

**LA SEGUNDA REUNIÓN DE BARBADOS
Y EL PRIMER CONGRESO DE LA
CULTURA NEGRA DE LAS AMÉRICAS:
HORIZONTES COMPARTIDOS ENTRE
INDÍGENAS Y AFRODESCENDIENTES
EN AMÉRICA LATINA¹**

**THE SECOND MEETING OF BARBADOS AND THE FIRST
CONGRESS OF BLACK CULTURE IN THE AMERICAS:
SHARED HORIZONS BETWEEN INDIGENOUS AND
AFRO-DESCENDANTS IN LATIN AMERICA**

CLAUDIA ZAPATA

Doctora en Historia, Universidad de Chile
Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos, Universidad de Chile
Av. Capitán Ignacio Carrera Pinto 1025, 2º piso, Ñuñoa, Santiago, Chile
clzapata@uchile.cl

ELENA OLIVA

Doctora en Estudios Latinoamericanos, Universidad de Chile
Postdoctorante, Universidad de Chile
Av. Capitán Ignacio Carrera Pinto 1025, 2º piso, Ñuñoa, Santiago, Chile
eoliva@uchile.cl

¹ Este artículo presenta resultados del proyecto Fondecyt 1150482 “Representaciones de la diferencia y propuestas sobre diversidad cultural en la escritura de autores afrodescendientes e indígenas en América Latina a partir de 1950” y cuenta con el patrocinio de la Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo de la Universidad de Chile a través del Programa de Apoyo a la Productividad Académica.

RESUMEN

Este trabajo analiza de manera comparada las primeras reuniones continentales organizadas por indígenas y afrodescendientes en América Latina el año 1977: la Segunda Reunión de Barbados y el Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas. A partir de la revisión de los documentos emanados de ellas, se propone un ejercicio de intersección histórica que identifica no solo un contexto común, sino también discursos y aspiraciones compartidos, como la lucha contra el racismo, la formulación de una crítica anticolonial y la construcción de una identidad político-cultural. Las discusiones y propuestas que surgieron de estas instancias colectivas nos permiten considerarlas como hitos fundacionales de los actuales movimientos indígena y afrodescendiente.

Palabras claves: *indígenas, afrodescendientes, identidad, anticolonialismo, América Latina*

ABSTRACT

This article comparatively analyzes the first continental meetings organized by indigenous activists and Afro-descendants in Latin America: the Second Meeting of Barbados (Segunda Reunión de Barbados) and the First Congress of Black Culture in the Americas (Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas), both held in 1977. Based on the conference proceedings, we question the historical intersection that not only identify a common context but also shared discourses and aspirations, such as the struggle against racism, the formulation of an anti-colonial critique, and the construction of a political-cultural identity. As we argue, the discussions and proposals made in these gatherings can be considered foundational of the current indigenous and Afro-descendant movements.

Keywords: *Indigenous, Afro-descendants, Identity, Anti-colonialism, Latin America.*

Recibido: 03/05/2018

Aceptado: 03/07/2018

I. INTRODUCCIÓN

En 1977, con tan solo un mes de diferencia, tuvieron lugar en América Latina dos encuentros que son clave para comprender el proceso organizativo que indígenas y afrodescendientes han desarrollado durante las últimas décadas. Nos referimos a la Segunda Reunión de Barbados, realizada el mes de junio en dicha isla del Caribe anglófono, y al Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas, celebrado en Cali, Colombia, en agosto del mismo año. Ambas instancias corresponden a la más clara expresión de lo que en este trabajo entendemos como el momento fundacional de estos movimientos.

Con diferentes ritmos y grados de consolidación, indígenas y afrodescendientes lograron articularse políticamente a lo largo de la segunda mitad del siglo XX en torno a organizaciones propias, a discursos que enfatizan la reivindicación de una identidad específica, y a diversas demandas dirigidas a los Estados y a la sociedad en su conjunto. Sin embargo, solo hacia el cambio de siglo se consolidan como movimientos y alcanzan mayor reconocimiento, primero los indígenas con las conmemoraciones del V Centenario, y luego, los afrodescendientes en la reunión preparatoria para la Conferencia de Durban².

Desde fines de los años ochenta, América Latina entró en un momento histórico marcado por el fin de la Guerra Fría, el giro neoliberal y el multiculturalismo estatal, contexto con el que más se ha relacionado a estos movimientos. Ciertamente, en este período las identidades no tradicionales —aquellas no vinculadas a una clase social o a una nación— han tenido mayor visibilidad, lo que ha sido determinante en el interés por investigarlas. En el caso de las identidades indígenas y afrodescendientes, esto ha significado que en la actualidad se disponga de una abundante y valiosa bibliografía, en la que predomina el estudio de estos movimientos por separado, con énfasis en sus expresiones locales.

² La Conferencia de Durban refiere a la III Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, realizada el año 2001 en Sudáfrica. Previo a ella, en cada continente hubo una reunión preparatoria, que en el caso americano tuvo lugar en Santiago de Chile, el año 2000.

Pese a esa tendencia, consideramos pertinente analizar de manera comparada el movimiento indígena y el afrodescendiente, pues coinciden en aspectos históricos y en demandas relacionadas al territorio, la visibilización estadística, la representación política, el reconocimiento cultural, la autodeterminación y la autonomía. Estos puntos en común permiten, además, reconocer más de una sintonía en sus discursos: la reivindicación de identidades históricamente subordinadas y la crítica a una jerarquía racial operativa y articulada con otro tipo de estructuras, como la clase y el género; así como también más de una intersección en sus trayectorias, principalmente, el hecho de que la articulación política en torno a organizaciones propias arranca en la época de los sesenta y setenta, proceso que tiene en 1977 un punto de inflexión en torno a instancias programáticas que señalaron un devenir para ambos casos. En este sentido, sostenemos que la Segunda Reunión de Barbados y el Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas son imprescindibles para comprender la maduración de cada uno de estos movimientos hacia fines del siglo XX, de ahí la importancia de detenernos en estas instancias.

A partir de lo anterior, el principal objetivo de este trabajo es analizar ambos encuentros enfatizando en las lecturas y diagnósticos que allí se elaboran, las estrategias propuestas y el horizonte al cual se aspira desde un activismo político, social y cultural, de donde sobresalen dos cuestiones: por una parte, la dimensión continental de la lucha que en ellos se reconoce y que responde a una identificación –fundamentalmente histórica– con el conjunto de los indígenas y afrodescendientes de América. Y, por otra, el anticolonialismo, que tiene entre sus dimensiones más importantes la lucha contra el racismo.

La investigación se fundamenta en el análisis de los documentos elaborados en el marco de estos congresos, tanto los producidos en su antecámara como los surgidos en su desarrollo, los que fueron compilados en *Indianidad y descolonización en América Latina. Documentos de la Segunda Reunión de Barbados*, de 1979, y en *Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas*, de 1988. Se trata de un corpus heterogéneo compuesto de informes, actas, resoluciones y declaraciones, algunos de autoría individual

y otros colectiva, con fines distintos: mientras la mayoría de las actas contienen diagnósticos y reivindicaciones, las declaraciones asumen un carácter más propositivo. Completan el corpus algunos textos de orden reflexivo resultantes de investigaciones académicas y de organizaciones sociales y culturales³.

2. LA SEGUNDA REUNIÓN DE BARBADOS Y EL PRIMER CONGRESO DE LA CULTURA NEGRA DE LAS AMÉRICAS

La Segunda Reunión de Barbados (en adelante Barbados II) y el Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas (en adelante Primer CCNA) tienen en común algo más que la cercanía de sus fechas de realización. En ambos participaron grupos de activistas, intelectuales y académicos para reflexionar sobre la opresión que afectaba a los indígenas y afrodescendientes, al amparo de un discurso de época que admitió como posible la transformación estructural de la sociedad latinoamericana. En el contexto de los años sesenta, tal como lo analiza Gilman (35-56), no es extraña esta alianza entre la proclamación de ideas emancipadoras y las actividades programáticas para llevarlas a cabo, en la que participaron activamente diversos agentes del campo intelectual latinoamericano. Lo que sí fue inédito es que los organizadores de ambos encuentros y buena parte de sus participantes se identificaran como indios y negros, desplegando desde ese lugar de enunciación un discurso sobre la opresión racial y no solo de clase. Con ello, pusieron sobre la mesa una discusión que no siempre fue parte del relato predominante que se forjó sobre la transformación durante ese período. Justamente en esta especificidad coinciden ambos encuentros y esto los diferencia de instancias anteriores similares.

³ En el transcurso de la investigación no encontramos mayor información sobre el proceso de compilación que nos permita conocer los criterios de selección, edición y publicación. Estos libros, que no son de fácil ubicación, fueron obtenidos en el Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA) de La Paz, Bolivia, y en el Schomburg Center of Research of Black Culture en Nueva York, Estados Unidos.

La particularidad de estos congresos se relaciona con las circunstancias que permitieron su realización. Barbados II convocó a buena parte de las organizaciones indígenas del continente, aquellas que enarbolaban una identidad étnica y que ya contaban con una trayectoria importante. Se conoce como la Segunda Reunión de Barbados porque en 1971, a propósito de las graves denuncias sobre los genocidios de grupos indígenas amazónicos, se realizó el simposio Fricción Interétnica en América del Sur No-Andina, en la Universidad de las Indias Occidentales con sede en Barbados. Esta actividad, que contó con el auspicio suizo de la Universidad de Berna y del Programa para Combatir el Racismo del Consejo Mundial de las Iglesias de Ginebra, fue un encuentro entre especialistas –antropólogos principalmente– que analizaron la situación de estas poblaciones y su relación con los Estados nacionales, culminando con una declaración titulada “Por la Liberación del Indígena”. En ella, como lo rememora el entonces constituido Grupo de Barbados:

se llama la atención de la opinión pública mundial sobre la situación de los indígenas sudamericanos y se responsabiliza de la misma a los Estados nacionales, a las misiones religiosas y a los antropólogos. Por otro lado, como el aspecto más relevante de Barbados I, la Declaración reconoce que los pueblos indígenas de América tienen pleno derecho y plena capacidad para crear sus propias alternativas históricas de liberación. (*Indianidad* 10)

En 1971, los indígenas ya contaban con casi una década de movilización de la mano de organizaciones que surgieron justamente en las regiones amazónicas⁴. Con el avance de la década de los setenta, la dinámica de movilizaciones se expandió por todo el continente y surgieron nuevas organizaciones indígenas con demandas fundadas en su especificidad étnica⁵,

⁴ Nos referimos a la Asociación de Centros Shuar, creada entre 1961 y 1962, a la Federación Shuar de 1965 en la selva ecuatoriana y al Congreso Amuesha de 1968 en la selva peruana.

⁵ Este aspecto de los movimientos indígenas en la región es señalado y analizado por José Bengoa en su libro *La emergencia indígena en América Latina* y Zapata en su texto *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*.

contexto en que la Declaración de Barbados I no les fue indiferente, y la posibilidad de articularse a nivel continental apareció como una necesidad cada vez más importante.

De este modo, desde el Centro Antropológico de Documentación de América Latina (México) se organizó la Segunda Reunión de Barbados en la Universidad de las Indias Occidentales del 18 al 28 de julio de 1977, con el aporte económico del Programa para Combatir el Racismo del Consejo Mundial de las Iglesias de Ginebra. Asistieron miembros de cerca de 20 organizaciones indígenas provenientes de 12 países de la región, como la Federación Shuar de Ecuador, la Comunidad Zapoteca de México, la Nación Amuesha del Perú y el Movimiento Indio de Guatemala⁶. Uno de los resultados más conocidos de esta reunión es la Declaración de Barbados II –documento de autoría indígena colectiva y dirigido a los pueblos indígenas del continente–, en el que se pronuncian sobre el tipo de opresión que afecta a los indígenas y la lucha que debe emprenderse; una lucha que, como veremos en los siguientes apartados, reconoce como fin último la liberación del colonialismo.

Por su parte, el Primer CCNA fue una instancia marcada por la presencia de sujetos afrodescendientes letrados y activistas más que por una dinámica organizacional previa⁷. Buena parte de los más de 150 participantes, provenientes de 11 países del continente, eran escritores o agentes del mundo cultural, como Abdías do Nascimento de Brasil, los hermanos Delia y Manuel Zapata Olivella de Colombia, Nelson Estupiñán Bass de Ecuador, Eulalia Bernard de Costa Rica o Carlos Guillermo Wilson de Panamá. La figura de

⁶ El antropólogo Guillermo Bonfil –integrante ilustre de lo que se conoció como el Grupo de Barbados– señaló sobre los asistentes a esta segunda reunión que “entre ellos, había desde profesionistas y miembros de la intelectualidad india hasta líderes campesinos y de pueblos recolectores de la selva, todos ellos militantes en sus respectivas organizaciones indígenas, con experiencias y antecedentes diversos, pero con gran claridad respecto a sus objetivos comunes” (“Antecedentes” 109).

⁷ Las organizaciones que reivindican cultural y políticamente la identidad negra o afrodescendiente surgen, principalmente, durante los años ochenta. En esta década, como señala el estudio de Rangel, aparecen organizaciones de carácter local y nacional con esta perspectiva en países como Colombia, Belice, Brasil, Panamá, Bolivia, Ecuador, Honduras, Perú y Uruguay.

Manuel Zapata Olivella, médico y escritor afrocolombiano, fue gravitante en este proyecto. Zapata Olivella –y el poeta afroperuano Nicomedes Santa Cruz, entre otros–, había participado en 1974 en el Coloquio de la Negritud y la América Latina, realizado en Senegal y organizado por su entonces presidente, el poeta y uno de los impulsores de la negritud, Léopold Sedar Senghor. El propósito de este coloquio fue reunir la diáspora africana en América en torno a la negritud, un movimiento cultural y político que en los años cuarenta del siglo XX articuló a poetas y políticos afrodescendientes en la América de habla francesa con sus pares africanos francófonos (Oliva 61-97). Esta experiencia de retorno al continente de los orígenes tuvo varias repercusiones, entre ellas la recepción de los postulados de la negritud y la motivación para organizar un encuentro que pusiera en contacto a los afrodescendientes de América.

Es así como la Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas, la Asociación Cultural de la Juventud Negra Peruana y el Centro de Estudios Afro-Colombianos, con el auspicio de la OEA y UNESCO⁸, convocaron al Primer CCNA, que se realizó entre el 24 y el 28 de agosto de 1977, en Cali, Colombia. Zapata Olivella, quien presidió la organización de este evento, en su discurso de apertura señaló las directrices que asumiría esta y las dos versiones siguientes⁹: la dimensión continental de este encuentro,

⁸ La relación entre estas instancias y organismos internacionales como los mencionados, si bien escapa a los objetivos de este artículo, merece una mención. Ambos encuentros contaron con el auspicio y patrocinio de organismos internacionales: Barbados II tuvo el apoyo económico del Programa para Combatir el Racismo del Consejo Mundial de las Iglesias de Ginebra y el patrocinio de la Universidad de las Indias Occidentales de Barbados, facilitando las dependencias donde se realizó el encuentro, mientras que el Primer CCNA contó con el auspicio de la OEA y la UNESCO. Sin embargo, solo en el segundo caso se encontró material que diera cuenta de las discrepancias que esto generó. En sus palabras inaugurales del Segundo Congreso, Manuel Zapata Olivella menciona el debate interno que hubo sobre la independencia política y cultural del primer congreso y la oposición de compañeros radicales a la solicitud de estos recursos, no obstante “Triunfó la tesis de que nosotros como presencia negra en las culturas nacionales, no solo teníamos el derecho a solicitar de tales organismos el apoyo a nuestras necesidades culturales, sino que estamos en la obligación de exigir una cobertura igual, y aún mayor a la que se venía prestando a los descendientes de las culturas opresoras” (*Primer congreso* 182).

⁹ El Segundo Congreso se realizó en 1980, en Panamá, mientras que el Tercero tuvo lugar en Brasil, en 1982. Tal como lo señala Tamayo, estaba presupuestada una cuarta

amparada en la necesidad de los concurrentes de romper las dispersiones impuestas por los colonizadores, y la discusión sobre las diversas formas de discriminación con los descendientes de africanos y africanas en toda la región, como consecuencia del colonialismo y sus herencias. De este congreso no resultó una declaración como la de Barbados, pero sí una serie de documentos finales elaborados por las distintas comisiones que contienen diagnósticos y recomendaciones que fueron ratificados y ampliados en los congresos posteriores.

La mayor presencia de organizaciones en Barbados II y la participación más evidente de sujetos letrados en el Primer CCNA más que diferencias fundamentales, son matices respecto del perfil de los intelectuales y de la red de activistas, investigadores y dirigentes que se articuló en cada una de estas instancias. La participación de figuras como Natalio Hernández, náhuatl de México, y el ya mencionado Zapata Olivella, no puede desvincularse del trabajo que han desarrollado y con el que han colaborado en al menos una de las demandas de los movimientos indígena y afrodescendiente: la difusión de su cultura a través de una voz propia. Hernández es un poeta, escritor y profesor que, entre otras cosas, fundó la Alianza de Profesionales Indígenas Bilingües de México y la Casa de Escritores en Lenguas Indígenas, participó en mesas de diálogo entre el Estado mexicano y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en los años noventa, y con sus publicaciones ha promovido las lenguas y literaturas indígenas. Zapata Olivella, en tanto, fue un escritor que difundió las culturas e ideas desarrolladas por los afrodescendientes en buena parte de sus publicaciones literarias y ensayísticas, además de colaborar y propiciar revistas de divulgación y congresos temáticos. Hernández y Zapata Olivella son un ejemplo de cómo la actividad organizacional se entrecruza con la actividad intelectual, cuyo perfil es más cercano a un intelectual situado, es decir, en palabras de Said, aquel que se reconoce como parte de un colectivo con el que se tiene una experiencia común de opresión o injusticia (134). Además de

versión para 1984 en Granada, pero la invasión de Estados Unidos a la isla en 1983 impidió su realización (s/p).

la participación de líderes e intelectuales indígenas y afrodescendientes, estas reuniones evidenciaron redes en las que colaboraban investigadores y académicos no indígenas ni afrodescendientes, principalmente antropólogos, como Guillermo Bonfil de México, Stefano Varese de Perú y Darcy Ribeiro de Brasil para el caso indígena, y los colombianos Nina de Friedemann y Jaime Arocha en el caso afrodescendiente. Su presencia en estas instancias difícilmente puede interpretarse como una solidaridad formal, pues se posicionaron frente al emplazamiento por una investigación acorde con los requerimientos de indígenas y afrodescendientes, lo que se evidencia en sus estudios y trayectorias profesionales, marcadas por el activismo en torno a la temática de los derechos de estos pueblos¹⁰.

Estas alianzas entre sujetos letrados, líderes de organizaciones y académicos que adherían a proyectos emancipadores, así como la posibilidad misma de que tuvieran lugar reuniones programáticas que apostaron por una transformación social y por una articulación continental, se comprenden por el contexto de los años sesenta y setenta, décadas que –como señala Gilman (35-56)– bien pueden ser concebidas como una época. Los procesos de descolonización en África y Asia, la conformación de una noción de Tercer Mundo que fomentó las solidaridades internacionales bajo la idea de una lucha común, y la revolución como una alternativa de cambio social, en el marco de la Guerra Fría, son las características más relevantes de este período en el que distintas fuerzas sociales pujaron por llevar a cabo cambios estructurales, en una sintonía de época que difundió la sensación de una crisis final del capitalismo. En estas coordenadas tuvieron lugar

¹⁰ Sería casi imposible detallar las publicaciones de estos investigadores y el impacto que cada uno de ellos ha tenido más allá del espacio académico, pero caben un par de menciones. El trabajo de Bonfil Batalla titulado *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, publicado en 1981 y donde estuvo a cargo de la selección, notas y el estudio introductorio, es un texto único en su tipo y el primero que buscó visibilizar la producción intelectual indígena en la región. Nina de Friedemann, en tanto, no solo fue pionera en la investigación sobre las poblaciones afrodescendientes en Colombia, sino que su trabajo ha sido considerado, incluso por las propias organizaciones afrodescendientes de su país, como un elemento clave para que en 1993 se produjera el reconocimiento constitucional en Colombia, un hito para el movimiento afrolatinoamericano en las zonas hispanas del continente.

movimientos de liberación nacional en África, Asia y América Latina –entre los que destaca la Revolución Cubana–, el movimiento por los derechos civiles y el nacionalismo negro en los Estados Unidos, entre otros ejemplos de luchas emancipadoras, pero también su contracara: la agudización del imperialismo, las políticas de *apartheid* en el sur africano y las acciones de grupos supremacistas blancos en Estados Unidos, o las dictaduras militares de derecha en varios países latinoamericanos. Pese a esto, los discursos e ideas que se legitimaron entonces fueron los de la urgencia de un cambio a propósito de un diagnóstico ampliamente compartido: los pueblos oprimidos deben liberarse.

Las categorías de oprimidos y opresores cobraron una dimensión universal en estos discursos. Mientras en la mayoría de los casos este binomio se entendió fundamentalmente bajo el esquema de la lucha de clases, en otros fue analizado en clave colonial, en los que la racialización de los pueblos es la variable fundamental para comprender formas de explotación que han sido inherentes al desarrollo histórico del capitalismo. Fue el caso de autores-militantes que participaron del movimiento de la negritud o en los movimientos de liberación nacional en África, también de autores comprometidos con los sectores racializados en América Latina, como los investigadores que estuvieron en Barbados o que suscribieron sus declaraciones¹¹. Sin embargo, en América Latina buena parte de los proyectos y discursos políticos de entonces se desplegaron en torno al conflicto de clases, lo que muchas veces invisibilizó el conflicto racial en la región y las teorizaciones que surgieron en torno a él.

Vistos en su contexto, Barbados II y el Primer CCNA resultan ser encuentros paradigmáticos, pues, por una parte, se trató de actividades muy características del período: el lenguaje utilizado, el tono de las reflexiones y propuestas, la dimensión continental e inclusive tercermundista de sus convocatorias y declaraciones, expresan su pertenencia al paradigma de transformación estructural de la época. Por otra parte, estas reuniones instalaron

¹¹ Entre ellos, destacamos a Pablo González Casanova, cuyo trabajo constituye un aporte desde nuestro continente al campo teórico del anticolonialismo, particularmente con su artículo titulado “El colonialismo interno”.

en el centro del debate la descolonización como un proceso inconcluso en países que hace más de un siglo son políticamente independientes, y el racismo como uno de los principales conflictos de las sociedades latinoamericanas, constituyéndose así en una variante del paradigma transformador en el continente¹².

3. IDENTIDAD CONTINENTAL Y ANTICOLONIALISMO

Estos congresos constituyen un momento decisivo para la trayectoria de estos sectores, ya que en ellos se articula un paradigma político para leer la historia propia en tanto indígenas y “negros” –de acuerdo con la autodenominación utilizada entonces–, y para explicar las condiciones de exclusión que los afectan. Esto fue posible gracias a la confluencia de trayectorias organizativas y discursos que identifican diagnósticos compartidos y una agenda en común. Este paradigma propio se construye en evidente vínculo teórico con los movimientos de liberación nacional de la época y el movimiento de la negritud que los precedía¹³. Hacemos este énfasis porque en la actualidad se ha naturalizado el que indígenas y afrodescendientes

¹² En este sentido llaman la atención las publicaciones de ambos encuentros. *Indianidad y descolonización en América Latina. Documentos de la Segunda Reunión de Barbados* fue publicado en 1979 por Editorial Nueva Imagen, en México, con 3.000 ejemplares. *Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas* se publicó en Colombia, casi 10 años después, en 1988, con el auspicio de la UNESCO y un tiraje de 2.000 ejemplares. Estos datos revelan la escasa circulación que tuvieron debido al bajo número de ejemplares y al hecho de que no hayan sido de interés para las editoriales que en ese período estaban comprometidas con proyectos de liberación, por lo que quedaron fuera de los canales de difusión más importantes.

¹³ Estos últimos movimientos no solo influenciaron al sector afrodescendiente, como podría suponerse, sino también a la intelectualidad indígena que comienza a despuntar en ese período. En trabajos anteriores analizamos con detalle el diálogo que establece en su obra escrita Fausto Reinaga, intelectual indígena de Bolivia que reconoce una identidad quechua-aymara, con Frantz Fanon, principalmente en sus dos libros de 1969 (Zapata y Oliva, “Frantz Fanon...”), mientras que Gustavo Cruz hizo lo propio al identificar la referencia que Reinaga hacía a la obra de los poetas del renacimiento de Harlem, además de explorar la ya mencionada relación con el pensamiento descolonizador de Fanon (“Poder indio y poder negro”).

manifiesten una identidad continental que convive con otras más específicas (pueblos o nacionalidades, entre otras), lo que entendemos como un logro de ambos movimientos, pero cabe señalar que no estamos frente a algo heredado, sino que se trata de una construcción que podemos identificar con este momento fundacional. En las siguientes páginas damos cuenta de las características fundamentales de este paradigma.

3.1. LA IDENTIDAD CONTINENTAL

Tanto en Barbados como en Cali se manifiesta la pertinencia política y la consolidación de una identidad indígena y afrodescendiente continental (americana, latinoamericana o en discusión con esas categorías geopolíticas), que al mismo tiempo admite la heterogeneidad de quienes nombra, es decir, identidades más específicas que conviven con esta identidad general en los documentos producidos en ambas reuniones. Un dato para avizorar su importancia es que en los documentos preparatorios y en la mayoría de las ponencias se destaca la situación particular de un pueblo o comunidad, sin embargo, los documentos elaborados como acuerdos y los que atestiguan la discusión muestran el esfuerzo por identificar dimensiones comunes de la situación global que los afecta.

En el caso de Barbados II, cabe destacar que esta no es la primera reunión entre indígenas procedentes de distintos países, pero sí la primera que adquiere dimensiones continentales y resonancia política hasta la actualidad, constituyendo un hito no solo por su nivel de articulación, sino además por lo señalado como una de sus principales características: el quiebre con el indigenismo por parte de sujetos que en su calidad de dirigentes o militantes de organizaciones étnicas representaban a lo que podríamos denominar como la sociedad indígena movilizadora del período (recordemos que Barbados I había sido el quiebre de los antropólogos con este paradigma político)¹⁴.

¹⁴ Nos referimos aquí al Indigenismo institucional que implementó políticas destinadas a integrar a los indígenas a las sociedades nacionales. Esta ruptura no pasó inadvertida para los exponentes del indigenismo, como se puede comprobar en un número especial

En lo que a este punto se refiere, el antecedente más claro de Barbados II lo encontramos en el encuentro subcontinental del Parlamento Indio Americano del Cono Sur, realizado en Paraguay, en octubre de 1974¹⁵. Sus conclusiones fueron incluidas como documento en la compilación de Bonfil, de las cuales destaca el hecho de reconocerse, desde su diversidad, como parte de un “pueblo indio” continental, “con conciencia étnica” (*Utopía* 191-2). Desde otras partes del continente también se avizora esta construcción, como en Guatemala, donde el movimiento indio de ese país elaboró un documento preparatorio para Barbados, revelando que el objetivo específico del encuentro era, precisamente, la articulación:

“El siguiente es un resumen breve de la situación actual del indio guatemalteco, elaborado para ser presentado en la Reunión de Barbados en julio próximo. Sigue el objetivo de relacionar la problemática nuestra dentro del contexto general de las poblaciones indígenas de América” (*Indianidad* 373).

La Declaración de Barbados II no solo fue el principal resultado de esa reunión, sino que se ha constituido en un documento icónico de lo que desde entonces podemos denominar como un movimiento indígena continental¹⁶. La frase inicial, “Hermanos indios”, manifiesta la voluntad

de la revista mexicana *Nueva Antropología*, publicado en diciembre de 1977, a cinco meses de la reunión de Barbados. La sección se tituló “Polémica. La Declaración de Barbados II y comentarios” y en ella el antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán se refiere en duros términos a la Declaración a la vez que formula una defensa cerrada del indigenismo, reforzando el ideario de izquierda que enarbolaron algunos de sus promotores. Extendiendo su juicio hacia otros movimientos de sectores racializados, señala: “Nos hemos opuesto sistemáticamente a favorecer, elevar o glorificar movimientos como los de la negritud, el poder indio, el chicano y otros que enarbolan símbolos étnicos o raciales porque enmascaran la verdadera lucha que se da en la lucha de clases” (Aguirre Beltrán 120).

¹⁵ Participaron indígenas procedentes de Argentina, Brasil, Venezuela, Bolivia, Paraguay, según consigna el documento “Conclusiones del Parlamento Indio Americano del Cono Sur” (Bonfil, *Utopía* 190-8).

¹⁶ Para este trabajo hemos optado por el concepto de movimiento indígena para destacar las líneas de desarrollo histórico que le dan continuidad, en sintonía con la propuesta conceptual de Escárzaga y Gutiérrez (15-6). De manera similar justificamos este uso del singular para relevar la existencia de un movimiento afrolatinoamericano.

de sacar rendimiento político de una categoría que sirvió para subyugarlos y que –se adhiriera o no a ella– admite la posibilidad de identificar un colectivo indígena continental que comparte una experiencia histórica de subordinación (*Indianidad* 389). Asimismo, se puede leer la construcción de una genealogía de resistencia al colonialismo en territorio americano, el europeo primero y el Estatal-nacional después, que les permite reconocerse en las distintas luchas de los pueblos indígenas a través de la historia, lo que explica gestos como el que los Kunas de Panamá, articulados en la Asociación Nacional Indígena de dicho país, invoquen en su declaración al líder de la gran rebelión andina Túpac Amaru y que señalen:

Sabemos también de la represión que existe en países del centro, norte y sur de esta América saqueada y ultrajada [...] La explotación y los explotadores no tienen fronteras, traspasan naciones; es por eso que la solidaridad entre los oprimidos tampoco debe tener límites. (*Indianidad* 256)

En el caso del Primer CCNA, los convocantes tenían a cuestas el enorme legado del movimiento de la negritud, en el que habían participado de manera decisiva intelectuales afrocaribeños (principalmente Aimé Césaire y, de manera más crítica, Frantz Fanon, ambos de Martinica¹⁷). También se mostraban inquietos frente al curso de los acontecimientos en Estados Unidos, donde se vivía un momento de efervescencia del activismo negro, enfrentado con una embestida de violencia orquestada desde la policía y los organismos de seguridad (la CIA) y de grupos terroristas, principalmente el Ku Klux Klan.

De este contexto se hace cargo insistentemente el Primer CCNA, lo que explica el gesto de homenajear a Léon-Gontran Damas en la publicación de las actas¹⁸. Al mismo tiempo, sus organizadores destacan la condición

¹⁷ En trabajos anteriores hemos profundizado en las trayectorias políticas y en el pensamiento anticolonial de ambos intelectuales, así como en las apropiaciones contemporáneas de su obra. Para más información, ver Oliva, Stecher y Zapata, *Aimé Césaire desde América Latina*; Oliva, Stecher y Zapata, *Frantz Fanon desde América Latina*.

¹⁸ Damas fue, junto a Césaire y Senghor, uno de los fundadores del movimiento de la negritud y al que menor atención se le ha prestado. Al igual que sus compañeros,

inédita de la cita de Cali, pues concurren a ella los negros de la América continental, los de la diáspora como se sostendrá con reiteración, en un congreso organizado por y para ellos, que además recibió a expertos que habían demostrado una sensibilidad política con los pueblos afrodescendientes de América. En su discurso de apertura, Manuel Zapata Olivella muestra lo conscientes que estaban los organizadores de esas particularidades: “No es la primera vez que se haya convocado a reuniones regionales con el propósito de investigar los aspectos de la presencia negra en América [...] Pero el Congreso de Cali es el primero en plantear el problema a escala continental” (*Primer Congreso* 19)¹⁹. Otro hecho destacable de este discurso es que, si bien el tejido organizacional de entonces no era comparable al proceso desarrollado por los pueblos indígenas, el Congreso asume una representación colectiva cuando culmina con la frase “El pueblo negro de América y sus descendientes mulatos y zambos están atentos a nuestras deliberaciones” (*Primer Congreso* 21).

En estos documentos también aparece una identidad más amplia de colonizados y oprimidos, categorías con las que se expresaban puntos de confluencia histórica con otros sujetos racializados y colonizados, tanto del continente como del Tercer Mundo en general. Este tipo de identificación se desplegó con particular elaboración en el Primer CCNA, pero también en Barbados II, tanto en los documentos preliminares como en las ponencias. Por ejemplo, el dirigente yecuana de Venezuela, Simeón Jiménez Turón, señaló entonces: “Escuchen ustedes los que tienen problemas iguales a

fue poeta y político de izquierda, representante de su lugar de origen, la Guyana, en la Asamblea Nacional francesa. Autor de varios poemarios, entre ellos *Pigments* y la primera antología de poetas francófonos de ultramar, murió tempranamente en 1978. Por ello, cuando en 1988 se publicaron las actas y presentaciones de este Primer CCNA, se hizo en su honor.

¹⁹ Zapata Olivella tenía en mente encuentros de carácter nacional, como el Primer Congreso del Negro Brasileño de 1950 y el Primer Encuentro de la Población Negra Colombiana de 1975. También aquellos que pusieron el acento en la relación entre África y América, como los organizados por UNESCO en la década de los sesenta en Brasil y Cuba, o congresos de carácter regional, como el realizado en Santo Domingo en 1968. Este organismo internacional convocó a un encuentro continental en 1980, tres años después del Primer CCNA, titulado “Presencia Cultural Negro Africana en el Caribe y las Américas”, que, sin embargo, no fue organizado por afrodescendientes.

nosotros, engañados, oprimidos, desheredados, despreciados” (*Indianidad* 201). Asimismo, se resolvió elaborar una declaración de solidaridad con los países de África del Sur y en contra del proyecto de construir enclaves racistas en nuestro continente. La declaración se tituló “No a la invasión racista” y en ella señala que:

Las burguesías racistas de África Austral, incapaces de dominar el proceso revolucionario que se desarrolla en Zimbawe (Rodhesia), Namibia y Azania (África del Sur), bajo el auspicio de gobiernos imperialistas europeos y a iniciativa de los Estados Unidos, buscan reubicación en un punto estratégico de América del Sur. (*Indianidad* 393)

En el Primer CCNA, este gesto de ampliación de su experiencia fue insistente y alcanzó mayor profundidad argumentativa. En su ponencia, Zapata Olivella se refiere al indio como “compañero de infortunio” (*Primer Congreso* 56), paralelo que repite cuando menciona los abusos sexuales cometidos por los conquistadores europeos contra las mujeres indígenas y negras (58). Por su parte, la presentación de la antropóloga Nina de Friedemann muestra que la visualización de una situación histórica compartida entre negros e indígenas fue un tema de análisis conjunto con los especialistas afrodescendientes que concurrieron a la cita. Los documentos emanados del congreso recogen esta reflexión cuando se afirma que: “El sistema capitalista difunde la ilusión de igualdad étnica, pero en la práctica ejerce acciones discriminatorias al no dar oportunidades similares a las capas negras e indígenas que asegura a el [sic] de mayor recurso económico” (*Primer Congreso* 156)²⁰. En este mismo sentido, la situación de África preocupa a los asistentes y así lo plasmaron en sus resoluciones, donde tienen amplia cabida las denuncias a los Estados Unidos y su política imperialista, y la condena a los regímenes

²⁰ De todas formas, se llamó la atención sobre el hecho de que en los países latinoamericanos tanto la situación de los negros como su aporte cultural no ha recibido la misma atención que la brindada a los pueblos indígenas: “el Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas reclama a los gobiernos de América y a los organismos panamericanos e internacionales que relieven [sic] los aportes de los negros al mismo plano histórico y cultural que se les da a las raíces europeas e indígenas” (166).

dictatoriales que desde América Latina fueron condescendientes con esas políticas estadounidenses y, por lo tanto, se argumenta, cómplices de la segregación racial en los países africanos.

Es importante destacar esta dimensión de la identidad indígena y afrodescendiente porque muestra la capacidad de reconocerse en las historias de otros pueblos oprimidos y declarar su solidaridad con ellos. Lo que se observa en estos documentos no es una identidad étnica formulada en términos exclusivos y excluyentes, y tampoco una identidad racializada que busca invertir los términos de la discriminación. Por el contrario, la dimensión continental de la identidad indígena y afrodescendiente forjada en este contexto es expresión de su articulación política, que evidenciaba entonces una posición dialogante con otros sectores de la sociedad latinoamericana y tercermundista.

3.2. DISCURSO Y LUCHA ANTICOLONIAL

Tanto en Barbados II como en el Primer CCNA se elaboran diagnósticos que buscan explicar la situación de subordinación contemporánea de las poblaciones indígenas y afrodescendientes. Esos diagnósticos corresponden también a una lectura histórica en la que coexisten distintas temporalidades, desde la más lejana hasta el presente, partiendo por la conquista y colonización de América por las potencias europeas. Este proceso configura el presente, que es el de sociedades latinoamericanas estructuradas en torno a jerarquías raciales, de género y de clase que explican la situación desventajosa de las poblaciones indígenas y afrodescendientes y, en particular, de las mujeres.

El colonialismo que se diagnostica, se denuncia y se propone combatir en Barbados y Cali afecta todas las dimensiones de la existencia: la económica, la social, la política, la cultural y la subjetividad individual. Es importante recalcarlo porque en ambos encuentros se puede apreciar un equilibrio en el tratamiento de la dimensión material y simbólica del colonialismo, y cuando se analiza esta última, el énfasis está en su funcionalidad para la construcción de una hegemonía capitalista y eurocéntrica. Allí opera ese clima de época al que hicimos mención, pues el pensamiento anticolonialista

que acompañaba las luchas de liberación en el Tercer Mundo apuntaba a esa multidimensionalidad de la opresión colonial²¹. El carácter de denuncia, así como la aspiración a que estos diagnósticos constituyan herramientas para la acción política, les concede el estatus de discursos anticoloniales²².

Aunque los movimientos indígenas y afrodescendientes suelen ser comprendidos como movimientos de reivindicación cultural —efectivamente lo son—, no debe olvidarse la relevancia que las condiciones materiales de existencia tienen en sus discursos, lo que es particularmente constatable en las reuniones continentales que aquí nos ocupan. Por ello, procesos como el despojo de tierras, la esclavitud y el trabajo racializado tienen un lugar fundamental en sus diagnósticos. Tanto en Barbados como en Cali es explícita la referencia a la relación entre estas prácticas y el desarrollo del capitalismo en América Latina, por lo tanto, afirmar que se trata de discursos anticolonialistas implica que, también, son discursos anticapitalistas. Por ejemplo, en las actas del Primer CCNA se lee:

Los descendientes de africanos de las Américas tendrán que tener en cuenta que sus problemas no se resolverán con pequeñas modificaciones o reformas de naturaleza utópica, sino que se necesitará un cambio básico estructural de la sociedad y el sistema económico-político vigente. (147)

En la Declaración de Barbados II, la opresión material y simbólica son evidencias de un dominio específico que los afecta desde hace cinco siglos. La declaración es enfática en la imbricación de ambas dimensiones:

²¹ Para un análisis más detallado de las luchas de liberación nacional en el Tercer Mundo y su correlato en la escena teórica del período 1950-1970, se puede consultar el libro *Postcolonialidad y nación* de Rojo, Salomone y Zapata.

²² En este punto continuamos la hipótesis sostenida en publicaciones anteriores (Zapata 2008 y 2013; Oliva 2014; Zapata y Oliva 2016 queremos mantener estas referencias), donde nos hemos pronunciado sobre la relación oblicua con corrientes más contemporáneas que han reactualizado en la academia este debate sobre las continuidades coloniales (los estudios decoloniales y al grupo modernidad/colonialidad), pero destacando el hecho de que la trayectoria de los movimientos indígenas y afrodescendientes (y sus intelectuales) en estas temáticas se remonta al período de los años sesenta y setenta.

En América los indios estamos sujetos a una dominación que tiene dos caras: la dominación física y la dominación cultural.

La *dominación física* se expresa, en primer término, en el despojo de la tierra. Este despojo comenzó desde el momento mismo de la invasión europea y continúa hasta hoy [...].

La dominación física es una dominación económica. Se nos explota cuando trabajamos para el no indio, quien nos paga menos de lo que produce nuestro trabajo. Se nos explota también en el comercio porque se nos compra barato lo que producimos (la cosecha, las artesanías) y se nos vende caro [...].

La dominación cultural puede considerarse realizada cuando en la mentalidad del indio se ha establecido que la cultura occidental o del dominador es la única y el nivel más alto del desarrollo, en tanto que la cultura propia no es cultura, sino el nivel más bajo de atraso que debe superarse; esto trae como consecuencia la separación por medio de vías educativas de los individuos integrantes de nuestro pueblo. (*Indianidad* 389-90)

Estos fragmentos denuncian cómo opera en términos concretos la articulación racial de las sociedades latinoamericanas en lo que respecta a los pueblos indígenas, racismo estructural que constituye también la preocupación central de quienes se dieron cita en el Primer CCNA, en cuyos documentos finales existe el empeño por desnaturalizar el guión racista, ese que habla de extraordinarias capacidades físicas y reducidas capacidades intelectuales, del cual se desprenden una serie de estereotipos que se reproducen con fuerza hasta hoy, por medio de un discurso histórico que habla de secuestro, despojo –en primer lugar de la libertad–, trabajo forzado, resistencia y diáspora.

Se identifica también la especificidad de la opresión de las mujeres, pues se reconoce que tanto el hombre indígena como el hombre negro se sitúan en una posición de poder respecto de ellas, y que usufructúa de aquella posición, lo que implica una doble opresión para las mujeres. En Barbados II se elabora un informe a cargo del antropólogo venezolano Esteban Mosonyi basado, según se declara, en informaciones de las participantes (no se las menciona). Esta ausencia de autoría femenina no resta radicalidad a la denuncia, como se puede comprobar en la siguiente cita:

El proceso de aculturación ha venido sometiendo a la mujer a un doble colonialismo en su condición de indígenas y mujeres. El sistema oprime y destruye a la mujer en mayor grado que al mismo hombre, al mismo tiempo de que el hombre indígena aculturado participa en ese maltrato generalizado hacia la mujer. (*Indianidad* 401-2).

En el Primer CCNA se reitera el argumento al señalar el peso de un “estereotipo doble” para las mujeres, la que además de ser discriminada por el blanco y el mestizo lo es también por parte de los hombres negros. En el documento sobre “Filosofía y afectividad” se aprueba que el congreso, en su plenaria final, resuelva reconocer el papel histórico de las mujeres negras, y:

además, que se pida a los hombres negros de todo el mundo reconocer que el logro de un mundo renovado caracterizado por una vida más significativa para la familia negra y la sociedad en general depende, en gran parte de la liberación de la mujer negra, del peso impuesto por el estereotipo doble, que circunscribe su existencia a las funciones de objeto sexual y reproductor. (152)

En la dimensión simbólica del colonialismo, estos encuentros coinciden en la centralidad de la inferiorización cultural y física, que remite a una ideología racista de larga data. Los textos citados expresan este hecho y cómo esta inferiorización está imbricada con la explotación económica. Por ello, cuando reivindican sus culturas como distintas, y a la vez valiosas, como sobrevivientes al igual que ellos y ellas del dominio colonial –aunque innegablemente transformadas e interferidas en el marco de estas relaciones desiguales–, lo que se discute son las bases ideológicas que sustentan la maquinaria colonial. De este modo, si bien Barbados II y el Primer CCNA son instancias de una potente reivindicación cultural, no se pueden calificar sus pronunciamientos como discursos culturalistas, en el sentido de separar esa esfera de las condiciones materiales, mucho menos de eludirlas. Es más, existe una deliberada distancia de ese tipo de enfoques que van a adquirir hegemonía en la escena teórica post Guerra Fría (Eagleton 114-5), por ejemplo, cuando en Barbados II se cuestiona el

trabajo del Instituto Lingüístico de Verano por folclorizarlos y exotizarlos, tratando de “reducir toda la dinámica cultural a una superestructura fragmentaria y superflua que pierde toda significación para la resistencia y la liberación de los pueblos” (*Indianidad* 398), o cuando en el Primer CCNA se señala que la falta de reconocimiento del aporte cultural de los negros se explica por una situación histórica de desigualdad y que “la única manera de solucionar tales problemas solo se alcanzará mediante la transformación total del sistema socio-económico imperante” (156). De igual forma, se debe complejizar el tema de la identidad étnica que, en estos discursos, no se confronta con la identidad de clase, sino que se articula con ella. Los sujetos indígenas y afrodescendientes se reconocen como pobres del campo y de la ciudad, entendiendo que esta condición de clase está vinculada a un conflicto histórico de carácter colonial que adquiere preponderancia. El poeta náhuatl Natalio Hernández presentó, junto a Franco Gabriel Hernández, una ponencia en Barbados II que muestra esta articulación nada de excepcional en esos años, con afirmaciones como “el real proceso de liberación no puede darse si no se contempla como la destrucción de la situación colonial y la participación hacia una lucha de clases” (*Indianidad* 268). Con el mismo énfasis aparece este asunto en el documento presentado por el Movimiento Indio de Guatemala (373-85) y las ponencias de intelectuales no indígenas como Víctor Daniel Bonilla (325-56) y Stefano Varese (357-72). Por su parte, en el Primer CCNA la antropóloga Nina de Friedemann expone sus principales conclusiones de un estudio sobre el desarrollo de la concientización política de la población afrodescendiente en Colombia, frente a un auditorio mayoritariamente afro, a quienes señala que en este proceso “clase y etnicidad no son modos competitivos de conciencia y conflicto” (43).

El objetivo último de estos encuentros, como se puede intuir de las citas, no es otro que poner fin al colonialismo como forma global de opresión; global en el sentido de que sobre su base se articulan todas las dimensiones de la existencia indígena y negra: cultural, económica, social y política. En ambos casos estas luchas se comprenden como luchas de liberación anticolonial y anticapitalista. En el Primer CCNA una de las

comisiones señala en su documento final que su objetivo último no se reduce a la acción en el ámbito intelectual, sino a la revolución que concluya con la explotación y el racismo, y que frente a la imposibilidad del retorno a África, esa revolución debe hacerse en América (147).

4. REFLEXIONES FINALES: VOLVER LA MIRADA A 1977

Cuarenta años han transcurrido desde ese lejano 1977, y tras la lectura y análisis de sus documentos en el presente, resulta imposible no observar su huella en los movimientos indígena y afrodescendiente, fundamentalmente en lo referido a los contenidos ideológicos que allí se consensuaron y que constituyen la base de su discursividad contemporánea.

Desde fines de los años setenta hasta la década de los noventa existe un evidente giro ideológico que ha modificado los anclajes teóricos con los que estos movimientos y sus intelectuales están elaborando sus diagnósticos y propuestas. Las políticas de reconocimiento que se promulgaron en los países latinoamericanos a partir de los años noventa —producto de la presión ejercida por estos actores— han contribuido a la valoración positiva de la diversidad cultural, facilitando no solo la visibilización de distintos pueblos, sino también la promoción de sus identidades específicas. Sin embargo, aquellas demandas que apuntan a una redistribución más profunda de los recursos económicos y del poder político, continúan pendientes. En relación con esa deuda es que debe comprenderse una parte importante de los conflictos actuales, en los que comunidades y pueblos aparecen nuevamente (si es que alguna vez dejaron de estarlo) confrontando la embestida de un modelo económico extractivista. Las presiones que los grupos económicos ejercen con éxito sobre los Estados latinoamericanos para mantener este modelo en territorios indígenas y afrodescendientes, al tiempo que estos Estados promueven discursos oficiales sobre la diversidad cultural, han generado conflictos y hechos de violencia, como en Honduras, Chile y la zona del Chocó en Colombia, por mencionar algunos casos recientes donde se ha producido derramamiento de sangre y donde se implementa la represión a manos de la policía y el ejército.

Estos hechos, leídos en conjunto, asoman como evidencia del agotamiento del multiculturalismo estatal, ello en la medida que ha quedado de manifiesto su condición de narrativa cultural del capitalismo contemporáneo, como se han encargado de constatarlo algunos teóricos de la cultura²³. Esta crisis alimenta la existencia de estos movimientos y motiva a nuevas generaciones de indígenas y afrodescendientes a integrar sus filas.

Esto explica –desde nuestro punto de vista– que retomen protagonismo las dimensiones más críticas de ese pensamiento político indígena y afrodescendiente que hunde sus raíces en los años sesenta y setenta y en el que el anticolonialismo se vincula expresamente con el anticapitalismo, con independencia de que hoy esas dimensiones críticas no se traduzcan en la búsqueda de una alternativa revolucionaria como en esa época, pero que sin duda están presentes en sus demandas por autonomía política y territorial.

La caída de los regímenes socialistas generó, como bien sabemos, condiciones poco propicias para el despliegue de este tipo de discursos en la esfera pública, sin embargo, cabe señalar que, por sobre el evidente impacto del nuevo escenario mundial, ni el movimiento indígena ni el afrodescendiente abandonaron el diagnóstico del colonialismo como fuente histórica del racismo que los afecta, o las propuestas en torno al vínculo entre la exclusión racial, social y de género –en el caso de las mujeres– que sufren como expresión de las herencias coloniales, y tampoco la crítica al capitalismo y su avanzada en el continente. Esa lectura, que se articula a nivel continental en Barbados y Cali, se encuentra en la base de sus demandas contemporáneas, constituyendo una ideología propia, en los términos que lo expresara el dirigente Simeón Jiménez Turón en Barbados II, que siempre ha rebasado las agendas de negociación con los Estados nacionales (también a algunas dirigencias a quienes los nuevos militantes reclamaron una mayor profundización de las demandas).

Las conexiones que hemos establecido entre estos congresos, y su importancia para el desarrollo posterior de ambos movimientos, hacen que no deje de ser significativa la escasa referencia a ellos. La bibliografía que hemos

²³ Entre los autores latinoamericanos destacamos los aportes de Grünner y Díaz Polanco.

revisado sobre los movimientos indígena y afrodescendiente los menciona poco y de manera muy general. Por ejemplo, en el caso de la Segunda Reunión de Barbados, autores como Guillermo Bonfil (tempranamente y en su calidad de observador y protagonista) y José Bengoa han reconocido esta instancia como un hito, pero no es algo común como lo demuestra una publicación reciente, del año 2013, de Yvon Le Bot que incluye una trabajada y útil cronología, donde inexplicablemente no aparece Barbados II. En el caso afrodescendiente, si bien existen obras de carácter regional o continental, se trata en su mayoría de compilaciones que reúnen estudios de casos. George Reid Andrews es uno de los pocos investigadores que ha trabajado a los sujetos afrodescendientes desde una perspectiva general, pero no menciona la realización de los Congresos de la Cultura Negra. El artículo de Eduardo Tamayo constituye en este sentido una excepción.

Ante esta escasa referencia creemos que inciden, al menos, dos factores: por una parte, la constatación de que la cantidad de estudios generales sobre estos procesos, aquellos con una mirada latinoamericana que destacan dinámicas regionales o continentales, es baja si consideramos el volumen de la bibliografía existente. En este sentido, se han privilegiado –tal vez porque ha sido necesario– los contextos locales y nacionales de estas luchas. Ha sido precisamente en esa escasa bibliografía que interpreta el proceso general donde hemos encontrado luces sobre la existencia de estos congresos, percatándonos pronto de su simultaneidad. Por otra parte, podría pesar la escasa atención que han recibido los intelectuales en tanto actores diferenciados al interior de estos movimientos –en comparación con la figura de los dirigentes, por ejemplo–, pues tanto en Barbados como en Cali estas figuras ocupan un lugar relevante (como Natalio Hernández y Manuel Zapata Olivella, entre otros). A ello se agrega, probablemente, la participación que tuvieron en ambas citas investigadores no indígenas ni afrodescendientes, constituyendo un hecho que desbarata las expectativas de pureza que suele depositarse en los sectores indígenas y afro de la región.

Estimamos que volver la mirada a la Segunda Reunión de Barbados y al Primer CCNA y vincularlos al devenir de los movimientos indígena y afrolatinoamericano contemporáneos, permite comprender los encuentros

de 1977 como la expresión de un acuerdo colectivo de carácter continental, que apela a una trayectoria histórica común y a una lucha que contiene, desde su origen, un horizonte descolonizador. Pero, sobre todo, permite destacar la continuidad de una discusión profundamente política sobre las identidades y la cultura que tanto los pueblos indígenas como los afrodescendientes han puesto sobre la mesa en la América Latina actual.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo. "Comentarios". *Nueva Antropología* n.º 7, 1977, pp. 118-20.
- Andrews, George Reid. *Afro-Latinoamérica, 1800-2000*. Madrid: Iberoamericana Vervuert, 2007.
- Bengoa, José. *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Bonfil, Guillermo. *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. México D. F.: Nueva Imagen, 1981.
- . "Antecedentes". *Nueva Antropología*, n.º 7, 1977, pp. 109-10.
- Cruz, Gustavo R. "Poder indio y poder negro: recepciones del pensamiento negro en Fausto Reinaga". *Íconos*, n.º 51, 2015, pp. 29-46.
- Díaz Polanco, Héctor. *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México: Siglo XXI, 2006.
- Eagleton, Terry. *Cultura*. Barcelona: Taurus, 2017.
- Escárzaga, Fabiola y Raquel Gutiérrez. "Introducción". *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y transformación social*. Coordinado por Fabiola Escárzaga y otros. México D. F.: Universidad Autónoma Metropolitana / Instituto de Ciencias y Humanidades Alfonso Vález Pliego / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Centro de Estudios Andinos y Mesoamericanos, 2014, pp. 13-38.
- Fanon, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal, 2009.
- Gilman, Claudia. *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2012.
- Grünner, Eduardo. "El retorno de la teoría crítica de la cultura: una introducción alegórica a Jameson y Žižek". Fredric Jameson y Slavoj Žižek. *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós, 2008, pp. 11-64.
- González Casanova, Pablo. "El colonialismo interno". *Sociología de la explotación*. Buenos Aires: CLACSO, 2006, pp. 185-205.

- Indianidad y descolonización en América Latina. Documentos de la Segunda Reunión de Barbados*. México: Nueva Imagen, 1979.
- Juncosa, José. *Documentos indios. Declaraciones y pronunciamientos*. Quito: Abya-Yala, 1992.
- Le Bot, Yvon. *La gran revuelta indígena*. México D. F.: Océano, 2013.
- Oliva, Elena. *La negritud, el indianismo y sus intelectuales: Aimé Césaire y Fausto Reinaga*. Santiago: Editorial Universitaria, 2014.
- Oliva, Elena, Lucía Stecher y Claudia Zapata, eds. *Aimé Césaire desde América Latina. Diálogos con el poeta de la negritud*. Santiago: Ediciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, 2011.
- . *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo XX*. Buenos Aires: Corregidor, 2013.
- Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas*. Bogotá: Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas / UNESCO, 1988.
- Rangel, Marta. *Organizaciones y articulaciones de los afrodescendientes de América Latina y el Caribe*. Santiago: CEPAL / Secretaría General Iberoamericana / Comisión Europea, 2008.
- Reinaga, Fausto. *La revolución india*. La Paz: s.e. 2007 (1969).
- Rojo, Grínor, Alicia Salomone y Claudia Zapata. *Postcolonialidad y nación*. Santiago: Lom, 2003.
- Said, Edward. *Representaciones del intelectual*. Barcelona: Paidós, 1996.
- Segundo Congreso de la Cultura Negra de las Américas. *Identidad cultural del negro en América. Informe de comisiones y resoluciones*. Panamá: s.e., 1980.
- Tamayo, Eduardo. "Abriendo el camino. Congresos de la Cultura Negra de las Américas". *Afroamericanos: buscando raíces, afirmando identidad*. 1995. 13/06/2017. <<http://www.alainet.org/es/active/999>>.
- Tercer Congreso de la Cultura Negra de las Américas. *Congresos de la Cultura Negra de las Américas*. Quito: Centro Cultural Afro-ecuatoriano, 1989, pp. 82-121.
- Zapata, Claudia. *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*. Quito: Abya-Yala, 2013.
- . "Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista". *Discursos/prácticas. Revista de Literaturas Latinoamericanas*, n.º 2, 2008, pp. 113-40.

- . “Origen y función de los intelectuales indígenas”. *Cuadernos Interculturales*, n.º 4, 2005, pp. 65-87.
- Zapata, Claudia y Elena Oliva. “Frantz Fanon en el pensamiento de Fausto Reinaga: cultura, revolución y nuevo humanismo”, *Alpha* n.º 42, 2016, pp. 177-96.