

Corporalidad, oralidad e identidad en la creación literaria
de Arnoldo Palacios

Corporality, orality and identity in the literary creation
of Arnoldo Palacios

Corporalité, oralité et identité dans la création littéraire
d'Arnoldo Palacios

M'bare N'gom Faye

Morgan State University, Baltimore, EE. UU.

mbare.ngom@morgan.edu

<https://orcid.org/0000-0002-6610-8351>

Resumen:

En este trabajo se proponen algunas reflexiones sobre la representación del cuerpo negro, africano y transafricano, o corporalidad negra, como espacio de construcción de identidad, de agencia y de reivindicación ciudadana en algunos textos de la producción cultural de Arnoldo Palacios. El estudio se centra en las novelas *Les mamelles du Chocó* (1989), *Las estrellas son negras* (1971) y *La selva y la lluvia* (1958). Partiendo de la *stratégie « d'oralisation » de la narration*, de Effoh Clement Ehora (2013), y de la *logique de l'oralité*, de Mamoussé Diagne (2005), se analiza el uso de la oralidad, u *oratura* (Aguessy, 1972), como medio de recuperación y articulación de la memoria histórica y cultural de la transafricanía en Colombia y en las Américas.



<https://doi.org/10.46744/bapl.202302.001>

e-ISSN: 2708-2644

Se explica cómo el proyecto escritural y cultural de Arnoldo Palacios reconstruye la experiencia del cuerpo transafricano. El escritor colombiano lo reconfigura y convierte en un espacio de resistencia que revaloriza y reorienta al colombiano de ascendencia africana como agente histórico, cultural y ciudadano con derechos inherentes, y, por ende, como un elemento esencial de la colombianidad y de la transafricanía en las Américas.

Palabras clave: oratura, transafricanía, corporalidad negra, invisibilidad, Chocó

Abstract:

This paper proposes some reflections on the representation of the black body, African and Transafrican, or Black corporeality, as a space for the construction of identity, agency, and citizen vindication in some texts of Arnoldo Palacios' cultural production. The study focuses on the novels *Les mamelles du Chocó* (1989), *Las estrellas son negras* (1971) and *La selva y la lluvia* (1958). Based on *la stratégie 'd'oralisation' de la narration*, by Ehora Effoh Clement (2013), and on *la logique de l'oralité*, by Mamoussé Diagne (2005), the use of orality, or *orature* (Honorat Aguessy, 1972), as a means of recovery and articulation of the historical and cultural memory of trans-Africanism in Colombia and the Americas is analyzed. It explains how Arnoldo Palacios' writing and cultural project reconstructs the experience of the trans-African body. The Colombian writer reconfigures it and turns it into a space of resistance that revalorizes and reorients the Colombian of African descent as a historical and cultural agent and citizen with inherent rights and, therefore, an essential element of Colombianness and trans-Africanism in the Americas.

Key words: orature, trans-Africanism, black corporeality, invisibility, Chocó

Résumé :

Dans ce travail nous proposons certaines réflexions sur la représentation du corps noir, africain et transafricain, ou de la corporéité noire, comme un espace de construction d'identité, d'agentivité et de revendication citoyenne dans certains textes de la production culturelle d'Arnoldo Palacios. Nous nous concentrons sur *Les mamelles du Chocó* (1989), *Las estrellas son negras* (1971) et *la selva y la lluvia* (1958). Partant de la *stratégie 'd'oralisation' de*

la narration, d'Effoh Clement Ehora (2013), et de la *logique de l'oralité*, de Mamoussé Diagne (2005), nous analysons l'emploi de l'oralité, ou *orature* (Honorat Aguessy, 1972), comme un moyen de récupération et d'articulation de la mémoire historique et culturelle de la transafricanie en Colombie et aux Amériques. Nous expliquons comment le projet d'écriture et de culture d'Arnoldo Palacios reconstruisent l'expérience du corps transafricain. L'écrivain colombien le reconfigure et le convertit en un espace de résistance qui revalorise et réoriente le Colombien d'origine africaine comme un agent historique, culturel et citoyen avec des droits inhérents et, de ce fait, un élément essentiel de la colombianité et de la transafricanie en Amérique.

Mots clés : *orature*, transafricanie, corporalité noire, invisibilité, Chocó

Recibido: 18/06/2023 Aprobado:18/09/2023 Publicado: 22/12/2023

En este trabajo, se ha propuesto analizar la presencia y representación del cuerpo negro, africano y transafricano, o corporalidad negra, como espacio de resistencia y de construcción de la identidad, agencia y reivindicación de la ciudadanía en algunos textos de la producción cultural de Arnoldo Palacios (Cértegui, Chocó, 1924-Bogotá, 2015), escritor colombiano de ascendencia africana. A tal efecto, el estudio se centra en las novelas *Les mamelles du Chocó* (1989), *Las estrellas son negras* (1971) y *La selva y la lluvia* (1958) como textos de referencia. Partiendo de lo que Ehora Effoh Clement (2013) llama *stratégie « d'oralisation » de la narration*, se analiza el uso de la oralidad u *oratura* (Aguessy, 1972) como medio para articular y recuperar la memoria histórica y cultural de la transafricanía en Colombia y en las Américas. En este sentido, se analiza cómo el proyecto escritural y cultural de Arnoldo Palacios reconstruye la experiencia del cuerpo transafricano en Colombia a través de procesos simbólicos apoyados en fragmentos de «historias de vida»; para ello, el escritor parte de lugares y espacios que revalorizan y reorientan al colombiano de ascendencia africana como agente histórico, cultural y

ciudadano con derechos inherentes y, por ende, como un elemento esencial de la colombianidad y de la transafricanía en las Américas, según observa Davis Darién J. (1995):

The African diaspora had a major demographic and cultural impact on all areas of Latin America, from Mexico to the Bahamas to Chile and Brazil. Although it is unusual today to observe African features among the populations of many Latin American nations, it should not be assumed that the genetic contribution was slight. In some parts of colonial Latin America, Africans outnumbered Europeans by a margin of 15 to 1. Almost one half of the populations of colonial Buenos Aires, Lima, and Mexico City reflected varying degrees of African Ancestry. (p. xi)

En este estudio, Davis propone el concepto *corporalidad negra* para referirse a la experiencia de la transafricanía en las Américas, homogeneizada por lo que el estudioso congoleño Pius Ngandu Nkashama llama *douleur commune*. La corporalidad negra ha sido representada de forma recurrente como un «producto» con valor de uso en los espacios de producción económica. En las Américas, durante la época esclavista, pasando por la situación colonial, hasta la era republicana, la corporalidad negra fue definida por la marginación en los espacios públicos e institucionales de interacción y transacción, así como por la invisibilización simbólica.

En las Américas de habla hispana, tanto las leyes de Indias como las cartas magnas de las primeras repúblicas prohibían el acceso del negro, es decir, del africano esclavizado y de su descendencia, el transafricano, a la cultura de la «ciudad letrada». Si bien el mundo del transafricano giraba exclusivamente en torno a la *slave economy* (economía esclavista), no fue óbice para que se iniciara un proceso de resistencia centrado, en primera instancia, en el rescate de la memoria histórica y cultural de la corporalidad negra, ni para que se sometiera a esta corporalidad a una «intra-terapia» como primer paso hacia la recuperación, articulación y revalorización de su identidad cultural dentro de una realidad marcada por la alteridad. El escritor, investigador y activista afroperuano José Campos Dávila (1996) observa a tal efecto que «su condición de mano de obra esclava la distanció de todo beneficio social que atentara contra su situación social, en este caso,

mantener en la ignorancia a la población negra era uno de los objetivos de los esclavistas» (p. 19).

Dentro de los parámetros del sistema de esclavización y esclavista colonial, el cuerpo negro está marcado y exclusivamente definido por su «valor de uso» y una «memoria asignada» monolítica y unidimensional. Durante la situación colonial, la corporalidad negra adquiere visibilidad y valor intrínseco únicamente en los espacios de extracción, explotación y producción económicos. En la era republicana, el cuerpo negro se convierte en un ente marcado por su invisibilización en los espacios públicos e institucionales (políticos, económicos y culturales) de interacción y de transacción, aunque no fue el caso en los lugares de la cultura popular.

Para el filósofo francés Jean-Paul Sartre, la corporalidad negra es un cuerpo al que se presenta y representa como *un corps-pour-autrui*, es decir, un «objeto sin historia» («Object without history», como dice Said en Donato y Said, 1979) debido a la *présence-histoire* (Lavou-Zoungbo, 2003). Desde esa percepción y representación de la realidad, el cuerpo negro no es, siguiendo a Sartre, un *corps-pour-soi*, sino, más bien, un sujeto sin agencia, autonomía ni vigencia; es decir, en palabras de Achille Mbembe (2013), los negros son retransformados «en hommes-objets, hommes-marchandises et hommes-monnaies» (p. 11). Es, en última instancia, dentro de esa visión del mundo, un cuerpo victimizado por la historia y, por ende, marcado por lo que Homi Bhabha (1994) llama *the sentence history*. La agresión a la corporalidad negra y el consiguiente dolor acumulado fueron transmitidos y legados a las siguientes generaciones.

Amadou Hampâté Bâ (1901-1999), el sabio de Bandiagara, ilustre historiador, poeta, teólogo, etnólogo, filósofo, novelista y «memorialista» de Mali, solía decir: «En Afrique, chaque vieillard qui meurt est une bibliothèque inexploitée qui brûle» (citado en Mataillet, 1999). Con ello, Hampâté Bâ quería resaltar la tragedia (cultural) que se cernía no solo sobre las mal llamadas culturas orales de África y del África subsahariana, sino también sobre la Transafricanía. Algunos de los grupos étnicos africanos transmitían su caudal cultural utilizando soportes gráficos autóctonos, así como formas de comunicación no impresas —al menos, como el mundo

occidental define lo impreso—. El lingüista senegalés Mamoussé Diagne (2005) señala la necesidad de cuestionar la definición limitante y estrecha por la que se han regido los estudios lingüísticos al identificar lo gráfico. Según Diagne, lo escrito se suele restringir al alfabeto latino (p. 34), por lo cual se tiende a confinar al campo de lo subalterno periférico aquellos procesos comunicativos de la oralidad que no se atienen a sus pautas o normas. Partiendo de esas premisas, no está de más recordar que algunos grupos étnicos de África utilizaban formas y plataformas escriturales: los símbolos *nsibidi*, entre los igbos de Nigeria; el sistema *aroko*, de los Yoruba de Nigeria; el alfabeto *vai*, de Sierra Leona; el alfabeto *bamun*, en Camerún; los alfabetos *mende*, *toma* y *guerzé*, en Guinea y Liberia; y el árabe fuertemente implantado entre las poblaciones islamizadas del Fuuta Djalón, en Guinea; del Fuuta Toro, en Senegal, y del Macina; en Mali, así como en los territorios limítrofes del Sahel durante la penetración del Islam a partir del siglo VII (Diagne, p. 34)^{1, 2}. Eileen Julien (1992) propone el concepto *African verbal arts*, que se apoya en ambas formas de comunicación, esto es, la escritura y la palabra dicha, que ocupan un lugar de privilegio en esas sociedades. En ese orden de reflexión, Jacques Chévrier (1986) resalta:

La parole demeure [...] le support culturel prioritaire et majoritaire par excellence, dans la mesure où elle exprime le patrimoine traditionnel et où elle tisse entre les générations passées et présentes ce lien de continuité et de solidarité sans lequel il n'existe ni histoire ni civilisation. (p. 13)

No se trata de una palabra vana, fútil o frívola, sino que es una palabra sagrada y mítica vinculada a la historia y a la cultura del grupo y de la comunidad; es portadora de los mitos fundacionales del grupo étnico y, por ende, de la corporalidad negroafricana y transafricana, en última instancia. Por ello, para el «texto africano», en general, el uso de la palabra o su interpretación no está limitado al ser humano, ya que en África —y para el africano— todo el espacio tiene vida y se expresa, como observa el poeta senegalés Birago Diop en su poema *Le Souffle des Ancêtres* (*Soplos*) (1949):

1 El periodo de expansión se da entre los siglos XI y XII (Castro Martínez, 2020, p. 133).
2 El alfabeto *bamun* fue inventado por Sultán Njoya en el oeste de Camerún.

Escucha más seguido a
las cosas que a los seres.
La voz del fuego se oye,
oye la voz del agua,
las matas que sollozan
en el viento que pasa.
Es el soplo de los ancestros...

Nunca se van los que han muerto,
son la sombra que se alumbra
y la sombra que se espesa,
no yacen enterrados:
en el árbol que bulle están,
están en el bosque que gime.
En el agua que se desliza,
están en el agua quieta,
están en la cava, están en la multitud:
quienes han muerto no han muerto. (pp. 144-145)

El investigador camerunés Samuel-Martin Eno Belinga (1978) observa que «la réalité est un livre vivant dont il faut interpréter les signes et décoder le message» (p. 21). La palabra dicha que emana de la corporalidad negra no solo es un medio de comunicación cotidiano: es un medio para decodificar e interpretar lo sagrado y lo mítico, y, también, para manifestar y expresar lo que Louis Vincent Thomas (1978) llama *l'Être-Force* (el Ser-Fuerza), es decir, un ente (oral) que genera vida y acción al tiempo que es vehículo de conocimientos y de sabiduría (pp. 121-122). Según Diagne (2005):

L'homme de l'oralité préserve ses productions des atteintes de l'oubli et de la mort, en procédant à une théâtralisation de son savoir. Autrement dit, il se joue de l'oubli en se donnant la possibilité de jouer le savoir, et de le rejouer toutes les fois qu'il en éprouvera le besoin de s'en réapproprier le sens ou d'en revivre l'aventure. (p. 6)

Asimismo, siempre siguiendo a Diagne, es preciso resaltar que la oralidad no se limita exclusivamente a la palabra dicha, porque limitarla a

eso sería mutilarla. Además, según Louis Vincent Thomas, es *parole retenue ou silence* (palabra retenida o silencio): un silencio expresivo y cargado de significados, acompañado de un sinfín de manifestaciones no-verbales cotidianas y sagradas, tales como el gesto, el baile, los tatuajes, la alfarería, la cestería, las trenzas y las decoraciones. Maurice Houis (1971) ahonda en este sentido cuando observa:

L'oralité n'est pas l'absence ou la privation d'écriture. Elle se définit positivement comme une technique et une psychologie de la communication à partir du moment où l'on réfléchit sur trois thèmes fondamentaux : La problématique de la mémoire dans une civilisation de l'oralité, l'importance sociologique, psychologique et éthique de la parole proférée, enfin la culture donnée, transmise et renouvelée à travers des textes de style oral dont les structures rythmées sont des procédés mnémotechniques et d'attention. (p. 9)

Gran parte de ese rico caudal cultural e histórico oral africano llegó a las Américas, como recalca Denys Cuche (1985):

D'Afrique, les esclaves avaient amené leurs contes et leurs mythes. Bon nombre de ces contes, de ces mythes, se sont conservés dans la mémoire collective noire grâce à leur transmission orale de génération en génération, notamment au cours des veillées profanes ou religieuses, telles les veillées funèbres. Ils ont été partiellement transformés sous la pression des événements pour mieux répondre aux interrogations nouvelles. (pp. 62-63)

Los conocimientos tecnológicos y otras competencias intelectuales que el africano esclavizado trae a las Américas sirvieron para construir y sostener la *slave economy*. Roger Bastide (1967) comenta al respecto que «los buques negreros transportaban a bordo no sólo hombres, mujeres y niños, sino también sus dioses, sus creencias y su folklore. Resistieron contra la opresión de los Blancos que querían arrancarlos de sus propias culturas para imponer la suya» (p. 29). En este mismo sentido, Jouve Martin y José Ramón señalan:

La inserción efectiva de las personas de origen africano en las tradiciones y prácticas letradas de la ciudad colonial, así como en un mundo gobernado por documentos escritos, empezó antes incluso de su llegada a las costas americanas. Desde el momento de su captura, los individuos que se venderían como esclavos en los mercados de nuevo continente eran introducidos en un entorno en el que su condición social, su identidad y su destino habían sido en gran medida predeterminados por las diferentes escrituras utilizadas en la trata. (2005, p. 53)

De igual manera, el filósofo camerunés Achille Mbembe indica:

Les Africains qui débarquent dans le Nouveau Monde avaient certes été déracinés. Mais leur inconscient n'avait pas été totalement effacé malgré le traumatisme de la traversée. Quelque chose des identités antérieures, même éparpillées, était resté. A partir d'un présent fait de ruines et de souffrances, ils apprirent de nouveau, pas à pas, à faire communauté, à créer des symboles et à imaginer le futur. C'est ainsi, par exemple, que naquit le jazz. Les sociétés de l'oralité, dites « sans écriture » n'étaient pas des sociétés anti-mémoire, bien au contraire. Elles savaient accumuler et stocker savoirs et connaissances. (2013, p. 96)

Dentro de este contexto, se enmarca el proceso de reinscripción del cuerpo negro en la historia —la cual contribuye a reescribir— como un primer paso para reclamar el derecho a tomar iniciativas y empezar a «decir» el mundo desde su percepción y representación de la realidad.

La «economía esclavista y de la esclavización» no era un ente abstracto, sino la base sobre la cual se asentaba esa infraestructura que Henri Lefebvre describe como «producción de espacio». Era un proyecto multidimensional con dialéctica propia y «prácticas espaciales» específicas —sociales, políticas, culturales y económicas—, que se apoyaba en la labor de los africanos esclavizados. De ese modo, contribuyó al florecimiento y a la prosperidad de gran parte de las Américas y de Europa mientras instalaba al negro en la «cultura de la pobreza» y de la precariedad.

El proceso de esclavización y de desterritorialización de la corporalidad negroafricana duró 350 años, y afectó directa e indirectamente la

vida de millones de individuos; esto creó una de las mayores diásporas que el mundo haya conocido. Oriundos de distintas regiones de África, homogeneizadas bajo el nombre de *Costa de Guinea*, los africanos esclavizados procedían de una diversidad de grupos religiosos, culturales y lingüísticos, que contribuyeron a la creación de lo que Sidney W. Mintz (1984) llama *África en América latina* y que Roger Bastide (1967) describe como *Communautés Noires*. En este sentido, se puede afirmar que la transafricanía es un fenómeno pluridimensional y sincrónico de agresión, mediado por la transculturación y la deculturación que sigue «creándose y recreándose» (Moreno Fraginalls, 1984, p. 10). Sin embargo, eso no fue óbice para que el africano esclavizado, pese a la política de fragmentación y dispersión a la que fuera sometido, superara lo que Moreno Fraginalls llama «complejo proceso de transculturación-deculturación» (p. 10), que dio lugar a un fenómeno de diglosia al incorporar al castellano algunos códigos lingüísticos de origen africano. Por un lado, ese proceso permitió la emergencia de un instrumento de comunicación intraétnica, el cual favoreció el nacimiento de lenguas «localizadas» y acriolladas similares al palenquero que se habla en Palenque San Basilio, Colombia. Por otro lado, contribuyó a la consolidación de un vehículo lingüístico estrechamente ligado a lo que se podría describir como una identidad choacoana. Arnoldo Palacios observa que «el camino seguido por el idioma para expresar el pensamiento, el sentir, es choacoano» (1997, p. 219). El choacoano, como indica Palacios, da forma a gran parte de la estructura narrativa de sus novelas, las que se estudian en el presente artículo. Una de las características de esa lengua literaria es el uso del tono coloquial, como lo ilustra este intercambio entre el compa Gaspar y su esposa en *La selva y la lluvia*:

- Guëno, ¿vó qué pensás de lo que t'he veniro diciendo úrtimamente?
—dijo el compa Gaspar.
—Yó no sé... Vó sós er que vés —respondió contundente la mujer. (1958, p. 19)

También se evidencia en *Las estrellas son negras*, como en la siguiente intervención de la madre de Irra:

—¿Qué tiene mijo? —le preguntó la madre, asombrada; una interrogación que se dibujó en sus cejas espesas y juntadas— ¿Tas enjuelmo?... ¿Tenes jebre? —Se le acercó palpándole la mejilla con el dorso de la mano. Lo sintió caliente—. Te yame pa que vai aonde er compa, pa ve a ve si loj acreita meria di arro y una cualta de platano... Que yo no l'he iro a concelale toro polque toy enjuelma. (p. 59)

Para Arnoldo Palacios (1989), el chocono

n'est pas un dialecte, pas un « créole », encore moins un castillan déformé, comme le croient à la légère certains critiques. C'est un espagnol dans la bouche d'un peuple qui s'exprime surtout oralement et qui, à la faveur de la tradition et des siècles d'analphabétisme, a gardé vivantes de cette langue des caractéristiques anciennes [...]. Ce langage a été adapté à la manière de vivre, de sentir, de voir la vie. (p. 11)

La lengua española, en este caso, siguiendo al lingüista senegalés Alioune Tine, «se reterritorializa por medio de un proceso consciente de interferencia lingüística codificada» (1985, p. 50). Los elementos lexicales que conforman el estilo y la estructura narrativa de estos textos se pueden rastrear en *Les mamelles du Choco*, como se aprecia en el monólogo de la tía Carlota:

Ah merde ! Que c'est couillon nom de Dieu ! Putain de ta me ! Je ne peux pas me vivre sans me fumer mon tabac et me prendre mon coup de café de tit matin, moi ! Ah saloperie va ! Sainte Vierge Marie ah ! Va te fai foute ! (Palacios, 1989, p. 119);

o en ese intercambio de la tía Carlota con la madre del narrador:

Ah ma soeu, t'es deja début ? Bonjou, tu as bien dormi ? Me vla en train de me batte pou allumer le feu et me fai mon tit café, tu vois ? (p. 120);

y en *Las estrellas son negras*:

Irra seguía como una estatua, plantado, con la espalda al río, contemplando distraídamente a la mujer embarazada. La vieja mulata, robusta, que se le

sonrió a Irra al entrar, se levantó de su banco, vino hacia la delgaducha del vientre inflado y las piernas hinchadas. Esta la miró de soslayo por encima del hombro, y le sonrió:

—Hoy un he vendiro nara... Y vo, Crecencia? —le habló con voz cansada, pero sonriente.

—Dejeme a mi Tona... Toy plantara aquí dende la cinco e la marugaa, y no he vendiro mayo cosa...

—Ete tiempo ta mu malo ya... La gente se va a agota luchando en balde [...]

—Chencha... eh?

—¡Jesu!... Me jajtiria... Too er santo ría se la pasa regoldándose en la mejma cara —apretó los dientes—, su mardito agualdiente. (1971, p. 67)

El lenguaje se apoya en el sociolecto chochoano, que define el registro coloquial usado por los personajes para «decir» el mundo y la historia desde su realidad. De ese modo, se puede notar una clara distinción entre la figura del narrador y del narratario en el universo narrativo. El narrador aquí sería heterodiegético (Genette, 1972), solo testigo y mediador, y se dirige al lector en un español formal. No es protagonista en la historia que cuenta, sino que ocupa un segundo plano y deja que los personajes la hagan progresar a través de los intercambios dialógicos en chochoano, los cuales contribuyen a dinamizar la estructura narrativa. En este orden de reflexión, Arnoldo Palacios adopta una intencionalidad estratégica cuando usa el castellano para proceder a la «abrogación y apropiación» de la lengua de las élites —en el caso que aquí ocupa, el castellano— y a su reposicionamiento. A tal efecto, Bill Ashcroft et al. (1989) resaltan: «The crucial function of language as a medium of power demands that post-colonial writing define itself by seizing the language of the centre and re-placing it in a discourse fully adapted to the colonized place» (p. 38).

A través del uso del sociolecto chochoano como medio de comunicación y de expresión estética, los personajes adquieren agencia e identidad personal. El lenguaje abre una ventana a sus aspiraciones, deseos y sueños; asimismo, sirve para validar y legitimar la identidad cultural de la corporalidad negra en el caso que aquí ocupa. Al mismo tiempo, cuestiona el carácter monolítico y unidimensional del español, la lengua oficial y

nacional, que no parece tener en cuenta las otras expresiones étnicas y culturales de la colombianidad. Henri Lefebvre (1974) observa al respecto:

El espacio no es un objeto científico ajeno a la ideología o la política; ha sido siempre político y estratégico. Si tiene un aire neutral y de indiferencia por sus contenidos, lo que lo hace parecer tan solo «formal», epítome de abstracción racional, es precisamente porque lo ha ocupado y usado. (p. 31)

La corporalidad negra fue instalada en un espacio con «codificaciones ideológicas, económicas y reguladoras» que lo convirtieron exclusivamente en un *corps-pour-autrui*. Este fue evolucionando en y desde un lugar donde existía como un *citoyen différencié* (ciudadano diferido), en palabras de Victorien Lavou-Zoungbo (2003), definido por la invisibilización como parte del proceso de subyugación:

Double aussi de représentations fantasmagoriques qui fixent le Noir Afrolatino-américain dans des stéréotypes largement diffusés et reproduits : lascif, paresseux, tout sexe, débride et sauvage, esprit rebelle, forcé de la nature, démoniaque, violent, traite, enfant, irresponsable, vil, sale, etc. (p. 292)

La producción cultural de Arnoldo Palacios nace y se da desde un lugar de elocución o de enunciación anclado en la oralidad en sus distintas formas y expresiones estéticas; un lugar que Arnoldo Palacios identifica claramente en el prefacio de *Les mamelles du Choco* (1989): «Tout se passe dans le Choco, région de Colombie, incrustée entre l’Océan Pacifique, la mer des Caraïbes et la branche occidentale de la Cordillère des Andes — le Darien — au sud du Panama» (p. 9).

El Chocó emerge como una «georeferencialidad histórica» (Villa y Villa, 2020, p. 70) definida por el aislamiento geográfico e institucional y por la agresión a la corporalidad negra y la alteridad. En *Les mamelles du Chocó*, *La selva y la lluvia* y *Las estrellas son negras*, la voz, a través de diferentes instancias narrativas, presenta un universo situado en una geografía periférica caracterizada por la escasez y la pobreza. El Chocó

y —para el caso que aquí ocupa— el Pacífico sur de Colombia son lugares que parecen evolucionar al margen tanto del proyecto colonial como del Estado-nación republicano. Peter Wade (1993) observa: «The region is unambiguous; peripherality, poverty and blackness are central characteristics of its position» (p. 94). Es la misma visión que proyecta el conde Theodore Mollien, quien pasó por el Chocó en su recorrido por América del Sur a principios del siglo XIX. Describió la región de la siguiente forma: «L'humidité continuelle qui règne dans le Chocó en rend, [...] le climat très supportable et en même temps très malsain [...] la santé la plus robuste s'y altère ; tous les Européens y tombent malades» (La humedad perpetua del Chocó hace que el clima [...] sea aguantable y al mismo tiempo tan malsano [...] que puede con la salud más robusta. Todos los europeos caen enfermos allí) (1824, p. 109). El mundo que presenta Mollien a la audiencia y lectorado europeos es salvaje, hostil e inhóspito; lo corrompe todo. En él, el hierro se oxida, el cuero se pudre y la lana y el algodón se deshacen.

Sobre los negros del Chocó, Azula Barrera indica que tienen un «espíritu negro rudimentario e informe, como que permanece en una perpetua infantilidad [...]. La raza de la tierra americana, segundo de los elementos bárbaros de nuestra civilización, ha transmitido a sus descendientes el pavor de su vencimiento (citado en Arocha Rodríguez, p. 52)». Al respecto, Pérez señala que «lo que más contrista [...] es la salvaje estupidez de la raza negra, su insolencia bozal, su espantosa desidia, su escandaloso cinismo» (Pérez, citado en Restrepo, 1984, p. 153). Y Mollien concluye que sus cabañas son unas cloacas inhabitables; y cuando se sube por el tosco tronco que hace las veces de escalera para ir al dormitorio, el techo entreabierto no protege de la lluvia que entra por todas partes (1824, p. 109). Todo lo anterior forma parte de un proyecto discursivo cuyo objetivo era la construcción de imágenes marcadas por la alteridad y el determinismo medioambiental asociado con espacios geográficos como el Chocó (Colombia), Esmeraldas (Ecuador), Yapateras, Chincha, Morropón (Perú), Salvador (Brasil) o la Costa Chica (México). Como recalca Peter Wade (1993):

Misery and an inhospitable climate and terrain were linked to a third feature, blackness, since the vast majority of the region's population was

black, and together these three constituted the major impressions made on visitors to the Choco, an impression characterized by negative evaluations and certain amazement at the way people could live in the region. (p. 97)

Es un discurso sistemático de desposesión, de desarticulación y de reterritorialización física, espiritual y simbólica del transafricano colombiano. Seamus Deane (1990) observa, refiriéndose a la situación colonial, pero cuyas reflexiones se podrían aplicar a este estudio: «At its most powerful, colonialism is a process of radical dispossession. A colonized people is without a specific history and even [...] without a specific language» (p. 10).

El afrocolombiano fue convertido en un ser de-centrado y de-centralizado; desvinculado y desresponsabilizado³ de la historia y de la institucionalidad nacional. Por otro lado, como observa Peter Wade (1993): «A los chochoanos se les considera como procedentes de una región desatendida y pobre socialmente ubicada en lo más bajo de la escala racial y regional, así como del poder» (p. 25). Ese discurso que periferiza de los espacios públicos y oficiales de transacción a la corporalidad chochoana forma parte de la estrategia de desresponsabilización histórica del cuerpo negro y su destierro del discurso de la nacionalidad en Colombia. Así lo corrobora Oscar Almario (2001) cuando afirma que «el discurso político republicano y particularmente el geográfico identificaron y definieron a los grupos negros como raza africana o como *descendientes de ella*, con el fin de excluirlos del proyecto nacional o, como mínimo, condicionarlos» (p. 26). La corporalidad negra recrea la memoria de la violencia y revela las múltiples formas de agresión física, emocional y psicológica sufridas durante la traumática experiencia de la esclavización en el mundo Atlántico e Índico, según el caso, como resalta Jack Beng-Thi (2011):

Le corps est l'élément primordial, construit, façonné par le médium terre dans une gestuelle qui répond à la vocation de chercher, de collecter, d'assembler les morceaux, de réorganiser les traces, les signes éparpillés entre continents et îles dans l'espace dramatique de l'esclavage. (p. 175)

3 Se han usado los términos *desvinculación* y *desresponsabilización* según la propuesta de los sociólogos españoles Izaola Amaia y Imanol Zubero (2015).

Ello pasó a formar parte de un legado histórico mediado por diferentes formas y niveles de escasez y de estrecheces que los transafricanos han ido heredando generación tras generación. Por eso, la corporalidad negra es también *corps-mémoire*, porque lleva las marcas de la agresión histórica; es un cuerpo-historia que lleva inscritas las marcas físicas, mentales y simbólicas de la violencia, como observa Victorien Lavou-Zoungbo (2003):

C'est désormais sur le corps-nègre, et non dans les archives coloniales, que se donne à voir et à lire l'histoire de l'esclavage. Traces visibles sur les corps broyés, laminés, torturés ; mais ces corps sont aussi façonnés par les diverses expériences qui ponctuent l'esclavage en tant que mode d'exploitation économique. (p. 158)

Es una práctica discursiva que, apoyada en la violencia sistémica, subyuga la corporalidad negra a una estructura que Angelina Pollack-Eltz llama *cultura de la pobreza*.

El hambre y la pobreza extrema recorren el universo de *La selva y la lluvia* y de *Las estrellas son negras*, hasta el punto de estructurar el espacio y determinar el comportamiento de los protagonistas. En *La selva y la lluvia*, Pedro José, su familia y los otros protagonistas viven en un universo cerrado y marcado por el hambre y las privaciones, lo que se vuelve un motivo literario y se manifiesta como uno de los rasgos más salientes de la narración. Gaspar, uno de los personajes más destacados de la novela, observa a tal efecto: «Él había vivido aquí cuarenta años, y, de esos cuarenta años, se contaban en los dedos de las manos las semanas en que se logró comer, sin la pesadilla del día siguiente» (Palacios, 1958, p. 19). El día a día de Gaspar y de su esposa gira entorno a la lucha constante por desterrar el hambre: «¿Cómo haría hoy? ¿Qué les vamos a dar de comer a los pelados?» (p. 18).

La novela *Las estrellas son negras* está dividida en cuatro libros, cada uno con propio título. El primero se titula «Hambre», y esta condición media la vida de casi todos los protagonistas de la obra. Irra, uno de los personajes principales, se enfrenta a la lucha diaria contra el hambre, la violencia estructural y la adversidad multidimensional:

Le dolía fuerte el estómago... El hambre... Cierta... No había comido... Ni su mamá ni sus hermanos tampoco habían pasado bocado, como no fuera esa saliva amarga, pastosa, que él se estaba tragando ahora trabajosamente... [...] ¿Y ayer? ¿Qué había comido? Nada. Exactamente, había almorzado cada cual con un pedazo de plátano asado, sin tomarse una gota de agua de panela. ¿Dónde estaba Dios? ¿Por qué Dios no se compadecía de ellos, y les dejaba algo a la entrada de la puerta? (Palacios, 1971, pp. 32-33)

Y, específicamente, sobre la violencia estructural que socializa y banaliza la pobreza: «La vida entera de Irra pasó velozmente por su cerebro, representada en una especie de película... No vio nada extraordinario en su existencia... Él había nacido para arrastrarse y enredarse en su propia baba como las lombrices» (p. 81).

Desde el punto de vista textual, la cultura de la pobreza estructura el universo narrativo al tiempo que se erige y opera como un subtexto temático de la violencia estructural a la que está sometida la corporalidad negra. En *La selva y la lluvia*,

Caimacán suspiró, un suspiro envuelto, de repente, en la evocación de una copla oída en Cértogui:

Qué desgracia la del pobre:
Con hambre y sin qué comé,

Tiene la madre muelta,
Y de palto la mujé;

Loj muchachito llorando:

«Papá yo quiero comé»,

Er comisario en la puelta:

«Señó: vengo por ujté»... (1958, p. 217)

Ahondando en ese sentido, Arachu Castro y Paul Farmer (2002) observan «la violence structurelle crée de la souffrance en défiant presque toute explication» (p. 102). La agresión a la corporalidad negra —chocoana, en este caso— no tiene otro fin más que subyugar, infligir dolor físico, emocional y desestabilización mental porque se trata de «une violence d'intensité constante qui peut prendre différentes formes : racisme, sexisme,

violence politique, pauvreté et d'autres inégalités sociales» (p. 102). La violencia estructural instala y mantiene a la corporalidad negra en una condición perpetua de *corps-pour-autrui* con su horizonte cerrado, como se puede apreciar en las reflexiones de Irra:

Pero por más que Irra caminaba durante todo el santo día no lograba conseguir trabajo en ninguna parte. Ya había perdido la esperanza de que le dieran un empleo de portero porque él era negro y casi todos los puestos se los daban a los blancos, o a los negros que le lamían los zapatos al intendente. A Irra le dolían los pies de tanto ir y venir en busca de trabajo. (Palacios, 1971, p. 51)

En este sentido de reflexión, es preciso resaltar que el proyecto hegemónico republicano, heredero del criollo colonial, procedió a la «instauración de un orden de la violencia» (Hurbon, 2002) que sometió a la corporalidad negra a diversas formas de violencias legitimizadas, entre las cuales destacaban la violación de sus derechos fundamentales como ciudadano. En *Las estrellas son negras*, por ejemplo, Gaspar no puede entrar en la ciudad de Istmina para hacer las compras que le ha encargado su mujer porque lleva pampanilla, una vestimenta que las autoridades prohíben por ser «indecente»: «Te rigo qu yo no voy sino a la obrilla... No tás viendo que no se puere í en pampanilla hajta er centro del pueblo, a laj tienda?» (Palacios, 1971, p. 28).

Pese a ello, personajes como Irra o Nive, en *Las estrellas son negras*, y Luis Anibal, Aminta, Pedro José o incluso Gaspar, el padre de este último, en *La selva y la lluvia*, proponen diferentes estrategias de resistencia. No se conforman con esa visión monolítica de la realidad, porque saben que existen alternativas a su mundo cerrado. Al respecto, Michel Foucault (2007) recalca que a todo ejercicio de poder le corresponde uno de resistencia. Como una de las prácticas del poder de las élites republicanas, la violencia estructural dio nacimiento a prácticas y estrategias de resistencia. Tanto Irra, Pedro José e incluso Nive se resisten a aceptar la lógica del discurso de las élites encaminada a abrogar su identidad, y a acentuar las asimetrías socioeconómicas y su presencia y representación institucional. Nive, la

joven adolescente de *Las estrellas son negras*, se ha quedado al margen del proyecto de nación, como reconoce:

He aquí la primera sensación de soledad dentro de Nive. Ahora empezó a comprender cómo jamás ella había pensado en la realidad de su existencia, diferente de la de muchos otros, hijos de padres como o los padres de Nive. ¡Ah..., la muerte! La muerte había privado a Nive de una vida mejor. Nive vivía pero en el fondo se sentía muerta, porque: ¿para qué un ser preso en el propio corazón de todas las miserias?... Su madre le había anunciado ya que no la podría matricular en el instituto. Y ahora acababa de entregar lo último. (Palacios, 1971, pp. 138-139)

A pesar de todas esas adversidades, están empeñados en salir de la situación de vulnerabilidad y precariedad múltiple en que la historia nacional los había confinado. Aspiran a configurar y a moldear una corporalidad que los integre al país oficial y, de paso, les permita recuperar su plena ciudadanía. Las reflexiones de Gaspar parecen augurar un futuro mejor para su hijo, Pedro José:

Ya tá grande er muchacho... Hombre, yo no jé qué hacé, peo quisieda que mi muchacho no je quedara bruto como su papá... Me ran gana de mandálo ar pueblo. Peo quién ayura aquí en casa... Pue, lo que Pedro José gana e una ayura pa subi loj platano a la casa... Peo, cómo lo mando ar pueblo?... M hijo tá enteramente dejnuro... El compa Gaspar dabale que le daba vueltas a ese pensamiento; sin embargo jamás lo manifestaba. En la familia e nojotro, narie, lo que se ñama narie, sabe jilma su nombre... Lo que pueren manda a uno con la sentencia en la mano, y no se pelcata e lo que que rice en pape. (Palacios, 1958, p. 8)

Pedro José, pese a su juventud, está determinado a romper el ciclo de la pobreza y, por ende, el círculo de la violencia estructural:

Su mente se había alborotado como un hormiguero, Felipito se le aparecía cual la revelación casi definida de ese algo que lo llamaba, encendía en él esa llama que lo empujaba a ser otra cosa. [...] Ayo me iré al pueblo, pero... Yo no quiero irme a pasar las peripecias de

Felipito, no... Sin embalgo, yo sé que me puerro í; yo ya soy merio hombre, dice toó mundo. (p. 27)

La misma determinación, resiliencia y confianza en —y para— un futuro lleno de promesas se puede encontrar en el personaje de Irra, en *Las estrellas son negras*:

¿Por qué había temido a la imagen de Nive? [...] Nive surgió otra vez allanando una vía, como la Estrella del boga aparta las nubes pardas en la noche, y brilla reflejándose en las ondas de los ríos, enderezando el camino de la canoa. ¡Nive! Irra derrumbó los muros del presidio, aplastó pensamientos tiznados. El y Nive no habían hecho nada malo. Habían sido capaces de amar, permaneciendo puros en el alma, cumpliendo el milagro de la creación del hombre por la naturaleza. Irra entrevió claro. La buscaría y juntaría con Nive para empezar a fundar él también. El hijo. Sí. Ligado a ella. [...] Si otros habían vivido bien allí, ¿por qué Irra no podría vivir allí? Se quedaría allí. Lucharía. Y el día de hoy sería otro día [...]. Irra sintió el alma invadido de confianza [...]. Y ensanchando el pecho, respiró libre. ¡Libre! (1971, pp. 177-181)

En la mayoría de los casos, el recurso de la oralidad se apoya en el estilo directo libre, que ofrece una perspectiva interna sobre la psicología de los personajes retratados; asimismo, con este estilo reduce la distancia entre el narrador y el lector, lo que da la impresión de obviar —por no decir abrogar— la «presencia» del narratario. Apoyarse en recursos orales para recrear parte de la experiencia transafricana por medio del uso estratégico del lenguaje no es una estrategia nueva de Palacios, porque ya la habían usado creadores culturales como Nicolás Guillen (Cuba), Candelario Obeso (Colombia), Langston Hughes y Sterling Brown (EE. UU.).

En conclusión, es preciso resaltar que el recurso de la oralidad sirve como instrumento de desarticulación y de deconstrucción del discurso esencialista que contribuyó a la deshumanización y mercantilización de la corporalidad negra y a su destierro de la historiografía nacional. En este contexto, Arnoldo Palacios, apoyándose en las distintas variantes de los «códigos de la oralidad», reterritorializa la corporalidad negra por

medio de «la reestructuración informada de la memoria histórica de la diáspora africana» (Duncan, 2005), y, en última instancia, reconstruye su identidad fragmentada, su ciudadanía y su agencia institucional.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguessy, H. (1972). Traditions orales et structures de pensée : essai de méthodologie. *Cahiers d'Histoire Mondiale*, XIV(1), 86-96.
- Almario, Ó. (2001). Tras las huellas de los Renacientes. Por el laberinto de la etnicidad e identidad de los grupos negros o «afrocolombianos» del Pacífico sur. En M. Pardo (Ed.), *Acción colectiva, Estado y Etnicidad en el Pacífico colombiano* (pp. 15-39), Instituto Colombiano de Antropología e Historia; Colciencias.
- Arocha Rodríguez, J., (1984). Antropología en Colombia: una visión. En J. Arocha, N. S. Friedemann y X. Herrera (Comps.), *Un siglo de investigación social. Antropología en Colombia* (pp. 29-131). Etno.
- Ashcroft, B., Griffiths, G., y Tiffin, H. (1989). *The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. Routledge.
- Bastide, R. (1967). *Les Amériques noires. Les civilisations africaines dans le Nouveau Monde*. Payot.
- Beng-Thi, J. (2011). Restaurer une mémoire douloureuse, *Africultures*, (91), 182-187. <https://doi.org/10.3917/afcul.091.0182>
- Bhabha, H. (1994). *The Location of Culture*. Routledge.
- Campos Dávila, J. (1996). *El negro en las letras nacionales* [Manuscrito no publicado]. Universidad Nacional de Educación Enrique Guzmán.
- Campos Dávila, J. (2012). *Para educar hombrecitos*. Editorial San Marcos.
- Castro, A., y Farmer, P. (2002). Anthropologie de la violence : la culpabilisation des victimes. *Notre Librairie. Revue des Littératures du Sud*, (148), 102-108.

- Castro Martínez, V. (2020). El Imperio songay y su papel en la difusión del islam por África occidental. *De Medio Aevo*, 9(1, 14), 131-145.
- Chevrier, J. (1986). *L'arbre à palabres : essai sur les contes et récits traditionnels d'Afrique noire*. Hatier.
- Cuche, D. (1975). *Poder blanco y resistencia negra*. Instituto Nacional de Cultura.
- Darién, D. (1995). Introduction: The African Experience in Latin America - Resistance and Accommodation. En D. Darién J. (Ed.), *National Identity, Slavery and Beyond: The African Impact on Latin America and the Caribbean* (pp. xi-xxvi), SR Books.
- Deane, S. (1990). Introduction. En E. Said (Ed.), *Nationalism, Colonialism, and Literature*. (pp. 3-19). University of Minnesota Press.
- Diagne, M. (2005). *Critique de la raison orale. Les pratiques discursives en Afrique noire*. CELTHO; IFAN; Khartala.
- Diop, B. (1949). Souffles. En L. S. Senghor (Ed), *Anthologie de la nouvelle Poésie Nègre et Malgache de Langue Française* (pp. 135-145). Presses Universitaires de France.
- Donato, E., y Said, E. W. (1979). An Exchange on Deconstruction and History. En *The Problems of Reading in Contemporary American Criticism: A Symposium*, 8(1), 65-74. <https://doi.org/10.2307/303139>
- Duncan, Q. (2005). El afrorealismo: una dimensión nueva de la literatura latinoamericana, *Revista Virtual Istmo*, (10). <http://istmo.denison.edu/n10/articulos/afrorealismo.html>
- Ehora, E. C. (2013). Les « nouveaux habits » de l'oralité chez les romanciers ouest-africains de la seconde génération. En U. Baumgardt

y J. Derive (Eds), *Littérature africaine et oralité* (pp. 29-52). Khartala. <https://doi.org/10.3917/kart.baumg.2013.01.0029>

Eno Belinga, S.-M. (1978). *Comprendre la littérature orale africaine*. Les Classiques africains.

Foucault, M. (2003). *Vigilar y castigar*. Siglo XXI Editores.

Genette, G. (1972). *Figures III*. Seuil.

Gutiérrez, M. A. (2013). Afro-Cuban Lyrics and Thematics in the «Canción Cubana» as Musical Genre. *Hispanic Research Journal: Iberian and Latin American Studies*, 14(4), 295-312. <https://doi.org/10.1179/1468273713Z.00000000050>

Houis, M. (1971). *Anthropologie linguistique de l'Afrique noire*. Presses Universitaires de France.

Hurbon, L. (2002). Violence et raison dans la Caraïbe : le cas d'Haiti. *Notre Librairie. Revue des Littératures du Sud*, (148), 116-122.

Izaola, A., y Zubero, I. (2015). La cuestión del otro: forasteros, extranjeros, extraños y monstruos. *Papers*, 100(1), 105-129. <https://doi.org/10.5565/rev/papers.649>

Julien, E. (1992). *African Novels and the Question of Orality*. Indiana University Press.

Lavou-Zoungbo, V. (2003). *Du « Migrant nu » au citoyen différencié. « Présence-histoire » des Noirs en Amérique latine, discours et représentations*. Presses Universitaires de Perpignan. <https://doi.org/10.4000/books.pupvd.27499>

Lefebvre, H. (1974). La producción del espacio. *Papers: Revista de Sociología*, (3), 219-229.

- Lienhard, M. (Coord). (2000). *La memoria popular y sus transformaciones. América Latina y/e países luso-africanos*. Iberoamericana.
- Martin, J., y Ramón, J. (2005). *Esclavos en la ciudad letrada. Esclavitud, escritura y colonialismo en Lima (1650-1700)*. Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
- Mataillet, D. (1999). Si Hampâté Bâ m'était conté. *Jeune Afrique*, 2009(13-19 juillet), 77-78.
- Mbembe, A. (2013). *Critique de la raison nègre*. Editions La Découverte.
- Mintz, S. W. (1984). L'Afrique en Amérique latine : quelques réflexions impromptues. En M. Moreno Fraginals (Rapporteur), *L'Afrique en Amérique latine* (pp. 317-332). Unesco.
- Mollien, G.-T. (1824). *Voyage dans la République de Colombie en 1823* (Tomo II). Arthus Bertrand.
- Moreno Fraginals, M. (1984). *L'Afrique en Amérique latine*. Unesco.
- Palacios, A. (1958). *La selva y la lluvia*. Ediciones Lenguas Extranjeras.
- Palacios, A. (1971). *Las estrellas son negras*. Editorial Revista Colombiana.
- Palacios, A. (1989). *Les mamelles du Chocó* [Buscando mi madre de dios]. Fondation Palacios.
- Palacios, A. (1997). *El Chocó: La Negritud en Colombia, América del Sur. Présence Africaine*, (155), 217-219.
- Sartre, J.-P. (1947). *L'être et le néant*. Gallimard.
- Thomas, L.-V. (1978). De l'oralité à l'écriture : le cas négro-africain. En G. Michaud (Ed.), *Négritude : traditions et développement*

(pp. 119-150). Editions Complexe. <https://doi.org/10.3917/comp.micha.1979.01.0119>

Tine, A. (1985). Wolof ou français, le choix de Sembène. *Notre Librairie*, (81), 43-50.

Villa, W., y Villa, E. (2010). La pedagogización de la oralidad en contexto de afirmación cultural de las comunidades negras del Caribe Seco colombiano. *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamericana*, (12), 69-89.

Wade, P. (1993). *Blackness and Race Mixture. The Dynamics of Racial Identity in Colombia*. Johns Hopkins University Press.