

Jesús “Chucho” García

Cimarronaje,
afroepistemología
y soberanía intelectual





**CIMARRONAJE,
AFROEPISTEMOLOGÍA
Y SOBERANÍA
INTELLECTUAL**


**EL PERRO
y LARANA**

1.ª edición digital, Fundación Editorial El perro y la rana, 2022

© Jesús “Chucho” García

© Fundación Editorial El perro y la rana

Edición y corrección:

Alejandro Moreno

Diagramación:

Sonia Velásquez

Diseño de portada:

Arturo Mariño

Imagen de portada:

Detalle de la pintura *Vuelvan caras* de Arturo Michelena. Óleo sobre tela, 1890.

Hecho el Depósito de Ley

ISBN: 978-980-14-5184-6

DL: DC2022001661

Jesús “Chucho” García

**CIMARRONAJE,
AFROEPISTEMOLOGÍA
Y SOBERANÍA
INTELECTUAL**

PRESENTACIÓN DE LA COMISIÓN

Si bien es cierto que, al día de hoy, se tiene una noción distinta acerca de las nefastas consecuencias de carácter histórico, antropológico, económico, social, cultural y espiritual que nos dejó la invasión europea y su violento proceso de colonización, no es menos cierto que todavía hace falta generar múltiples espacios que permitan el análisis, discusión, debate y reflexión permanente sobre aspectos que, a la luz de nuevas interpretaciones, permitan conocer elementos poco estudiados, o nada valorados, de lo que representa nuestro complejo pasado colonial.

Bajo esta premisa, el 25 de enero de 2022, el ciudadano Presidente de la República Bolivariana de Venezuela, Nicolás Maduro Moros, juramentó a la Comisión Presidencial para el Esclarecimiento de la Verdad Histórica, Justicia y Reparación sobre el Dominio Colonial y sus Consecuencias en Venezuela, instancia integrada por investigadoras e investigadores de la academia, activistas,

líderes y lideresas de las comunidades indígenas y afrodescendientes, quienes han dedicado su vida y trayectoria profesional al estudio y difusión de esa otra mirada a la historia, contribuyendo con sus aportes a la descolonización de la memoria colectiva y la reconstrucción de una memoria plural, una identidad múltiple y una historia insurgente.

Como parte del plan de trabajo de esta comisión presidencial, se definió un proyecto editorial que ha sido materializado con la publicación de la **Colección Insurgencias Históricas y Afroepistemologías Cimarronas**, una selección de textos que, además de promover el diálogo entre las diversas contribuciones que tanto la sabiduría popular como la rigurosidad científica han brindado para el enriquecimiento de las epistemologías cimarronas, también contribuye con la valiosa misión de sacar a la luz aquellos hechos que, intencionalmente, han permanecido ocultos o se les ha restado importancia en la historiografía tradicional.

Ha sido desde la Comisión Presidencial para el Esclarecimiento de la Verdad Histórica, Justicia y Reparación sobre el Dominio Colonial y sus Consecuencias en Venezuela que se impulsa este proyecto editorial en alianza con el Centro Nacional del Libro (CENAL) y la Fundación Editorial El Perro y la Rana, con el firme propósito de continuar aportando nuevos datos y elementos que permitan contrarrestar todos los esfuerzos de quienes se valen de organismos internacionales, academias, medios de comunicación y redes sociales marcadamente colonialistas e imperiales, para mantenernos en la absoluta ignorancia.

Por ello, la **Colección Insurgencias Históricas y Afroepistemologías Cimarronas** pone al alcance de espíritus insurgentes, libros que van desde investigaciones inéditas, investigaciones actualizadas, manuales, poesía y otros géneros literarios que brindan la posibilidad de decodificar, reconceptualizar y construir nuevo conocimiento. Ya lo dijo el Presidente Nicolás Maduro Moros durante la conmemoración del Día de la Resistencia Indígena, el 12 de octubre de 2021, que esta Comisión Presidencial para el Esclarecimiento de la Verdad Histórica tiene el deber de generar aportes en función de:

Reconstruir toda la historia del genocidio, de la resistencia, de la victoria y de la esperanza en estas tierras venezolanas y dar un aporte. Una comisión por la verdad, por la vida, por la reparación, y reconstruir toda la historia de cómo fue el colonialismo en estas tierras, vamos a dar el ejemplo y a dar el primer paso en Venezuela (...) porque el que no conoce su historia, el que no encara sus valores, el que no sabe de dónde viene, es muy difícil que pueda estar parado en esta tierra del siglo XXI, es muy difícil que pueda avanzar en este tiempo del siglo XXI, cuando nos acechan nuevos colonialismos.

COMISIÓN PRESIDENCIAL PARA EL ESCLARECIMIENTO
DE LA VERDAD HISTÓRICA, JUSTICIA Y REPARACIÓN
SOBRE EL DOMINIO COLONIAL
Y SUS CONSECUENCIAS EN VENEZUELA

*A Fidelia Naspe por tantas cosas. La vida es tan simple,
sencilla y nosotros la complicamos tanto.*

EL CAMINO RECORRIDO Y EL QUE FALTA POR RECORRER

Desde el año 1982 inicié un proceso de sistematización de los estudios de la diáspora africana en Nuestra América. Como todo proceso de investigación que pretende buscar los elementos esenciales de nuestra identidad colectiva, muchas veces tenemos que pasar por el hecho de darnos cuenta, de la forma errónea en que se ha escrito e investigado sobre las africanas y los africanos y sus descendientes.

Es el proceso de investigación sobre el África subsahariana, su diáspora forzada y sus aportes a la conformación de la diversidad identitaria de nuestra América como sujetos históricos que somos, lo que nos ha permitido poder repensarnos, reconceptualizarnos para reconstruir nuestra propia subjetiva identitaria multidimensional, aparentemente fragmentada, pero sistema al mismo tiempo.

Este ensayo contiene tres reflexiones que esperamos puedan contribuir a ese repensarnos.

El primer ensayo es del cimarronaje histórico y permanente a través de nuestra dolorosa historia.

En el segundo componente se habla sobre la construcción de ese conocimiento nuestro, que desde el año 1999 denominamos afroepistemología.

El tercero tiene que ver con nuestra soberanía intelectual como resultado de las dos anteriores reflexiones.

JESÚS “CHUCHO” GARCÍA

San José de Barlovento, desde el Centro de Estudios

Integrales de Barlovento.

Junio 2022. Año nacional del cimarronaje.

**CIMARRONAJE: CINCO VISIONES
DEL CIMARRONAJE DE LAS
AFRICANAS, LOS AFRICANOS
Y SUS DESCENDIENTES EN LAS
AMÉRICAS Y EL ESPACIO CARIBE**

INTRODUCCIÓN

El cimarronaje fue, y continua siendo hoy, la capacidad de los africanos subsaharianos y sus descendientes para oponerse a cualquier tipo de dominación social, psicológica, espiritual, económica, por parte del sistema socioeconómico occidental que se inició con el proceso de la trata negrera, la imposición del sistema esclavista y su prosecución en diferentes modalidades signadas contemporáneamente con el racismo, la discriminación, el poder constituido mal interpretado y el exterminio racial de hombres y mujeres que hoy luchan por una sociedad más justa.

El término cimarrón en primera instancia fue utilizado por los colonizadores para denigrar a los esclavizados que se revelaban contra sus amos para abandonar las unidades productivas carcelarias llamadas plantaciones, haciendas, minas, hatos y trabajos domésticos.

Al fugarse se les llamó animales del monte y cimarrones. Sin embargo, el término cimarrón fue tomando otras dimensiones y fue repensado. Es así como en mis apreciaciones comienzo a deconstruir el término colonial, para transformarlo en una actitud y aptitud ante la vida desde la época colonial hasta nuestros días, es decir en el combate desde la colonia hasta nuestra historia contemporánea, en nuestras luchas como descendientes de africanos subsaharianos que llevamos en la contemporaneidad, contra cualquier forma de exclusión y como constructores y constructoras de una sociedad más justa.

Es así como hemos clasificado el cimarronaje en cinco visiones: cimarronaje frontal, cimarronaje ético, cimarronaje jurídico, cimarronaje cultural y cimarronaje espiritual.

DE LA ESCLAVITUD AL CIMARRONAJE FRONTAL

La trata negrera (1500-1888) practicada por el sistema colonial occidental, con el surgimiento del sistema económico capitalista, trajo como consecuencia directa la implantación del sistema esclavista con la finalidad de hacer crecer las economías capitalista europeas en el mal llamado Nuevo Mundo sobre dos crímenes de lesa humanidad: primer crimen, el exterminio de millones de pueblos originarios de las Américas y el espacio Caribe, y en sustitución de ese exterminio; segundo crimen, la explotación intensiva a la que fueron sometidos hombres, mujeres y niños africanos en las diferentes modalidades de unidades productivas: plantaciones, haciendas, minas, hatos y trabajos domésticos.

Para someter al africano y sus descendientes al sistema esclavista las potencias occidentales, crearon un cuerpo legislativo que regulaba, el trabajo intensivo

y la penalización ante cualquier acto personal o colectivo de levantamiento ante el sistema de explotación.

Es así como el sistema colonialista francés, crea el Código Negro, diseñado por el administrador de las colonias francesas en el Caribe, Jean Baptista Colbert, durante el reinado de Luis XIV.

“Es en este código, donde occidente va a legitimar el término despectivo de negro y como dice en su artículo 44, el negro es un mueble, un objeto, que no siente, que no piensa, es una pieza de engranaje de la unidad productiva azúcar. En ese documento promulgado por el Rey de Francia en el año 1685, se reglamenta la catolización compulsiva de los negros, así como los tipos de castigos que van desde la tortura hasta la muerte en caso de alguna desobediencia, fuga o enfrentamiento contra el sistema esclavista y sus amos.” (García, Jesús: 2014, 16).

Este Código será el sistema jurídico que reglamentará la vida total de los africanos convertidos en esclavizados. Luego lo tomarán como referencia los colonialistas ingleses, españoles, holandeses.

“El primer Código Negro español fue elaborado por el Cabildo de Santo Domingo en el año 1768 para sujetar a los esclavos y reprimir el cimarronaje, dos problemas graves entonces, que coincidieron con los primeros síntomas de reactivación económica en la isla. Se hizo consultando las antiguas ordenanzas

sobre negros que existían en el archivo del Cabildo y el Código Negro Francés.” (Lucena Salmoral: 1996, 23).

Sin embargo, antes de que aparecieran estos códigos negros, ya la palabra cimarrón, se había aplicado a la primera rebelión contra el sistema colonial español que se produjo en el año 1522 en la isla La Española (Santo Domingo), encabezada por un indígena llamado Enriquillo seguido por los primeros africanos esclavizados que llegaron a esa isla.

“En la colección de documentos publicados bajo el título de Santo Domingo en los manuscritos de Juan Bautista Muños, encuentro que en 1503 ya se hace referencia a suecos monteses, en 1528 se les llama indios alzados a Enriquillo y su gente, pero no es hasta 1532 cuando aparece por primera vez el término cimarrón.” (García, Jesús: 2014, pág. 18..., idem).

El término cimarrón, así como el Código Negro de Colbert, se fue expandiendo y consolidando como un término vinculado a la lucha de los africanos y sus descendientes por la libertad. Así conseguimos en la memoria del Padre francés Labat, quien recorrió gran parte del Caribe, no solo francés, sino también donde imperaba el colonialismo, inglés y español. Este padre católico a comienzos del siglo XVIII definía: “Se llama cimarrones a los negros fugitivos que escapan de la casa de su amo, o para no trabajar o para evitar el castigo de una falta que han cometido; se retiran por

lo regular a los bosques, a los farallones, u otros lugares poco frecuentados, de donde no salen más que por la noche para ir a arrancar mandioca, batatas u otros frutos y robar cuando pueden animales y aves domésticas.” (Labat, R. P: 1979, 25).

El padre Labat, deja ver que eran simple huidas, sin ningún planteamiento de confrontación con el amo, aunque ya la huida es una actitud de soberanía, pero Labat en sus crónicas ve esas huidas como algo “simple” y luego de sobrevivencia: “Hay negros cimarrones que permanecen años enteros en los bosques y en las montañas que están en medio de la Isla, por poco prácticos de su región que sean, hallan abundantemente de que vivir, porque en los bosques no les faltan ñames y coles caribes silvestres ni cogollos de palma. Pescan a mano en los ríos, cogen lagartos, cangrejos rojos y de otras especies, tanto como quieran. Y en las islas de Grenada y Guadalupe no les faltan ciertos animales que se llaman armadillo y aguiti.” (Idem, 25).

Esas primeras impresiones del cimarronaje que dan los cronista e historiadores, según las fuentes de los primeros tiempos de conquista y colonización, no observaron cómo esas simples fugas, aisladas se irían transformando en una propuesta de vida que posteriormente se llamarían cumbes, quilombos y palenques, como expresión de convivir en espacio, como una especie de autogobierno lejos del sistema esclavista y avanzaron

hacia la construcción de un modelo de sociedad contra la explotación, como pasó con la revolución haitiana a finales del siglo XVIII.

CONTRA EL CIMARRONAJE FRONTAL: CASTIGO, VEJACIONES Y MUERTE

Por supuesto ni el colonialismo, ni los dueños de esclavizados iban a permitir fugas, levantamientos, “vagos y vagas” en sus sistemas productivos carceleros. Para evitar eso, también crearon un sistema punitivo que hasta se impuso la pena de muerte para aquellos que se atrevieran a aspirar a su libertad.

En ese sentido, ponemos un ejemplo del reglamento jurídico que se utilizó para el funcionamiento de la hacienda cacaotera Chuao, ubicada en el estado Aragua en el siglo XVII: “Que ningún esclavo ni esclava, grande ni pequeño, pueda salir del repartimiento, si no es al trabajo que se le destinase en la hacienda, y concluido este, al de sus cónicos y el que faltase de dicho repartimiento y no estuviese en una de esas ocupaciones, sea castigado sin dispensa” (...) que de noche, esta es, desde ponerse el sol hasta al amanecer, no salga esclavo

alguno, chico ni grande, de su casa y al que fuese hallado en las rondas de noche, fuera de ella, aunque esté en el mismo repartimiento, siendo ahora incompetente, sea castigado y corregido.” (Instrucciones para la hacienda Chuao, 1967, 325-332. En: *Obra Pía de Chuao*. Academia Nacional de la Historia).

Otro tipo de castigo aplicado, según la falta, era el cepo (cuando se fugaban y luego de ser capturados era puesto allí), una especie de instrumento de castigo hecho de madera fuerte, y al cual se le abría tres huecos en dos maderas horizontales. Allí eran colocadas las manos y en el centro era colocada la cabeza. Luego, y según la falta, se le daba entre cincuenta y doscientos latigazos. Muchas veces, este horroroso castigo era aplicado hasta la muerte, en presencia del resto de los esclavizados para que aprendieran la lección.

El Barón Alejandro Humboldt, en su memoria, Tomo II, describe esa forma de castigo: ... “En Cariaco mismo, pocas semanas antes de mi llegada a la provincia, un plantador que solo poseía ocho negros hizo perecer seis de ellos fustigándolos de la manera más bárbara.” (Humboldt, Alejandro 1956, 106. T. II. Impeta López, Buenos Aires, Argentina). Esa descripción de Humboldt a su recorrido que hizo por la antigua provincia de Venezuela, refleja el tipo de castigo hasta la muerte contra aquellos esclavizados que se rebelaban contra sus amos. El tema de los descuartizamientos

y desmembramientos de los cuerpos de los cimarrones, una vez caídos en combate contra las fuerzas colonias- listas también era una práctica deshumanizada, así sucedió con el cimarrón Guillermo Ribas, en Barlovento: “Inmediatamente después de este combate y quizás para asegurar de que Guillermo estuviera bien muerto, el Cabo Aguilera le corto la cabeza y una mano, la cual condujo a Panaquire para que se reconocera y para que sirviera de escarmiento a otros cimarrones.” (García, Jesús: 1989, 77).

Otro tipo de castigos que se aplicaron a lo largo del sistema esclavista contra los cimarrones y cimarronas, aunque no estaba tipificada en las leyes indianas, era la violación que se aplicó a la cimarrona Josefina Sánchez, quien se había fugado y refugiado en el cumbe Taguaza. En su testimonio esta cimarrona: “María Concepción en su testimonio expresa que Andrés Ibarra para castigarla la mantenía completamente desnuda, situación que lleva a pensar que contra esta mujer cometió algún tipo de delito sexual.” (García: Idem, 105).

No obstante, pese a estos tipos de castigos, algunos establecidos en las leyes otros no, los levantamientos y el cimarronaje frontal, nos detengan ante este tipo de coacción. Volvamos de nuevo a la espiral de la violencia cimarrona ante la violencia colonial.

Es así como esos simples levantamientos van a sacudir el continente y a las islas del Caribe. Del cimarronaje

simple se pasa a un cimarronaje complejo por su intención de estructurar un modo de vida contra la esclavitud.

Es así como en Venezuela va a suceder la rebelión del Rey Miguel (1552-1553) en las minas de Buría (Barquisimeto), siendo la primera rebelión afroindígena en territorio venezolano, pues Miguel era de origen africano e hizo alianzas con los indígenas gallones para oponerse a la explotación a la que estaban siendo sometidos en las minas de Buría por parte de la corona española. Durante el siglo XVI, y luego XVII van a ocurrir innumerables actos de cimarrones con sentido de construir espacios liberados.

El caso del cimarrón Zumbi (siglo XVII), en Brasil, quien construyó el quilombo (territorio liberado), es uno de los ejemplos de gran trascendencia. Es muy conocido ese quilombo ya que permaneció más de medio siglo al margen del gobierno colonial portugués en Brasil. Ubicado en la región de Pernambuco, este espacio liberado fue liderizado por Zumbi, que significa espíritu en lengua kimbundu. En su mayoría, este territorio se formó con los esclavizados huidos de las plantaciones de caña de azúcar bajo el colonialismo portugués.

Algunos autores califican este quilombo como la Republica de Palmares por su estructura organizativa, sumado de convivencia, que incluso tenía su propia lengua (dominantemente el kimbundu-kikongo),

ya que la mayoría fueron arrancados del vientre de Angola, donde estas dos etnias son las dominantes. El investigador brasileño Decio Freitas dice: “En la historia de las insurrecciones esclavas en Brasil, la de Palmares ocupa un lugar determinante. En el transcurso de casi un siglo los negros nordestinos resistirían las investidas de las expediciones organizadas por una de las mayores potencias coloniales en el mundo.” (Freitas, Decio: 2004, 11).

A finales del siglo XVII, en Colombia, cerca de Cartagena de Indias se va a levantar el cimarrón Benkos Biho, de origen Mandinga, acompañado de las etnias africanas Kongo y Kimbundu y va a construir el palenque de San Basilio, espacio liberado que no fue sometido, sino dialogado con las autoridades coloniales para respetar ese espacio.

El siglo XVIII que coincide con el aumento del secuestro de africanos para convertirlos en esclavizados en las distintas celdas productivas como plantaciones de caña de azúcar o haciendas de cacao, fue el siglo donde más sucedieron casos de cimarronaje, alzamientos y construcción de cumbes, quilombos y palenques.

En estos espacios libertarios, construidos por los cimarrones, se tejió una estructura de sobrevivencia, como sucedió en Barlovento con el cumbe de Ocyta (1768-1771), donde construyeron más de treinta casas, tuvieron un sistema agroalimentario que les permitía

sobrevivir. Conocían bien la geografía y el curso de los ríos, como el río San José que desembocaba en la costa (Boca de Paparo, estado Miranda) y allí mismo intercambian cacao que expropiaban a los hacendados españoles y los intercambiaban por armas y alimentos con las potencias enemigas españolas como los franceses y holandeses (García, Jesús (1989, 45. *Barlovento tiempos e cimarrones*. Editorial Lucas y Trina).

En sus últimas reflexiones el antropólogo y etnógrafo Miguel Acosta Saignes, expresa: “Nunca esperaron los cimarrones en sus refugios, pasivamente, que llegasen esclavos fugitivos. Si arribaban, eran incorporados a la comunidad, pero con frecuencia iban enviados especiales en busca de esclavos azotados, de los metidos en cepos, de los condenados a hambre y sed, de mujeres y niños. La corriente de cooperación no solo iba de los cimarrones hacia los esclavos de haciendas y trapiches, sino de estos hacia aquellos. A veces, por causas diversas, un cimarrón era protegido en los barracones de los esclavos hasta por meses.” (Acosta Saignes: 1986, 25).

En Venezuela, el zambo Andresote (1732) construye cumbes móviles en la zona de Yaracuy y lo que es hoy el estado Carabobo. El cimarrón Andresote en su lucha contra el colonialismo español sabotea el monopolio de la Compañía Guipuzcoana, la empresa monopolizadora más importante del colonialismo español en

la antigua provincia de Venezuela, generándole pérdidas incalculables.

En Barlovento los africanos fugados de las haciendas de cacao construyen cumbres en El mango de Ocoyta y Taguaza.

A mediados del siglo XVII se construye cumbres en Macuquita y La Chapa, Sierra de Falcón donde más tarde se levantaría el zambo José Leonardo Chirino, acompañado del africano, de origen Loango, José Caridad González, ideólogo de ese levantamiento.

Pero de todas esas rebeliones y espacios liberados, la de mayor significación fue la rebelión haitiana que se inició en 1791 y tomó el poder definitivo en el año 1804 con el líder Dessalines.

Haiti o Saint Domingue, bajo la colonización francesa era la maquinaria de mayor producción azucarera del planeta donde “las ganancias del colonialismo francés en primer lugar por el tráfico de esclavos en el siglo XVIII se calculan en 500 millones de libras francesas en oro como resultado de la explotación intensiva en los 792 ingenios, 705 plantaciones de algodón, 2810 plantaciones de café, 3097 plantaciones de añil, al momento de estallar la rebelión en 1791.” (García, Jesús. 2012: 20, 110).

La Revolución haitiana ha sido la expresión más alta del cimarronaje frontal que logró triunfar y convertirse en una República Libre.

Por otro lado, en Jamaica el historiador Richard Hart aborda el levantamiento de *marrons* (cimarrones en inglés) escribiendo: “Los *marrons* (cimarrones), en pocos años, se habían hecho muy numerosos, a pesar de todas las medidas que se habían tomado para exterminarlos, en particular, habían crecido de manera formidable en los distritos del noroeste, noreste y suroeste de la isla, para gran preocupación y terror de los súbditos de Su Majestad en aquellos lugares, los cuales habían sufrido grandemente por eso frecuentes robos, asesinatos y depredaciones cometidos por estos...” (Hart, Richard: 1984, 213).

El cimarronaje frontal contra las diferentes modalidades de dominación siempre fue una constante en el régimen colonial. Nunca hubo resignación ante los maltratos, siempre existió una actitud permanente contra la opresión, de ahí que consideramos el cimarronaje frontal el primer acto de lucha por la libertad de la diáspora africana en las Américas y el espacio Caribe.

EL CIMARRONAJE ÉTICO

Como resultado de las luchas permanentes de las y los esclavizados en sus aspiraciones a la libertad y la construcción de espacios liberados desde los cumbes, quilombos y palenques hasta la construcción de la Republica de Haití, la ética fue una constante.

Cuando el funcionamiento de un cumbe, quilombo o palenque se creaba, allí se establecían unas reglas de convivencia y eso para mí correspondía al campo de la ética. Cuando se impulsa el amor al trabajo y prácticas espirituales desde las perspectivas de cada etnia africana para darse valor en sus luchas desiguales eso está en el campo de la ética.

Vamos a destacar aquí el mayor triunfo ético de la diáspora africana con la Revolución Haitiana, primera revolución triunfante de la diáspora africana en nuestra América.

El proceso de la revolución haitiana se fue condensando en varias etapas, donde la derrota de esos intentos se impuso como sucedió con el caso del cimarrón Makandal, quien fue capturado, y trasladado a la isla de Saint Domingue. En esa isla (hoy Haití), fue sometido a trabajo forzado en los ingenios azucareros, situación que lo llevó a asumir una actitud de valentía contra la intensiva explotación a que era sometido. Bouckman es capturado y quemado vivo, 1758. Posteriormente el 14 de agosto de 1791, se inicia una rebelión masiva en un lugar llamado Bois Caiman, liderizado por un líder religioso cimarrón llamado Boukman. Esa rebelión que azota toda la isla de Saint Domingue provocó, según el historiador francés Gaston Martin “1.000 blancos masacrados, 200 ingenios azucareros destruidos, mil doscientas haciendas de café quemadas y la liberación de más de 15 mil esclavos.” (Martin, Gaston: 1948, 211). La isla entra en una anarquía total, hasta que un líder afrodescendiente, Toussaint Louverture, canaliza todas las aspiraciones de los esclavizados e intenta conciliar con los llamados mulatos y estabiliza la revolución haitiana decretando:

Abolición de la Trata negrera Abolición del sistema esclavista

Propuesta de una nueva constitución centra en el hombre sin distinción de raza ni color, todos somos iguales.

Esta aspiración libertaria, no sería fácil sostenerla, de ahí que cuando el general Napoleón, poseedor del ejército más grande del planeta, decide restaurar la esclavitud en sus colonias, va a provocar un malestar en el inicio de la revolución haitiana. Se conspira contra Toussaint Louverture, le crearán contradicciones internas, envían tropas napoleónicas, encabezadas por el general Lecler, los cuales son confrontados por el ejército de Louverture. Luego llaman a Toussaint para un diálogo, pidiéndole que vaya solo, allí lo atrapan y se lo llevan prisionero a Francia, donde lo encierran en una cárcel, en Fort de Joux. La Cluse et Mijoux (Francia) y muere el 7 de abril del año 1803. Sin embargo, su lugarteniente en Haití, el general Dessalines, continúa batallando contra los franceses y logra la independencia de Haití, el 1 de enero de 1804, constituyendo Haití el segundo país libre en las Américas, después de Estados Unidos y el primer país independiente en América Latina y el Caribe. En su constitución Dessalines expresa: “El pueblo habitante de la noble isla llamada Santo Domingo decide formarse como estado libre, soberano e independiente de todo poder del universo, bajo el nombre de imperio Haití. Art. 2. La esclavitud queda abolida para siempre. Art. 9. Ninguno es digno de ser haitiano, sino es buen padre, buen hijo, buen esposo y sobre todo buen soldado. Art. 12. Ningún blanco, cualquiera sea su nación, pondrá un pie

en este territorio con el título de amo o de propietario, y de ahora en adelante aquí no podrá adquirir ninguna propiedad.” (García, Jesús: 2014, 4).

En los tiempos que Haití es gobernada, en la segunda mitad del siglo XIX, por el presidente Petion, es donde se va a dar una muestra del más alto valor de solidaridad entre un pueblo liberado, Haití y una colonia que aspiraba a su independencia, Venezuela. Petion acoge a Bolívar, así como a algunos líderes blancos criollos, los cuales tenían una gran contradicción sobre el tema de la esclavitud. Petion propone ayuda en armas, ejército, imprenta, dinero para apoyar a Simón Bolívar, solo a cambio de la libertad de los esclavizados en Venezuela.

CIMARRONAJE JURÍDICO

Entiendo por cimarronaje jurídico, las diversas estrategias que utilizaron los esclavizados en el marco jurídico colonial para alcanzar su libertad. A partir del siglo XVIII, sin ánimo de romanticismo, la legislación de la Corona española hacia sus colonias, comienza a flexibilizarse, sobre todo en la aplicación del llamado Código Negro de Carlos III (1789). Pero la mayor evidencia nos la deja Alejandro Humboldt en sus memorias, a su paso por la antigua provincia de Venezuela.

“El número de manumisos es muy considerable: las leyes y las costumbres españolas favorecen la manumisión. El amo no puede rehusar la libertad a un esclavo que le ofrece la suma de trescientos pesos, bien que hubiese costado el doble el esclavo a causa de su industria y de una aptitud particular para el oficio que ejerce. Los ejemplos de personas que dan libertad por

testamento a cierto número de esclavos son más comunes en la provincia de Venezuela que en cualquier otra parte. Poco antes de que visitásemos los fértiles valles de Aragua y el lago de Valencia, una dama que habitaba la considerable villa de La Victoria ordenó a sus hijos, desde su lecho de muerte, que diera libertad a todos sus esclavos, en número de TREINTA.” (Humboldt, Alejandro de: 1991, 241-242).

Aquí podemos observar que existe un cimarronaje jurídico en los testamentos de los esclavizadores, así también conseguimos casos de liberación a esclavizados y esclavizadas por testamentarias en Barlovento.

Pero el cimarronaje jurídico también dejó testimonio cuando una mujer esclavizada compró la libertad del hijo que tenía en su vientre para que este no naciera “esclavo”, contradicción del anatema colonial que vientre esclavo para esclavo, veamos el ejemplo.

“Un caso muy especial se presentó cuando una esclava preñada acude a las autoridades para comprar la carta de libertad para el hijo que aún no había nacido y del cual pide un avalúo (que fue hecho en quince pesos, argumentando que un recién nacido bautizado valía 25 pesos. Se autorizó la libertad del niño todavía en el vientre materno, lo cual es un caso insólito pues por ley se decía que vientre esclavo engendra esclavo, y en este caso, el vientre esclavo engendró y parió libre.” (García, Jesús: 1996, 75).

Hemos expuestos dos casos de cimarronaje jurídico por la vía testamentarias y por la vía de autocompra de libertad.

Otro caso de cimarronaje, fue aquel que ejercieron los esclavizados de otras potencias extranjeras enemigas de la Corona española como Holanda, Inglaterra, Francia o Portugal.

España había aprobado una Real Cédula donde dejaba claro que aquel esclavizado que se fugase de una potencia enemiga al pisar tierra que pertenecía a la corona española y declaraba ser cristiano se les dejaba en libertad. (García, Jesús: 1993).

Así sucedió con los esclavizados fugados de Curazao, quienes posteriormente fundaron el primer pueblo de negros libres denominado Curiepe a mediados del siglo XVIII. (García, Jesús: 2012, 151).

CIMARRONAJE CULTURAL

La clave para entender el cimarronaje cultural es la Cultura de Resistencia que ejercieron los africanos y sus descendientes para preservar sus códigos ancestrales y posteriormente adaptarlos a las nuevas condiciones que les correspondió vivir.

El rosario de las expresiones culturales de origen africano es inmenso en su diversidad comenzando por las configuraciones musicales teniendo como eje central la percusión.

La música afrovenezolana refleja predominantemente la percusión de procedencia Bakongo, teniendo como ejemplo los tambores culo e' puyas ejecutados en Barlovento, Guatire y los Valles del Tuy. Así también tenemos las tamboras de fulía, utilizadas en los velorios afrocatólicos como la Cruz de mayo o Velorios de Santos.

Por otro lado, tenemos los tambores cumacos, utilizados a lo largo de la Costa del estado La Guaira, Carabobo, Aragua y Yaracuy.

Estas tres configuraciones de percusión (culo e puyas, cumacos y tamboritas de fulía) tienen su origen en la cultura Bakongo. Su origen lo encontré en mi trabajo de investigación en la actual República del Congo en 1985 y 1987, lo cual dejé plasmado en un documental llamado *Salto al Atlántico* (1988), realizado con la etnógrafa María Eugenia Esparragoza.

Hay otra variedad de tambores, como los tambores kimbanganos, que existen actualmente en Altigracia de Orituco (estado Guárico), la palabra kimbangano hace referencia a un pueblo en la República de Angola, donde se ejecutan tambores similares, lo cual pude observar en Angola durante mi estancia en ese país por cinco años (2008-2013).

Otra batería de tambores son los chimbanguales, existente en el Sur del Lago de Maracaibo. La morfología de esos instrumentos de percusión prensados con cuñas y mecates son parecidos a los tambores de la etnia efik, hoy conocido en Cuba, como tambores abakuá con su nombre de Bonko Enchemilla. Pero esa misma forma la conseguimos con el tamborino panameño, así como en Ecuador y Colombia.

El tambor mina, ejecutado en Barlovento, lo conseguimos entre la etnia mina que habita entre Benín y Togo (África).

Pero la dimensión cultural africana en Venezuela y Nuestra América, va desde la culinaria, como el gumbo de New Orleans, la cafunga barloventeña, el Mondongo, la guasacaca, la forma de amarrar las hallacas, la forma tradicional de preparar el pescado en la zona afro del estado Yaracuy y Sur del Lago de Maracaibo, similar al sukusu congolés. Las técnicas y estética del peinado de trencitas, llamado por mi abuela como loanguitos.

El cimarronaje cultural fue también un extraordinario esfuerzo de nuestros ancestros por conservar sus tradiciones a pesar del látigo, el desprecio y el intento de sumisión. ¿Cómo pudieron preservarse los toques de tambor y sus formas de construcción? Eso fue posible gracias a una pedagogía del cimarronaje, que sin saber leer ni escribir se pudo preservar a través del tiempo, así como sucedió con la música que sin estar escrita en un pentagrama trascendió el tiempo y preservarse casi cinco siglos después. Eso es un acto en términos psicológicos de resiliencia cultural.

EL CIMARRONAJE ESPIRITUAL

Los africanos y sus descendientes sufrieron unas de las peores agresiones que se le puede hacer a un ser humano como es el intento de erradicarles su sistema de creencia y cosmovisión y con ello la pérdida de fe y esperanza para reconquistar su libertad.

La alianza de la Corona española con la iglesia católica, diseñó en sus manuales legislativos, para justificar la esclavitud, un rosario de acciones punitivas contra las prácticas espirituales de los africanos y las africanas y sus descendientes.

En la implementación del Código Negro del Rey Carlos III de España del año 1789 en su artículo I expresa lo siguiente: “Todo poseedor de esclavos, de cualquier clase y condición que sea, deberá instruirlos en los principios de la religión católica y en las verdades necesarias, para que puedan ser bautizados dentro del

año de su residencia en mis dominios, cuidando que se les explique la Doctrina Cristiana todos los días.” (García, Jesús. Nomenclatura).

Esta conversión forzada, fue un impacto para hombres, mujeres y niños que procedían de diferentes civilizaciones africanas donde ya tenían sus propios códigos espirituales.

Más adelante esta Real Cedula expresa: “Se obliga oír misa, deberán los dueños de hacienda costear sacerdote, que en unos y otros les digan misas, y en expliquen la doctrina cristiana y administre los santos sacramentos, así el tiempo del cumplimiento de la Iglesia, como en los demás que los pidan y necesiten, cuidando así mismo de que todos los días de la semana después de concluidos el trabajo, recen el rosario en su presencia o la de su mayordomo, con la mayor compostura y devoción.” (García, Jesús: Nomenclatura... idem).

Veamos cómo era esa práctica cotidiana en una hacienda de cacao, tomando como ejemplo la *Obra Pía de Chuao*. El reglamento de Trabajo de la hacienda Chuao en 1817 dejó constancia de ello: “Art 1. Se tocará la campana, como se acostumbra en los pueblos, a las cinco de la mañana, que concurrirán todos los esclavos de ambos sexos, desde la edad de 12 a 60 años, a alabar a Dios y dar gracias cantando en voz alta.” (*Obra Pía de Chuao*: 1968, 552).

Esas prácticas eran cotidianas. Es decir, todos los días, después de una larga jornada de trabajo en el mismo instructivo cuando caía el sol y para cerrar el proceso de conversión cotidiana, en el artículo 11 de dicho instructivo se orientaba que: “Art. 11. Todos los días, al anochecer, se tocará la campana para reunir todos los esclavos grandes y pequeños, que concurrirán al patio, los hombres con un corto brazado de leña y las mujeres con otro de yerbas, y recibido por los andadores, se tocará la oración que entrarán a rezar, luego el rosario de todos los lunes, miércoles, viernes y sábado y en los martes, jueves y domingo la doctrina.” (idem, 554).

La iglesia católica ya con manos libres para avanzar en su proceso de conversión religiosa, va a crear otro instrumento para esas prácticas religiosas cotidianas. Surge así bien estructurado y planificado un manual llamado *Doctrina para Negros*, el cual fue recopilado por el historiador Javier Laviña en una investigación sobre como cristianizaban a los esclavizados en los ingenios azucareros cubanos durante el siglo XVIII. Esa Doctrina tenía la intención de aceptar la sumisión ante un Dios que no era su Dios, al mismo tiempo pudiéramos decir que fue también la implementación de un método para aprender a hablar español como lengua del colonizador, como queda expresado en ese documento: “Es persuasión casi común, que los negros no pueden

comprender la Doctrina Cristiana, y que ni aun son capaces de pronunciar lo que se les enseña de ahí la necesidad de instruirlos en las cosas que deben saber... contentándose con que digan unas palabras que en algo remedan a las que se les enseña creyendo que están instruidos (no da seguridad de que están aprendiendo bien). Hay que hacer que miren la boca del catequista cuando estos pronuncien el rezo, que se les repita tres o cuatro veces las palabras... Hablarles despacio, distinguiendo las sílabas, teniendo mucho cuidado de que no comiencen a repetir antes de que acaben enteramente la palabra y no decir otra hasta que acaben de repetir la que dijo.” (Laviña, Javier: 1989, 66).

Prácticamente esta doctrina al analizarla fue el método de alfabetización y el aprendizaje de una nueva lengua para la sumisión y el intento de desprendimiento de las prácticas espirituales africanas.

Ante esta situación a que fueron sometidos las y los africanos y sus descendientes se van a desprender dos tipos de cimarronaje espiritual.

El primero sería la preservación de la matriz originaria espiritual africana que luego conoceremos como regla de ocha e ifá (entre los descendientes yoruba), el vudú (descendientes de los fon), umbanda-kongo (descendientes de los kongos). abasi-abakuá (descendientes de los efik-efok).

Luego está la otra línea de utilización del catolicismo en combinación con la matriz espiritual africana para producir lo que hemos denominado el afrocatolicismo.

Con respecto al cimarronaje espiritual para la preservación de la matriz africana hoy podemos observar como esas cuatro matrices (yoruba, kongo, fon y efik-efok), a través del tiempo se han ido fortaleciendo a lo largo y ancho de nuestra América, siendo la de matriz yoruba, teniendo como sus mayores puntos de irradiación a Cuba y Brasil. Sobre los kongo igual Cuba y Brasil. El vudú, su punto fue y es Haití y los efik-efok, Cuba. El caso de Brasil y Cuba se debe a que la trata o el secuestro de africanos se prolongó hasta más allá de la mitad del siglo XIX y la abolición de la esclavitud fue casi a finales de siglo XIX (Cuba 1886 y Brasil 1888), de allí la memoria espiritual y conservada.

La segunda línea de cimarronaje espiritual fue la combinación entre el catolicismo impuesto y los cruces con algunos componentes espirituales de la africana, que generaría una práctica afrocatólica. La Iglesia impuso días festivos e imágenes de su santoral, sin embargo, los africanos y sus descendientes le incorporaron sus tradiciones musicales, es decir fueron fiesta para la resignación sentados en un banco de una iglesia, sino que a San Juan Bautista le incorporaron sus variedades de tambores, danzas e incluso el estilo de la promesa, es decir de lo celestial se pasó a lo terrenal. Lo mismo

se puede ver con la fiesta de San Antonio que generó el llamado tamunangue o sones de negros y la tradicional danza de autodefensa con los garrotes. En el sur del lago de Maracaibo se impone a San Benito, pero antes de sacarlo de la iglesia, primero mencionan a Aje, deidad del vudú en Benín, llevándome a plantear el paralelismo religioso en vez de sincretismo religioso, ya que Aje resistió, no se diluyó en la religión dominante.

REFERENCIAS BIBLIOHEMEROGRÁFICAS

- Acosta Saignes, Miguel: (1986: 25). *Las ideas de los esclavos negros en América*. Universidad Santa María. Caracas. Venezuela.
- Freitas, Decio: (2004: 11). *Republica de Palmares*. Universidad Federal de Alagoas. Brasil.
- García, Jesús: (1996: 75). *Africanas, esclavas y cimarronas*. Ediciones Fundación Afroamérica, Caracas, Venezuela.
- García, Jesús: (2014). *Afrodescendientes en América Latina y el Caribe*. Fundación Afroamérica. Caracas, República Bolivariana de Venezuela.
- García, Jesús: (1989). *Barlovento tiempo de cimarrones*. Ediciones de Lucas y Trina. Barlovento. Venezuela.
- García, Jesús: (2014: 4). *Impacto de la Revolución haitiana en América "latina" y el Caribe*. Trabajo sin publicar para Unesco.

- García, Jesús: (2012: 151). *La Diáspora de los Kongos*. Ediciones FESA. Luanda, Angola.
- García, Jesús: (sin año). *Nomenclatura de la Trata Negrera* (sin publicar).
- Hart, Richard: (1984). *Esclavos que abolieron la Esclavitud*. Casa de las Américas. Cuba.
- Humboldt, Alejandro: (1956). *Viaje a las Regiones equinociales del nuevo continente*. T. II. Impeta López, Buenos Aires, Argentina).
- Humboldt, Alejandro de: (1991). *Viaje a las regiones equinociales del nuevo continente*. Monte Ávila Editores. Caracas. Venezuela.
- Labat, R. P: (1979: 25). *Viajes a las islas de la América*. Casa de las Américas. Cuba.
- Laviña, Javier: (1989). *Doctrina para negros*, Editorial Sendai. Barcelona. España.
- Lucena Salmoral, Manuel: (1996). *Los códigos negros de la América Española*. Unesco. Universidad Alcalá de Henares.
- Martin, Gaston: (1948). *Histoire de l'esclavage dan les colonies franceses*. Pres universitarios de France.
- (1968). *Obra Pía de Chuao* Publicaciones de la UCV. Caracas. Venezuela

AFROEPISTEMOLOGÍA

Entenderemos la Afroepistemología como el conocimiento y percepción que las y los africanos y sus descendientes tenemos de nuestros propios mundos, nuestra cosmovisión, nuestras formas de ser, gesticular, caminar, amar, ser, compartir. Esa visión es la base de la construcción social del conocimiento que genera nuestra ética sin que sea mediada por otras por muy diferentes que sean o que tenga unas tecnologías y economías "superdesarrolladas".

Para llegar a esta definición afroepistemológica pasé por una serie de problematizaciones tales como: el desconocimiento de nuestros orígenes ancestrales afrosub Saharianos, que Occidente los conceptualizó como tribus, salvajes, y ahistóricos como lo expresara en algún momento el filósofo alemán George Hegel que lo que él entendía por África es algo aislado y sin historia.

Desconocimientos de las interrelaciones culturales de las distintas comunidades de la diáspora africana en un mismo país.

Desconocimiento de las interrelaciones históricas y culturales en una misma subregión continental y su vinculación con el resto del continente y con África subsahariana.

De ahí pasé a las interrogantes ¿Quiénes somos los afrodescendientes? ¿De dónde venimos? ¿Por qué estamos en determinados lugares? ¿En qué situación nos encontramos?

Con la búsqueda de la afroepistemología comenzamos a repensar, a reconstruir nuestros propios discursos.

El haber podido viajar a algunos países de África como Congo Brazzaville, Angola, Benín, Mali, Mozambique, Zambia, Cabo Verde, Guinea Ecuatorial, me permitió iniciar la construcción de ese puente afroepistemológico.

En la ciudad de Whyda, Republica de Benín, cuando la Unesco lanzó el proyecto de la Ruta del esclavo (septiembre de 1994), hice presencia en el mismo, e hice el siguiente comentario en el plenario en donde se reunieron los participantes, en su totalidad casi 3.000 investigadores sobre África: “Con todo el respeto que tengo hacia la Unesco, creo que el Comité Científico Internacional, poco o nada tienen que ver con las nuevas tendencias de reflexión y concientización sobre la

herencia africana en nuestros países. Poco tienen que ver y qué hacer con una praxis de compromiso hacia la producción de nuevos conocimientos diaspóricos, que tengan un impacto multidimensional en comunidades y pueblos de la diáspora africana para conquistar la felicidad o intentar vivir en paz, armonía y comunicación con nuestros antepasados, construyendo el presente con una visión de futuro.” (1).

En ese polémico congreso tuve la oportunidad de coincidir en pensamiento y acción con la Doctora Sheila S. Walker en cuanto al cuestionamiento de quienes estaban representando a los millones de afrodescendientes en las Américas y el Caribe, los cuales en su mayoría eran descendientes de europeos, lo que nos llamó a la reflexión e interrogantes de que ¿Hasta cuándo los otros hablan por nosotros?

Posteriormente en el Centro de Estudios Afroamericanos de la Universidad de Texas, en Austin Texas, (EE. UU), iniciamos una discusión sobre *African Diáspora and the modern world* (1996), del cual quedó un texto extraordinario que recogió reflexiones de africanos y babalaos militantes, académicos como Olabi Yai. El texto se llama *African Roots. América Cultures* (2).

Para 1999, en la Universidad Spelman College, la Dra Walker dirigía el centro de Estudios Afro, y allí fue donde expuse por primera vez la necesidad

de reconstruir nuestro conocimiento diáspora bajo nuestra propia subjetividad, lo cual pasaría por una crítica profunda hasta llegar al concepto de AFROEPISTEMOLOGÍA.

¿POR QUÉ UNA AFROEPISTEMOLOGÍA?

En el discurso inaugural del Taller Afrosuramericano (3) la profesora Sheyla Walker relató que en unos de sus viajes a Colombia había conversado con una familia afrocolombiana de apellidos Carabali Mina (4). La profesora Walker preguntó a un miembro de la familia si conocían el origen de sus dos apellidos, y la persona le respondió que no lo sabía. Esta respuesta sorprendió a la profesora Walker quien inmediatamente les explicó de donde procedían sus apellidos Carabalí y Mina. Si hoy visitamos a una comunidad afrosuramericana y preguntamos sobre el origen de sus tambores, culinaria, cimarronaje histórico, o si tienen algún conocimiento de sus orígenes afrosaharianos (5), lo más seguro es que en la mayoría de los casos nos conseguiremos con respuestas negativas o tal vez tergiversadas

y con poca probabilidad de una respuesta correcta y acertada en su justa dimensión y devenir histórico.

En el Taller Afrosuramericano de Barlovento (2003), con la participación de afroepistemólogos de Uruguay, Colombia, Brasil, Argentina, Ecuador, Chile y Bolivia, se evidenció, a manera autocrítica, un desconocimiento casi por completo de tres problematizaciones de nuestra diversidad afrosuramericana:

Desconocimiento de nuestros orígenes etnoafrosaharianos.

Desconocimiento de las interrelaciones culturales de la diáspora africana en un mismo país.

Desconocimiento de las interrelaciones históricas y culturales en una misma subregión continental, y su vinculación con el resto del continente y África.

Esta situación nos llamó la atención para comenzar a repensar el problema del conocimiento que tenemos de nosotros mismo. Una gran ausencia de reconocimiento de nuestros autoconocimientos que hemos tenido por siglos. No saber ¿quiénes somos?, ¿de dónde venimos?, ¿dónde y por qué estamos en determinados lugares?, ¿en qué situación nos encontramos? Estas interrogantes no resueltas corresponden a un clima de incertidumbres que “otros” han intentado responder por “nosotros” y “nosotras”, ingenuamente o por ignorancia,

o simplemente por resignación, nos hemos conformado en la mayoría de los casos, con la mirada del colonizador y neocolonizador desde cualquier tribuna: la academia, la iglesia, la intelectualidad inorgánica, el Estado, la política y otros espacios que legitiman sus contrucciones discursivas de la dominación estructurada sobre la base del racismo y la discriminación racial. Hemos visto como en las primeras construcciones discursivas los europeos nos convirtieron en “africanos abstractos”, luego en “negros”, posteriormente en “razas”, inmediatamente en “esclavos”, y así montaron un marco conceptual que al paso de quinientos años continúa acompañado de prácticas reproductoras desde sus iniciales instrumentos ideológicos hasta la reproducción trágicamente compulsiva, introyectada en nosotros mismos.

Cuando escuchamos decir a alguien de nosotros “los negros esclavos” o simplemente los “esclavos” o peor aun cuando intentamos interpretarnos con el marco conceptual colonial y “moderno” para buscar legitimación ante la academia u otra instancia de poder del conocimiento... lamentablemente reproducimos, con un concepto prestado, lo que el otro quiere ver en nosotros. El periodo que abarca la década de los años treinta, cuarenta y cincuenta, fue ese laboratorio que estructuró una propuesta de conocimiento sobre lo que los afrodescendientes fuimos, somos y seremos.

Por ironía de la historia esa estructura del conocimiento fue legitimada por las ciencias sociales y humanas de los antiguos estados que practicaron la trata negrera y los sistemas esclavistas. Esa estructura fue reproducida por quienes fueron descendientes de los antiguos esclavistas y algún que otro descendiente de los esclavizados afrosubharianos en la época colonial.

¿PERO DE QUÉ SE TRATA AHORA?

Se trata de comenzar a repensar, a reconstruir y lo más riesgoso a desconocer ese conocimiento que sobre nosotros construyeron los “otros” y que hemos estado repitiendo como robots durante medio milenio. Se trata de una ruptura con ese conocimiento, solo salvo excepciones, donde la buena intención ética de algún científico social o humanista se haya aproximado respetuosamente a dar una interpretación sobre nosotros, o tal vez por desconocimiento haya emitido juicios reproducidos de fuentes aparentemente reales como documentos históricos mal interpretados por los cronistas oficiales de la época colonial y neocolonial o documentales visuales mal enfocados. Allí se impone la ética. También la comprensión de nosotros ante los otros. Cuando proponemos la necesidad de construir una Afroepistemología, significa ruptura

con ese conocimiento estructurado sobre nosotros, ya que es un conocimiento cuestionado que ocultó el potencial de nuestras contribuciones a la aldea planetaria, no solo a las Américas, sino a toda la humanidad. Ese conocimiento manipulado que buscó por todos los medios de denigrar las inteligencias históricas de las diversas civilizaciones africanas secuestradas y trasladadas a diferentes lugares de América por la vía de la trata negrera. Hay un enfoque epistemológico occidental que nos pasea por diferentes autores europeos desde que ellos se autoproclamaron productores vitalicios de los conocimientos “universales”. Esos mismo que argumentaron “científicamente” que nuestros ancestros afrosubsaharianos no tenían filosofía, religión, técnicas de ingenierías, convivencia y que no dominaban la naturaleza, y que no tenían un sistema religioso que diera sentido a la vida y la muerte. Esos mismos definieron lo que es y no es conocimiento, lo que es y no es ciencia y quien posee y no posee conocimiento y ciencia. Veamos lo que dice uno de los padres del conocimiento occidental Immanuel Kant: “Los negros de África carecen por naturaleza de una sensibilidad que se eleve por encima de lo insignificante. El señor Hume desafía a que se le presente un elemento de un negro que haya demostrado talento, y afirma que entre los cientos de millares de negros transportado a tierras extrañas, y aunque muchos de ellos hayan obtenido

la libertad, no se ha encontrado uno solo que haya imaginado algo grande en el arte, en la ciencia o en cualquiera otra cualidad honorable, mientras entre los blancos se presenta frecuentemente el caso de los que, por sus condiciones superiores, se levantan de un estado humilde y conquistan una reputación ventajosa.” (6).

Estas afirmaciones de Kant en la segunda mitad del siglo XVIII, pleno desarrollo industrial europeo, pleno desarrollo de la trata negrera, explotación intensiva en las colonias europeas de las Américas, vienen a confirmar que el conocimiento que el europeo occidental concebía estaba circunscrito a la denigración de la persona no europea. Citamos a Kant porque sigue siendo una de las referencias infaltables a la hora de justificar el discurso del conocimiento, la estética y la cultura. Ante este desprecio eurocéntrico es donde recurrimos a los puntos de partida de las perspectivas del conocimiento ancestral o afroepistemología que se estructura en torno a otra visión del mundo. ¿Pero al final podrán estos conocimientos ancestrales ser considerados ciencia? Y ¿quién los legitima como conocimientos y ciencia?

Vamos a aproximarnos a nuestra construcción afroepistemológica partiendo de lo que nos dice el sabio africano de Mali, Hampate Ba: “No nos engañemos en esto, la tradición africana no corta la vida en trozos y el ‘conocedor’ pocas veces es un especialista. La más de las veces es un sabelotodo. El mismo anciano, por ejemplo,

tendrá conocimientos tanto en la ciencia de las plantas (conocimiento de las propiedades buenas o malas de cada planta) como en la ciencia de la tierra (propiedades agrícolas o medicinales de las diferentes clases de tierra), en la ciencia de las aguas, en astronomía, cosmogonía, psicología, etc. Se trata de una 'ciencia de la vida' cuyos conocimientos pueden siempre dar lugar a utilidades prácticas. Y cuando hablamos de ciencias iniciáticas y ocultas, términos que pueden desconcertar al lector racionalista, se trata siempre, respecto al África tradicional, de una ciencia eminentemente práctica que consiste en saber entrar en apropiada relación con las fuerzas que la sustentan al mundo visible y que puedan ser puesta al servicio de la vida." (7).

Es importante señalar que en Mali a los que poseen conocimiento se le llama *Doma* y a los hacendados de conocimientos se les denomina *Donikeba*. Para llegar a esta conclusión el sabio Hampate Ba tuvo que investigar, vivir, compartir, conocer su propio mundo, luego mirar al mundo occidental, cuestionarlo y luego llegar a esas conclusiones poco difundidas y conocidas por nosotros en los países de la diáspora.

La afroepistemología se refiere a la construcción de ese conocimiento que está ahí esperando por nosotros a que lo despertemos en su trayectoria histórica y lo hagamos vivo en el alba del tercer milenio de la humanidad. Ese conocimiento lo más seguro es que no

esté en los libros, ya que son muy pocos los que se han escrito desde las perspectivas de los afrodescendientes.

En los yoruba se dice “*ogbon ju agbara*”, que traduce la sabiduría es superior a la fuerza “pero los dos conceptos no son idénticos. La instrucción, a la que los yoruba denominaban conocimientos libresco, es un valor formal e importado, mientras que el *ogbon* es informal y se adquiere gracias a la experiencia directa o indirecta. Los yoruba se vieron obligados a distinguir el *iwe* (conocimientos libresco) del *ogbon* (sabiduría), al afirmar: *iwe ki ise ogbon* (los conocimientos librescos no proporcionan la sabiduría).” (8).

Por otro lado, el conocimiento de la diáspora africana está por reescribirse y al mismo tiempo retroalimentarse y para ello será necesario plantear nuestra Afrogénesis, es decir establecer las coordenadas de las procedencias etnoculturales afrosaharianas secuestradas y empujadas a cada rincón de este continente en condiciones infrahumanas... se trata de reconstruir nuestra Etnogénesis, la cual constituye la fuente de todo ese conocimiento segmentando a través de los siglos y que por tradición oral se ha mantenido vivo. Esa reconstrucción puede comenzar por una palabra, una comida, una melodía, un signo y símbolo religioso, un hecho histórico encabezado por una o un cimarrón, una técnica de trabajo, un elemento estético

expresado en un estilo de peinado, un objeto artesanal, entre otros elementos.

Como dijera la profesora Walker (9) las distintas civilizaciones africanas fueron descuartizadas y dispersadas por europeos occidentales en las Américas y el Caribe, lo cual compara, este hecho, con la tragedia de Osiris, dios egipcio, asesinado y descuartizado, pero que sin embargo resucitó y se convirtió en el señor y juez de los muertos, símbolo de la vida eterna.

EL EXTRACTIVISMO INTELECTUAL DE ÁFRICA SUBSAHARIANA

Durante casi quinientos años la Europa occidental salvaje, invasora, combinó el exterminio de nuestra indianidad, asesinando y despojándolos de sus tierras, acabando con sus sistemas civilizatorios, pero al mismo tiempo promedió al extractivismo intelectual físico de las civilizaciones africanas para incrustarla en su sistema de producción capitalista. Inteligencia y fuerza física fue toda planificación que se plasmó en la trata negrera y el sistema carcelario de producción: buscadores de perlas, haciendas, plantaciones, hatos ganaderos y trabajos domésticos entre otras formas de explotación intensiva.

Cuando digo extractivismo intelectual selectivo, es porque Europa ya conocía los conocimientos que poseían las civilizaciones africanas construidas a través de los siglos, incluso antes de la era cristiana (10).

Gracias a esos conocimientos las y los africanos, aparte de ser explotados en la diáspora, también pudieron sobrevivir protegiendo ese conocimiento a través del tiempo permanente del cimarronaje intelectual, ético y espiritual.

Según el filósofo ruandés Alexis Kagame, el tiempo tiene cuatro dimensiones vinculada al “ser”:

Ser con inteligencia (el ser humano).

Ser sin inteligencia (cosa).

Ser localizador (lugar-tiempo).

Ser Modal (modificación del ser). (11).

El ser (inteligencia, conocimiento), no desapareció en la diáspora africana en las Américas, no desapareció pese a que les cambiaron sus nombres originarios, pese al catolicismo forzado el tiempo pasado, presente y futuro se mantiene hasta nuestros días sobre todo en los espacios espirituales.

“En la filosofía bantú, el ser *Ntu* expresa la esencia o la entidad cuyo espíritu posee la noción independiente de su existir. Ante todo, cualquier ser viviente, desde que aparece lleva consigo un antes y un después.” (12).

Es esa reconstrucción del ser entre el pasado, el presente y el futuro que la diáspora africana subsahariana logra reconfigurarse a través de una práctica de cimarronaje permanente con una fuerza interna trascendental en el tiempo.

El ser tiene dos vías, el antepasado y el presente. El pasado del ser antepasado está en el presente, imperceptible. Esta reflexión explica el por qué la afroepistemología africana en la diáspora hacia la Américas y el espacio Caribe persiste por diferentes vías (espiritual, estética, culinaria, musical danzaria).

“En la cultura bantú, el pasado reviste una importancia capital y esto, según Kagame por varias razones. Ante todo, porque, sin él, el presente, el tiempo de la actual generación, no existiría. Esto parece una perogrullada. Pero es una verdad fundamental. Significa en efecto, no simplemente que los hombres actuales no existirían, lo que sería una verdad banal, sino que el lenguaje de tal zona concreta no había sido formado, que en su territorio no habría sido creado, que sus instituciones políticas no habrían sido establecidas, que sus derechos consuetudinarios no habrían sido elaborados, que su sistema económico y la diversidad de sus industrias, de sus empleos, etc, no existirían. En una palabra que la cultura propia a dicha zona no habría sido formada y, consiguientemente, sus habitantes habrían desaparecido de este bajo mundo.” (13).

Las diferentes diásporas afrosaharianas en sus nuevos espacios, no renunciaron a su pasado. “He aquí el primer aspecto del pasado, es decir, el conjunto de actividades por las que los antepasados marcaron su tiempo y lo transmitieron a sus descendientes.

De todo esto los hombres del presente son deudores de las generaciones de antepasados y están orgullosos de su realización.” (14).

Si estamos hablando de una construcción afroepistemológica estaríamos hablando también de un “reconocimiento de nuestro desconocimiento” del pasado y su línea transitoria hacia el presente complejo y el futuro incierto.

EL DESCONOCIMIENTO DEL CONOCIMIENTO

Reconocer que nos desconocemos es asumir críticamente las ausencias, los olvidos, las mutilaciones, y porque no, la vergüenza de asumir nuestra propia historia, nuestros propios conocimientos que el sistema educativo occidental nos negó en las aulas de clases, construyendo en muchos de nosotros un sentimiento de castración y vergüenza etnoafricana que se traduciría en continuas prácticas endoracistas.

El desconocimiento de nosotros mismos o haber llegado a esa condición de autoignorancia es el resultado de una planificación colonial que comenzó desde el mismo momento del secuestro en algún lugar de África subsahariana, someternos a un largo y vergonzoso proceso de esclavización, cambiarnos nuestros nombres, nuestras lenguas, nuestras religiones nuestras músicas y solo aprovechar nuestra inteligencia ancestral y fuerza

física para aplicarla compulsivamente con eficiencia en el trabajo de las minas de oro, plata y minerales preciosos. Esa inteligencia ancestral también aplicada en los trabajos agrícolas de algodón, cacao, caña de azúcar, café, y en los hatos ganaderos, explotada dolorosamente para generar eficazmente las riquezas del incipiente desarrollo mercantil de Europa. Esas inteligencias fueron organizadas en función de lo que hoy se llama: productividad. eficacia, rendimiento, trabajo en equipo... nos arriesgamos a decir que lo que hoy constituye los conceptos del trabajo moderno fueron ensayados con las inteligencias afrosaharianas, lo demás puede ser un cambio de nombre Made in Harvard Business.

Reconocer nuestro autodesconocimiento lejos de traumatizarnos, debe animarnos para iniciar ese trabajo afroepistémico, el cual deberá ser un trabajo en equipo a través del cual iremos reconstruyendo el cuerpo descuartizado de las civilizaciones afrosaharianas en las Américas y el Caribe, que es nuestra identidad-diversidad cultural que se traduce en un árbol como dice un signo (odu) de ifá: “Quien no construye una casa, no duerme en la copa de un árbol. Para los yoruba la copa del árbol es la que está más cerca de olorun, por lo que es el sitio donde viven los espíritus más puros y luminosos. Sembrar el árbol significa llevar una vida fuertemente ligada a la tierra como principio de existencia básico. El tronco y las raíces representan la

fidelidad a nuestra identidad y a nuestros principios. A través de las hojas y los frutos veneramos a nuestros ancestros, congéneres y descendientes; solo así, por la perfección del camino recorrido, lograremos la unidad espiritual entre la copa, la tierra y la raíz.” (15).

DESAPRENDER LO ALIENANTEMENTE APRENDIDO

Una vez precisado nuestro árbol con sus ramas y raíces debemos comenzar por desaprender, lo cual pasa por una reubicación conceptual y descodificada para precisar cuánto de alienado tenemos con respecto a nuestra propia historia, cultura, religión y religiosidad, valores. Quinientos años no han sido suficientes para lograr la alineación total en los millones de hombres, mujeres y niños que fueron arrancados del vientre afrosuhariano. Difícil renunciar a la lengua del colonizador mas no imposible su descodificación y reinterpretación. La lengua fue el elemento esencial de alineación y aculturación que aplicaron los occidentales para desarraigar las raíces del árbol de nuestra identidad ancestral. Sin embargo, en las religiones y prácticas religiosas afrosuharianas, así como el “paralelismo, y no sincretismo”, con el catolicismo, el espiritismo kardesiano y la diversidad

religiosa indígena, las lenguas yoruba, congo, fon y efik y efok, constituyen, hoy, espacios lingüísticos que debemos reaprender para lo cual tenemos que desaprender de que estos componentes lingüísticos no eran “remanentes” o supervivencias”, así como tampoco “pedazos aislados de lenguas supervivientes”. Cada signo u odu de ifá es una sabiduría, así como un rezo en congo, o una canción en efik los cuales nos expresan un profundo conocimiento que nos pueden servir de guía para momentos difíciles, para la cotidianidad y la interpretación de los tiempos complejos que vivimos. En lengua efik se dice: “Champompio ñangandi ñangande” (lo que fue ayer no es hoy), así como se dice: “Champiampio ñangande besia” (hoy es hoy y ayer fue ayer). (16).

Todo está en cambio continuo, todo se transforma, todo gira, es la clave del conocimiento vivo.

Existe un refrán de la civilización fon (Republica de Benín) que dice así: “Me ji je me ji je we ayihú no vivi”, lo cual traduce: “el juego tiene sentido si cada jugador participa a su vez en él”. (17).

En la construcción del juego del conocimiento estábamos como objeto... ya eso no tiene sentido pues nosotros formamos parte del juego y en el juego de la construcción somos sujetos jugadores y no barajas u objetos del juego.

La sabiduría Akan (área cultural de los ashanti) nos dice: “Si un árbol se expone solo a la furia de la

tempestad, se rompe (dua kor gye am obu) en otros términos, si varios árboles débiles se juntan, pueden, entre todos resistir a una tempestad; ninguno debe hacerlo solo, por fuerte que sea... Pero por temor a que los fuertes pretendan detentar un poder absoluto, un proverbio akan les dice sean conscientes de que la fuerza física o todo tipo de poder por grande que sea, tiene sus límites: “por fuerte que sea, no harás el trabajo de dos personas.” (Wo ho ye den a wonye baanu adwuma). (18).

Quizás esto lo entendió Nanny, cimarrona de origen ashanti esclavizada en Jamaica, quien inició un largo proceso de lucha contra la esclavitud en la Jamaica del siglo XVIII donde liderizó un ejército de doscientos hombres contra el ejército colonial inglés.

Despojarnos de mentiras, falsas construcciones en el campo del conocimiento no será tarea fácil, pero si se podrá en la medida en que nos autorevisemos.

Debemos intentar sacar al “otro” que llevamos por dentro, que divide nuestro “yo” en dos, el que no “es” y el que quiere ser. Debemos expulsar el que no “es” y que al mismo tiempo “es” extraño y habla a través de nuestra corporeidad y muchas veces estamos conscientes de que no somos nosotros quienes nos expresamos por nuestro sistema neurocerebral sino las ideas y los conceptos del colonialismo, ese falso yo que nos alienó y nos sigue alienando día a día, minuto a minuto. Resignación y alineación marchan juntos.

RECONSTRUCCIÓN DEL CONOCIMIENTO SOBRE NOSOTROS MISMOS

Un símbolo de ifá dice: “ogunda iwori”, es decir “árbol que se poda retoña”, lo que se interpreta como que es necesario limitar la existencia para resurgir fortalecido en distintas esencias. “La poda representa la interrupción de la vida; las ramas los ancestros; los frutos los hijos; las hojas verdes el alma encarnada; las flores, el espíritu; y las hojas secas el alma desencarnada.” (20).

Debemos comenzar por podarnos en las áreas más sensibles del conocimiento adquirido con la finalidad de reconstruir nuestro propio conocimiento y ello pasa por revisar a profundidad todo lo que se haya escrito sobre nosotros desde las perspectivas occidentales y desde las perspectivas afroalienantes.

La historiografía sobre África subsahariana y la diáspora es abundante. Algunas de esas obras son generales y se han convertido en especies de biblias inobjetables para aquellos que realizan estudios sobre la diáspora

africana. La reconstrucción debe comenzar por decir quienes fueron esparcidos hacia América no eran tribus en estado de atraso. Se trataba de civilizaciones. Como dice el filósofo ruandés Alexis Kagame: “Una civilización concreta cuenta con varios elementos constitutivos. Ante todo, el sistema lingüístico; después, el conjunto de leyes o costumbres políticas de base, en las que se inspira la organización de la vida pública y privada de todos los géneros de comunidades, sean clánicas o nacionales. El sistema de costumbres sociales, a partir del cual se crea la variedad de ritos, rige esas relaciones entre personas, hogares y familias, y por encima de todo, el rito de la educación de los niños. El sistema económico que fundamenta la producción de los bienes y organiza su circulación y distribución mediante el consumo en el seno de los grupos correspondientes. El conjunto de conocimientos técnicos proporcionados a las necesidades reales de esos grupos humanos, que dan lugar al nacimiento de formas variadas de artesanía, imprescindible a dichos grupos. Cuenta también con un cierto sistema de conocimientos científicos que, aunque en algunos terrenos sean especulativos, pueden ser puras invenciones del espíritu, sin corresponder a la realidad. Un sistema filosófico, o pensamiento profundo sobre la naturaleza de los seres, al menos implícitamente afirmado en la concepción del mundo y en el lenguaje de todos los días.

Por último cuenta con un sistema religioso que regula las relaciones entre los vivos y los muertos, con las fuerzas suprasensibles reales o supuestas, con el existente eterno, ofreciendo una solución tranquilizadora del problema tan importante del origen, del existir terrenal y del fin último del hombre”...y por último el filósofo Kagame nos dice que “el elemento más importante y decisivo lo constituyen los antepasados de cada generación, quienes crearon progresivamente y legaron a su descendencia, el territorio, el lenguaje y todos los elementos culturales, gracias a los cuales, globalmente considerados, los que viven en la actualidad son lo que son y, sin ellos, serían completamente diferentes. Así todas las generaciones forman, en conjunto, un todo vivo.” (21).

A las civilizaciones yoruba, congo-angola, ewe-fon, mina, efik-efok, fanti-ashanti, mandinga, que atravesaron encadenadas el océano Atlántico hacia las Américas y el espacio Caribe no debemos seguirlas catalogando como “tribus” como lo expresan las mayorías de los textos escritos por africanistas y repetidos por afroamericanistas tanto del pasado como del presente. Estas civilizaciones fueron los factores esenciales para la construcción de la diversidad cultural del continente. Sus contribuciones van más allá de la visibilidad cultural, también están en el plano de la diversidad religiosa, de los valores morales, políticos y humanos. Debemos profundizar en la desconstrucción de los documentos

y bibliografías antiguas que se tejieron prejuiciadamente hacia los afrosaharianos y sus descendientes. Debemos ir a lo particular para marchar hacia lo general. No debemos seguir hablando de Guinea a secas. ¿Cuántas Guineas existían ante los ojos occidentales? Existían tres y cada una estaba constituida por una diversidad de civilizaciones que los comerciantes negreros redujeron a “negros de Guinea” o muchas veces los errores cometidos por la toponimia, es decir la clasificación del lugar de la captura y venta entonces fue transformada en una categoría étnica por ejemplo “negros traídos de carabalí” (efik-efok), ulkumi (lucumí-yoruba) o arará (fon) y resulta que esos fueron sitios de captura y venta y como tales no se conseguirán en el mosaico etnoafricano.

Reconstruir nuestros conocimientos pasa por aquellas clasificaciones de que los “congos eran dulces”, los “ashanti eran levantiscos”, los “angolas eran dóciles”, y así nosotros repetimos ese corolario de estupideces históricas inventado por algún cronista borracho de la época.

Tenemos como tareas impostergables lo siguiente: explorar a profundidad las fuentes documentales y bibliohemerográficas que hasta ahora se haya escrito sobre la diáspora africana en cada uno de nuestros países. Muchas de estas fuentes han sido publicadas por las academias de la historia, otras reposan en los archivos

regionales y nacionales, así como en los archivos de Sevilla, Londres, Francia. Los periódicos de la época colonial necesitan una revisión ya que muchas veces arrojan datos de reconstrucción etnohistoricas diferentes a los documentos oficiales.

Revisar críticamente y estar alerta con respecto a concepciones, argumentos históricos que justificaban determinados hechos en formas tergiversadas. Algunas veces es bueno recurrir a la geohistoria, es decir ir al lugar donde sucedieron los hechos de cimarronaje, por ejemplo, y reconstruir los datos a partir de la geohistoria, apoyada por la tradición oral del lugar. El recurso visual, muchas veces, nos da uno o varios datos desde la invención del cine y la televisión para dar una lectura a los cambios sufridos en nuestras comunidades en el campo espacial, fiestas, vestimentas, racismo, discriminación, aspectos musicales, entre otros.

Por último, la necesidad de diseñar una metódica que nos permita la construcción de conocimientos a partir de:

Una descodificación de documentos históricos, que se desarrolle desde la localización (cumbes, quilombos, palenques) y la confrontación con la oralidad sobre el terreno.

La reconceptualización de los tradicionalistas para abordar autoconceptos y desplazar viejos conceptos como “folclor o cultura popular” que en el fondo

denigran nuestra producción intelectual. ¿Cómo nuestra gente llama las cosas, los hechos? A partir de allí iniciar un proceso de legitimación conjuntamente con esos saberes establecidos tradicionalmente por los y las afrodescendientes.

Construir conocimiento “desde adentro”. Esto significa crear las condiciones para que nosotros como sujetos abramos uno de nosotros mismo y bajo el consenso y el disenso comencemos a realizar nuevas prácticas conceptuales y sociales.

LAS CULTURAS AFRODESCENDIENTES EN SURAMÉRICA: CULTURA DE RESISTENCIA, RECREACIÓN, INNOVACIÓN

En una discusión con diferentes investigadores de comunidades afrodescendiente de Argentina, Brasil, Colombia, Paraguay, Bolivia, Ecuador, Perú, Estados Unidos, ajustado a un cuestionario previamente enviado y luego discutido en debate (Barlovento, marzo, 2003), describieron, hasta donde pudieron abordar, el pasado y el presente de la diáspora afrosahariana en sus respectivos países. Con menor o mayor profundidad, en algunos casos, las diferentes exposiciones evidenciaron lo siguiente:

Primero: poca profundidad en el conocimiento de la diáspora africana en sus respectivos países.

Segundo: poca voluntad para relacionar elementos culturales comunes de una misma subregión y establecer comparaciones sobre coincidencias y diferencias sobre la producción cultural de una misma etnia en el exilio forzado, por ejemplo la producción del complejo religioso yoruba y su reinterpretación como candomblé

(Brasil), umbanda (Uruguay), regla de ocha (Cuba o Shango cult) Trinidad y Tobago.

Tercero: utilización de un marco conceptual, señalado por la estructura del conocimiento y elaborado por los occidentales con arraigo eurocentrista.

Cuarto: ausencia analítica y cuestionadora de las realidades culturales contemporáneas, más allá de la victimización introyectada por los futuros y futuras *donikeba* (Generadores de nuevos conocimientos).

Para entender la cultura afrodescendiente actual tenemos que abordarla a partir de tres elementos sustanciales.

Primero una Cultura de Resistencia, “entendiendo esta como un proceso dinámico donde los elementos culturales originarios se opusieron a su desaparición, compulsivamente planificada por la autoridades religiosas y gubernamentales coloniales. No debe entenderse contraria al enriquecimiento como resultado del contacto con otras culturas en condiciones de igualdad. Debe entenderse como la posibilidad de mezclarse dignamente con las otras culturas en una relación horizontal, de respeto y tolerancia, de moldeamiento mutuo; provocando por esta vía nuevos resultados a través de un proceso de transformación continua para lograr confrontar y convivir en nuevos escenarios llenos de adversidades”.

Es así como en la diáspora africana, en condiciones desfavorables, después de tres meses de travesía atlántica, provoca rebeliones en las naos de la muerte. Posteriormente se rebela en las celdas del sistema esclavista a donde fueron trasladados: minas de oro, plata; haciendas de cacao, café; plantaciones de algodón, caña de azúcar, entre otros tipos de celdas productivas de acumulación de capital.

Cada unidad de explotación tiene sus características propias, lo cual amerita realizar estudios comparados de sistemas de explotación y las consecuencias culturales de las mismas. Muchas expresiones culturales de la diáspora mantienen en su estructura organizativa modelos de los sistemas de explotación, por ejemplo, en las diabladas de Venezuela se utilizan términos como Primer Capitán, Segundo Capitán, Mandador. También en las organizaciones de las fiestas de los santos afrocatólicos existe la figura de Mayordomo, Capataz. Es interesante destacar como los santos católicos en el sistema esclavista en América fueron convertidos en Santos Patronos, lo cual refleja la introyección de la dominación a través de los procesos de cristianización y catolización forzada de las y los esclavizados en la diáspora. Todo ello refleja ese sistema estructurado de la dominación que aún hoy permanece y nosotros seguimos reproduciendo ingenuamente. Sin embargo, ante esa situación consideramos que el Paralelismo Cultural

y no la simplificación del Sincretismo, jugó un papel importante como elemento de Cultura de Resistencia.

Vamos a entender el Paralelismo Cultural como un cimarronaje intelectual en el espacio religioso dominante, que utilizaron las y los esclavizados al ser sometido a la obligatoriedad de asumir la simbología dominante, pero que al mismo tiempo incorporó los elementos religiosos originarios expresado en los nombres de los orishas, los instrumentos musicales, los cantos y las danzas que escapaban al imaginario occidental. Así vemos que la fiesta afrocatólica de San Benito, en Venezuela, el santo de la iglesia sale con un golpe del tambor chimbanguale llamado Aje y... ¿quién es Aje?, Aje es el hijo de Mahu y Lisa dos deidades de la etnia fon (República Popular de Benín). Entonces cuando San Benito sale de la capilla los afrodescendientes le gritan a coro: “Aje, Benito, Aje”. Lo mismo pasa con otras expresiones afrocatólicas como las diabladas de Venezuela que a continuación mencionamos, donde existe paralelismo entre el Santísimo Sacramento y las referencias afrosaharianas:

Diabladas: Referencia danzarias africanas.

Diablos Danzantes de Chuao: carabali (efik-efok), mojiganga (congo).

Diablos Danzantes de Turiamo: zambe (zambi, dios en lengua kikongo).

Diablos Danzantes de Yare: bamba (agua en lengua kikongo).

Ahora bien, sería interesante trazar coordenadas de interpretación con otras expresiones afrocatólicas en el contexto de las diabladas, como se realizan en Perú, Panamá o Colombia. Por otro lado, es necesario comparar los elementos comunes entre las celebraciones de San Baltazar de Argentina y Paraguay, las comparaciones de las religiones yoruba: ocha, candomblé, umbanda. Así como la diáspora religiosa congo en Cuba (palo mayombe) y Brasil (candomblé angola-macumba).

Esos cruces de conocimientos diaspóricos son necesarios para entender como la Cultura de Resistencia nos ha permitido en la esfera de la religiosidad mantener los códigos simbólicos originarios.

Pero la Cultura de Resistencia no solo está en la religiosidad sino también en los elementos musicales por ejemplo el tamborito, cuyo origen en efik, hoy lo tenemos presente en la religión abakuá como boncó enchemillá, lo tenemos como tambor macho en la cumbia colombiana, también es conocido en Ecuador como kuno y en Venezuela como tamborito en el complejo danzario de la gaita de tambora. El tambor culo e puya, que en realidad son tres y son originarios de la etnia bambamba en la actual República Popular del Congo. Son conocidos como mwana, nguan y sense (hijo, madre y padre). Valga decir que también lo conseguimos

como tambores yuka en Cuba y culo e puya en la fiesta de San Juan Bautista y San Juan Congo en Barlovento, Venezuela. El repertorio instrumental es bastante amplio y amerita también un estudio comparado.

Un segundo y tercer aspecto es la recreación e innovación, es decir no todas las expresiones culturales, los conocimientos fueron traídos por nuestros ancestros, sino que muchos de ellos fueron creados, recreados e innovados a la luz de los contextos históricos que nos correspondió vivir y crear nuevas matrices en el campo del conocimiento. Es en el campo de las artes donde más se evidenciaron los procesos de creatividad. La pintura que va desde el Alejandriño en Brasil, hasta el señor de los milagros en Perú, sin dejar pasar por alto a las imágenes afrocatólicas como la esclava Anastasia en Brasil. Los géneros musicales representan el laboratorio permanente de creatividad de los y las africanas y sus descendientes: de la rumba a la timba cubana existe un rosario de ritmos bailables que hoy sacuden el espacio afrohispanico. De la samba a la timbalada en Brasil; el candombe tanto de Uruguay como de Paraguay, refrescan ese torrente de células rítmicas que rompieron los espacios ortodoxos de las iglesias, los conventillos, para luego tomar las favelas y las calles, las plazas y las avenidas para convertirse en símbolos de la música y la danza universal.

“Hoy estamos en tiempos muy complejos donde la identidad sufre mutaciones. Estamos en tiempo de mutaciones radicales donde los que controlan las nuevas tecnologías imponen ya lenguas, modas que conducen a unas nuevas formas de discriminación y desvitalización de nuestra diversidad cultural diaspórica. Occidente y sus núcleos de poder no descansan. Después de un periodo de dominación colonial directa, durante el cual los valores de su herencia cultural fueron despreciados o distorsionados, África negra busca, por supuesto, afirmar su personalidad, resistir al control intelectual de las potencias occidentales y regresar urgentemente a las fuentes nacionales originales, enraizadas en su historia. Pero sería un error peligroso permanecer irreflexivamente satisfechos con la herencia cultural. Todo lo contrario, los diferentes trabajos tendrán que ser colocados nuevamente en sus respectivos contextos y sometidos a un escrutinio sistemático, interno y externo, a fin de establecer sus fines y sus propósitos. Tendrán que ser discutidos, adaptados, traducidos y utilizados como bases para nuevos trabajos creativos. De esta manera, surgirá de ellos una vitalidad cultural progresista, además de popular, auténtica.” (21).

Este texto publicado por Alpha I Wow en 1977, no ha perdido vigencia. Es el reto del momento de cómo aprovechar las nuevas tecnologías para que con los principios de nuestra Cultura de Resistencia (preservación,

creación e innovación), podamos sobrevivir con dignidad con nuestra cultura ante los modernos intentos anulación de nuestra ancestralidad africana.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. García, Jesús: (1996:38). “La Ruta extraviada”. *Revista Africamerica*. Fundación Afroamerica. Caracas. Venezuela.
2. Walker, Sheila: (2001). *African Roots. Culturas Americanas*. Rowman & Lottlefield publisher, INC.
3. Taller afrosuramericano realizado en Barlovento, Venezuela, el mes de marzo del 2003.
4. Etnias ubicadas en Nigeria (calabar) y Benín (mina).
5. África subsahariana, parte del continente ubicada al sur del desierto del Sahara.
6. Kant, Inmanuel: (1982: 77-79). *Lo bello y lo sublime*. Madrid. Editorial Espasa Calpe.
7. Hampate Ba: (1982: 191-192). “La tradición viviente”. *Historia General de África*. T.1. Unesco. Paris. Francia.
8. Akinjogbin. I. A: (1983: 23). El concepto de poder en el África tradicional: el área cultural yoruba. En: El concepto del poder en África Unesco. Paris. Francia.

9. Walker, Sheila: (2010:14). *Conocimiento desde adentro*. T.I. Fundación Pedro Andaverez Peralta. La Paz, Bolivia.
10. Anta Diop, Cheik: (1967). *Anteriorité des civilisations des civilisations negres. Myteou verte historique?*, T.I. Presence africaines.
11. Kagame, Alexis: (1979). *Percepción del tiempo y concepción de la historia del pensamiento bantú*. Unesco. Paris Francia.
15. Vidal, Lázaro: (1994). “Concepto de la muerte en la religión yoruba”. En: *Revista Del Caribe*. Santiago de Cuba. Cuba.
16. Quesada, Cándida Judith: (1973:238). “Remanentes de una lengua africana utilizada por la sociedad secreta de los Abakuá en Cuba”. Pág. 2 En *Revista Isla*. N-45. La Habana Cuba.1973.
17. Honoret, Aguessy: (1982:100). “Percepciones y opiniones tradicionales africanas”. En: *El concepto de poder en África*. Unesco. Paris. Francia.
18. Hagan, George: (1983:64-65). “El concepto de poder en la cultura Akan”. En: *El concepto del poder en África*. Unesco. Francia.
20. Kagame, Alexis:(1979: 124-125). *Percepción empírica del tiempo y concepción de la historia en el pensamiento bantú*. Unesco. Paris.
21. Sow, Alpha: (1977). Prolegómeno. En: *Introducción a la cultura africana. Aspectos generales*. Serbal Unesco.

**SOBERANÍA INTELECTUAL
Y COTIDIANIDAD:
UNA PERSPECTIVA
AFRODESCENDIENTE**

“Muntu Mfumu kayiki luanga.”
(Cada ser humano es responsable
de sí mismo).

Proverbio kikongo.

La dinámica cotidiana nos somete a presiones impredecibles que muchas veces nos conducen a una parálisis reflexiva que automatiza nuestras acciones y actitudes frente a los hechos que transitan ante nuestras miradas perplejas, ya casi sin capacidad de asombro: violaciones de los derechos humanos, culturales, el derecho a disentir, guerras silenciadas en África, medio oriente, entre otras aberraciones de un mundo cada día menos humano.

El poder a través de sus diferentes órganos de control social, cultural y psicológico va penetrando nuestros cuerpos hasta convertirnos en seres condicionados a los dictámenes de quienes manejan esos hilos imperceptibles que terminan, en la mayoría de los casos, dirigiendo nuestras vidas.

Ante este contexto del poder externo y de la amenaza de la sumisión interior, nos quedan dos alternativas.

La primera es fácil, rendirnos ante la maquinaria del poder y su implantación ideológica, expresadas en ideas dominantes convirtiéndonos en marionetas

o en muñecos de ventrílocuos de lo que ellos quieren que seamos.

El campo de la ideología ha sido un debate incesante en el correr de la historia de la humanidad. El cómo se va entretejiendo el poder y el desplazamiento de la soberanía intelectual del ser humano que nace totalmente libre, es objeto de análisis de intelectuales y cualquier persona que tenga un mínimo de conciencia como sujeto en cada etapa histórica local, regional y mundial.

Esas ideas como expresa Jean-Marie Domenach: “Tienen un espacio y un tiempo que le es propio. Algunas sufren una prolongada fermentación sobre el propio terreno antes de partir a la conquista del mundo. Otras, que se ponen en marcha con potencia, no tienen tiempo de crecer: la historia las ha asesinado. Así, el gran movimiento místico-social que agita la *intelligentsia* de Europa a fines del siglo XIX y que conoció en Rusia su más bella expresión (solo Berdiaev ha llegado hasta nosotros) será aplastado por la Primera Guerra Mundial y por la revolución Bolchevique. Pero esas ideas caminan subterráneamente, y saldrán a la luz del día con la nueva filosofía. De la misma manera, la Escuela de Fráncfort, compuesta sobre todo por pensadores judíos alemanes (Horkheimer, Adorno, Benjamín) fue dispersada por el nazismo y ocultada por la Segunda Guerra Mundial. Pero los fragmentos de ese astro muerto nos llegan con cuarenta años de retraso, tras haber cobrado de nuevo actualidad

en Norteamérica. Como ocurre con los virus, a menudo las ideas ganan al pasar de un organismo a otro”. (1).

Millones de seres humanos, bajo el liderazgo concretos de hombres y mujeres, fueron arrastrados a éxitos, fracasos, muertes y esperanzas en un rosario de creencias, mitos, símbolos que constituyeron las ideologías dominantes en diferentes etapas de sus vidas.

Siguiendo con Domenach, este nos expresa: “Qué lejana esta la época de las grandes síntesis que dominaban los tres grandes: el marxismo staliniano, el existencialismo sartriano y el personalismo cristiano les ha sucedido la era de la sospecha. Las visiones del mundo que se elaboran en la segunda mitad del siglo XIX (Marx, Nietzsche, Freud), así como las ciencias del hombre que emprenden el vuelo a continuación, se emplean para criticar, para deconstruir. Ya no se demuestra, si no que desmonta. Una multitud de investigadores y pensadores se esfuerzan en desmembrar los discursos, las instituciones y las creencias. Se hace estallar ese rostro tradicional de hombre que los intelectuales incluso, y, sobre todo, los revolucionarios, se esfuerzan en reconstruir después de la guerra a partir de los fragmentos que había reunido en las cámaras de tortura y los campos de concentración. El existencialismo es un humanismo, proclamaba Jean Paul Sartre en 1945. Pero en los años cincuenta suena el toque de acoso al humanismo. La libertad desaparece bajo el peso de los

determinismos, el sujeto es engullido por los sistemas anónimos y apremiantes. El estructuralismo arrebató al existencialismo la primera plana de la actualidad, Levy-Strauss envía a Sartre al museo, pues se ha adquirido la mala costumbre de no discutir y ocupar todo el terreno. Entonces un joven filósofo escribe: pensar es aterrorizar”. (2).

La idea de rendirse ante el poder y la ideología dominante ha sido una constante en el devenir histórico aceptando la introyección de nuestra despersonalización, hablar lo que el otro habla, ser el otro en la conversión del “ismo” como el “marxismo” “catolicismo” “Socialcristianismo”, en fin, soy el “otro” no soy “yo”, soy porque el “otro es” y no porque soy.

Sin embargo como hemos visto, cuando las ideologías entran en crisis, caen los sistemas, entonces entramos en crisis individual, y en esas crisis cuando somos pasivos en los procesos y no actuamos esperando que él o las líderes nos dicten pautas, bien sea los destronados o los que venga, no pasamos al plano de la responsabilidad histórica de anotar en las corrientes radicales de cambios, constituyéndonos en objetos de críticas para las nuevas generaciones y la desresponsabilización de sujetos protagónicos en esos momentos históricos. Cuando nos pregunten ¿por qué no reaccionaste ante cual o determinada situación trascendental para nuestras vidas? ¿qué pudiéramos responderles?

La segunda alternativa es más compleja, pues se trata de un acto de sublevación interna para redescubrir que soy o “somos”, que tengo o tenemos un conocimiento, que tenemos un destino, que tenemos nuestra propia subjetividad y por tanto soy o somos sujeto, que puedo o podemos pensar por mí mismo, por nosotros mismos y ayudar a construir un pensamiento distinto al pensamiento hegemónico, vertical y descalificador de nuestra propia percepción y experiencia vivida por muy mínima que sea.

Conscientes debemos estar de que tenemos una actitud distinta ante la vida para no seguir como autómatas la corriente establecida ni la instituida por el poder en sus distintas expresiones: política, religiosa, educativa, familiar, sexual, económica, tecnológica. Se trata, en otras palabras, de la “soberanía intelectual” que existe en cada uno de nosotros y no la hemos explorado, profundizado y detectado en sus conductos potenciales de vida, conocimiento e irradiación cotidiana.

La soberanía intelectual, es una actitud personal autónoma, de cada uno de nosotros, ante cualquier actitud hegemónica que subestima nuestra capacidad de pensarnos y repensarnos y llegar a nuestras propias conclusiones ante la vorágine cotidiana.

La soberanía intelectual es una actitud que cuestiona aquello que el “otro”, convertido en juez, intenta descalificar mis percepciones, mis ideas y mis acciones,

sin embargo se puede aceptar las críticas horizontales del otro, consensuadas con el nosotros a las cuales seremos sensibles pero no aceptar que otro sea juez y condene mis acciones arbitrariamente a nombre de la externalidad del poder llámese Dios, partido, gobierno, padres de la patria, patriarcado, Estado y otras formas de la santa inquisición.

Como dice el exdirector general de la Unesco Federico Mayor: “Cuando todo se haya trastocado, tenemos que actuar según nuestros propios criterios, según nuestras propias reflexiones. No debemos permitir que nos distraigan, que nos conviertan en espectadores pasivos. Somos actores de nuestra trayectoria. Somos autores y nadie puede relegarnos a obedientes y sumisos viandantes que siguen el dictado que emana, con frecuencia, de lejanas instancias de poder.” (3).

Tenemos entonces, en concordancia con este autor que necesitamos “soberanía personal para hacer en cada momento lo que nuestra conciencia nos indica, para ser nosotros mismos ciudadanos que participan, que asienten o disienten, que proponen. La capacidad de propuesta se haya íntimamente relacionada con el conocimiento en profundidad y una visión global y prospectiva. Solo conociendo la realidad en toda su complejidad seremos capaces de transformarla.” (4).

¿Entonces, qué entenderíamos como cotidianidad y su vinculación inequívoca con la soberanía intelectual?,

la cual debe ejercerse a cada segundo, minuto, hora y diariamente en nuestras vidas, pues la soberanía intelectual no debe ser un ejercicio extemporáneo, es cotidiano. Como expresa Agnes Heller: “La vida cotidiana es la vida de todo hombre. La vive cada cual, sin excepción alguna, cualquiera que sea el lugar que le asigne la división del trabajo intelectual y físico. Nadie consigue identificarse con su actividad humano-específica hasta el punto de poder desprenderse enteramente de la cotidianidad. Y, a la inversa, no hay un hombre alguno, por insustancial que sea, que viva solo la cotidianidad, aunque sin duda esta le absorberá principalmente.” (5).

La cotidianidad muchas veces se hace irreflexiva por lo asfixiante de la necesidad de sobrevivir, por un salario esclavizado, por mantenerse en una migaja de “poder” en algún aparato de Estado o una maquinaria privada de explotación física o intelectual o en la verticalidad y autoritarismo o posesión en las relaciones familiares o de pareja.

Ya Herbert Marcuse lo advertía el siglo pasado cuando expresaba que: “Las formas de dominación han cambiado, llegando a ser cada vez más técnicas, productivas. En la zona más avanzada de la sociedad industrial, la gente ha sido coordinada y reconciliada con el sistema de dominación hasta un grado imprevisto.” (6).

Este autor de la obra clásica *El hombre unidimensional*, que influyó mucho en la lideresa afroestadounidense

Angela Davis, toma de Freud la visión sobre el principio de la realidad, el cual es una especie de rigidez de las reglas inviolables establecidas por quienes controlan el poder sobre la sociedad, renunciando así el individuo al principio del placer.

“El individuo existe, como quien dice, en dos dimensiones diferentes, caracterizadas por procesos mentales y principios diferentes. La diferencia entre estas dos dimensiones es genético-histórica tanto como estructural: El inconsciente, rígido por el principio del placer, abarca los más viejos procesos primarios, los residuos de una fase de desarrollo en la cual era la única clase de proceso mental. No luchan más que por obtener placer; ante cualquier operación que puede provocar desagrado la actividad mental retrocede, pero el principio del placer irrestringido entra en conflicto con el ambiente natural y humano. El individuo llega a la traumática comprensión de que gratificación total y sin dolor de sus posibilidades es imposible.” (7).

Esa contradicción interna ha sido una constante en los seres humanos en el marco de las sociedades cuando una elite se apropia del poder y sus ramificaciones ejerciendo una represión, pocas veces sutil, sobre los cuerpos y las mentes del conglomerado social influyendo en todo tipo de relacionamiento entre los seres humanos y las instituciones. Este tipo de relacionamiento, asumido por el dominado conduce a una especie de

frustración introyectada y “después de esta experiencia de frustración, el principio de la realidad invalida el principio del placer: El hombre aprende a sustituir el placer momentáneo, incierto y destructivo, por placer retardado, restringido, pero seguro. De acuerdo con Freud, a través de esta perpetua concilia por medio de la renunciación y la restricción, el principio de la realidad protege más que destrona, modifica antes que negarlo, el principio del placer.” (8).

Esa lucha cotidiana que todos llevamos por dentro se refleja en el cómo interpretar y accionar entre ambos principios.

“El principio de la realidad provoca un cambio no solo en la forma y duración del placer si no en su misma sustancia. El ajustamiento del placer al principio de la realidad implica la subyugación y desviación de las fuerzas destructivas de la gratificación instintiva, de su compatibilidad con la norma y relaciones sociales establecidas, y, por lo mismo, implica la transustanciación del placer mismo. Con la institución del principio de la realidad, el ser humano desarrolla la función de razón: aprende a aprobar la realidad, a distinguirse entre bueno y malo, verdadero y falso, útil y nocivo. El hombre adquiere las facultades de atención, memoria y juicio. Llega a ser un sujeto consciente, pensante, engranado a una realidad que le es impuesta desde afuera. Solo una actividad de pensamiento es dejada fuera de la nueva

organización del aparato mental y permanece libre del mando del principio de la realidad; la fantasía está protegida de las alteraciones culturales y permanece ligada al principio del placer. Por lo demás, el aparato mental esta efectivamente subordinado al principio de la realidad. La función de las descargas motoras que, bajo la supremacía del placer, han servido para liberar al aparato mental de los acrecentamientos de estímulos, son empleados ahora en la apropiada alteración de realidad: son convertidas en acción.” (9) alienante, envolvente de todos los días. Es la batalla día a día, minuto a minuto entre mi yo íntimo y la realidad. Lo que quisiera hacer y no debo, aun pudiendo debido a las normas establecidas por el orden social, familiar, de pareja o político. ¿Cómo conciliar esa contradicción aun corriendo el riesgo de ser yo y confrontar lo que me ahoga? El ensayo cotidiano de mi soberanía es permanente y está profundamente llena de contradicciones.

¿Cómo accionamos ante esta situación en la vida cotidiana?

En nuestra actuación en el día a día nos debatimos internamente entre dos conciencias morales: la humanística y la autoritaria: “Los contenidos de la conciencia moral autoritaria derivan de las órdenes y los tabúes de la autoridad; su fuerza está arraigada en las emociones de miedo y admiración por la autoridad. (...) Hay una buena conciencia moral cuando se sabe que se

agrada a la autoridad; una conciencia moral culpable cuando se sabe que se la desagrada. (...) La buena conciencia moral autoritaria produce una sensación de bienestar y seguridad, porque implica una aprobación de la autoridad; la conciencia moral culpable produce miedo e inseguridad implica el peligro de ser castigado y abandonado”.

La conciencia moral humanista no es por el contrario la voz internalizada de una autoridad, sino la voz del individuo mismo. Es una reacción de la personalidad total a su propio funcionamiento adecuado o a sus disfunciones, un conocimiento interior acerca del propio éxito o fracaso en el arte de vivir. La conciencia moral humanista expresa el interés del hombre por sí mismo y por su integridad. Tiene como meta la productividad y la felicidad. Cuando la “persona” no se realza, se originan sentimientos de culpa, que se expresan típicamente en forma de temores de desaprobación, o de muerte y vejez. Por ejemplo, si un individuo no puede aprobarse porque ha fracasado en la empresa de vivir productivamente, debe reemplazar la propia aprobación por la reaprobación de los otros. Y los sentimientos de culpa inconscientes hacen temer la reaprobación. Una persona puede sentirse conscientemente culpable de no agrada a las autoridades, mientras que inconscientemente puede experimentar culpa por no estar a la altura de sus propias expectativas. Si la conciencia moral se basa en

una autoridad irracional rígida a inexpugnable, puede impedir casi por completo el desarrollo de la conciencia moral humanista. Por lo general, la conciencia moral autoritaria es una condición previa de la formación de la conciencia moral humanista, pero Fromm cree que esto no es necesario en una sociedad no autoritaria. (10).

Esas contradicciones del actuar en nuestros contextos familiares, de pareja, trabajo, entre otros, marca nuestras vidas cotidianamente, posterga o afirma lo que queremos hacer o simplemente nos autocensuramos y reprimimos internamente para desembocar en frustraciones.

“La vida cotidiana es la vida del hombre entero, o sea: el hombre participa en la vida cotidiana con todos los aspectos de su individualidad, de su personalidad. En ella se ponen en obra todos sus sentidos, todas sus capacidades intelectuales, sus habilidades manipulativas, sus sentimientos, pasiones, ideas, ideologías.” (11).

Como dice Manuel Sacristán: “Las nuevas comunidades han de proclamar la rebelión contra la posesión, contra la psicología de propietario y contra el fetichismo de las “cosas.” (12).

La soberanía intelectual en la cotidianidad no es pasiva y por ello “no debemos esperar que el cambio fundamental venga desde arriba, que provenga de los líderes electos o designados, de las sociedades contemporáneas, sino que debemos catalizarlo para

que vengan desde abajo, desde las personas que viven en esas sociedades.” (13).

En sociedades donde existe la expresión del poder concretada en un Estado-gobierno fuertes y dominantes, nuestra vida cotidiana es penetrada hasta la intimidad, de ahí que nos preguntamos con Jeliou Jelev: “En qué momento se transforma un individuo en ciudadano? Se tiene que convertir en una personalidad cívica, calidad que adquirirá menos a través de sus relaciones con el Estado que a través de las relaciones que se establezcan entre él y la sociedad civil, de la que formará parte activa. El humano se convierte en personalidad cívica cuando se escribe poco a poco y consigue integrarse en las grandes esferas del espacio social mediante la defensa de los valores fundamentales de la democracia. En este contexto, se manifiesta como representante de sociedad civil y, en esta calidad, se convierte a la vez en colaborador y adversario del Estado. Por supuesto, las relaciones entre las personalidades cívicas y el Estado dependerán al fin y al cabo de nivel de democracia del propio Estado. Cuando más democrático es un Estado más busca la vida del diálogo y del compromiso cuando aparece un desacuerdo con los ciudadanos. Por esta razón, en democracia, la divergencia y las contradicciones entre los ciudadanos y el Estado pueden llegar a ser la fuente de una ampliación del espacio de las libertades, condición de un nuevo

desarrollo de la ciencia, de las artes y de las culturas ya que solo los ciudadanos libres pueden realizarse en calidad de creadores auténticos.” (14).

Una de las características esenciales de la Soberanía intelectual es la toma de iniciativa en lo cotidiano, tener la capacidad de actuar para incidir en la transformación diaria de la estructura socialmente asfixiante que nos ha tocado vivir.

La lucha por los espacios autónomos a nivel de todas las estructuras del poder es una forma de rebelarse ante la imposición, sea Estado- Gobierno-Partido o cualquier forma de dominación.

No actuar, paralizarse es prácticamente una autocensura y lo más grave, es una autoviolación de mi autonomía en la vida diaria, pero también es la aceptación de la violación psicológica, espiritual del “otro”.

¿Cuántas veces nuestra soberanía intelectual no es violada cotidianamente? ¿Cuántas veces no es chantajeada cotidianamente desde la relación de pareja hasta en las relaciones de trabajo? ¿Cuántas veces no somos víctimas de la cadena del miedo establecida por los tejidos del poder?

¿QUÉ ES EL MIEDO? ¿QUÉ ES EL PODER?

Comencemos por la apreciación del miedo a “ser”, que tiene que ver con la imposición del principio de la realidad establecido y asumir el poder impuesto cotidianamente por el otro, dejando ser el mismo para ser el otro. El miedo, como dice el freudomarxista Erich Fromm, es un mecanismo que en su estructura nos enseña a ser miedosos y sin darnos cuentas la introyectamos hasta hacerse normal en nuestras vidas cotidianas: “Este mecanismo constituye la solución adoptada por la mayoría de los individuos normales de la sociedad moderna. Para expresarlos con pocas palabras: el individuo deja de ser el mismo; adopta por completo el tipo de personalidad que proporcionan las pautas cautelares, y por lo tanto se transforman en un ser exactamente igual a todo el mundo, y tal como los demás esperan que él sea. La discrepancia entre el yo

y el mundo desaparece, y con ella el miedo consciente de la soledad. Es un mecanismo que podría compararse con el mimetismo de ciertos animales. Se parecen tanto al ambiente que resulta difícil distinguirlos entre sí. La persona que se despoja de su yo individual y se transforma en un autómata, idéntico a los millones de otros autómatas que lo circundan, ya no tiene por qué sentirse solo y angustiante. Sin embargo, el precio que paga por ellos es muy alto: nada menos que la pérdida de su personalidad.” (15).

La experiencia del sistema represivo, bien sea sutil o violento, es la forma como funcionan las sociedades actuales, bien sean reductos socialista o no, pero las formas de control te inducen a que si “obedece” a las estructura de poder con el riesgo de dilución de tu autonomía, puede correr el riesgo primero de que cerquen, te reduzcan participación para adquirir un salario decente, una posición en un trabajo en concordancia con tu formación, e incluso hasta puedes perder la vida y lo menos duro es simplemente condenarte a la soledad reprimida.

“La hipótesis según la cual el método de superar la soledad es el de transformarse en un autómata, contradice una de las ideas difundidas concernientes al hombre de nuestra cultura. Se supone que la mayoría de nosotros somos individuos libres de pensar, sentir y obrar a nuestro placer. Y por cierto no es esta tan

solo la opinión general que se sustenta con respecto al individualismo de los tiempos modernos, sino también lo que todo individuo cree sinceramente en lo concerniente a sí mismo; a saber, que él es él y sus pensamientos, sentimientos y deseos son suyos. Y, sin embargo, aunque haya entre nosotros personas que realmente son individuos, esa creencia es, en general, una ilusión, y una ilusión peligrosa por cuanto obstruye el camino que conduciría a la eliminación de aquellas condiciones que originan tal estado de cosas.” (16).

El miedo es producido por el poder instituido en la trayectoria de la sociedad que conduce muchas veces al “pánico” del individuo, paralizándolo y a la pérdida del “yo”.

“La ausencia o pérdida de la identidad del yo, como la que se produce en el psiconeurótico, se acompaña de desaliento y de un miedo inconsciente a la muerte. El desaliento se esconde a menudo bajo sentimientos de disgusto y aversión hacia determinadas instituciones o personas, pero en realidad se debe al desprecio del individuo por sí mismo.” (17).

Ese desprecio así mismo viene acondicionado por el miedo corporeizado y mentalizado. El miedo es una consecuencia del poder que dicta las reglas sobre lo que debes y hasta donde puedes hacer, opinar e incluso hasta sentir.

“... el poder es siempre previo; que nunca esta fuera, que no hay margen para que den el salto quienes están en ruptura con él. Pero eso no quiere decir que debe aceptarse una forma ineludible de dominación o un privilegio absoluto de la ley. Que no se puede estar nunca fuera del poder no quiere decir que estamos atrapados de cualquier forma. Yo sugería más bien (pero son hipótesis a explotar): que el poder es coextendido al cuerpo social; no hay entre las mallas de su red, playas de libertades elementales; Que las relaciones de poder son intrínsecas a otros tipos de relación, de alianza, de familia, de sexualidad, en las que juegan un papel a la vez condicionante y condicionado; Que no obedecen a la forma única de lo prohibido y el castigo, sino que tiene formas múltiples; Que su entrecruzamiento dibuja hechos generales de dominación, que esta dominación se organiza como estrategia más o menos coherente y unitaria; que los procedimientos dispersos, heteromorfos y locales del poder son reajustados, reforzados y transformados por esas estrategias globales, y todo ellos con numerosos fenómenos de inercia, desfases y resistencias; que no hay que plantearse un hecho primero y masivo de dominación (una estructura binaria con, por un lado, los dominantes y, por otro, los dominados), eso más bien es una producción multiformes de relaciones de dominio que son parcialmente integrables en estrategia de conjunto; Que las relaciones de poder

sirven, en efecto, pero no porque estén al servicio de un interés económico dado como primitivo, sino porque pueden ser utilizadas en sus estrategias; Que no hay relaciones de poder sin resistencias, que estas son tanto más reales y eficacias en cuanto se forman en el lugar exacto en que se ejerce las relaciones de poder; la resistencia al poder no puede venir de afuera para ser real, no está atrapada porque sea la compatriota del poder. Existe tanto más en la medida en que está allí donde está el poder; es pues, como él, múltiple e integrable en otras estrategias globales. La lucha de la clase puede no ser así la ratio del ejercicio del poder y ser, sin embargo, garantía de inteligibilidad de ciertas grandes estrategias.” (18).

El poder para ser ejercido necesita la amenaza, el temor, el miedo y hasta el pánico para ejercerse con pleno albedrío, sin piedras en el camino. El miedo es una consecuencia del poder en cualquiera de sus manifestaciones. El poder va creando en las diferentes etapas de nuestras vidas, desde que nacemos y hasta nuestra muerte, una estructura que pareciera indestructible, generando en nosotros la incertidumbre de no poder vivir plenamente nuestra felicidad. Lo más escandaloso del poder es cuando se convierte en terror cotidiano.

Veamos que nos dice, el premio nobel de literatura, el africano de Nigeria, Wole Soyinka acerca del poder: “Así pues, pasemos ahora directamente a ese enigma

que es el poder: ¿Qué es exactamente? Sabemos lo que hace. Para empezar, el poder quita la libertad del otro y en su lugar introduce el miedo...exactamente ¿Qué es el poder? ¿Y si no fuera más que una mutación mortal de la ambición que puede o no puede traducirse en actividad social? Cualquier necio, cualquier imbécil, cualquier psicópata puede aspirar a hacerse con poder y ejercerlo y por supuesto, cuanto más psicopático, más eficiente: Hitler, Pol Pot, Idi Amin... todos han demostrado que el poder, siempre y cuando uno sea suficientemente despiadado, amoral y manipulador, está al alcance incluso de los deficientes mentales. Así pues, en realidad el poder no significa ni eficacia ni constituye un mediador obligatorio de una visión o propósito político... En resumen, el poder es paradójicamente el pantanal primordial del miedo, del cual emerge el precipitado de la respuesta neurótica del hombre a la mortalidad.” (19).

Es ante esa cotidianidad violatoria de nuestra soberanía, ante el silencio, muchos sabios, pero otras veces cobarde que conducen al pánico, evidenciado en la parálisis de “actuar” por creer que se puede perder “todo” o la limosna de lo que tengo materialmente, es donde debemos subvertir lo cotidiano con actitudes de cimarronaje intelectual y práctico que refuercen nuestro ser, nuestro juego libertario cotidiano.

El temor existe y es natural en los seres humanos, como dice el psicoanalista May, parafraseando a Spinoza: “El temor no puede existir sin esperanza, ni la esperanza sin temor. Ambos afectos son característicos de la persona que duda (es decir, de la persona que aprendió el uso correcto de la razón). El temor, escribió, surge de una debilidad de la mente y por lo tanto no atañe al uso de la razón. En consecuencia (concluye) cuanto más nos esforzamos por vivir bajo la guía de la razón menos pretendemos depender de la esperanza, más nos liberamos e independizamos de nuestros temores, vencemos al destino en la medida de lo posible y, en conclusión, dirigimos nuestros actos según los dictámenes certeros de la razón.” (20).

LOS COMPONENTES DE LA SOBERANÍA INTELECTUAL

La soberanía intelectual está determinada en primer lugar por el autoreconocimiento que cada uno de nosotros debemos tener sobre nosotros mismos y el nosotros mismos no es más que el conocimiento socialmente construido desde nosotros, partiendo de nuestra subjetividad.

Comencemos por el autoreconocimiento, donde el “auto” es la autonomía que tengo ante el mundo, mi mundo que se proyecta en el contexto, donde nací, me desarrollé, la herencia cultural, mi simbología. Soy en la medida que tengo autonomía de mi ser.

Ronald Laing sostiene que la autonomía es: “La capacidad de experimentarse a uno mismo como autónomo significa que uno ha llegado realmente a percatarse de que es una persona aparte de todas las demás por hondamente que en la alegría o en el sufrimiento,

me vea yo comprendido con algún otro, en no es yo, y yo no soy él. Por solitario o triste que uno pueda estar, uno existe solo. El hecho de que la otra persona, en su propia realidad, no sea yo, se pone frente al hecho igualmente de que mi apego a él es una parte de mí mismo. Si muere o se va o se ha ido, pero mi apego a él persiste es una parte de mí mismo. Pero en última instancia, no puedo morir la muerte de otra persona, ni ella puede morir mi muerte, como comenta Sartre, a propósito de Heidegger, el otro no puede amar por mí, ni tomar mis determinaciones, y yo, de igual modo, no puedo hacerlo por él. En otras palabras, él no puede ser yo, y yo, no puedo ser él. Si el individuo no se siente autónomo, quiere decir que no puede experimentar ni su separación, ni su relación, respecto del otro a la manera común.” (21).

El “auto” también tiene que ver con el cómo me asumo o nos asumimos con seres actuantes en el tiempo y en las condiciones que nos ha tocado vivir.

El auto tiene que ver con la formación de la personalidad de cada uno de nosotros en nuestros respectivos contextos: familiares, históricos, sociales, espirituales, como lo dice el sabio africano Amadou Hampate Ba: “El desarrollo de la persona va acoplado al ritmo de los grandes periodos del crecimiento del cuerpo, donde cada periodo corresponde a un grado de iniciación. La iniciación tiene por objetivo dar a la persona física

un poder moral y mental que condiciona y ayuda a la realización total del individuo.” (22).

Ese proceso de sedimentación de formación de la personalidad marca indiscutiblemente la autonomía ante el mundo interno y externo lo cual le permitirá “asumir” y asumirse ante su proceso histórico con su propia subjetividad.

“El aspecto de la subjetividad es aquí fuerte, dado que soy yo quien va a realizarse y es mi felicidad la que esta en riesgo. Sin embargo, los seres más felices son aquellos que imprimen su personalidad sobre su mundo, sobre la historia al actuar y crear.” (23).

En palabras de Pablo Freire la “asunción” es “Asumirse como ser social e histórico, como ser pensante, comunicante, transformador, creador, realizador de sueños, capaz de sentir rabia porque es capaz de amar. Asumirse como sujeto porque es capaz de reconocerse como objeto. La asunción de nosotros mismo no significa la exclusión de los otros. Es la ‘otredad’. Es la ‘otredad’ del ‘no yo’ o del ‘tú’, la que hace asumir el radicalismo de mi yo.” (24).

La autonomía es el requisito fundamental de la soberanía intelectual y lograrla no es fácil, es compleja y muchas veces no nos damos cuenta de ello. La lucha interna por nuestra autodefinición como sujetos históricos no es nada fácil. Freire, tomando en cuenta la experiencia educativa, como piedra angular para la

reproducción del poder instituido o como factor de creación de autonomía nos expresa que: “La experiencia histórica, política, cultural y social de los hombres y de las mujeres jamás se puede dar ‘virgen’ del conflicto entre las fuerzas que obstaculizan la búsqueda de la asunción de sí por parte de los individuos y de los grupos y de las fuerzas que trabajan a favor de aquella asunción. La formación docente que se juzgue superior a esas ‘intrigas’ no hace otra cosa sino trabajar a favor de los obstáculos. La solidaridad social y política de que necesitamos para construir la sociedad menos fea y menos aristocrática, en que podemos ser más nosotros mismos, tiene en la formación democrática una práctica de real importancia. El aprendizaje de la asunción del sujeto es incompatible con el entrenamiento pragmático o con el elitismo autoritario de los que se piensan dueños de la verdad y del saber articulado.” (25).

El aprender a ser autónomo es uno de los retos de cada uno de nosotros. ¿Cuánto de libertad interna tenemos sin saber que la tenemos? y ¿cuánta de opresión interna tenemos cuando no nos atrevemos a asumírnos como lo que somos abiertamente por el “miedo” a la descalificación, la burla, el sometimiento y costo de esa libertad...entonces preferimos la autocensura y sus consecuencias: sumisión, estrés, rencor, odio entre otros sentimientos de frustración?

Ivan Illich en ese sentido reflexiona diciendo que “El conflicto personal no es forzosamente una lucha por obtener un bien acaso. Puede también expresar un desacuerdo sobre los medios para asegurar mejor la autonomía de la persona. En ese caso, el conflicto se vuelve creador de libertad. Pero el lenguaje nominalista ha oscurecido esta profunda verdad: que el conflicto puede ser creador de derecho para ambos adversarios; creador del derecho de objetos escasos. El conflicto conducirá al derecho de caminar, de hablar, de leer, de escribir o de recordar en igualdad, de participar en el cambio social, de respirar aire puro y de emplear herramientas convivenciales. Haciéndolo, privará a las partes de un bien determinado, por amor de una ganancia inapreciable como es una nueva libertad compartida. Al limitar el consumo obligado, se libera el campo de la acción. El código operatorio de la instrumentación industrial se incardina en el habla cotidiana. La palabra del hombre que vive como poeta es apenas tolerada como protesta marginal y siempre que no perturbe a la muchedumbre que hace cola frente al aparato distribuidor de productos. Si no accedemos a un nuevo grado de consciencia que nos permita reencontrar la función convivencial del lenguaje, no llegaremos jamás a invertir ese proceso de industrialización del hombre. Pero si cada uno se sirve del lenguaje para reivindicar su derecho a la acción social antes que, al consumo,

el lenguaje se convertirá en el medio para restituir a la relación del hombre con la herramienta su transparencia.” (26).

Asunción de lo que soy en contradicción con lo que otros quieren que sea o lo que la sociedad represora me impone cotidianamente, me rebelo es la búsqueda definitiva de mi “autonomía” para dejar de ser anónimo y momia, para “estar y ser” como sujeto histórico.

Como nos dice Bernard Williams “Un individuo libre es el que asume su propia vida, y sigue siendo dueño de sus convicciones.” (27).

El “Re”, es repensar la búsqueda del pensamiento propio sin ánimo hegemónico sino de compartir con otros modos de pensar para enriquecerse mutuamente, sin que otro domine al otro, tomando en cuenta lo que dice Maruyama: “En cada cultura un determinado modo de pensar tiende a volverse dominante, a influir, modificar, suprimir, explotar a los demás. Ninguna cultura, sin embargo, termina siendo totalmente homogénea, y la mayoría de esos modos de pensar siguen estando presentes en todo lo que somos ellas, incluso en forma oculta, disimulada y reprimida... La supresión o el rechazo de modos de pensar no dominantes supone una pérdida de potencial humano.” (28).

El pensamiento y su expresión en el pensar cotidiano, en la mayoría de los casos, es el reflejo de la cultura dominante de un país, un territorio. De ahí

que la cultura estructura el pensamiento bajo el manto de la dominación y cuando en un territorio coexisten otras culturas al margen de la dominante se produce la lucha en el terreno de las ideas, el pensamiento muchas veces lo aparentemente dominado busca sus alternativas para su sobrevivencia como nos lo explica el Intelectual africano de Costa de Marfil Kourouma: “Las palabras de los antepasados son sagradas y los muertos no están muertos: nunca se marcharon sino que se quedaron en las cosas, los seres y las plantas. Sobre todo, no hay que creer que la religión tradicional africana pertenece al pasado; lo cierto es lo contrario. Aun ‘convertidos’ a las grandes religiones universales, los africanos han conservado una parte de su patrimonio religioso.” (29).

De ahí que siempre debemos oponernos a todo tipo de hegemonía, reivindicando la diversidad y su expresión en la pluralidad en lo político, cultural y religioso. Aceptar la uniformidad o el pensamiento único, venga de donde venga, “Es la muerte del pensamiento en nombre de un pensamiento, ya sea revelado o construido. Es el rechazo de la duda, que enriquece porque pone a la realidad en tela de juicio, y del descubrimiento porque socava el edificio de las certezas. Es la negación de la originalidad porque la originalidad no acepta un modelo y el repudio de la democracia porque es la libertad, debate y alternancia. Es la negación de la

diversidad, aunque esta sea silenciosa y discreta. Basta ser diferente para merecer la muerte.” (30).

Saber cómo repensar la estructura del pensamiento dominante es necesario para saber cuánto somos de soberanos en el campo de las ideas. Hay que buscar la complementariedad del pensamiento, no forzada, ni asimilada sino con la naturalidad del agua cristalina que corre por los ríos “Es entonces cuando se produce la integración, no por la negación del otro —es decir mediante la asimilación solapada, que no es más que una mutilación—, sino por la conciencia interiorizada y libremente aceptada de la complementariedad simbiótica tejida con los demás, en la unión y la fusión de las esencias, allí donde se forjan las convergencias y las alianzas indefectibles.” (31).

“El clima del pensar acertado no tiene que ver con el de las formulas preestablecidas, pero sería la negación de ese pensar si pretendiéramos forjarlo en la atmosfera del libertinaje o del espontaneo. Sin rigor metódico no existe pensar acertado.” (32).

El repensar pasa por buscar la metódica necesaria, ajustada a nuestra propia subjetividad para una revisión de ese pensamiento mutilado que nos impusieron y nos niega a nosotros mismo. “El pensar es la manera particular de situarse en la sociedad del conocimiento. Sin ese saber consumimos información, pero no tenemos la capacidad de sumar al universo del conocimiento la

aprehensión objetiva de nuestra propia realidad. Esto quiere decir que negamos al mundo el saber acerca de nuestra historia y en esencia los conceptos que definen la responsabilidad que asumimos, por estar aquí y por convivir con otras naciones, de dar algún sentido a nuestra vida social.” (33).

Cuando hablamos de recorrido histórico para repensarnos coincidimos con Erich Fromm en que: “El hombre se realiza a sí mismo a lo largo del proceso histórico que comienza con su primer acto de libertad (la libertad para desobedecer) para decir ‘no’ ... solamente pasando por el proceso de alienación puede el hombre superarla y alcanzar la armonía nueva... El hombre tiene que experimentarse como un extraño en el mundo, extrañado de sí mismo y de la naturaleza, para poder ser nuevamente uno consigo mismo, con sus semejantes los hombres, y con la naturaleza, en un nivel más alto. Tiene que experimentar la escisión que se dan entre él mismo en cuanto sujeto y el mundo, en cuanto objeto, como condición para superar esa misma escisión... La libertad se basa en conquistar la liberación de sí mismo respecto de los lazos primarios que dan seguridad, pero mutilan al hombre.” (34).

En ese proceso histórico de repensarse así mismo el ser humano intenta desalienarse, comienza a problematizarse y ser crítico de sí mismo y de lo alienantemente aprendido. De ahí la importancia de repensar la historia

pues como dice el africano Joseph Ki-Zerbo: “Vivir sin historia, es ser un desecho o tener las raíces de otros. Es renunciar a ser uno mismo, raíz en beneficio de otros que están más abajo. En la marejada de la evolución humana es aceptar la función anónima de plancton y de protozoo... La historia es una fuente que debe servirnos no solo para mirarnos y reconocernos en ella, sino para beber y reponer las fuerzas con el fin de avanzar en la caravana humana del progreso.” (35).

El tiempo histórico que cada uno de nosotros es un tiempo longitudinal que en la medida que lo conscientizamos trasciende y nos hace sujeto, como nos sugiere Honorat Aguessy: “Se ve hasta qué punto la representación del tiempo, en el universo social africano, es compleja, densa, opaca. El individuo vive en un caleidoscopio perpetuo, con la sensación de que todo cambia sin cesar, sin que nada se transforme fundamentalmente como expresa ese dicho fon de Benín: la vida se parece a una hoja que oscila en la superficie del agua. El tiempo vivido por la conciencia individual no está aislado del tiempo colectivo: lo atraviesan los diversos tiempos comunes que a su vez lo amplían.” (36).

Ese tiempo individualizado y colectivizado va produciendo un conocimiento y el conocimiento es parte del tiempo vivido.

El conocimiento es lo acumulado como saber vivo y sistematizado desde nuestras perspectivas y no las

perspectivas definidas por otros, desde afuera, anulando nuestras sensibilidades cognitivas. Pero coincidiendo con Sartre cuando dice que: “A decir verdad, este conocimiento que adquiero permanece vacío, en el sentido de que jamás conoceré el acto de conocer; este acto siendo pura trascendencia, no puede ser captado sino por sí mismo en forma de conciencia no-tética, o por la reflexión nacida de él. Lo que conozco es solo el conocimiento como ser-ahí, o, si se quiere, el ser-ahí del conocimiento.” (37).

No conocer el acto del “acto de conocer” es limitarse a aceptar ya el conocimiento convertido en verdad eterna e inmutable elaborado por otros, desde “afuera” y lo aceptamos como la gran verdad, que penetra nuestros cuerpos, mentes, modela actitudes elimina aptitudes de transformación de nuestros entornos miserables, confusos, mutilados, desesperanzados.

“...es en el acto mismo de conocer, íntimamente, donde aparecen, por una especie de necesidad funcional, los entorpecimientos, y las confusiones. Es ahí donde mostraremos causas de estancamiento y hasta de retroceso, es ahí donde discerniremos causas de inercia que llamaremos obstáculo epistemológico. El conocimiento de lo real es una luz que siempre proyecta alguna sombra. Jamás es inmediata y plena. Las revelaciones de lo real son siempre recurrentes. Lo real no es jamás lo que podría creerse, sino siempre lo que

debería haberse pensado. En efecto, se conoce en contra de un conocimiento anterior destruyendo conocimientos mal adquiridos o superando aquello que, en el espíritu mismo, obstaculiza a la espiritualización.” (40).

La idea es como diferenciar el conocimiento que nos desconoce, el adquirido alienantemente y el otro conocimiento que hemos ido construyendo socialmente a través de nuestra experiencia de vida, tanto individual como colectivo por muy mínimas y simples que aparentan ser... pero es conocimiento válido. Y lo más triste de todo eso es que tenemos un conocimiento “propio”, que no le reconocemos entre nosotros mismos por el temor a la verdad absoluta del “otro” quien se ha erigido en juez por el poder instituido y constituido en su dimensión política científica.

El sabio africano, de Mali, Amadou Hampte Ba, nos dice que: “El conocimiento del hombre y la aplicación de ese conocimiento en la vida práctica es lo que hace del hombre un ser superior en la escala de los seres vivientes... La historia del hombre comprende, de una parte, los grandes mitos de la creación del hombre y de su aparición en la tierra, con la significación del lugar que ocupa en el seno del universo, el rol que tiene y debe jugar (esencialmente en un eje de equilibrio) y su relación con las fuerzas de la vida...” (41).

¿QUÉ ES LO QUE NOS HACE LIBRES?

Ese conocimiento vivo o saber, algunas veces se extravía y tratamos de abordarlos desde la castración producida por las escuelas de pensamiento, que median entre su bagaje conceptual y las nuestras, pero que terminan definiéndonos. ¿Qué es lo que nos hace libre?

“Para Kierkegaard la libertad significa una expansión del autoconocimiento y de la capacidad para actuar responsablemente como un yo. Significa una creciente capacidad para afrontar nuestras posibilidades tanto en el desarrollo individual como en la profundización de las relaciones con nuestros semejantes, junto con una realización de esas posibilidades. La realización de posibilidades implica aventurarse continuamente en nuevas áreas, como se da con claridad en el caso de un niño en crecimiento.” (42).

Las ideas y pensamientos del ser humano a nivel planetario, en distintas épocas, sin haber tenido conexión, se cruzan, se entretajan en coincidencias sobre como concebir el mundo, pues lo humano y la percepción del ser no es de ningún dueño en particular, sea de occidente u oriente, son las ideas sin fronteras que aspiran la reivindicación de lo humano con autonomía. Aquí podemos observar en la coincidencia en el filósofo alemán Kierkegaard y el filósofo africano de Mali, Amadou Hampate Ba, en torno a cómo el conocimiento tiene que ver con las etapas de crecimiento del ser humano, que al fin y al cabo es lo que le dará la soberanía intelectual y esta engendra la dignidad como expresaba Ghandi: “Daré mi tarea por concluida si logro convencer a la humanidad de que cada hombre y cada mujer, cualquiera sea su fuerza física, es guardián de su dignidad y su libertad. Esa protección es posible, incluso si el mundo entero se vuelve contra el único que resiste.” (43).

Definitivamente como dice Freyre “el conocimiento se hace, se rehace a través de la acción transformadora de lo real y a través de la comprensión crítica de la transformación que ha dado antes o que se puede dar mañana.” (44).

Teniendo la autonomía de mí mismo con un conocimiento sólido, pudiera definir mi posición ante el mundo, ante mi cotidianidad mi soberanía intelectual

y de actuar con claridad y eso pasa por el concepto de reconocimiento con respecto al “otro” como dice Franz Fanón: “Mientras no sea efectivamente reconocido por el otro, es este otro el que se constituye en su tema de acción. Su valor y su realidad humana dependen de este otro, dependen del reconocimiento por este otro. El sentido de su vida se condensa en este otro... El único medio de romper este círculo infernal que me remite y devuelve a mí mismo consiste en restituir al otro, pero a la mediación y el reconocimiento, su realidad humana, diferente de la realidad natural. Ahora bien, el otro debe efectuar una operación semejante. La operación unilateral sería inútil, porque lo que ha de suceder solo puede producirse con la operación de los dos... ellos se reconocen como reconociéndose recíprocamente... Para obtener la certidumbre de sí mismo, es necesaria la integración del concepto de reconocimiento. El otro, de modo semejante, espera nuestro reconocimiento, para expandir en la ‘conciencia de sí’ universal.” (45).

He aquí unas de las tragedias actuales cuando desconocemos, por mediación de otros, nuestros propios conocimientos, es decir, lo que llamaríamos el desconocimiento del conocimiento y por ello se impone recurrir al reconocimiento en su más profunda capacidad reflexiva.

“Yo no soy solamente aquí-ahora, encerrado en la coesidad. Yo soy para otra parte y para otra cosa. Reclamo

que se tenga en cuenta mi actividad negadora en tanto persigo otra cosa que la vida; en tanto que lucho por el nacimiento de un mundo humano, es decir, un mundo de reconocimientos recíprocos. Quien dude en reconocerme se opone a mí. En una lucha bravía acepto tocar las consecuencias del estremecimiento de la muerte, la disolución irreversible, pero también la posibilidad de la imposibilidad... El individuo que no ha puesto su vida en juego puede muy bien ser reconocido como persona, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento de una conciencia de sí independiente.” (46).

El redescubrir ese reconocimiento no parte de la nada. Exijo porque tengo, porque puse en riesgo a decir “aquí estoy” y soy diferente ante el otro, reté al otro, pero con la capacidad de complementarme con “él” consensuadamente y con respeto. Como acertadamente dice Julia Kristeva “La cultura moderna ya no puede ser una cultura de lo prohibido. Hemos evocado las diferentes coacciones que pesan sobre la familia y que engendran a veces dificultades para representarse. Pero aún no hemos hablado de la flexibilización, incluso de la inconsistencia de la autoridad y a la crisis de los valores.” (47).

Esa diferencia ante el “otro” que intenta censurarme, prohibirme en mis acciones, mi modo de ser, se verá truncada si tengo unos valores firmes de mí mismo, de mi cultura, de mi historia de mi individuación como

decía Jung, ante los valores creados e impuestos por el “otro” desde el poder.

En ese sentido Edgar Morín dice que “El problema de los valores en el siglo XXI vendrá de la mayor complejidad ética. Hasta ahora el problema de los fundamentos de los valores era extremadamente sencillo: Dios había ofrecido leyes a los humanos para que pudieran hacer el bien. Por otra parte, en el contexto laico de sociedades muy unidas sucedía lo mismo, ya que los preceptos éticos estaban profundamente interiorizados. Obedecer y respetar los valores eran cosas evidentes”. (48).

Valores fijos, petrificados, incuestionables, muchas veces convertidos en terror ante cualquier falta que hiciéramos de ellos, caracterizó y sigue caracterizando a gran parte de los seres humanos, pero “Por supuesto, la cosas cambian con el aumento de la autonomía y de la responsabilidad individual, ya que el imperativo ya no viene de Dios, ni de la religión, ni del Estado, ni de la sociedad, sino del propio individuo... Este imperativo se ha vuelto insular, autoprodutor y autojustificado, y esta situación debe evolucionar según la concienciación del hecho de que el humano no es únicamente el individuo, la sociedad o nuestra especie biológica, sino la trinidad que constituye estos tres términos, en su interdependencia. Según esta visión, los valores dependen del individuo, a través de su responsabilidad, de su dignidad, de su virtud y de su honor,

pero también del grupo y de la especie, sobre todo en un contexto de globalización.” (49).

Pero también tendríamos que hacer una revisión del “valor” ... ¿qué tipo de valores...? La ubicación de los mismo y ¿para qué sirven? Estamos entrando entonces en el campo de la ética.

“Hay algunos recurrentes que aparecen en casi todas las tradiciones culturales y pueden servir de inspiración para una ética global. La primera fuente en la idea de la vulnerabilidad humana y el impulso ético de aliviar el sufrimiento donde sea posible y procurar seguridad a cada individuo. Aspectos de esta idea se encuentran en las consideraciones morales de todas las grandes culturas. El maestro confuciano Mencio observó ya en su tiempo (372-289 a.C.) que: ‘Todo hombre es impulsado por el miedo y el horror, la ternura y la piedad, si ve a un niño a punto de caer en un pozo... ningún ser humano carece de un corazón capaz de distinguir el bien de mal’ (Meng-Tsu, III, 6). De modo similar, el deber de tratar a los demás como uno mismo desearía de ser tratado es parte fundamental de todas las enseñanzas morales de las grandes tradiciones. Algunas versiones de esta ‘regla de oro’ se expresan explícitamente en el confucianismo, el taoísmo, el hinduismo, el budismo, el zoroastrismo, el judaísmo, el cristianismo y el islamismo, y están implícitas en las prácticas de otras religiones. El impulso profundamente humano de evitar

los sufrimientos evitables, junto con la noción de la igualdad moral fundamental de todos los seres humanos constituyen un punto de referencia indispensable y un sólido pilar de apoyo para cualquier intento de definir una ética global.” (49).

En palabras de Mohammed Arkoun: “Los valores se tornan peligrosos en todas las culturas, en todos los contextos que los utilizan para ocultar de forma ventajosa las empresas inconfesables y condenables de los que quieren dominar, explotar, otorgarse privilegios a costa de aquellos sin cuya ayuda los dueños del poder no tendrían nada de lo que poseen. Los valores deben refundarse continuamente a causa de las pérdidas de sentido que sufren a través de la acción de los mismos que se atribuyen el cargo de administradores y protectores de los valores calificados de sagrados, divinos, humanistas, universales mientras mantengan apartados de las intervenciones críticas subversivas de pensadores inconformistas.” (50).

Se trata, como parte de nuestra soberanía intelectual, de revisar ¿qué valor o tipos de valores hemos estado asumiendo?, ¿a qué fin de nuestras vidas nos conducen, tanto en lo personal como en lo social?

El valor, se fundamenta en la actitud cotidiana, como lo expresa Amílcar Cabral: “Una actitud y el comportamiento de cada categoría o de cada individuo hace en la lucha y su desarrollo sano, ciertamente

dictado por sus intereses económicos y también profundamente influenciado por su cultura. Puede afirmarse que es en la diferencia de los niveles de cultura que se explica los diferentes comportamientos de los individuos frente al movimiento de liberación. Es en este plano que la cultura alcanza todo su significado para cada individuo: comprensión e integración en el medio social, identificación con los problemas fundamentales y aspiraciones de la sociedad, aceptación o negación de las posibilidades de la transformación en el sentido del progreso.” (51).

REFERENCIAS BIBLIOHEMEROGRÁFICAS

1. Domenach, Jean-Marie: (1983: 23-27). *Las Ideas Contemporáneas*. Editorial Kairos. Barcelona. España.
2. Domenach: (Idem).
3. Mayor, Federico: (2004: X). *Tú puedes cambiar el mundo*. Edit. Club Budapest. Madrid. España.
4. Mayor, Federico: (Idem: XI).
5. Agnes, Heller: ((1985: 39). *Historia y vida cotidiana*. Ediciones Grijalbo. Barcelona. España.
6. Marcuse, Herbert: (1981). *Eros y civilización*. Editorial Ariel. Barcelona, España.
7. Marcuse: (1981: 140).
8. (Idem: 42).
9. (Idem: 62).
10. Blum, Geraldo S: (1978). *Teorías psicoanalíticas de la personalidad*. Editorial Paidós. Buenos Aires, Argentina.
11. Heller: (Idem: 39).

12. Sacristan, Manuel: 1985: 12. "Prólogo al libro de Agnes Heller". *La vida cotidiana*.
13. Laszlo, Ervin: (2004: 1). *Tu puedes cambiar el mundo*. Editorial Nowtilus. Madrid. España.
14. Jeleu, Jelio. "Educación y ciudadanía en el siglo 21". En: *Adonde van los valores*. Unesco. Paris. Francia.
15. From, Erich: (1968: 190). *El miedo a la libertad*. Editorial. Paidos. Buenos Aires. Argentina.
16. Idem. Pág. 195.
17. Gerald Blum: (1978). *Teoría psicoanalítica de la personalidad*. Pág. 260. Edit. Paidos. Argentina.
18. Foucault, Michel: (1981). *Un diálogo sobre el poder*. Alianza Editorial. Madrid. España.
19. Erich Fromm: (1991: 82-83). *La desobediencia*. Editorial Paidos. Mexico.
20. Soyinka, Wole: (2007: 67-68). *Clima de Miedo*. Edit, Tusquet. Barcelona. España.
21. Rollo, May: (1968:88). *El dilema existencial del hombre moderno*. Buenos Aire. Argentina.
22. Laing, Ronald: (1980: 52). *El yo Dividido*. Editorial Fondo de cultura Económica. México.
23. Hampate, Ba: (1972: 12). *Aspects de la civilisation africaine. Presence africaine*. Paris. Francia.
24. Heller, Agnes. (1997: 99). *Una teoría de la modernidad*. Fondo Editorial Tropykos. Caracas. Venezuela).
25. Freire, Pablo: (1977: 42). *Pedagogía de la Autonomía*. Edit. Siglo XXI. España.

26. Freire: (Idem: 43).
27. Bernard, Williams: (1992: 12) “Una virtud incomoda”.
En: *El Correo de la Unesco*. Junio. Unesco. Paris. Francia.
28. Ilich, Ivan: (1974: 180). *Alternativas*. Editorial Joaquín Mortiz. México.
29. Bernard, Williams: (Idem: 3).
30. Magoroh Maruyama. (1996: 31). “Dime como piensas”.
En *El Correo de la Unesco*. Año XLIX. Unesco. Paris. Francia.
31. Ahmadou Kourouma: (1992: 33). “La fuerza de África”.
El Correo de la Unesco. XLV. Paris. Francia.
32. Pisani, Edgar. (1992: 38). “No al rechazo del otro”. *El correo de la Unesco*. Paris. Francia.
33. From, Erich: (1991: 81-83). *El miedo a la libertad*.
Editorial Paidós. México.
34. Iba Der Thiam: (1992: 32). “África negra: sociedades abiertas”. *El correo de la Unesco*. XLV. Paris. Francia.
35. Freire: (Idem: 49).
36. Cardozo, Juan. A: (2003: 253). “Para una cultura más protagónica en lo universal”. En *Mundialización Humanitas*. Unesco. Paris. Francia.
37. Joseph Ki-Zerbo: (1982: 44). *Historia General de África*.
T.I. Editorial Unesco-Tecnos. Paris-Madrid.
38. Aguessy Honorat: (1991: 25). “Ritmos a destiempo”.
El Correo de la Unesco. XLIV. Paris. Francia.
39. Sartre, Jean Paul: (1982: 506). *El ser y la nada*. Edit.
Aguilar. España.

40. Bachelard, Gaston. *La formación del espíritu científico*. Página 15. Edit. Siglo XXI. Buenos Aires. 1974.
41. Hampate Ba, Amadou:1972: 24. *Aspecto de la civilisation africaine. Presence Africaine*. Paris. France.
42. May, Rollo: (1968: 97). *El Dilema existencial del hombre moderno*. Editorial Paidós. Buenos Aires. Argentina.
43. Ramin Jahanbegloo: (1992: 22). “Siguiendo las huellas de Gandhi”. *El Correo de la Unesco*. XLV. Unesco. Paris. Francia.
44. Freire, Pablo: (1996: 26). *Palabras desde Brasil*. Editorial Caminos. La Habana. Cuba.
45. Fanon, Franz: (1966: 266-267). *Escucha Blanco*. Editorial Nova Terra. Barcelona. España.
46. Fanon: (Idem: 268).
47. Kristeva, Julia: (2004: 376). “Las nuevas enfermedades del alma”. En: *A dónde van los valores*. Unesco. Paris. Francia.
48. Edgar, Morin: (2004: 85). *A dónde van los valores...* idem.
49. “Nuestra Diversidad Creativa”. *Informe de la Comisión Mundial de cultura y desarrollo*. Ediciones/Unesco, 1997. México.
50. Mohammed, Arkoun: (2004:78). “Por una génesis subversiva de los valores”. En: *A dónde van los valores*. Ediciones Unesco. Paris. Francia.
51. Cabral, Amílcar: (2008: 229). *Documentario*. Biblioteca editores independientes. Lisboa. Portugal.

ÍNDICE

El camino recorrido y el que falta por recorrer / 13

**CIMARRONAJE: CINCO VISIONES DEL
CIMARRONAJE DE LAS AFRICANAS,
LOS AFRICANOS Y SUS DESCENDIENTES
EN LAS AMÉRICAS Y EL ESPACIO CARIBE /15**

Introducción / 17

De la esclavitud al cimarronaje frontal / 19

**Contra el cimarronaje frontal: castigo,
vejaciones y muerte / 25**

El cimarronaje ético / 33

Cimarronaje jurídico / 37

Cimarronaje cultural / 41

El cimarronaje espiritual / 45

AFROEPISTEMOLOGÍA / 53

¿Por qué una afroepistemología? / 59

¿Pero de qué se trata ahora? / 63

**El extractivismo intelectual
de África subsahariana / 69**

El desconocimiento del conocimiento / 73

Desaprender lo alienantemente aprendido / 77

**Reconstrucción del conocimiento
sobre nosotros mismos / 81**

**Las culturas afrodescendientes en
Suramérica: cultura de resistencia,
recreación, innovación / 87**

**SOBERANÍA INTELLECTUAL Y
COTIDIANIDAD: UNA PERSPECTIVA
AFRODESCENDIENTE / 97**

¿Qué es el miedo? ¿Qué es el poder? / 113

**Los componentes de la soberanía
intelectual / 121**

¿Qué es lo que nos hace libres? / 133

Referencias bibliohemerográficas / 141

*Cimarronaje, afroepistemología
y soberanía intelectual*
Digital
Fundación Editorial El perro y la rana
Caracas, Venezuela





Cimarronaje, afroepistemología y soberanía intelectual

Una vez más, el acucioso investigador Chucho García intenta desenredar la madeja que ha significado los estudios sobre África. Valga decir que estos estudios han estado llenos de prejuicios y mitos que lo han complejizado innecesariamente. Dice el propio Chucho: “Entenderemos la afroepistemología como el conocimiento y percepción que las y los africanos y sus descendientes tenemos de nuestros propios mundos, nuestra cosmovisión, nuestras formas de ser, gesticular, caminar, amar, ser, compartir. Esa visión es la base de la construcción social del conocimiento que genera nuestra ética sin que sea mediada por otras por muy diferentes que sean o que tenga unas tecnologías y economías súper “desarrolladas”. Quedará en manos de los lectores este libro, compuesto por tres reflexiones, que estamos seguros contribuirá a repensarnos. El primer ensayo va sobre el cimarronaje histórico en sus distintas vertientes. Luego en el segundo ensayo se habla sobre la construcción de ese conocimiento nuestro, que desde 1999 el propio autor ha dado en denominar afroepistemología. Y el tercer y último ensayo tiene que ver con nuestra soberanía intelectual como resultado de las dos anteriores reflexiones.

JESÚS “CHUCHO” GARCÍA

(San José de Barlovento, Estado Miranda, Venezuela, 1954)

Investigador, escritor y activista por los derechos de los afrodescendientes. Estudió Educación en la UCV. Es fundador del Centro de Estudios Afroamericanos “Miguel Acosta Saigne” de la UCV. Ha investigado acerca de la diáspora africana. Estas investigaciones lo han llevado a viajar por América y el Caribe. También ha visitado África, donde ha realizado investigaciones etnológicas en El Congo, Benín y Cabo Verde. De estos tres países provenían un altísimo porcentaje de los africanos que fueron traídos a América y específicamente a Venezuela. Posee una extensa bibliografía sobre el tema de África y la diáspora africana, así como lo que tiene que ver con los afrodescendientes y lo afrovenezolano.