

Esto va asociado a las resistencias de los pueblos afros:

[...] desde el cimarronaje de los siglos XVIII y XIX hasta el cimarronaje actual, los pueblos afrodescendientes de la Región Andina han resistido y desafiado este orden, construyendo maneras de re-existir, de re-vivir y resentir la diferencia y la nación de otro modo. (Walsh, 2007, p. 205).

De esta manera, se han ido generando lentamente cambios que por lo menos han comenzado a visibilizar lo que les sucede, como primer paso para que se puedan transformar las difíciles realidades sociales en que, como colectivos, muchos viven en territorios como el Pacífico colombiano o las periferias de las ciudades.

En el caso de la población afrodescendiente, quizás de manera similar a muchos jóvenes, pero con un mayor recrudescimiento de sus condiciones, los jóvenes se encuentran con problemas cotidianos como el empleo que es escaso, mal remunerado, en labores serviles, sin beneficios ni presta-

ciones sociales; y la escolaridad con sus dificultades de acceso, falta de oportunidades y poca relación con sus contextos y culturas. A partir de allí, muchos de ellos vienen trabajando por construir país, por ampliar sus procesos educativos y generar transformaciones pedagógicas, como lo hace el colectivo de estudiantes afrodescendientes de la Universidad de Antioquia, quienes como muchas otras colectividades afros han ido visibilizando que:

Las luchas sociales también son escenarios pedagógicos donde los participantes ejercen sus pedagogías de aprendizaje, desaprendizaje, reaprendizaje, reflexión y acción. Es solo reconocer que las acciones dirigidas a cambiar el orden del poder colonial parten con frecuencia de la identificación y reconocimiento de un problema, anuncian la disconformidad con la oposición a la condición de dominación y opresión, organizándose para intervenir; el propósito: derrumbar la situación actual y hacer posible otra cosa. (Walsh, 2013, p. 29).

En esa medida, se podría denominar *emergente* la acción política juvenil de los afrodescendientes, ya que en los últimos años se ha visibilizado con más fuerza; a su vez, es importante reconocer que la resistencia afro, la búsqueda política y las prácticas políticas alternativas de los jóvenes afros han estado históricamente presentes, quizás no tan visibles, quizás en medio del silencio o de experiencias que la institucionalidad no reconoce, pero siempre en la búsqueda de reflexión y generación de procesos de descolonización y mejores condiciones de vida para ellos y sus comunidades.

Es importante entonces observar con atención las prácticas vivenciales, artísticas, políticas y de construcción de conocimiento que los jóvenes afrodescendientes vienen realizando, desde la resistencia, la oposición, el cimarronaje, la afirmación y el encuentro colectivo como sujetos afrodescendientes. En esa medida reviste gran importancia que como sociedad dejemos de pensar a los y las jóvenes afrocolombianos como receptáculos pasivos del conocimiento, como sujetos desinteresados por el mismo o como totalmente asimilados a los valores de la sociedad moderna y revisar los patrones y estereotipos con los que como sociedad los hemos mirado.

Para un joven afrodescendiente en Medellín, Urabá, el Bajo Cauca o cualquier otro territorio de la geografía nacional, la vida se vive y se construye en sus propios términos, es decir, se encuentran involucrados en la construcción de sus propias existencias y de los que se encuentran a su alrededor, así esto no coincida con el deber ser de los adultos o de la cultura occidental blanca, pero limitados en muchos casos por los contextos de abandono, violencia y precariedad en las que están sumidos los territorios en los que viven, pero a la vez orgullosos de la herencia y memoria de sus pueblos.

Ser joven, afrodescendiente y colombiano implica en alguna medida estar en una posición de frontera, en el margen en la cual los afros son los últimos otros, como lo plantea Walsh (2009):

La invisibilidad y el sobreposicionamiento de lo indígena también se encuentran en las reformas constitucionales de corte multiculturalista ini-

ciadas en los años 1990, las primeras que reconocen el carácter multiétnico y pluricultural de sus respectivos países, otorgando en algunos casos derechos especiales al respecto. Los casos más visibles son los de Colombia y Venezuela donde, a pesar de que la población de descendencia africana es mucho más grande que la indígena, los indígenas tienen más reconocimiento político, jurídico y cultural estatal (p. 126).

Esta invisibilización de lo afro no puede continuar sin que sea interrogada, sobre todo por los académicos, intelectuales y pensadores de las sociedades latinoamericanas que no deben seguir haciendo el juego al colonialismo y capitalismo dominante, a partir de la idea de una neutralidad y objetividad que nos distancie de asumir posturas políticas en relación directa con el mundo del que somos parte. Ese es quizás el desafío de la academia en nuestro tiempo y una forma sin duda de generar también incidencia política.

Pero, ¿tienen pensamiento político los jóvenes afrodescendientes? ¿Cómo se materializa? Aunque parecen obvias estas preguntas, constituyen un punto importante de la reflexión que se ha planteado, debido a que en muchos casos se les sitúa en una aparente apatía o en la ignorancia frente a estos temas, por lo que bien vale la pena aclarar que dicho pensamiento y acción política de los jóvenes afros no solo existen, sino que además parten del reconocimiento de las condiciones de opresión y subordinación en las que han vivido, de interrogar las naturalizaciones racistas que la sociedad les concede cotidianamente y generar resistencias a las invisibilizaciones de las que son objeto; pero además evidenciar que a pesar de que

existen leyes que protegen en el caso colombiano a sus comunidades, las mismas no se cumplen porque “ni al Estado ni al resto de la sociedad les interesa hacerlo, porque son leyes para afros”(conversación con mujeres jóvenes del Centro Popular Afrodescendiente, municipio de Medellín).

El pensamiento político de los jóvenes afros está lleno de potencia, surge del análisis de las injusticias que históricamente han vivido, pero no se queda ahí y busca también visibilizar las posibilidades que como colectivo social tienen los afrodescendientes y los aportes significativos que han hecho y siguen haciendo a la sociedad colombiana, así estos en muchos casos hayan sido invisibilizados.

Reflexiones finales

La descolonización como proyecto político que permita unos relacionamientos distintos y la interrogación de muchas de las certezas instaladas, entre otras, las relacionadas con las razas, es asunto inacabado, y aun hoy se siguen generando subjetividades sobre la base de estas categorías que hacen necesario abrir la reflexión a estas cuestiones y revisar cómo este tipo de configuraciones dominan el pensamiento y las relaciones que establecen los unos con los otros.

Los jóvenes afrodescendientes colombianos no están por fuera de estos escenarios de violencia colonial aún existentes, pero han decidido afirmar su pensamiento y acción política desde el conocimiento de sus derechos, el trabajo interno como colectivos y sujetos, el encontrarse para generar reflexiones sobre las condiciones históricas de marginación, la recuperación de la memoria y saberes ancestrales comunitarios; también

el generar transformaciones curriculares, educativas y pedagógicas que lleven a los que consideran cambios necesarios epistemológicos, sociales y políticos. Ellos son conscientes de que son muchas las luchas que se deben dar al respecto, pero consideran que las movilizaciones se van generando poco a poco, empezando por ellos mismos, por la defensa pública de sus derechos en las calles, los bancos, las aulas de clase, los espacios cotidianos.

Es necesario entonces continuar trabajando –y los colectivos juveniles y sociales lo vienen haciendo– en torno a procesos de descolonización que involucren a todos en la posibilidad de pensar críticamente y construir juntos una sociedad distinta. Esto implica para la academia y para la sociedad mayores compromisos con la producción y divulgación de un conocimiento desde los jóvenes afros y otros miembros de esas comunidades, del reconocimiento y valoración del pensamiento que ellos mismos construyen. Las aproximaciones a las realidades concretas del mundo juvenil afro hablan de sus agenciamientos subjetivos, sus alegrías, tristezas y búsquedas, pero también de las posibilidades y aportes que como sujetos y colectivos tienen y hacen.

El reto epistemológico y político para la academia no es pensar sobre los afrodescendientes, es pensar con ellos, establecer relaciones dialógicas, contactos que hagan posible la representación propia, la visibilización de sus apariciones en lo público y el conocimiento que históricamente han construido, sobre todo en el caso de los jóvenes, alejándose de las fórmulas universalizantes y estereotipadas en las que pueden ser a veces asumidos, y buscando con ellos resignificar

las relaciones sociales en las que han sido subalternizados, conociendo y reconociendo el pensamiento político que emerge de sus prácticas cotidianas.

Referencias bibliográficas

- Biko, B.S. (1971). *A Definição da Consciência Negra*. Núcleo de Estudantes Negras "Ubuntu". Universidade do Estado da Bahia – UNEB
- Diócesis de Tumaco (2012). ¡Que nadie diga que no pasa nada! Una mirada desde la Región del Pacífico Nariñense. *Balance*, 3. Nariño (Colombia).
- Escobar, M.R. (2009). Jóvenes: cuerpos significados, sujetos estudiados. *Nómadas*, 30, pp. 104-117
- Grueso, L. (2007). Escenarios de colonialismo y (de) colonialidad en la construcción del Ser Negro. Apuntes sobre las relaciones de género en comunidades negras del Pacífico colombiano. Comentario Internacional. *Revista del Centro Andino de Estudios Internacionales*, 7, 145-156.
- Quijano, A. (2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. 1a. ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Clacso.
- Reguillo, R. (2000.) *Emergencia de culturas juveniles. Estrategias del desencanto*. Bogotá: Grupo Editorial Norma
- Reguillo, R. (2002). *Pensar el mundo en y desde América Latina: Desafío intercultural y políticas de representación*. XXIII Conferencia y Asamblea General AIECS/IAMCR/AIERI. Asociación Internacional de Estudios en Comunicación Social Barcelona, 21-26 de julio. Comunicación Intercultural.
- Walsh, C. y García, J. (2002). *El pensar del emergente movimiento afroecuatoriano: reflexiones (des)de un proceso. Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso).
- Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Ediciones Abya-Yala, Universidad Andina Simón Bolívar.
- Walsh C. (2013). Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Serie Pensamiento Decolonial. Quito, Ecuador: Ediciones Abya Yala.
- Walsh, C. (2007). Lo afro en América andina: reflexiones en torno a luchas actuales de (in)visibilidad, (re)existencia y pensamiento. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 12(1), 200-212. [En línea]. <http://www.ucpressjournals.com/reprintinfo/asp>. DOI: 10.1525/jlaca.2007.12.1.200