

RAE

1. TIPO DE DOCUMENTO: Trabajo de grado para optar por el título de Especialista en Filosofía Contemporánea
2. TÍTULO: APROXIMACIÓN A LAS RELACIONES DE PODER EN LA SOCIEDAD ESCLAVISTA MODERNA: UNA MIRADA DECOLONIAL
3. AUTOR: Malka lucía Murillo Garay
4. LUGAR: Bogotá, D.C.
5. FECHA: Enero de 2016
6. PALABRAS CLAVE: Relaciones de poder, sociedad esclavista, modernidad, decolonial, resistencia, alteridad.
7. DESCRIPCIÓN DEL TRABAJO: De acuerdo con la noción de colonialidad del poder de Aníbal Quijano pretendo demostrar que la identidad africana de los esclavizados traídos a América logró mantenerse gracias a mecanismos de resistencia como el *maleguaje o malungaje*, la resignificación y el sincretismo de aspectos culturales impuestos por el colonizador y el *cimarronaje* para conformar palenques en lugares apartados que lograron permanecer como áreas culturales autónomas, constituyen posturas decoloniales efectivas desde el inicio de la modernidad/colonialidad.
8. LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN DE LA USB: Pensamiento decolonial y Filosofía Latinoamericana
9. METODOLOGÍA: Bibliográfica documental y sistematización de fuentes, cuyo desarrollo se dividió en tres ejes articuladores: acopio y selección de materiales desde diferentes miradas, decantación de autores con temáticas afrolatinas, dialogo y debate entre perspectivas y enfoques decoloniales.
10. CONCLUSIONES: Como la colonialidad y decolonialidad coexisten y a la vez se imponen en la medida de las posibilidades de la interacción humana, independientemente del propósito del discurso dominante, actualmente las construcciones identitarias y el esfuerzo de las negritudes al buscar re-plantear nuestra historia desde la mirada de los pueblos indígenas y de origen africano, en su esfuerzo por cimentar la identidad americana y contrarrestar los efectos de la colonialidad, muestran que la transformación del *cimarronaje* físico al *cimaronaje* intelectual y cultural, enmarcado en el concepto de negritud, constituye un momento evolutivo de la lucha decolonizadora.

APROXIMACIÓN A LAS RELACIONES DE PODER EN LA SOCIEDAD ESCLAVISTA
MODERNA: UNA MIRADA DECOLONIAL

MALKA LUCÍA MURILLO GARAY



UNIVERSIDAD SAN BUENAVENTURA - SECCIONAL BOGOTÁ
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
ESPECIALIZACIÓN EN FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

BOGOTÁ

2016

APROXIMACIÓN A LAS RELACIONES DE PODER EN LA SOCIEDAD ESCLAVISTA
MODERNA: UNA MIRADA DECOLONIAL

MALKA LUCÍA MURILLO GARAY

Trabajo de grado presentado para optar al título de Especialista en Filosofía Contemporánea

Asesor

Mg. Julio César Barrera Vélez

UNIVERSIDAD SAN BUENAVENTURA - SECCIONAL BOGOTÁ
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

ESPECIALIZACIÓN EN FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

BOGOTÁ

2016

APROXIMACIÓN A LAS RELACIONES DE PODER EN LA SOCIEDAD ESCLAVISTA
MODERNA: UNA MIRADA DECOLONIAL

Cuando los leones tengan a sus propios
historiadores, las historias sobre la cace-
ría dejarán de glorificar al cazador.

Proverbio africano

RESUMEN

El presente artículo sigue los planteamientos del sociólogo peruano Aníbal Quijano (Restrepo y Rojas, 2010, p.16), sobre la noción de colonialidad del poder y pretende demostrar que la identidad africana de los esclavizados¹ traídos a América logró mantenerse gracias a los mecanismos de resistencia frente a la matriz de poder de la colonialidad², enmarcada en la idea de inferioridad/superioridad³ donde el *maleguaje o malungaje*, es decir, la solidaridad de origen, la intersubjetividad y el reconocimiento mutuo, que surgió desde el momento de la travesía a bordo de los barcos negreros, jugó un papel principal como elemento unificador de sus lazos de *alteridad* e identidad, junto con la estrategia común de resistencia de los pueblos colonizados de la resignificación y el sincretismo de los aspectos culturales impuestos, dentro del sistema esclavista, mientras que la otra forma de resistencia y emancipación que presupone continuidad en las

¹ En este artículo, se utiliza la palabra esclavizado para referirse a las personas sometidas a un estado de esclavitud.

² La categoría de *colonialidad* del poder, propuesta por Quijano, es un patrón o matriz de poder que estructura el sistema-mundo moderno, en el que el trabajo, las subjetividades, los conocimientos, los lugares y los seres humanos son jerarquizados y gobernados a partir de su radicalización, en el marco de operación de cierto modo de producción y distribución de la riqueza.

³ El europeo buscó mano de obra esclava, justificándose y amparándose en la idea de raza: “una supuesta estructura biológica que puso a algunos en una situación natural de inferioridad con respecto a otros” (Maldonado-Torres, 2003, p. 131).

posturas decoloniales efectivas y tempranas⁴ que enfrentaron a los amos y esclavos corresponde al *cimarronaje* o la fuga para conformar *palenques* en lugares apartados y delimitar áreas culturales autónomas. Por mor de esta propuesta, el cuerpo del texto lo conforman los siguientes acá-pites: I. Introducción, II. Identidad africana en el pensamiento decolonial de la negritud, III. Formas de resistencia cultural a la colonización y IV Conclusiones.

PALABRAS CLAVES: Relaciones de poder, sociedad esclavista, modernidad, decolonial, resistencia, alteridad.

I. INTRODUCCIÓN

A pesar de la adversa situación impuesta por el sistema colonial, de subalternidad de los esclavizados, al estar obligados a obedecer, sin opción dentro del esquema colonialista que de acuerdo con Quijano (2001) es “la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista y de la idea de raza”, en la interacción social con sus opresores, los esclavos reafirmaron su subjetividad y emprendieron su lucha ante la sujeción colonial desde el mismo momento de su captura; cuando debieron enfrentar la desintegración de sus vínculos sociales o de parentesco, protegieron sus identidades tribales y, una vez instalados a la fuerza en América, aprendieron a reconstruir lazos de *alteridad* para subvertir el patrón de poder de la colonialidad, mediante la resignificación y el sincretismo de los elementos culturales que les eran impuestos

En palabras de Walter Mignolo (2007, p. 42), el racismo ha sido una matriz clasificatoria que abarca tanto las características físicas como el plano interpersonal de las actividades humanas, que comprenden la religión, las lenguas y las clasificaciones geopolíticas del mundo. Este “privilegio” de clasificar a las personas, junto a la deculturación, funcionaron como dispositivos de poder que garantizaron la colonización y la explotación económica. Sin embargo, es perti-

⁴ Para Walter Mignolo, el pensamiento decolonial emergió en la fundación misma de la modernidad/colonialidad como su contrapartida. La genealogía del pensamiento decolonial es planetaria y no se limita individuos, sino que se incorpora en movimientos sociales, como el *cimarronaje* para los afros.

nente evidenciar que estos mecanismos no lograron desanimar la lucha de los pueblos explotados por ser reconocidos como Otros en la sociedad colonial americana. A partir del siglo XVI, se constituye el sistema-mundo moderno, que implicó la interacción de regiones y personas a nivel mundial, pero que se enmarcó en la colonización europea en América y el control del océano Atlántico para el tráfico negrero.

La posterior constitución de Europa como nueva identidad después de América y la expansión del colonialismo europeo sobre el resto del mundo llevaron a la elaboración teórica del concepto de raza como naturalización de esas relaciones coloniales de dominación entre europeos y no-europeos. Históricamente, eso significó una nueva manera de legitimar las ya antiguas ideas y prácticas de relaciones de superioridad/inferioridad entre dominados y dominantes (Quijano, 2005, p. 203).

Este sistema-mundo activó la dominación colonial de la modernidad en América, pero también permitió el contacto cultural de pobladores de diversas regiones africanas, que lograron, pese a la condición de clandestinidad, desarrollar rápidamente ingeniosas habilidades comunicativas y trabar fuertes lazos de fraternidad, ya que de entrada eran despojados de toda identidad al separar las familias. Ello explica que entre los descendientes contemporáneos prevalezca el término *brother*, “hermano”, pues los hijos eran separados de las madres y el vínculo materno desaparecía, de tal suerte que cualquiera, al azar, podría ser hermano carnal de otro esclavo, amén de los fuertes lazos de amistad que suelen forjarse en la adversidad o, en otras palabras, en la transformación cultural de los esclavizados, logrando que esta identidad africana perviviera en el lenguaje, la música, los velorios y en otras acciones cotidianas como los peinados.

Walsh (2013, p. 174) propone que el “vínculo” *malungo* se estructura en un patrón cultural de familia extendida y en la naturaleza gregaria de las comunidades africanas. El *malungaje*, se funda como principio importante de resistencia grupal ante la opresión, así como también para la organización social. El *maleguaje* o el sentimiento de solidaridad⁵, que surgió en el momento del embarque y de la travesía hacia el territorio americano, se convirtió en el elemento inicial de resistencia y camaradería para enfrentar la colonialidad y sus efectos evidenciados en el presente mediante la integración de los movimientos de las negritudes. Así pues, la definición de la palabra encierra la memoria del infortunio y el vínculo que une a los habitantes de la diáspora.

⁵ El *maleguaje* o *malungaje* puede considerarse hoy como una matriz que sigue activa en muchas expresiones comunitarias negras de América, en las que se impone la necesidad de defender y preservar las costumbres tradicionales africanas.

Entre los pueblos bantúes existe una palabra/ concepto en la/el cual al menos tres ideas se cruzan y combinan dependiendo de las coordenadas de lugar y tiempo. Estas ideas son: a) de parentesco o de hermandad en su sentido más amplio, b) de una canoa grande y c) de infortunio. La palabra que junta estos conceptos es *malungo* y para los hablantes bantúes que hicieron la travesía atlántica significa compañero de barco (Walsh, 2013, p. 170).

Ante la experiencia oprobiosa de vida, de discriminación racial y negación, el esclavizado ideó estrategias de supervivencia, pese a la declaración de ilegal que de entrada suponía cualquier acto de resistencia, siendo su expresión más desesperada la fuga o la rebelión⁶. La libertad física, que puede ser tomada como acción decolonial, fue conquistada mediante el *cimarronaje*⁷, es decir, la huída para conformar *palenques* o *kilombos*, donde los esclavos cimarrones en precarias condiciones se organizaban con cierta autonomía y reconstruían lo mejor que podían su despedazada identidad, al escapar del control de sus amos.

La corona española y la iglesia católica proporcionaron a los esclavos derechos legales, como la compra de sí mismos o *coartación* y deberes cristianos, como la obligación del amo a conceder tiempo al esclavo para participar en los oficios religiosos y en los sacramentos, eventos que los esclavos hibridan y sincretizan rápidamente para defenderse de la explotación colonial. Los esclavos entraron entre otros en el juego económico de la modernidad con la denominada auto- manumisión mediante el ahorro y la compra de su propia libertad⁸.

II. IDENTIDAD AFRICANA EN EL PENSAMIENTO DECOLONIAL DE LA NEGRITUD

La contribución en el horizonte epistemológico de este capítulo que ocupa el pensamiento decolonial toma como punto de partida a Aimé Césaire, quien imprime una nueva perspectiva de

⁶ La sublevación de esclavos de Haití en 1791 fue el único levantamiento de esclavos de América que consiguió acabar con el sistema de plantación y el que tuvo consecuencias del más vasto alcance, porque afectaron desde los precios mundiales del azúcar hasta las leyes de esclavitud en todo el hemisferio occidental.

⁷ El *cimarronaje* como una identidad: una expresión de resistencia que ha existido en todos los países de América donde se ha impuesto la esclavitud como modelo de desarrollo. En Colombia, *Benkos Bioho* es el digno representante del *cimarronaje* no sólo como forma de resistencia, sino también como búsqueda de la igualdad.

⁸ Aspectos contemplados en la Real Cédula sobre educación, trato y ocupaciones de los esclavos. Aranjuez, 31 de mayo de 1789.

En la América colonial y republicana, la franja social rotulada como liberta se originó como consecuencia de la temprana aplicación de la manumisión. Los procesos de manumisión en América asumieron dos formas: la notarial y la republicana. En *Revista Historia Crítica* (29): “Manumisión, ritualidad y fiesta liberal en la provincia de Cartagena durante el siglo XIX”, Enero - Junio 2005. pp. 125- 147.

análisis al enfatizar en los efectos de la colonización sobre el colonizador. Al respecto nos dice: “La colonización deshumaniza al hombre incluso más civilizado, el colonizador, al habituarse a ver en el otro a la *bestia*, al ejercitarse en tratarlo como bestia, para calmar su conciencia, tiende objetivamente a transformarse él mismo en *bestia*” (Césaire, 2006, p. 19). Esto mismo se refleja en las relaciones esclavistas, puesto que el amo, en su afán de deshumanizar al otro para utilizarlo como instrumento de trabajo, pierde su propia humanidad y no acepta ser consciente de ello, sino que lo justifica con el racismo. Césaire se interroga ¿cómo se transformó el colonizador en su empresa económica con la ayuda forzada del esclavizado y cómo se transformó el afrodescendiente esclavizado en su relación con el dominador? Y descubre un movimiento dialéctico donde el colonizador en nombre de su civilización se convierte en el bárbaro que usa la fuerza para imponerse ante el colonizado que lucha para conservar su humanidad.

En el discurso de Aimé Césaire, al igual que en el del colombiano Manuel Zapata Olivella, encontramos la voz de rechazo a la condición de explotación y humillación vivida por los afrodescendientes durante siglos. Su voz es un llamado a la dignidad y a la justicia ante los efectos de la colonización que se visibilizan aún en la actualidad. La imagen que recrea Zapata Olivella en su novela *Changó, el gran putas* es la lucha y la resistencia de sus antepasados plasmada en la libertad conquistada:

- ¡Oíd, oídos del mundo. Oíd! Aquí nace el vengador, ya está con nosotros el brazo de fuego, la muñeca que se escapará de los grillos, el diente que destroza las cadenas. Oigan ustedes que traen a esta vida los hijos del Muntu. Escuchen: el protegido de Elegba será bautizado con el nombre cristiano de Domingo pero todos lo llamaremos Benkos, porque Benkos se llama el tatarabuelo Rey que sembró su kulonda (Zapata, 1983, p. 97).

El discurso de estos y otros intelectuales de las negritudes se conecta con las acciones valerosas de los esclavizados en contra del poder colonial, que en su momento imponía abiertamente grandes dificultades y obstáculos para que los subalternos mejoraran su condición. Recordemos entre otras cosas que el testimonio de un indígena o un esclavo no contaba para la justicia de la época o que el testimonio de una mujer blanca valía por el equivalente de cinco hombres negros y, aun más, era sacralizada. Al respecto, Sartre reconoce la penosa situación de dominio

cultural, enfrentada por los naturales, en su prefacio al libro de Frantz Fanon *Los condenados de la tierra*:

No hace mucho, la tierra contaba con dos mil millones de habitantes, es decir, quinientos millones de hombres y mil quinientos millones de indígenas. Los primeros disponían del Verbo, los otros lo tomaban prestado. Entre aquéllos y éstos, reyezuelos vendidos, señores feudales, una falsa burguesía forjada de una sola pieza servían de intermediarios. En las colonias, la verdad aparecía desnuda; las “metrópolis” la preferían vestida; era necesario que los indígenas las amaran (Sartre, Prólogo a Fanon, 1963, p. 7).

Al denunciar la situación de las poblaciones sometidas al sistema colonialista, se transmite la dignidad de un mundo africano oculto en la memoria colectiva. El discurso de resistencia de Césaire repudia los efectos del poder colonial y emprende su *Discurso sobre el colonialismo* con una sentencia que muestra al mundo y al pensamiento occidental frente a sus propias contradicciones, como la del humanismo francés, que nunca cuestionó la humillación de los pueblos afrodescendientes.

Una civilización que se muestra incapaz de resolver los problemas que suscita su funcionamiento es una civilización decadente. Una civilización que elige cerrar los ojos ante sus problemas más cruciales es una civilización enferma. Una civilización que hace trampas con sus principios es una civilización moribunda (Césaire, 2006, p. 13).

La importancia de la noción de negritud en Césaire reside en la invitación a tomar conciencia del sufrimiento de las personas que padecieron la esclavitud, inspirados en su perspectiva literaria y ética, más no ideológica, que vincula hoy a las personas con antepasados que vivieron esta humillación. Así las cosas, “se necesita la comprensión de nuestro pasado para la comprensión de nuestro presente”, pues, se trata de una “igualdad genuina, que no suponga la asimilación bajo algún modelo blanco o europeo y que permita la afirmación y la recuperación de la identidad de los que han sido históricamente oprimidos” (2006, p.8).

La cuestión es “no mirarse en la mirada del otro, sino en su propia mirada” (Paz, 1950). En el ejercicio de pensar la agencia del colonizado al presentar la esclavitud colonial desde la visión de los esclavizados, es importante resaltar el giro descolonizador instaurado a partir de los aportes epistemológicos de Quijano (2000a). Al describir el funcionamiento de la imposición colonial europea en América, Quijano muestra en su trabajo los procesos históricos desde la

perspectiva de los esclavizados y busca la descolonización de las relaciones de poder, considerando válidas otras formas de pensamiento alternativas.

El giro des- colonial implica fundamentalmente, primero, un cambio de actitud en el sujeto práctico y de conocimiento, y luego la transformación de la idea al proyecto de la descolonización, son probablemente tan viejos como la colonización moderna misma. Estos encuentran sus raíces en la respuesta visceral de los sujetos conquistados ante la violencia extrema de la conquista, que invalida los conocimientos, formas de ser y hasta la misma humanidad de los conquistados. (Maldonado-Torres, 2003, p. 159).

En la colonialidad del saber, la epistemología y el conocimiento están al servicio de la reproducción de los regímenes de pensamiento coloniales. Por tanto, se considera que “el discurso coherente es uno” (Lévinas, 1977, p. 95). En el análisis del discurso hegemónico, autores como Sylvia Wynter⁹ y Rafael Díaz dejan oír su voz: la primera determina que el problema de las relaciones inequitativas de poder en la sociedad colonial latinoamericana se relacionan desde la época moderna con la imposición de una sola forma de escritura, un único discurso que marca la frontera entre lo puro y lo impuro; y el segundo dice que “una sociedad dual, propuesta y sustentada por el discurso hegemónico, presenta fisuras en la dinámica cotidiana, tanto social como cultural”(Díaz, 2003, p. 220). De acuerdo a lo anterior, el reto para la decolonialidad del poder consiste en relatar desde la frontera el pensamiento del oprimido, en este caso rescatando las estrategias de los esclavizados para soportar las condiciones adversas y crear identidad dentro de un sistema totalizante que promovía la mansedumbre y la obediencia.

Zapata Olivella¹⁰, con su novela *Changó, el gran putas*, logra transmitir la visión africana del mundo mediante la identificación de las tradiciones ancestrales, a partir de la oralidad, ante las cuales el reconocido autor crea neologismos para transmitir el pensamiento africano, con un lenguaje activo que da cuenta de la identidad del pueblo afrocolombiano, tratando de reconstruir una relación horizontal que lleven al mismo nivel el sentir y los pensamientos de los esclaviza-

⁹ Sylvia Wynter, nacida el 11 de mayo de 1928, es una novelista, dramaturga, crítica y ensayista jamaicana. En su obra *El ser humano como Praxis*, hace una reconceptualización del ser humano en relación con los conceptos de la negritud, la modernidad, el espacio urbano, el Caribe y la interconexión de las resistencias creativas y teóricas.

¹⁰ Manuel Zapata Olivella (Lorica, 1920 - Bogotá, 2004): novelista, médico y antropólogo, figura sobresaliente que al lado de Rogerio Velásquez Murillo primer etnólogo afrodescendiente, pionero en la antropología, los poetas Hacia Martàn Gòngora, Jorge Artel y el escritor Arnoldo Palacios, han exaltado en sus obras la identidad negra colombiana.

dos frente al de sus amos. Si bien existieron otros que la historia oficial no consignó, está el caso de Benkos Bioho, el líder del Palenque de San Basilio, el héroe y el personaje mítico que representa *el cimarronaje* como práctica decolonial del siglo XVI, cuya gesta hoy se convierte en elemento clave en la construcción del concepto de *negritud*, puesto que en la resistencia (no se resignaron, lucharon) y en la búsqueda de la libertad desafían a la colonialidad. La visibilización del aporte negro en la construcción de la nación colombiana ha sido un esfuerzo que parte de los intelectuales interesados en contrarrestar el discurso dominante que ha ignorado y silenciado el sentir del pueblo afrocolombiano. La negritud reflejada en la tradición literaria colombiana reivindica la voz del afrodescendiente y despierta su conciencia racial dentro de un contexto de mestizaje étnico-cultural, expresado en su arte, su ritualidad, su oralidad y su poética de lo sagrado que resalta la llamada tercera raíz colombiana.

En el proceso de reivindicación del sujeto colonial afroamericano, Zapata Olivella resalta el carácter triétnico de la identidad colombiana, a partir del pensamiento mítico-simbólico de las cosmovisiones originarias de América, teniendo como objetivo primordial revalorizar el legado ancestral de las fuentes tradicionales dentro del ámbito académico, al tiempo que nos narra la historia de opresión y olvido que han mantenido tanto al negro, como al indígena inmersos en la colonialidad del poder, el racismo y la alienación. La cosmovisión africana relatada por Zapata Olivella evidencia los ejes del mestizaje y de la construcción de la identidad americana:

[...] Nagó, protector de todos los negros en exilio asegura que todos los que mueran combatiendo el yugo del amo serán glorificados por los Orichas y Ancestros pero que ninguno regresaría al país natal porque la tierra del exilio debía ser conquistada por los vivos y difuntos para compartirla con los animales, los árboles y nuestros descendientes. Nos anuncia que el Muntu mezclará su sangre con la sangre del amo blanco, con la del indio y las de otras razas y que de esa manera, sangre de sangres, no habría blancos que esclavizaran porque así como el Muntu perdería su color negro, el blanco mancharía su piel con el color de los nuestros (Zapata, 2010, p. 119).

Para entrar en diálogo con los autores mencionados, así como con intelectuales contemporáneos comprometidos con la causa de las negritudes y continuadores de las expresiones de resistencia y *maleguaje* contra la colonialidad, el presente artículo plantea cómo los esclavizados entendieron su situación y reconstruyeron su identidad dentro del esquema de poder que aprendieron a sortear, haciendo equilibrio como mejor pudieran entre cooperación y resistencia, además de enfatizar en el pensamiento fronterizo que constituye, según Mignolo, la *diferencia colonial* (2007, p. 36), que permite abordar el tema desde la perspectiva del sujeto colonizado, desde

un aspecto que no ignora ni se somete al pensamiento de la modernidad y se mantiene en la frontera del objeto y del sujeto.

III. FORMAS DE RESISTENCIA CULTURAL A LA COLONIZACIÓN

Desde la perspectiva de lo esbozado en el capítulo anterior, todos los mecanismos disponibles para conseguir la libertad en la sociedad esclavista colonial, como el *maleguaje*, el *cimarronaje*, la conformación de *palenques* y la *automanumisión* o el *derecho de coartación* constituyen un indicador de los efectos del colonialismo en las relaciones entre amos y esclavos. Para entender cómo opera el poder en ambos polos de esta relación, resulta adecuado emplear las orientaciones de Césaire y Fanon, quienes coinciden en que “la relación de poder entendida solo como vector vertical que proviene de los dominantes y oprime a los dominados, deja por fuera la multiplicidad, complejidad y contradictoriedad de las relaciones de poder”, reafirmando que “la relación colonial transforma al colonizador tanto como al colonizado; el colonizador no permanece incólume y el colonizado no es ni solo un oprimido ni sólo resistencia” (Restrepo y Rojas, 2010, p. 49).

Desde la modernidad se asume que el trabajo dignifica al hombre, como lo sostiene Hegel en su *dialéctica del amo y el esclavo*, en la cual se establece una lucha por el reconocimiento del mismo por parte del Otro. Sin embargo, en la síntesis de esta dialéctica, el Otro se dignifica en su capacidad no solamente de trabajo para crear dimensiones propias del mundo de la cultura, sino en su capacidad de pensar y de sentir, visibilizada en la intimidad de sus relaciones y es este encuentro en la cotidianidad el que rompe la diferencia empleada para subyugarlo. Al respecto de esta dialéctica, Lévinas afirma que:

La libertad como fundamento infundado de la subjetividad conduce a plantear lo arbitrario como absoluto. Una libertad *causa sui* no puede admitir otra libertad. La dialéctica del amo y del esclavo se impone así como la ley misma de las relaciones entre libertades. La noción de libertad es la consagración explícita del *Mismo* y la justificación del exterminio de toda alteridad (Lévinas, 1977, p. 30).

En la resistencia esclava, se encuentra la primera postura decolonial efectiva que se manifiesta en el surgimiento de relaciones de dependencia mutua entre amos y esclavos, lo cual nos permite otra mirada a las relaciones verticales que denotan superioridad entre sujeto colonizador y colonizado.

Esta postura se identifica con el planteamiento de Sartre en el prólogo de *Los Condenados de la tierra* de Fanon, donde afirma que el colonizador no puede aniquilar por completo la humanidad del colonizado (Sartre, Prólogo a Fanon, 1963, pp. 9-10). El uso de la violencia contribuye a la deshumanización tanto del uno como del otro. Esta postura también se identifica con la de Césaire, quien enfatiza en que “la colonización se opone a la civilización en cuanto la colonización trabaja para *descivilizar* al colonizador, para *embrutecerlo* en el sentido estricto del término, para degradarlo, para despertar en él instintos escondidos, codicia, violencia, odio racial y relativismo moral” (Césaire, 2006, p. 15). Los anteriores análisis desde la colonialidad del poder cuestionan el discurso de la civilización moderna que nació para justificar el afán económico capitalista de una sociedad que no contemplaba la absoluta dignidad de todos los seres humanos, encaminando sus discursos hacia la determinación de quienes cumplen con los requisitos para ser considerados como tales, en una civilización occidental que ha justificado la violencia, la mentira, la tortura, el racismo y la humillación de los pueblos con otra visión del mundo.

El discurso de autores como Césaire, que debe llevar a la acción social descolonizadora, denuncia y desenmascara los intereses más sórdidos de la complicidad entre la dominación colonial y el capitalismo moderno europeo, exhibiendo los efectos aún latentes en todas aquellas sociedades donde la desigualdad es una degradación constante de la empresa esclavista, que buscó el lucro por encima de los valores humanos. A este respecto, Césaire dice lo siguiente: “Hablo de millones de hombres a quienes se ha inculcado sabiamente el miedo, el complejo de inferioridad, el temblor, el arrodillamiento, la desesperación, el lacayismo” (2006, p. 20).

Césaire entabla un diálogo con el colonialismo para rebatir con hechos los argumentos que le han servido de piso al grupo que ha tenido el poder para dejar plasmada, en la narración histórica denominada universal, su versión del “encuentro” de dos mundos, una versión que incluso quinientos años más tarde pretendía ser reproducida sin la mirada crítica de los grupos dominados. Sin embargo, gracias al esfuerzo de pensadores que se han formado desde la subalteridad, se enriquece esta mirada al pasado para explicar nuestro presente. Para el insigne martiniqués Césaire, la negritud es la toma de conciencia concreta de la historia y de la cultura que conlleva el ser negro.

De ninguna manera la visión que presenta Césaire en el *Discurso sobre el colonialismo* esta sesgada por una especie de indignación o de resentimiento hacia el colonizador, sino que su visión nos conmina a:

...considerar que en la acción colonizadora Europa hizo muy buena pareja con todos los nativos feudales que aceptaban servir, que urdió con ellos una complicidad viciosa, que volvió su tiranía más efectiva y más eficaz y que su acción no tendió a nada menos que a prolongar artificialmente la supervivencia de los pasados locales en lo que tenía de más pernicioso. Es decir, que el éxito de la Europa colonizadora fue posible porque injertó el abuso moderno en la antigua injusticia y el odioso racismo en la vieja desigualdad (Césaire, 2006, p. 21).

Siguiendo a los intelectuales que han puesto su prosa al servicio de rescatar el valor de la negritud, enfrentando el “orden” neocolonial, comprobamos que la lucha del afrodescendiente sigue siendo del mismo carácter que la lucha inicial que estalló su rebeldía para no vivir encadenado ni subyugado: “lo que desean, antes que nada y por encima de cualquier cosa, no es que mejore su situación económica o material, sino el reconocimiento por parte del blanco y el respeto de este hacia su dignidad humana, hacia su pleno valor humano” (2006, p. 30). Desde la metrópoli, Sartre confirma que las nuevas generaciones de escritores y poetas les hacen saber que no ignoran que sus discursos humanistas pretenden ser universales, pero sus prácticas racistas continúan siendo particulares, tal como siempre ha funcionado en el colonialismo. En el prefacio de *Los condenados de la tierra*, reconoce lo siguiente: “las bocas se abrieron solas; las voces, amarillas y negras, seguían hablando de nuestro humanismo, pero fue para reprocharnos nuestra inhumanidad” (Sartre, Prólogo a Fanon, 1963, p. 7).

En el discurso de Frantz Fanon, la postura que se plantea para salir del colonialismo y del racismo reivindica el poder de las acciones directas contra la imposición y la deshumanización. Por lo tanto, aprueba las reacciones violentas de los sujetos colonizados y las sustenta con esta imagen: “Europa ha dado un zarpazo a nuestros continentes; hay que acuchillarle las manos hasta que las retire” (Sartre, Prólogo a Fanon, 1963, p. 12). Encontramos en esta manifestación de contraviolencia una conexión con la forma de resistencia esclava denominada *cimarronaje*, es decir, las primeras luchas de los esclavos para conquistar su libertad. El autor propone prácticas contemporáneas decoloniales que lleven a la ruptura de la sujeción, de la inferiorización, de la ope-

sión y de la miseria, tal como lo afirma en su apartado sobre la violencia en el contexto internacional “Combate contra el colonialismo, combate contra la miseria y el subdesarrollo, combate contra las tradiciones esterilizantes” (Fanon, 1963, p. 87).

En Fanon, el discurso no busca reprochar a los colonizadores por las tácticas deshumanizantes empleadas para llevar a cabo y mantener su empresa moderna colonial: “Europa ha fomentado las divisiones, las oposiciones, ha forjado clases y racismos, ha intentado por todos los medios provocar y aumentar la estratificación de las sociedades colonizadas” (Sartre, Prólogo a Fanon, 1963, p. 10). Con esto Fanon expone las contradicciones de la metrópoli, para que hoy sus hermanos prosigan la descolonización que empezaron a aplicar desde el mismo momento de su cautiverio, porque la lucha de la negritud, que tiene su génesis en la lucha *cimarrona*, en el combate frontal que llevaron a cabo los esclavizados para conquistar su libertad. Al respecto, el poeta y ensayista René Depestre (Haití, 1926) afirma que *la negritud* no era más que la expresión moderna de un método utilizado por los negros en la época de la esclavitud: el *cimarronaje*. Así pues, el movimiento originado por Senghor y Césaire era un nuevo *cimarronaje* intelectual.

Sin embargo, desde la mentalidad de los colonizadores, la decolonización es un concepto creado por los intelectuales contemporáneos, en un ambiente de revolución socialista, ya que ellos no tejen la relación entre *cimarronaje* y negritud, tal como lo podemos encontrar en la visión de Sartre en el prefacio de *Los condenados de la tierra*. “La descolonización está en camino; lo único que pueden intentar nuestros mercenarios es retrasar su realización” (Sartre, Prólogo a Fanon, 1963, p. 25). Para Fanón, el proceso de liberación del colonizado es un proceso histórico, donde han cohabitado momentos de violencia, que no sólo es ejercida por el colonizador, sino que es aprendida y puesta en práctica con mayor rigor por el “intermediario”. En el caso concreto de la violencia contra los esclavizados, la mayor fuerza ejercida para conseguir la explotación económica de la mano de obra era infligida por el capataz. Desde este punto de vista, la decolonización no es novedosa por sí misma, sino por la creación de hombres nuevos: “la cosa colonizada se convierte en hombre en el proceso mismo por el cual se libera” (Fanon, 1963, p. 31). Tanto en su lucha contra la opresión colonial, como en su lucha contra la miseria, el analfabetismo o el subdesarrollo, su lucha se mantiene continuamente negando la inferiorización, en la que se le quiere mantener.

Como dice Fanon, “durante la colonización el colonizado no deja de liberarse entre las nueve de la noche y las seis de la mañana” (Fanon, 1963, p. 46). A pesar de su cautiverio, el colonizado busca siempre un momento para sentirse libre; mediante la memoria colectiva reconstruye su historia, transmite sus valores a las nuevas generaciones a través de los mitos, adora a sus dioses, canta sus canciones y baila su música. Así es como recobra su dignidad y la humanidad que le ha sido arrebatada.

IV. CONCLUSIONES

La colonización y su correlato, el esfuerzo decolonizador, son fuerzas que coexisten desde la modernidad o europeización de la historia de los pueblos con los cuales Europa entabló contacto a partir del siglo XV, de tal manera que cada una se impone en la medida de las posibilidades que se den en la interacción humana, como se demuestra en las complejas relaciones de poder y dependencia mutua entre amos y esclavos en el continente americano. En el proceso de colonización, vigente hasta nuestros días, las acciones de resistencia directa frente a la colonización del ser y del poder se complementan con la descolonización del saber por medio del poder no sólo de las palabras, sino de las imágenes que surgen con ellas, configuradas como nuevos instrumentos de resistencia ante la negación del otro y de la *alteridad* que debe mediar las relaciones humanas.

El giro descolonizador agenciado por los aportes epistemológicos de Quijano y Dussel plantea, entre otras cosas, una nueva visión de la historia, en la cual tiene cabida la reflexión sobre los mecanismos de resistencia que hicieron frente al proceso esclavista moderno y sus implicaciones. En las actuales construcciones identitarias, el esfuerzo de los intelectuales de la negritud busca dar respuesta a las exigencias de la filosofía latinoamericana, al replantear nuestra historia desde la mirada de los pueblos indígenas y afroamericanos, con el fin de cimentar nuestra identidad americana como una forma de contrarrestar los efectos de la colonialidad.

La matriz de poder colonial en América que se genera a partir de la conquista y la codicia capitalista que se desata en el contexto de la colonización europea, con el proceso de despersonalización del otro para convertirlo en una mercancía que produce mercancías, son producto de la colonialidad del poder y la colonialidad del ser, fundadas en la idea de raza y en la praxis que esta desencadenó y que aún persiste en la memoria de los llamados grupos étnicos americanos como una cicatriz que evidencia la herida colonial.

El asunto clave es la aparición de un nuevo tipo de saber que responde a las necesidades de los *damnés* (los condenados de la tierra, según Frantz Fanon). Ellos son los sujetos que se forman bajo la herida colonial de hoy, la noción dominante de la vida en la que gran parte de la humanidad se convierte en mercancía (como los esclavos de los siglos XVI y XVII) o, en el peor de los casos, se considera que su vida es prescindible. El dolor, la humillación y la indignación que genera la reproducción constante de la herida colonial originan, a su vez, proyectos políticos radicales, nuevas clases de saber y movimientos sociales (Mignolo, 2007, p. 119).

Actualmente, posturas como las de Fanon, Mignolo, Césaire, Zapata Olivella y Sylvia Winter visibilizan los matices del discurso de la negritud, que constituye un correlato de la colonialidad del poder, porque da a conocer otras racionalidades epistémicas y rescata la validez de otros conocimientos y otras formas de ser.

La descolonización en la experiencia negra se encuentra sustentada por el *cimarronaje* físico cuando ha sido necesario utilizar la fuerza, pero también por el *cimarronaje* intelectual y cultural, enmarcado en el concepto de *negritud*, como formas alternativas de lucha por la emancipación identitaria y de desacato a las imposiciones que se han dado desde el comienzo de la modernidad-colonialidad y que aún persisten como rezagos de un sistema que busca mantener los privilegios, obtenidos a costa del racismo y la desigualdad.

Al respecto, presentaremos dos intervenciones finales que ilustran la forma de abordar el problema de la relación entre colonizadores y sujetos colonizados. Por un lado, tenemos a Sartre, que, a pesar de manifestarse a favor de la causa de las negritudes, no sienta una posición política clara frente a esta lucha. En *Orfeo Negro*, plantea la negritud como una dialéctica que explica de la siguiente manera:

...la negritud aparece como el tiempo débil de una progresión dialéctica: la afirmación teórica y práctica de la hegemonía del Blanco es la tesis; la posición de la negritud como valor antitético es el momento de la negatividad. Pero este momento negativo no basta por sí mismo y los negros que lo utilizan lo saben muy bien; saben que está orientado a preparar la síntesis en la realización de lo humano en una sociedad sin razas. Así, la Negritud existe para destruirse, es tránsito y no acabamiento, medio y no fin... (Sartre, en Montero, 2010, p. 2).

Por otro lado, tenemos la versión que recurre más al sentimiento de las negritudes con el poema de René Depestre titulado *Hegel en el Caribe*:

...Papá Hegel tiene fuertes manos videntes
de carpintero para alumbrar a giorno
leyes y secretos de la gran historia
de las humanidades, mas no tiene ojos de
hermano
para las venas que corren, alocadas,
desoladas, por el bosque de la desdicha
negra.
¿Acaso por esto, mi negra,
comemos y bailamos en la cocina
cuando es noche de fiesta en Occidente?

V. REFERENCIAS

Césaire, Aimé (2006), *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid: Ediciones Akal.

Díaz, Díaz. Rafael Antonio (2003), “Matrices coloniales y diásporas africanas: hacia una investigación de las culturas negra y mulata en la Nueva Granada”, en *Memoria y Sociedad* (Departamento de Historia, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Javeriana), Bogotá, VII, 15, pp. 219-228.

Fanon, Frantz (1963), *Los condenados de la tierra*, Prefacio de Jean-Paul Sartre, México: Fondo de Cultura Económica.

Hegel, G. W .F. (1985), *Fenomenología del espíritu*, México: Fondo de Cultura Económica.

Lévinas, Emmanuel (1977), *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca: Ediciones Sígueme.

Maldonado-Torres, Nelson (2003), “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. Ensayo presentado en el Centro para Estudios de la Globalización en las Humanidades, en el Centro John Hope Franklin, de Duke University, el 5 de noviembre de 2003.

Mignolo, Walter D (2007), *La idea de América Latina: La herencia colonial y la opción decolonial*, Barcelona: Gedisa.

Montero, Juan. (2010), *Fanon- Sartre: una relación*, Área de África Centro Unesco Gran Canaria.

Paz, Octavio. (1950), *El Laberinto de la soledad*, México, D.F. : Fondo de cultura económica.

Quijano, Aníbal. (2001), “Globalización, colonialidad y democracia”, en Instituto de Altos Estudios Diplomáticos “Pedro Gual” (Ed.), *Tendencias básicas de nuestra época: globalización y democracia*, Caracas: Instituto de Altos Estudios Diplomáticos “Pedro Gual”, pp. 25-28.

Quijano, Aníbal. (2000), “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Lander, Edgardo (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspec-*

tivas Latinoamericanas, CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, p. 246.

Restrepo, Eduardo y Rojas, Alex (2010), *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Editorial Universidad del Cauca, Popayán, p. 16.

Walsh, Catherine (2013), *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*, Serie Pensamiento Decolonial, Abya Yala, Quito, p. 170.

Zapata Olivella, Manuel (2010), *Changó, el gran putas*, Biblioteca de Literatura Afrocolombiana, Ministerio de Cultura, Bogotá.