

## “¡NO LE PEGUE A LA NEGRA!” “La Rebelión” del Joe Arroyo: grito de resistencia afrocaribe

MATILDE ELJACH<sup>1</sup>

**“QUIERO CONTARLE MI HERMANO UN PEDACITO DE LA HISTORIA NEGRA, DE LA HISTORIA NUESTRA, CABALLERO...”**

Álvaro José Arroyo, el inolvidable Joe Arroyo, ha sido objeto de múltiples homenajes y recordaciones; su música, su estilo, su vida, trascienden fronteras, edades, tiempos e interpretaciones. Musicólogos y académicos, eruditos y seguidores de a pie, entonan y bailan sus melodías con la misma pasión que el Joe supo imprimir a sus composiciones.

En la realización del II Coloquio Internacional Sujeto y Discursos Alternativos: Leer el Caribe. Homenaje a la música del Caribe, Barranquilla, abril de 2017, celebraremos la fiesta de vida que constituyen las expresiones culturales de la gran región caribeña, su patrimonio tangible e intangible, el legado de sus creadores y el sinfín de apropiaciones que de manera incansable han construido los hombres y mujeres del Caribe a lo largo de la historia.

En este ensayo quiero inscribir de manera experimental la inserción del Joe Arroyo a través de su música, específicamente de “*La Rebelión*”, a la expresión de resistencia inacabada del pueblo afrodescendiente en nuestro territorio; en la huella del cimarronismo histórico que se expresa en la ex-

<sup>1</sup> Socióloga, Magistra en Antropología Jurídica, Doctora en Antropología. Docente de tiempo completo en la Universidad Simón Bolívar de Barranquilla, integrante del Grupo de Estudios Interdisciplinarios sobre el Caribe. [mejach1@hotmail.com](mailto:mejach1@hotmail.com)

plosión de su alma cuando grita “¡No le pegue a la negra!” y lo que, retrocediendo en el tiempo, imaginamos conllevó para los africanos esclavizados y cimarrones este rechazo contundente a la esclavización.

### “... EN LOS AÑOS MILSEISCIENTOS...”

La historiografía referida a los siglos XVI, XVII, XVIII, muestra al “negro” en la Colonia bajo unas condiciones de sometimiento, humillado, vencido; o por el contrario, como un salvaje huido al monte, sin Dios ni Ley, instalado como sujeto deshistorizado y descorporizado en la producción de conocimiento. Estas formas de interpretar los hechos, materializan las condiciones con las cuales desarrollar la capacidad de un grupo para imponerse a los demás: la represión de las expresiones, conocimientos y significados y todas las formas de discriminación social como construcciones intersubjetivas, hasta lograr la naturalización de las relaciones de dominación, instaurando el colonialismo fundamentado por las élites políticas y perpetuado por las élites académicas y de la gestión cultural. La colonialidad del poder es el dispositivo que produce y reproduce la diferenciación colonial.

En este cometido, la dominación y exclusión de los otros no europeos –amerindios y africanos–, es condición necesaria de la modernidad, de allí la subalternización de saberes y culturas perpetuando el modelo en las formas del neocolonialismo, que se expresa en pobreza, ecogenocidio, exclusión, violencia, dominación.

En el proceso de territorialización de los africanos esclavizados en la Colonia, no operó una inserción lineal, acrítica, pausada y fácil. Todo lo contrario. En la América colonial los africanos esclavizados lograron importantes procesos de adaptación social y cultural, los que le permitieron resguardarse de la agresión y sobrevivir, porque fueron “buenos trabajadores pero malos esclavos”. Por eso, las múltiples formas de resistencia, pero especialmente el cimarronismo, marcaron el camino para lograr la libertad y recuperar la dignidad arrebatada por el dominador.

El cimarronismo fue una forma de rebeldía de los africanos esclavizados que huían de las minas, las haciendas y de las plantaciones, hacia los montes donde establecieron formas organizativas sociales y culturales en los palenques, y en estructuras militares para enfrentar el poder español. Fue la expresión incontenible de la torsión simbólica de mayor expresión y trascendencia.

Los cimarrones de ayer gestaron el paradigma otro desde el repicar de los tambores en las playas que supieron la desventura de su esclavización, trabajando y produciendo conocimiento, aunque no fue sistematizado por la academia. Según Kusch (1976, p.19), la historia irrumpe en la vida cotidiana, porque la sentimos como vida; “los sujetos no son, sino que existen”, y en su *praxis* como actores sociales inciden los factores sociopolíticos y económicos, al fijar las reglas de juego de la producción de bienes y servicios y el ejercicio del poder.

Los dispositivos retóricos culturales de la Colonia, territorializaron al “negro” como salvaje, monstruoso, demoníaco, bárbaro; como lo oscuro, lo oculto, todo lo atemorizante de la herencia musulmana y, por ende, de “Satanás”. Estos elementos aportados por la estructura de pensamiento de la tradición judeo-cristiana tan afines al pensamiento imperante en el poder colonial, constituyeron la justificación perfecta para los intereses hegemónicos de la época.

Las diversas formas de inclusión que adoptaron: esclavizado, rebelde, dócil servidor, constituyeron las estrategias de participación en la construcción de territorio, provenientes del patrimonio que trajeron de su lejana África. Fueron respuestas que el esclavizado desarrolló al verse privado de sus propios sistemas culturales. Los africanos esclavizados aportaron su sabiduría, su fuerza, a pesar de la explotación esclavista, porque venían dispuestos a permanecer, a construir, a perpetuarse a través de los caminos culturales.

Al territorio americano no solamente llegaron hombres y mujeres desnu-

dos, hambrientos, aterrorizados y enfermos. Su inclusión a labores de la economía colonial y su “adaptación” a las formas sociales, laborales, culturales y religiosas de los colonizadores, conllevó a que se reconociese en los esclavos negros la lealtad, la docilidad, el servilismo a los amos, la competencia para desempeñar funciones de responsabilidad.

Este “diálogo” entre culturas, no podía ser lineal, porque lo simbólico cohesiona en el desajuste y desajusta en la cohesión. Y en tanto el lenguaje es una forma de dominio, porque como se nombra se cree y se construye realidad; y porque como se cree se establece un complejo de poder y un lugar de inscripción en el contexto del poder, porque lo simbólico no es un mapa cognitivo, una forma de interpretación: es una forma de ser, de existir y de persistir. En tanto que:

*(...) La hegemonía no se consume ni tiene su mayor eficacia en el proyecto explícito: se ramifica y disemina en los recodos de lo cotidiano. Su fuerza se oculta en la invisibilidad; las formaciones hegemónicas hunden las relaciones de poder mucho más allá de la coacción: visten los cuerpos con la misma “naturalidad” que la ropa, impregnan las voces a un nivel tan constitutivo como el acento, se muestran y se ocultan en el sentimiento con que son recubiertos los símbolos de la semiosfera nacional (bandera, himno, dramatizaciones patrias, monumentos y narrativas míticas de los próceres, nacionalización de los Santos, etc.)(...). (Grosso, 2007, p.199)*

En consecuencia, el ejercicio indirecto de la fuerza (misarquismo), se sigue expresando en la historiografía oficial que continúa identificando a los africanos esclavizados como los “negros” que ocuparon un lugar en la Colonia como esclavos; obviando la trascendencia del aporte patrimonial y el legado de los pueblos llegados del África subsahariana, así como su lucha de resistencia.

El padre Alonso de Sandoval realizó en su momento la caracterización de procedencia del africano esclavizado proveniente en primera instancia de

las costas de Angola y Guinea: “[...] iolofos, berbesíes, mandingas y fulos; otros fulupos, otros banunes, o fulupos que llaman bootes, otros cazan-gas y banunes puros, otros branes, balantas, biáfaras y biojós, otros nalus, otros zapes, cocolíes y zozoes [...]” (Sandoval Alonso de, citado por Maya Restrepo, 1998, p.18) así como los yolofos, procedentes del Gran Yolofo, en los siglos XII a XV; berbesíes, tuculores y mandingas: congos, monicon-gos, anzicos y angolas, la gente bantú, mayoritaria en Cartagena, durante la primera mitad del XVII. Entre 1640 y 1810, la procedencia era de la zona africana del Bosque Tropical: “[...] Ejes, Xwla, Akán, Fantis e Ibos, [...] los Ararás y Popós o la gente Ewé-fon [...] los Ararás (Ewé-fon) fueron sin duda mayoría en Cartagena a finales del siglo XVII. [...] Subraya también la aparición de los Minas (Akán de habla twi) procedentes de la Costa de Oro entonces bajo el control inglés.[...]” (Maya, 1998, p.36). Observamos la diversidad de tribus y culturas que arribaron a territorio americano en su condición de esclavizados por la Colonia.

La Colonia americana se plagó de “sacerdotes”, “guías”, que intervinieron para consolidar esta violencia simbólica, epistémica, (¿incluido San Pedro Claver, esclavo de los esclavos, apóstol de los “negros”?) que según Nietzsche tiene que ver con la ocultación de lo cultural, el aculturamiento o aculturación, con el ejercicio oculto de la crueldad a través de la fuerza que es peor si se disimula; en esta transvaloración se reprimen y ejercen de forma velada todo tipo de tortuosidades:

*(...) todo acontecer en el mundo orgánico es un subyugar, un enseñorearse, y que, a su vez, todo subyugar y enseñorearse es un reinterpretar, un reajustar, en los que por necesidad, el “sentido” anterior y la “finalidad” anterior tienen que quedar oscurecidos o incluso totalmente borrados. (...) Pero todas las finalidades, todas las utilidades son sólo indicios de que una voluntad de poder se ha enseñoreado de algo menos poderoso y ha impreso en ello, partiendo de sí misma, el sentido de una función (...).*  
(Nietzsche, 1986, p.88)

Pero la transvaloración tiene materialidad: Duvignaud (1979) plantea que

lo simbólico es un acto, afecta, choca, retuerce; es fuertemente táctil, corporal, material. De allí las cadenas, la carimba, los socavones, la legislación. Dispositivos de la retórica simbólica, manifestaciones de la lucha de poder:

*(...) De Comte a Simmel y de Durkheim a Foucault, la presión social anónima –la del grupo, la familia, la tradición, el Estado o el poder– inserta en nuestro cuerpo los modos de la reproducción colectiva. De la primera educación materna a la educación de la calle o de la escuela, del taller o de las instituciones, se nos dice que la sociedad se reproduce a sí misma por medio de los pocos modelos que arraiga en los cuerpos y en los espíritus. Las sociedades se conservan así, lo mismo que las instituciones, mediante la transmisión iniciática o pedagógica de esas actitudes, esos comportamientos, esos ademanes y esas creencias, reconstituidas de generación en generación, y desde los de mayor edad hasta los más jóvenes (...). (Duvignaud, p.67)*

Esta distorsión de valores conlleva la violencia simbólica a través del lenguaje, traducida en la corporalidad y en la emotividad de las relaciones, por cuanto la negación de la gama de culturas provenientes de África en el período colonial, arrojó, para empezar, una reducción nominal, traducida a las dimensiones social, cultural, política e histórica sobre estos pueblos. Se diluyó la diferencia. Quedaron subsumidos, homologados, todos, en una sola consideración: “negros”. Insisto en mi apreciación: ellos no eran negros, eran africanos esclavizados; la marcación racial diluye las connotaciones políticas de la trata de esclavos, las condiciones del tráfico, sus consecuencias para las culturas desterritorializadas y desarraigadas.

Los africanos esclavizados quedaron inscritos como “negros”; el color de su piel fue la metáfora suficientemente efectiva para constituir la más fuerte forma simbólica de intercomunicación, que posibilitara la demarcación de un territorio social y cultural, indicando las señales compartidas y las que los diferenciaban. A partir de esta marcación racial se construyeron los sentidos y concepciones del mundo, y determinaron igualmente los escenarios de interlocución, las costumbres y la vida social que se estaba compartiendo.

Fue la toma de conciencia de su propia suerte, de su hominidad, de su culturalidad, su lucha por reconstituirse a sí mismo, sus procesos y sus formas organizacionales, su alegría, su *clarividencia*.

Implacables contra el infortunio impuesto por la esclavitud, optaron por la rebeldía que los impulsó a ahorcarse, lanzarse encadenados al mar, rebelarse, negarse a percibir alimentos hasta morir de hambre, tomarse por la fuerza los barcos, diversas formas de suicidio, provocar el aborto, envenenar a los esclavistas, destruir los instrumentos de trabajo, incendiar las plantaciones, asesinar mayordomos y capataces, asumir la lentitud en el trabajo, el sincretismo religioso, las fugas individuales, etc. Y todo tipo de “faltas y delitos” que fueron debidamente tipificados y penalizados por la Colonia, expresiones de lucha que se construyeron irreductibles con el cimarronismo.

Miles de palenqueros o cimarrones le fueron dando un crecimiento poblacional a los palenques, originando los grandes pueblos negros como San Basilio de Palenque, San José de Uré, en la Costa Caribe o Puerto Tejada, Jamundí, Patía en el suroccidente colombiano, entre otros. Los palenques como sistema social se constituyeron en pequeñas naciones africanas evolucionadas en América, originando nuevos elementos culturales producto del sincretismo colonialista.

La Colonia generó diversidad de escenarios de integración cultural, que propiciaron formas de interlocución entre las culturas africanas portadas por los esclavizados, y la de los españoles, representantes de la Corona, las cuales determinaron las expresiones de los rituales de enunciación, de los dispositivos de reducción cultural requeridos por los esclavizadores, y que condicionaron la construcción del “otro” negro como una realidad textual –discursiva– e histórica. Es pertinente decir que:

*(...) A la violencia que instaura el antagonismo le corresponde una segunda violencia que oculta la primera violencia y el antagonismo que ella instaura. La violencia constituye (nomina), reprime (niega) y gobierna*

*(legisla) por lo que, lejos de ser simplemente destructiva, crea el mundo colonial. El mundo colonial está creado mediante lenguajes impuestos, represiones y negaciones, y normalidades y regulaciones (regímenes de cuidado). Está habitado por lenguajes, subjetividades y derechos, pero así mismo por no-dichos, espectros y anormalidades(...). (Haber, 2010, p.20)*

Si bien en la concepción universalizante de la Colonia, la piel negra fue el dispositivo legal para demarcar el tiempo y el territorio del mal, su sola mención bastaba para generar una avalancha de significaciones. El color negro fue el elemento que semantizó el territorio de los esclavizados para impedir que el mal se expandiera y territorializara demarcando el territorio del conflicto (Eljach, 2006). Este elemento ha estado presente desde entonces a lo largo de los siglos para mantener la demarcación moralizante impuesta por el poder colonial:

*(...) El que el subalterno no hable para Occidente no es un problema para el subalterno, sólo lo es para Occidente, que debe administrar en el otro la sombra del lenguaje disciplinario para conjurar la insoportabilidad del rostro del otro que le devuelve como espejo la violencia colonial (...). (Haber, 2010, p.27)*

Sin embargo, la resistencia fue una realidad contundente entre las diversas formas de interlocución entre los esclavizados y la Corona expresada en el cimarronismo, que representó en la Colonia la rebeldía de los africanos esclavizados que se adentraron en los montes cercanos a Cartagena, y en todos los territorios donde habitaban. Cimarronismo que sigue tomando forma, dejando huella: “(...) nada de lo que haya acontecido ha de darse por perdido para la historia (...)”, decimos con Walter Benjamin (2001, p.3); sigue repicando allí, como tambores en la noche, para algo más que el recuerdo.

¿Conocía el Joe Arroyo esta historia? ¿Tuvo acercamientos formales o no a procesos etnoeducativos? ¿Participó activamente en la dinámica de los Movimientos Sociales de los afrodescendientes de la región? O podemos inferir que la “universidad de la vida”, la *praxis* fue su escuela; su voz de



tenor lírico habló por los ancestros; su musa se alimentó para el caso de *“La Rebelión”* de la memoria colectiva, del espíritu de rebeldes incansables que continúan enarbolando las banderas levantadas por Benkos Biohó y muchos otros esclavizados por la libertad y la dignidad, en la Cartagena que el 1 de noviembre de 1955 vio nacer al Centurión de la noche y lo vio crecer en el barrio Nariño y cantar desde los ocho años en bares y burdeles de la zona de tolerancia de esa ciudad y construir una historia de lucha y sacrificio, errores y aciertos, éxito y legado musical para Colombia y el mundo expresado en cumbia, porro, salsa y el joesón.

Expresado igualmente en sus muchos amores y sus seis hijos; en su decisión premonitrice de *“En Barranquilla me quedo”*, donde tuvo su casa, su hogar, sus amigos, su disfrute y donde después de 55 años de existencia plena, despidió su vida el 26 de julio de 2011, regalándonos además a “Tania”, a “Mary”, a “El ausente”, al “Tumbatecho”, al “Centurión de la noche”, a “Man-yoma”, junto con “La noche”, “La rumbera”, “La guarapera”, “El trato”, “La guerra de los callados” y mucho más.

### **“Y FUE ALLÍ, SE REBELÓ EL NEGRO GUAPO...”**

La sociedad mayor, en este caso la sociedad de “blancos” de la Cartagena colonial y ¿por qué no la Cartagena de hoy, de Bocagrande, de El Laguito, de Manga, de El Pozón, de Nelson Mandela, del Pie de la Popa y similares?, no permite diferenciar las marcas, porque la hegemonía no diferencia. Sí habla del otro, de la mismidad, pero desde un discurso hegemónico, por lo tanto se le niega. Hay que dejar que la otredad se exprese desde su propia voz, y encontrar nuestra propia voz para expresarnos.

Aquí irrumpe irrefutable el Joe, irreverente muchacho que se atreve a erigir la voz y el canto de otras voces humildes, ausentes del imaginario hegemónico, pero reales y actuantes en otros escenarios de la vida nacional recogidas en “La Rebelión”.

El tema de la resistencia, o de las resistencias, puede resultar controversial si nos adentramos en los múltiples escenarios culturales en los que se desarrolla

la vida de un grupo social, asentado en el corazón de una sociedad –Cartagena– que lo contiene y lo adscribe desde una historia signada por la exclusión fruto de la esclavización impuesta en la Colonia; y justificada mediante las prácticas discursivas religiosas y jurídicas como dispositivos indispensables para que el ejercicio del poder se naturalice y los gobernados no lo asuman como imposición arbitraria de la fuerza, sino como una necesidad:

*(...) Si los seres humanos hacen historia en circunstancias que existen y con las que se encuentran, esas redes estructuradas forman parte de las “circunstancias no elegidas” que siempre son, en parte, historia hecha previamente por otros seres humanos (...) como las gramáticas de la cultura no emergen en cada acto sino que sedimentan a través de procesos prolongados, en cada contexto existen dimensiones materiales y simbólicas ajenas a la voluntad de los actuantes (...).* (Grimson, 2001, pp.32-34)

No es propósito de este ensayo agotar la indagación por la rebeldía del africano esclavizado, el que constituido en “cimarrón” presentó a la Corona española una forma de resistencia que ha trascendido en la historia, en la personificación de Benkos Biohó<sup>2</sup>, el rey del Arcabuco<sup>3</sup>, re-creado por la tradición oral de los pueblos africanos esclavizados y en siglos posterior-

2 “Fornido luchador de gran estatura, nacido en la isla Bissagos (Guinea). En 1596, Benkos es raptado por el asentista portugués Pedro Gómez Reynel y vendido en Cartagena al esclavista español Alonso del Campo, el cual lo hace bautizar Domingo Biohó. En 1599, después de varias huidas, junto con otros líderes negros, lejos de Cartagena, funda el primer Palenque Libre de América: La Matuna. Entre todos construyen casas; salen en guerrillas para imponer sanciones, liberar esclavos y recuperar arcabuces, espadas y lanzas de los españoles que se aventuran en el camino. Las acciones y tácticas de combate de Biohó crearon una imagen de organización en las poblaciones esclavizadas constituyéndose el movimiento antiesclavista del cimarronaje. Benkos es proclamado Rey del Arcabuco. La proliferación de pequeños palenques en toda la zona del Caribe, crea la necesidad de formar una República Negra con objetivos claros y precisos de: libertad, autonomía y tierras propias para trabajar. En 1602, Benkos concibe un ataque concertado a Mompós para liberar a los prisioneros africanos y proceder a la toma de Cartagena y culminar en Panamá para crear el primer Estado autónomo de América en el Caribe. Este descomunal esfuerzo llega a oídos de los españoles. En Panamá, el gobernador Alonso Sotomayor, anticipándose al golpe, masacra a los esclavos. La fuerza española llega al palenque, siendo derrotados por los cimarrones. En 1605, Benkos Biohó y el gobernador Suazo de Cartagena, establecen el tratado de paz para reconocer la autonomía del Palenque de Matuna. Una noche de descuido, Biohó es sorprendido por la guardia de la muralla, siendo preso. El 16 de marzo de 1621 es ejecutado. Wiwa, la mujer de Biohó, Orika su hija y Sando su hijo continuaron el proyecto creando los palenques de San Miguel, Sierra María y el de San Basilio en el departamento de Bolívar”. (Perea, s.f, p.20)

3 Lugar escondido en los montes o entre los matorrales, donde se ocultaban los cimarrones o donde se congregaban en secreto los que pertenecían a alguna secta diabólica; esto último según la interpretación del Santo Oficio.

res por los afrocolombianos y afrodescendientes, a través de la leyenda de Benkos Biohó. El sentido es identificar, reconocer en el Joe Arroyo, las voces repicantes de nuestros ancestros rebelados contra la esclavización colonial.

El cimarronaje en la Colonia representa una expresión contundente de la rebeldía de los negros esclavizados, que huían de las minas, las haciendas y el trabajo doméstico, adentrándose en los montes cercanos a Cartagena, y estableciendo formas organizativas sociales y culturales en los llamados palenques, y en estructuras militares, especie de guerrilla que alcanzaron a integrarse en otras expresiones de rebeldía en el Caribe colombiano, hasta Panamá, Jamaica, Venezuela y Brasil.

La generalización de este fenómeno político y social en la Colonia ha sido reseñado por diversos autores. Veamos un ejemplo de ello:

*(...) La aparición de los cimarrones no era una originalidad de Cartagena, muy al contrario este era caso común en todos los territorios americanos que utilizaban mano de obra esclava. Así habían tenido problemas con cimarrones Honduras -1548-, La Española -1549-, La Habana -1552-, etc. El problema se agravaba porque estos negros rebeldes solían ser excelentes guías y eficientes portadores para los piratas que asolaban las costas americanas, tal y como había ocurrido en Panamá en el año 1572 (...). (Borrego Plá, 1973, p.430).*

La rebelión cimarrona en Cartagena de Indias, liderada por Benkos Biohó, constituye uno de los procesos más significativos de estos esclavizados por lograr su libertad.

*(...) En el caso de los palenques del litoral Caribe de Colombia, el nombre de Biohó, procedente de Guinea, se convirtió en símbolo de rebeldía de los negros que fieramente rechazaban la esclavitud. Sus movimientos guerrilleros, señalados como palenques, a la vez fueron parte del fenómeno que en la época de la Colonia se dio de manera similar en otros lugares de América (...). (Friedemann, 1987, p.51)*

Llamamos cimarronismo a la expresión de la lucha realizada por los cimarrones. Cimarrón es la forma como los colonizadores denominaron al negro que huía del amo y se escondía en los montes o en cualquier otro lugar apartado de la civilización. Las colonias de cimarrones formaban aldeas protegidas por empalizadas, llamadas “palenques”:

*En Brasil quilombos, mocambos, ladeiras, mambises; en Venezuela cumbes; en el Caribe marrons. Los palenques eran comunidades organizadas por los cimarrones o negros que se fugaban de los puertos de desembarque de navíos, de las haciendas, de las minas, de las casas donde hacían servidumbre doméstica. El vocablo palenque proviene de la serie de palos o empalizadas que cercaban a los bohíos como medio de protección. Los palenques se caracterizaban por ser una sociedad con organización militar, social y política. Tenían sistemas defensivos con trampas, púas envenenadas y fosas mortales. Los palenques entre sí establecieron una red de comunicación y de organización, generando proyectos de constituir una república independiente. El gobierno de los palenques estaba conformado por reyes, reinas, princesas entre otros. Miles de palenqueros o cimarrones le fueron dando un crecimiento poblacional a los palenques, originando los grandes pueblos negros.... Los palenques como sistema social se constituyeron en pequeñas naciones africanas evolucionadas en América, originando nuevos elementos culturales producto del sincretismo colonialista. La sociedad cimarrona a través de los palenques estableció la autonomía territorial y principio de nacionalidad. (Perea, s.d, p.139)*

Constituyeron las diversas expresiones de rebeldía del africano esclavizado, el que constituido en “cimarrón” presentó a la Colonia una forma de resistencia que ha trascendido en la historia.

¿Qué pretendía el cimarronaje como expresión libertaria? La búsqueda de su libertad por medios violentos, huir a los montes, encontrarse con otros congéneres que la habían encontrado por estos mismos medios previamente; la huída se hacía en grupos, unas veces pequeños para no causar sospechas y otras veces más grandes cuando se trataba de alguna rebelión colectiva, generando un grave y permanente problema a las autoridades

coloniales mientras la esclavitud estuvo vigente, en sus distintas manifestaciones como “resistencia cotidiana”, “pequeño cimarronaje” o como “gran cimarronaje”. (Navarrete, 2005, pp.248-250); esto, “... como un reto heroico a la autoridad blanca, y como la prueba viviente de la existencia de una conciencia esclava que rehusaba ser circunscrita por la concepción de los blancos o ser manipulada...” (Price, 1981, p.12).

Richard Price, en su estudio sobre las Sociedades Cimarronas, examina el impacto del gran cimarronaje, en el cual fugitivos individuales se unieron con el fin de crear comunidades independientes, generando estrategias de afectación contundente a los cimientos del sistema de plantaciones:

*... En un considerable número de casos a lo largo de las Américas, los blancos se vieron forzados a pedir un armisticio a sus antiguos esclavos. En su forma típica, tales tratados –los que conocemos de Brasil, Colombia, Cuba, Ecuador, La Española, Jamaica, México y Surinam– ofrecían a las comunidades cimarronas la libertad, reconocían su integridad territorial, y hacían algunas provisiones para satisfacer sus necesidades económicas a cambio de un convenio para poner fin a las hostilidades contra las plantaciones... (Price, 1981, p15).*

El “pequeño cimarronaje” agenciado al interior de las haciendas, minas y en todos los ámbitos de la vida de los africanos esclavizados, toma connotaciones dramáticas en el “gran cimarronaje” gracias al cual surgieron liderazgos a lo largo y ancho de los territorios de colonización; el investigador colombiano Teodolindo Perea, menciona los siguientes:

*...Antonio Ruiz “Falucho”, Argentina (-, 1824); Zumbi, Brasil (1655-1695); Benkos Bioho, Colombia (-, 1621); Alonso de Illescas, Ecuador (1528-1585); Martin Luther King (1929-1968) y Malcom X ( 1925-1965) Estados Unidos; Cudjo e Leeward, Jamaica (1720-1740); Toussaint L’Overture, Haití (1743-1803); Bayano, Panamá (siglo XVI); Bonifacio Pinedo, Perú (siglo XV); Yanga, México (1564-1602); Juan Sebastián Lemba, Santo Domingo (-, 1548); Félix Laserna, Uruguay (-, 1833); Miguel, Venezuela (-, 1559)... (Perea, s.d., p.33).*

Por su parte, Richard Price coincide con esta apreciación:

*...Antes de 1700, la gran mayoría de los dirigentes cimarrones de los cuales tenemos noticia eran nacidos en África. Más aún, cuatro de los seis dirigentes principales (Ganga Zumba, Domingo Biohó, Yanga y Bayano) declaraban haber sido reyes en su patria africana. Durante este período se apeló frecuentemente a modelos de monarquía; además del bien conocido caso de Palmares, en donde el rey Ganga Zumba y sus parientes formaron una dinastía... el dirigente cimarrón venezolano, “el rey Miguel”, “formó una corte real con su gabinete y su familia real... Domingo Biohó en Colombia fue nombrado “Rey del Arcabuco” o “Rey Benkos”...; y el Panamá, el Rey Bayano “fue considerado con la reverencia y la obediencia debida a un señor y rey natural”... (Price, 1981, p29)*

Es de notar en este punto, cómo a pesar del silenciamiento e invisibilización impuesto por la historiografía oficial, resulta imposible negar el esfuerzo sostenido desde el XVI, hasta mediados del XX, de los luchadores por la causa “negra”. Becker (2002), por ejemplo, analiza cómo en los años 20 la Internacional Comunista sostuvo la importancia de la lucha de los “negros” en Sudáfrica y Estados Unidos; ordenó que los partidos comunistas apoyaran la lucha por la autodeterminación de estas naciones sujetas.

El rastreo histórico que Richard Price realiza sobre las sociedades cimarronas, a mi juicio evidencia el reto ininterrumpido contra los que detentan el poder, evidencia una de las características del cimarronismo histórico desde sus albores hasta su disolución con la abolición de la esclavización colonial y, en sus expresiones libertarias del siglo XX y XXI. Los siguientes párrafos citados de Richard Price (1981), aunque podrían parecer extensos y redundantes permiten documentar los tiempos en que explotó en el territorio colonizado la rebeldía de los cimarrones:

*...Los cimarrones desarrollaron a lo largo del hemisferio habilidades extraordinarias en la guerra de guerrillas... desde Jamaica hasta Surinam, describen maniobras evasivas similares de mucho ingenio (Edwards 1796, I: 541; Stedman 1796, II: 97-99)... (17) ...Los indios fueron contratados*

*por los colonos para seguir la pista y combatir a los cimarrones en muchas áreas –por ejemplo, Brasil, Dominica, Guatemala, las Guayanas, México y los Estados Unidos (Schwartz 1970: 324; Debbasch 1961/62:100; Gage 1958:196; Nassy 1788:93; Synnott 1971: 112-13; Davidson 1966:252; Aptheker 1939)... (19) ... durante tres siglos, empezando en los principios de 1500, hubo cimarrones que pelearon junto a los piratas en sus batallas navales.... el fugitivo cubano Diego Grillo pasó a ser Capitán Dieguillo, sirviendo como oficial bajo el mando del notable holandés Cornelis Jol..., hasta que el antiguo cimarrón fue declarado culpable de esclavismo ilegal a lo largo de las costas de Centroamérica... La colaboración entre cimarrones y piratas más famosa... se relacionó con Sir Francis Drake... en una importante aventura en Panamá los cimarrones nativos le sirvieron... En muchas áreas, los cimarrones se alinearon incluso más directamente con los rivales europeos de sus antiguos amos. En Jamaica... en La Española.... en la Florida... (24) ... Los indígenas miskito de Honduras y Nicaragua... mantuvieron un grupo numeroso de cimarrones como esclavos domésticos en el siglo XVII... En contraste, las Antillas, que inicialmente habían mantenido también a los cimarrones como esclavos, pronto se encontraron ellas mismas dominadas por los negros en términos de poder, y más tarde, también genéticamente... (25).*

Es más que evidente el área de cobertura del cimarronismo histórico, cobrando países del Caribe, de las Antillas, del sur, centro y Norteamérica:

*... La primera insurrección de esclavos negros estalló en Santo Domingo el 26 de diciembre de 1522... En 1529 los negros esclavos sublevados destruyeron Santa Marta. En 1531 se registraron en Panamá disturbios... En 1537 ocurrió en la ciudad de México... En Lima, cuando apareció en las costas peruanas la flota inglesa del mando de Drake, los esclavos negros se sublevaron. Y, en Santiago de Chile, durante el terremoto de 1647, un negro esclavo se proclamó rey de Guinea y pregónó la venganza contra los blancos... (43-44)... A las insurrecciones de los negros esclavos de 1532, en Coro, y las de Miguel en las minas de Buría en 1555, le siguieron en Venezuela... (44-45) ... En el Caribe francés fue especialmente prevaleciente el petit marronage... En Haití, los historiadores modernos están ocupados en la glorificación del papel que ahora creen que desempeñaron los cimarrones en su propia revolución nacional...(99) ... La primera banda*

*importante... en 1665, en la Martinica... el gobernador de Guadalupe, avisó al rey ... 1638 que en la Grande-Terre, entonces inhabitada, se podían contar más de 30 cimarrones... inspector de la marina en Cayenne, da cuenta el 25 de mayo de 1707 de que una tropa de cimarrones... En Saint-Domingue... Las bandas de cimarrones devastaban las cosechas completamente después de 1719... En la región de la Grande-Anse, en la península sur, el jefe de la banda era Plymouth... La batida se llevó a cabo en 1730... Los asentamientos del Cap fueron suprimidos después de 1740... En 1734, Polydor fue el terror del Trou;... En 1774 y 1775 fue la banda de Noël la que se hizo temer... Después de él... Telémaque, Conga, Isaac y Pyrrhus Candide, continuaron la devastación... (103) ... De acuerdo con una definición de trabajo existían (en Brasil) tres formas básicas de la resistencia activa: asentamientos de esclavos fugitivos denominados quilombos; intentos de tomar el poder; e insurrecciones armadas que no buscaban ni escapar, ni el control, sino el mejoramiento... Las dos últimas prevalecieron en la primera mitad del siglo XIX, un período de transición política en Brasil ... (134) ... Con los cimarrones de Surinam,... los cimarrones jamaíquinos constituyen, de todos los grupos cimarrones, el de más larga sobrevivencia... Hoy queda en esas comunidades una considerable conciencia de los orígenes cimarrones (crecientemente alentada por la industria turística), y una buena cantidad de “retenciones” de cultura africana.... 185-186 ... Durante tres siglos, las Guayanas han sido el escenario clásico de las comunidades cimarronas... los cimarrones de Surinam, conocidos en algunos textos como Bush Negroes, han sido la población cimarrona más grande del hemisferio, ostentando (con la posible excepción de Haití) las sociedades y culturas independientes más altamente desarrolladas en la historia de Afro-América... las tribus cimarronas de Surinam son sociedades vigorosas y florecientes, y en muchos aspectos “estados dentro de un estado...” (231).*

En este último párrafo extenso, he querido, apoyada en Price, denotar la confluencia en el tiempo del movimiento cimarrón, además de la ya mencionada cobertura en el contexto americano. Surge entonces el interrogante:

*¿Qué dispositivos permitieron este agenciamiento simultáneo y abarcativo? No había medios masivos de comunicación para la divulgación; estamos hablando de africanos esclavizados y sus descendientes en rebeldía, por lo cual*



*es difícil pensar en procesos de movilidad por fuera de las fronteras establecidas por los amos colonizadores; entonces, ¿qué factores permitieron la amplia cobertura del cimarronismo histórico? La respuesta habría que buscarla en razones de orden idiosincrásico, cultural, en los fundamentos del conocimiento y de la práctica ancestrales; continuamos citando a Price (1981): “... en Cuba los soldados atacantes encontraron una “parafernalia mágica” (Pérez de la Riva 1952: 23); que en Jamaica, Nanny fue capaz de atraer y atrapar las balas entre sus nalgas, donde se volvían inofensivas (Scott 1968: 49; Hart 1950:54) y que Tacky “tomó todas las balas disparadas hacia él en su mano y las lanzó de regreso con destrucción sobre sus enemigos” (Long 1774, II: 451-52); y finalmente que en Surinam, igual que en Haití, Jamaica y en dondequiera, los guerreros llevaban ritos complejos y usaban amuletos con la intención de hacerse invulnerables a las balas (véase, por ejemplo, Stedman 1796, II: 107-8, 138-39)... (19)... Lo que la mayoría de esta gente compartió fue una cultura afroamericana recientemente forjada y un fuerte compromiso ideológico (o por lo menos retórico) con las cosas “africanas”...(35) ... los cimarrones extrajeron de su variada herencia africana al construir sus culturas... pudieron mirar hacia África en busca de principios organizativos de gran profundidad, relacionados con aspectos culturales tan diversos como el poner el nombre a los niños por un lado, o sistemas de justicia por el otro... (37)”.*

Según los planteamientos de Sikkink sobre la teoría de los movimientos sociales se puede señalar para el caso de lo extractado en Price,

*...que estos surgen de “estructuras movilizadoras” en las comunidades, familias, redes de amistad y “estructuras informales de la vida cotidiana”, esto es, instituciones locales como iglesias y escuelas (McAdam; 1982, 1988; McCarthy, 1996). Sin embargo, esas estructuras están ausentes en el campo transnacional, lo cual lleva a proponer el modo en que ciertos aspectos de la teoría de los movimientos sociales deberían ser modificados para poder explicar el surgimiento y el éxito de la acción colectiva transnacional. ... (Sikkink, 2003, p.314).*

Es decir, el cimarronismo histórico como movimiento social, se dinamizó más por razones de las estructuras movilizadoras, intangibles, subjetivas, que por determinaciones de orden político.

Es en estas razones donde quiero encontrar el hilo conductor que lleva al Joe Arroyo a gritar “¡No le pegue a la negra!”, a frenar el embate colonizador como heredero natural de la fuerza movilizadora e integradora de los ancestros, en el hoy que como en el pasado, irrumpe de la entraña profunda de un pueblo insumiso.

Aquí cabe retomar la riqueza del planteamiento de Manuel Zapata Olivella:

*(...) Así, pues, cada africano, cualquiera que fuese su circunstancia –en-cadenado, siervo, cimarrón, etc.– hizo de su cuerpo, de su mente y de su sombra un templo vivo erigido a sus Ancestros y Dioses. La magia que le permitía invocarlos en la soledad, con la palabra o el pensamiento, difundió en las ciudades, campos, costas y ríos su mundo de influjos protectivos y destructores. El negro nunca se encuentra solo. A su lado, al alcance de sus palabras, están sus sombras y sus Ancestros listos a protegerlo. El culto a los ancestros, la afirmación de la propia sombra, constituyó el núcleo mágico religioso por el cual el negro pudo erigir su custodia protectora en la desolación del exilio y del extenuante trabajo esclavista (Zapata Olivella, 1989, pp.117-118)*

Cuerpo, mente y sombra de cada africano, independientemente de sus circunstancias, latían al unísono de su cosmovisión, por cuanto es necesario señalar que las religiones africanas son esencialmente vitalistas. El individuo nace y supervive gracias a un pacto irrecusable con sus ancestros. Además, estas religiones son existencialistas. El individuo con su familia, a la cual está adscrito como un miembro indisoluble, debe regirse por la experiencia milenaria. En los mitos de creación de los pueblos africanos, un gran árbol, el árbol brujo de la libertad, contiene a todos los seres creados desde siempre, y en sus hojas más altas y frescas, están representados los ancianos, la sabiduría milenaria, siempre presente, siempre válida, y siempre sujeta a un ser superior, a un Dios supremo que, al igual que el Dios cristiano, encarna en deidades, las *orishas*.

Las religiones africanas son panteístas; conciben al individuo como eslabón de una cadena y no simple ombligo del mundo. Ellos son uno con los

animales, con la tierra, con las flores, el aire y todo lo creado. “*Las religiones africanas imponen sociedades jerárquicas: la dependencia del individuo y la familia a sus ancestros, dioses, jefes y mayores* (Zapata, 1989, p.98). En las relaciones simples y obviamente en las complejas, que le dan sentido a la cosmovisión afrodescendiente, la presencia de los ancestros es vital. Ellos no están simplemente como algo independiente de la realidad, sencillamente, son parte de la realidad actual. Todo lo vivido en el plano material e inmaterial está presente, en la danza, en el rito, en la selva.

**“¡...QUE EL ALMA, QUE EL ALMA SE ME REVIENTA...!”**

*Cuenta la leyenda que cuando los primeros grupos de africanos esclavizados arribaron a Cartagena de Indias en el siglo XVI, las mujeres que sobrevivieron con sus hijos a la ignominiosa travesía, portaban granos de frijol negro enredados en su cabello ulótrico. Estas semillas traídas de su lejana tierra, fue el silencioso testimonio de su cultura, y prueba inconfesable de su fe en la posibilidad de seguir sembrando, cosechando, insertando vestigios de su saber ancestral en una tierra nueva, que no los recibía precisamente con los brazos abiertos. A pesar de la explotación esclavista, venían dispuestos a permanecer. A construir, a perpetuarse en la tierra y en la sangre de una tierra extraña y amarga. En la cual aún no terminan de reconocerse y de ser reconocidos. (Eljach, 2007, p.55)*

Esto escribí hace algunos años y sigo creyendo hoy que en el sentir y el conocer de los pueblos afrodescendientes, hay una vertiente generosa que ni en las peores circunstancias se pierde.

Otra cosa pensó el narrador; otra cosa registra la historiografía oficial; otra cosa quedó inscrita con letras de fuego en el trasfondo epistémico de los colonizados.

Sin embargo Quijano (1997) dice que es hora de dejar lo que no somos, de asumir las implicaciones de lo que hemos sido; la hora de materializar en la *praxis*, el pensamiento y el sentimiento que nos permita trasegar el camino de la construcción al reconocimiento y al autorreconocimiento.

Los conocimientos ancestrales se expresan en las prácticas sociales y culturales como manifestación de la inacabada resistencia de los afrodescendientes, y constituyen el hilo conductor de los procesos de construcción de territorio y comunidad. Porque en las comunidades, como expresara José Luis Grosso (2007), lo epistémico está enraizado en las prácticas, en la cotidianidad, en los sueños y búsquedas, en una corporalidad, que nos empeñamos en seguir viendo con los ojos de la Colonia, como si no se hubiesen construido rupturas, torsiones magistrales, espacio-tiempos otros.

Los sujetos que representan una cultura territorial diaspórica, que cambian, seleccionan, hacen suya, apropian, resignifican el sentido del territorio y de la cultura, instalándose, reconstruyéndose permanentemente en su viajar, alimentando la resistencia. La herencia del cimarronismo y en general de la rebeldía que los africanos esclavizados agenciaron en la Colonia, se sigue expresando en los intersticios de la interculturalidad, mediante múltiples formas de violentación simbólica, desde espacios-tiempos otros; alimentando la sedimentación de otras semiopraxis en la construcción de territorio y comunidad.

La clave para la comprensión de los procesos históricos y actuales de las comunidades afrocolombianas, consiste en desentrañar las especificidades de las formas de comprender y ser de las mismas; los conocimientos propios alimentados con unas fundamentaciones ancestrales, les permitieron resistir el embate colonizador, y recrearse a lo largo de los siglos, como cultura y como sociedad.

Las prácticas cotidianas como discurso, en su sentido amplio, crean significados a partir de situaciones, que no son solo relativos, sino que están inscritos en la puesta en escena de la interlocución impregnada de identidades históricas y sociopolíticas. Interpretar las prácticas cotidianas como expresión de resistencia y la interlocución en que se hacen manifiestos, implica prestar atención a la mutua asimilación de las historias –identidades de los actores del discurso; como una práctica política (Foucault 1984, 1999) indagando por las construcciones translocales de resistencia (Laó-Montes 2007), para enfrentar los dispositivos retóricos de estandarización –reducción– cultural

naturalizados desde la Colonia, y que emergen como prácticas informales, extravagantes si se quiere, para dar sentido a la vida cotidiana dentro de su propio contexto; reaprendiendo permanentemente el entramado que da cuerpo al tejido relacional.

Y porque la vida humana no es solo política, las tramas del conflicto están en la cotidianidad, encontramos en el canto del Joe Arroyo la rebeldía heredada de sus ancestros, para continuar la senda trazada por Benkos Biohó y que hoy nos sigue convocando a mantener en alto el sentido de dignidad y de lucha en todas sus expresiones. Entonces, porque hasta ahora solo los representamos y hablamos acerca de ellos, dejemos que hablen, que nos hablen; asumamos el silencio hasta que podamos escucharlos:

*En los años mil seiscientos/cuando el tirano mandó  
 Las calles de Cartagena/aquella historia vivió.  
 Cuando aquí llegaban esos negreros  
 Africanos en cadenas besaban mi tierra  
 Esclavitud perpetua  
 Un matrimonio africano/Esclavos de un español  
 Él les daba muy mal trato/y a su negra le pegó  
 Y fue allí, se rebeló el negro guapo/Tomó venganza por su amor  
 Y aún se escucha en la verja  
 No le pegue a mi negra  
 No le pegue a la negra  
 No le pegue a la negra  
 No le pegue a la negra  
 No le pegue a la negra  
 no, no, no, no, no, no  
 Oye esa negra se me respeta  
 que aun se escucha, se escucha en la verja  
 No, no, no, no, no le pegue a la negra  
 No le pegue a la negra  
 No le pegue*

*abusador que le pegue ajena  
Que el alma, que el alma se me revienta  
ehh! no, no, no, no, no, no le pegue a mi negra  
porque el alma se me agita mi prieta*

*El Chombo lo sabe/Y tú también  
No le pegue a la negra*

La voz y el canto del Joe Arroyo y con él la voz de hombres de mar y de río, bogas ausentes, eternos viajeros, cimarrones de ayer y de hoy, gracias a su fuerza se mantiene viva la herencia cultural, los valores ancestrales de padres y mayores, la memoria individual y colectiva de los pueblos; especialmente los pueblos afróricos en oralidad, asientan las raíces de estos pueblos que se nutren de la cuentería, de las coplas, de los versos, de los cantos, de mitos y leyendas, que recrean y reconstruyen de forma permanente sus vivencias e historias; como guardianes reales de la cultura, que a nombre de los ancestros propician la tradición oral: el cuentero y el decimero; los rezanderos y las cantadoras; los curanderos y hechiceros, el Joe Arroyo en rebeldía.

Procesos contemporáneos que heredan las gestas libertarias del cimarronismo histórico:

*... los movimientos sociales, como los conocemos hoy en día, son una proyección moderna de la protesta popular; explicando que hasta finales del siglo XIX las luchas sociales en Colombia se expresaban como revueltas, alzamientos y protestas populares que pretendían cambiar sus condiciones materiales de vida, antes que pretender cambiar el sistema político o el orden social de dominación... Zuluaga y Bermúdez, por ejemplo, manifiestan que los movimientos sociales, de la población negra del suroccidente colombiano, nacen con la conformación política de los Estados-naciones, la incorporación del sistema de producción capitalista y la división social basada en una estructura de clases... Diferenciándose claramente del período colonial donde el modelo social de castas excluía a vastos grupos de la población, quienes pese a su existencia real, en el ámbito social y económico, no existían jurídicamente como sujetos de derechos. Estos grupos*

*fueron los negros, esclavos o libres, los indígenas y los mestizos... (Hurta-  
do Saa, 2001, pp.3-4)*

Las voces de los ancestros que siguen repicando como el llamado del tam-  
bor, en procesos de integración como formas de acción, de historias vitales  
continuas de colectividades marcadamente grupales, que siguen desper-  
tando la esperanza en la dignidad y el respeto de los derechos humanos; a  
través de redes, movimientos de identidad colectiva, de redes de activistas  
de organizaciones no gubernamentales, con niveles de coordinación ma-  
yor, como lo expone la siguiente declaración de los movimientos de arti-  
culación de los afrodescendientes de América Latina y el Caribe reunidos  
en Cuba en septiembre de 2012, en abierta oposición al imperialismo, al  
racismo y a la globalización neoliberal:

*...La ARAAC se define como una articulación de la sociedad civil que exi-  
ge a nuestros gobiernos compromiso institucional con nuestros derechos y  
demandas, donde estarán incorporados integrantes de gobiernos que han  
sido militantes afrodescendientes comprometidos, reivindicando nuestro  
derecho como ciudadanos y ciudadanas a participar en las estructuras de  
poder gubernamental... Entre los principios consensuados se encuentra  
el compromiso con la justicia social y la transformación histórica de las  
sociedades, en lucha frontal contra el racismo y a favor de los derechos  
de las personas afrodescendientes... (Hernández, 2012, s.f.)*

Esta declaración establece como objetivos, fortalecer la presencia de la pobla-  
ción afrodescendiente en América Latina y el Caribe; articulando acciones  
prácticas y estrategias políticas para lograr una mayor integración de las lu-  
chas de los afrodescendientes, mediante metodologías de trabajo que poten-  
cien la unidad estratégica de individuos, grupos, comunidades y organizacio-  
nes, con medios de comunicación, la academia, los sindicatos y otros sectores  
sociales históricamente marginalizados:

*Como articulación de redes progresistas que nos oponemos tan-  
to al racismo como al imperialismo y a la globalización neoliberal  
capitalista, para nosotros es de suma importancia el reunirnos en*

*Cuba, precisamente en el 2012, cuando en este país se conmemoran el bicentenario de la Revuelta de Aponte y el centenario de la masacre de los Independientes de Color, en medio de profundos procesos de reflexión y actualización del proyecto socialista cubano, declaró en el discurso de apertura el académico puertorriqueño Agustín Laó Montes, profesor e investigador del Centro de Estudios Latinoamericanos y del Caribe... (Hernández, 2012, s.f.)*

¿De qué habla “La Rebelión”? De una historia de siglos de marginación y violencia, de negritud en tanto identificación y conciencia de la herencia africana (Prescott, 2016). El grito del Joe denota el orgullo de sentirse parte vital de una historia inconclusa. Y gracias a este, su voz vehiculiza la memoria colectiva como forma de visibilizar y a la vez de subvertir los patrones de la esclavización colonial (Ramos da Silva, 2016).

El Joe Arroyo “(...) surge de lo más auténtico de la entraña popular negra y mulata de Cartagena... es sin duda un descendiente de esta actitud vital y la ha manifestado en forma elocuente en su música... participa de un continuum temático y trágico que denuncia la esclavitud y los estragos de la miseria actual de la comunidad negra, sus sueños y fracasos... (...)” en palabras del investigador Jairo Solano Alonso (2011-2012).

“La Rebelión” del Joe “es canto de esclavos” (Solano), es repique de tambores, latidos de la sangre que reviven en la voz de este Caribe inmortal que nos legó su grito, el grito de su gente, de ayer y hoy para vestir caminos musicales y reivindicativos, hacia adelante.

## REFERENCIAS

- Becker, M. (2002). Mariátegui y el problema de las razas en América Latina. *Revista Andina* 35 (julio), 191-220.
- Benjamin, W. (2001). *Tesis de filosofía de la historia* (1940). En *Ensayos escogidos*, de W. Benjamin. México: Ediciones Coyoacán.



- Borrego Plá, M. (1973). *Palenques de negros en Cartagena de Indias a fines del siglo XVIII*. Sevilla: Escuela de estudios hispanoamericanos.
- Duvignaud, J. (1997). *El sacrificio inútil*. México: FCE.
- Eljach, M. (2006). *La construcción jurídica del negro en la Colonia*. Popayán: AXIS MUNDI.
- Eljach, M. (2007). *La impronta de Caín. Rastros de la esclavización*. (Ensayo). Popayán: Ediciones AXIS MUNDI.
- Foucault, M. (1984). *Las Ciencias Humanas. Las palabras y las cosas*. Barcelona: Planteta - Agostini.
- Foucault, M. (1999). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
- Friedemann, N. (1987). *Ma Ngombe. Guerreros y ganaderos en Palenque*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- Grimson, A. (2001). *Los límites de la cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Grosso, J. (2007). El revés de la trama. Cuerpos, semiopraxis e interculturalidad en contextos poscoloniales. *Revista Arqueología Suramericana*, 3(2), 184-212, Departamento de Antropología, Universidad del Cauca – Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca, Popayán y Catamarca.
- Haber, A. (2010). Nometodología payanesa. Notas de metodología indisciplinada. *Revista Chilena de Antropología*, 23, 9-49.
- Hernández, C. (2012). La Jiribilla. *Movimientos afrodescendientes hacia la articulación*. [http://www.lajiribilla.cu/2012/n594\\_09/594\\_25.html](http://www.lajiribilla.cu/2012/n594_09/594_25.html).
- Hurtado Saa, T. (2001). *La construcción de un modelo de ciudadanía diferenciada: el empoderamiento político de la población afrocolombiana y el ejercicio de la movilización étnica*. Primer Coloquio Nacional de Estudios Afrocolombianos, Aportes para un Estado del Arte. Popayán 24 a 26 de octubre de 2001.
- Kusch, R. (1976). *Geocultura del Hombre Americano*. Buenos Aires, Argentina: Fernando García Cambeiro.

- Laó-Montes, A. (2007). Hilos descoloniales. Trans-localizando los espacios de la diáspora africana. Bogotá, Colombia: *Tabula Rasa*, 7: 47-79, julio-diciembre.
- Maya Restrepo, L. A. (1998). Demografía histórica de la trata por Cartagena, 1533–1810. En: *Geografía humana de Colombia. Los afrocolombianos*. Tomo VI. Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, Santafé de Bogotá, 9-52.
- Navarrete, M. C. (2005). *Génesis y desarrollo de la esclavitud en Colombia*. Siglos XVI y XVII. Cali: Universidad del Valle.
- Nietzsche, F. (1986). Tratado Segundo. ‘Culpa’, ‘mala conciencia’ y similares. Parágrafos 11 a 25. y Tratado Tercero. ¿Qué significan los ideales ascéticos? Parágrafo 13. En: *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Madrid: Alianza (1887).
- Perea H., Teodolindo, F. s.d. *Diccionario Afrocolombiano. Afrorregionalismos, afroamericanismos y elementos de africanidad*. Ministerio de Educación Nacional Programa de Etnoeducación en Comunidades negras, Centro Experimental Piloto CEP-Chocó, CODECHOCÓ, Centro de Investigación y Promoción de Etnodesarrollo del Chocó CIPE.
- Prescott, L. (2016). Negritud, mestizaje e identidad. Tres claves en la vida y obra de Manuel Zapata Olivella. En: *Manuel Zapata Olivella. Un legado intercultural. Perspectiva intelectual, literaria y política de un afrocolombiano cosmopolita*. William Mina Aragón (Presentación y selección). Bogotá: Ediciones desde abajo, octubre 2016, 99-113.
- Price, R. (1981). *Sociedades cimarronas*. México: Siglo XXI.
- Quijano, A. (1997). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. En: *Anuario Mariateguiano*, IX, 9, Lima.
- Ramos Da Silva, L. (2016). (Re)contando la historia: la (re)construcción de la identidad negra en Viva o povo brasileiro y Changó el gran putas. En: *Manuel Zapata Olivella. Un legado intercultural. Perspectiva intelectual, literaria y política de un afrocolombiano cosmopolita*. William

- Mina Aragón (Presentación y selección). Bogotá: Ediciones desde abajo, octubre 2016, 159-180.
- Sikkink, K. (2003). La dimensión transnacional de los movimientos sociales. En: Elizabeth Jelín (comp.), *Más allá de la nación: las escalas múltiples de los movimientos sociales*. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 301-335. <http://cddhh.ides.org.ar/files/2012/05/M%C3%A1s-all%C3%A1-de-lanaci%C3%B3n-41.pdf>.
- Solano Alonso, J. (2011-2012). Joe Arroyo, un cantante social. Síntesis lírica y étnica de un trovador del Caribe colombiano. Tomado de: *Revista digital Caribania (Revista Dominical El Herald)*. [http://caribaniamagazine.webcindario.com/AJANO7/h\\_ene/joe7.htm](http://caribaniamagazine.webcindario.com/AJANO7/h_ene/joe7.htm).
- Solano, J. (2006). *Joe Arroyo y la Ciencia Política*. Tomado de El Herald. [http://caribaniamagazine.webcindario.com/1AFEBO6/h\\_fb/rebellion.htm](http://caribaniamagazine.webcindario.com/1AFEBO6/h_fb/rebellion.htm).
- Solano Alonso, J. El mensaje social y existencia de Joe Arroyo. (2012). *Huellas 90 y 91*. Uninorte, Barranquilla. 69-74. 12/MMXI – 04/MMXII. ISSN0120-2537. Consultado el 10 de Octubre de 2016.
- Zapata Olivella, M. (1989). *Las claves mágicas de América*. Bogotá: Plaza & Janés Editores.