

Comparative Cultural Studies

European and Latin American Perspectives



14
2022



Comparative Cultural Studies

European and Latin American Perspectives

Miradas decoloniales a los estudios socio-antropológicos en Cuba, América Latina y el Caribe

Edited by: Giovanna Campani, Inaury Portuondo Cárdenas

14 – 2022



UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA
DE COAHUILA
FACULTAD DE CIENCIAS
DE LA COMUNICACIÓN



Todos los textos que conforman el presente número monográfico de la revista *Comparative Cultural Studies – European and Latin American Perspectives*, han sido dictaminados por pares académicos en un sistema de doble ciego.

Revista cofinanciada por la Università di Firenze (Italia) y la Universidad Autónoma de Coahuila (México).

ISSN 2531-9884

Introducción

PROF. GIOVANNA CAMPANI, M.SC. INAURY PORTUONDO CÁRDENAS

La tercera década del presente siglo ha iniciado con desafíos incrementados para la humanidad. Los efectos del cambio climático y los estallidos sociales no logran edulcorarse con festividades, juegos de fútbol o últimos gritos de la moda; la Covid 19 ha señoreado todos los espacios. Si bien es un virus que ha robado muchas vidas, también ha sido el parapeto para que por ejemplo los principales ejecutivos de Amazon fueran más ricos y pudieran llegar literalmente a la luna en un viaje de ocio.

Tal contexto se presenta como un intento palpable de *recolonización*, que tiene como principal arma la guerra cultural desde las redes sociales y la “informatización” su campo de batalla. En tal situación, las ciencias sociales amplían su radio de acción para el análisis profundo desde lo “casuístico”. Los últimos meses del presente año (2021), cuyo contexto económico, político y social continuó marcado por el Covid y la unipolaridad reorienta entonces las miradas decoloniales hacia los procesos y fenómenos culturales de estirpe africana, pueblos originarios y especialmente la diáspora, los cuales han experimentado el aumento de los retos en sus espacios culturales y etnicidades, aspecto medular de las culturas populares en la América toda.

El contenido epitelial de la lucha de clases es evidente con su colocación en primera fila. En este sentido, la racialización de los conflictos y estallidos sociales ha sido discurso transversal para los medios oficiales, paralelos o los que disienten. En su defecto, el multiliderazgo o liderazgo compartido suscitado en los procesos culturales de diversos espacios comunitarios y otros grupos humanos, se traspola hacia los movimientos sociales, siendo un ejemplo de la resiliencia y la resistencia cultural heredada de pueblos originarios y los esclavizados africanos, caracterizando la dinámica social en América Latina y el Caribe.

Esta nueva característica de los movimientos sociales no es aún el golpe de efecto que se asestará para el fin de los círculos de poder y todos los medios para la segmentación del desarrollo; pero sin dudas traza el camino para el cambio necesario en un escenario totalmente distinto.

El presente número abordará como los efectos de la colonización en América Latina y el Caribe conforman la memoria colectiva de los pueblos de la región teniendo en cuenta el desarrollo del pensamiento latinoamericano y caribeño hasta la reciente perspectiva decolonial.

El pensamiento latinoamericano y caribeño se ha caracterizado por una visión de las herencias coloniales. En una lucha constante por la emancipación, la región gesta un nuevo discurso sobre la autenticidad y objetividad del pensamiento crítico en la era postcolonial. En este se promueve mayor incidencia de las clases sociales, gestoras de los entornos socioculturales que luego devienen en fenómenos o procesos identitarios de alto impacto.

Las reflexiones sobre la teoría crítica Decolonial latinoamericana fueron introducidas por diferentes autores como Alberto Quijano, Bonaventura Santos, Walter Dignolo, Enrique Dussel, Santiago Castro Gómez y Nelson Maldonado Torres, desmontando el culto “yo pienso, otros no piensan o no piensan adecuadamente”; concepción desarrollada en el siglo XX, sin embargo las posiciones promovidas en el área responden a condiciones coloniales que han devenido en una suerte de mirada hacia la condición migratoria de quienes lo promueven pues generalmente sus proyecciones se exponen desde el exilio en una condición académica hecha posible por la integridad de una clase media alta accesible a los espacios de creación del conocimiento. En este número especial, novedosas son las propuestas de investigadores y especialistas, cubanos, mexicanos, brasileños, colombianos etc., quienes centran su hacer en sistematizar y visualizar el pensamiento decolonial latinoamericano a través de la antropología y otras vertientes de las ciencias sociales.

Capitalismo, ciencias sociales y colonialidad de Juan Carlos Sanchez-Antonio es un artículo que analiza las relaciones que entre capitalismo, colonialidad y ciencias sociales desde la perspectiva descolonial latinoamericana, a través de una amplia reflexión histórica. El autor plantea como la acumulación originaria da origen al capitalismo europeo y es a su vez un resultado del sistema colonial y de la esclavización de las poblaciones indias y negras – hecho ocultado por la historiografía eurocéntrica. Del pasado al presente, de Karl Marx a Samir Amin, Wallerstein a Harvey, el análisis del capitalismo revela prácticas canibalísticas, depredadoras y fraudulentas en una lógica inherentemente desigual. En la última parte del artículo se consideran los lazos entre la historia del capitalismo y la historia de la epistemología de ciencia moderna (y postmoderna) en la perspectiva de desarrollar epistemologías y filosofías del sur insubordinadas.

La cuestión de la epistemología es central en la reflexión decolonial. El segundo artículo del professor brasileiro Rafael Haddock-Lobo, *Caminhos, encruzilhadas, porteiras e feitiços para uma filosofia popular brasileira*, elabora una reflexión original ofreciendo a los dilemas de la filosofía occidental la posibilidad de explorar otros caminos a través de filosofías no-occidentales, africanas y latino-americanas. Así el orisha del candomblé brasileiro y de la santería cubana, *Exu*, *Elugbara* (*Eleguà* – o “abre-caminos” – en Cuba) se convierte en el símbolo de una filosofía del “Cruzo”, que se opone a la Aporia occidental.

El tercer artículo, *Transculturación y sincretismo: una visión holística desde la proyección músico-danzaria en diferentes contextos socioculturales cubanos* de la cubana Dr.c. Bárbara Balbuena Gutiérrez, trata también los temas epistemológicos en una perspectiva decolonial, abordando el concepto de “transculturación”, elaborado por el antropólogo cubano Fernando Ortiz en los años cuarenta, como nuevo paradigma (en oposición a los conceptos de aculturación y asimilación) para descolonizar las ciencias sociales frente a las teorías euro centristas y colonialistas que eran extendidas en la época en toda la América. Fernando Ortiz, entonces se anticipa por muchos años al pensamiento decolonial conceptualizado. Como analiza Bárbara Balbuena, el proceso de transculturación de la cultura cubana continua su desarrollo ascendente y puede ser percibido desde una visión holística a través de la proyección de las diversas expresiones músico-danzarias que se encuentran vigentes en diferentes contextos socioculturales cubanos.

El caso cubano es especialmente interesante para la temática decolonial en tanto que Cuba desde siglo pasado no se comportó como las repúblicas bananeras del resto del traspatio estadounidense.

En la Isla se gestaron vertientes de pensamiento descolonizador enmascarado en la necesidad de emancipación: son ejemplo de ello el movimiento de la negritud, el grupo orígenes entre otros cuyas formas de expresión desarrollaron y maduraron el nacionalismo cubano, como bien se explica en el artículo *Afrocubanismo: algo más que una opción* del Dr. C. Ramón Torres Zayas que ofrece una historia de los discursos identitarios y políticos que han caracterizado la construcción de la nación cubana desde principios del siglo XX hasta la actualidad. El afrocubanismo – termino utilizado para calificar el arte, sus manifestaciones, las costumbres y las religiosidades cubanas de una perceptible oriundez africana – es un concepto político-identitario central que participa de la toma de conciencia reflexiva de lucha y de transformación.

El número continua con la propuesta de la Dr.c Ileana Hodge Limonta en el artículo *Lo decolonial como tamiz emancipatorio: dinámicas raciales y religiosas en Cuba* que ofrece una análisis del pensamiento decolonial, como epistemología emancipadora a través de algunos importantes autores como Aníbal Quijano y Boaventura de Sousa. El poder colonial controla diferentes ámbitos de existencia social: el trabajo y sus productos; la “naturalidad” y sus recursos de producción; el sexo, sus productos y la reproducción de la especie; pero también la subjetividad y sus productos, materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento. El resultado es el epistemicidio – destrucción de conocimientos propios de los pueblos colonizados. El acto de decolonizar implica ante todo el ejercicio de descolonización de las mentalidades de los sujetos como sujetos de acción. Este acto es extremadamente difícil como muestra el mismo caso cubano, a pesar de la histórica integración de elementos culturales negros a la cultura nacional y el proceso revolucionario que tuvo el objetivo de acabar con el régimen de explotación capitalista.

Destacando el papel de la religión como forma de la conciencia social, el caso cubano presenta el sincretismo como la recepción de creencias espíritas modernas, en la versión de la doctrina kardeciana, por parte de las poblaciones de origen africano, en la segunda mitad del siglo XIX, como analiza el artículo *El espiritismo y los elementos religiosos africanos y aborígenes del etnos. Su discriminación colonial y neocolonial en Cuba* del Dr. C Jorge Domingo Ortega Suárez y Dr. C Nancy Narcisca Mercadet Portillo. Los elementos compartidos que permitieron el sincretismo fueron – entre otros – creencia en la reencarnación, importancia de las impresiones sensoriales y procesos catárticos del sujeto, acceso irrestricto a la presunta comunicación con los fallecidos.

Las contribuciones cubanas evidencian (plantean) como los términos de transculturación y sincretismo evolucionaron epistemológicamente a procesos que transversalizan la sociedad cubana hasta la actualidad, siendo en sí mismos una legítima defensa de la posición Decolonial del pensamiento cubano de hoy.

Un elemento interesante desde la producción cultural auténtica es también un ejemplo del despojo negacionista colonial. En este sentido, el M.Sc Yoel Enríquez Rodríguez nos presenta la *Jornada cultural “La Piedra de las Mercedes”, propuesta descolonizadora de las culturas populares de ascendencia africana* destacando como los espacios de culto de matriz africana devienen generacionalmente en sitios gestores del conocimiento y saberes necesarios que se anteponen a estigmas heredados desde el período de esclavitud. Enfatizando la legitimidad de esa cultura “otra” que no está ceñida a un espacio geográfico determinado y cuya capacidad de adaptación le permite reorientarse y subsistir.

El lector podrá leer otros dos artículos que, sin tratar específicamente el tema de la decolonialidad, desarrolla temas importantes para entender las relaciones de poder actual entre el Norte global y el Sur.

La Dr.C Gabriela González Ortuño, en *Economía colaborativa, colonialidad de datos y mujeres racializadas*, trata el tema de género y empoderamiento, objetivo formal de todas las organizaciones internacionales, demostrando como los sistemas de organización económica, sociales y culturales del Norte global continúan siendo hegemónicos en el Sur. Es este el caso de la economía definida como “colaborativa” que se traduce en más explotación y alienación de las mujeres racializadas.

Mustafa Erçakıca entra en la temática del trágico binomio guerra-paz que hace de América un sitio postcolonial en constante conflicto. El artículo *Paz Acuerdo de la Habana-Bogotá y Justicia transicional en Colombia* evalúa el conflicto armado en Colombia y el período posterior al Acuerdo de Paz, todavía muy reciente. El conflicto armado entre las Fuerzas Armadas del Estado y las FARC-EP terminó en Colombia con la firma del Acuerdo de Paz La Habana-Bogotá, dando inicio al período Post-Acuerdo en Colombia. Colombia es un tema de actualidad para la comunidad internacional en el contexto del período de justicia transicional.

Considerando la variedad de los artículos, podemos estar satisfechas que el principal compromiso de la revista – de producir el análisis constante de las realidades y de continuar sistematizando conocimientos que visualizan a los hacedores de saberes, portadores culturales y gestores de esta América rica y diversa – esta cumplido.

Article

Capitalismo, ciencias sociales y colonialidad

JUAN CARLOS SANCHEZ-ANTONIO¹

Resumen. Pretendo analizar las relaciones que hay entre capitalismo, colonialidad y ciencias sociales desde la perspectiva descolonial latinoamericana. De entrada, defiendo la tesis de que el empleo brutal de negros y negras, indios e indias, en la extracción de una invaluable cantidad de oro y plata en América, sirvieron de condición histórica para la mundialización del capital y la industrialización de Europa, creando las condiciones históricas coloniales sobre las cuales las ciencias sociales construirán a *contraluz* su discurso científico. Examino brevemente la manera en cómo las ciencias sociales euro-norteamericanas han servido como un dispositivo de saber-poder colonial para la subalternización de los saberes no-científicos. Al final pondero la importancia de superar la modernidad-posmodernidad como fundamento del capital desde un horizonte transmoderno que vaya más allá del capitalismo.

Palabras claves: explotación, acumulación originaria, esclavitud, racismo, descolonización.

Abstract. I pretend to analyze the relationships between capitalism, coloniality and social sciences from the Latinamerican decolonial perspective. From the outset I defend the thesis that the brutal use of blacks and blacks, Indians and Indians, in the extraction of an invaluable amount of gold and silver in America, served as a historical condition for the globalization of capital and the industrialization of Europe, creating historical colonial conditions on which the social sciences will build their scientific discourse against the light. I briefly examine the way in which the Euro-Northamerican social sciences have served as a colonial knowledge-power device for the sub-alternation of non-scientific knowledge. In the end, I pondered the importance of overcoming modernity-postmodernity as the foundation of capital from a transmodern horizon that goes beyond capitalism.

Keywords: exploitation, original accumulation, slavery, racism, decolonization.

1. Introducción

En este trabajo analizo las relaciones que hay en la emergencia del capitalismo mundial a partir de la acumulación originaria y del trabajo no pagado de millones de esclavas negras, negros e indígenas en la conquista de América en 1492 y la correlación que tiene dicha experiencia histórica para servir de *contraluz* en la constitución del discurso univer-

¹ Profesor-Investigador del Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca. Email: zarathustra100@hotmail.com o dixaribedixa@gmail.com

salista de las ciencias sociales. Esto supone colocar en perspectiva crítica el papel que han jugado las ciencias sociales como un nuevo dispositivo de conocimiento colonial e imperial por medio del cual se legitima la universalidad de la modernidad (y el capitalismo) como el único proyecto civilizatorio a seguir para las culturas no-modernas. Con ello, intento aportar desde la perspectiva descolonial latinoamericana al debate sobre la relación interdependiente que hay entre la epistemología moderna y la expansión del capitalismo mundial.

El aporte consiste en re-colocar el papel fundacional que representa la esclavitud y la explotación en la conquista de América (1492) para la mundialización del capital y el desarrollo hegemónico de Europa (y las ciencias sociales modernas). De esta forma, busco contribuir a reforzar la tesis de que la emergencia del capitalismo (y la modernidad) no es un fenómeno intra-europeo, sino mundial que tiene su fundamento histórico en la extracción de oro y plata del continente americano. En tanto que Europa siempre fue periférica y sólo en el siglo XVIII, gracias a la revolución industrial y la riqueza acumulada del continente amerindio y de la indias orientales pudo constituirse como hegemonía económica y cultural. Cabe mencionar aquí que parte de estos avances fueron planteados ya en la teoría de la dependencia entre los años de 1960-1970 por intelectuales latinoamericanos como Enzo Faletto y Fernando Cardoso con su importante libro *Dependencia y Desarrollo en América Latina* (1967), Theotonio Dos Santos, con su libro *Teoría de la Dependencia* (2002), Andre Gunder Frank, en su libro *El desarrollo del subdesarrollo* (1971), entre otros.

Justifico la relevancia de este trabajo en la medida que pretendo contribuir a desmontar poco a poco la idea hegemónica de pensar el capitalismo y su epistemología moderna como un fenómeno meramente intra-europeo, al intentar borrar su emergencia histórica en la explotación y exclavización de miles de negros e indígenas en la conquista de América en el siglo XV. Así mismo, intentaremos explicitar no sólo la relación que puede tener la extracción de riqueza en el <<sistema colonial>>, sino también las condiciones históricas coloniales que sirvieron de *contraluz* para que se constituyera el discurso universalista de las ciencias sociales, cuyo sistema de interpretación mono-cultural ha sido en gran parte cómplice de la expansión eurocéntrica y colonial del capitalismo occidental. Esto justifica la novedad del trabajo al potenciar el debate y el análisis crítico de las ciencias sociales euro-norteamericanas ligadas a políticas neoliberales desde una perspectiva descolonial.

2. Capitalismo, esclavitud, acumulación originaria y racismo en América

Son muchos los pensadores eurocéntricos que aún ignoran el papel fundamental que ha jugado la explotación brutal de América en el “mundo colonial de la muerte” (Maldonado-Torres, 2008) para la consolidación hegemónica de Europa. Gran parte de los intelectuales eurocéntricos consideran que la constitución de la Europa moderna como el centro del mundo, fue de forma independiente sin tener contacto con las otras culturas del planeta. En este punto, para F. Hegel y la gran mayoría de los pensadores, la filosofía nace en Grecia. “Asia representa el comienzo, es decir, el mito. África es abandonada de la historia y América (del Norte) es el futuro, una posibilidad ambigua” (Hegel, 2005). Hegel deja fuera de la historia mundial a África y América, ignorando completamente el papel que ambos continentes jugaron para la constitución hegemónica de Europa. Olvidan también

que “Grecia fue colonizada por fenicios y egipcios, hasta el punto que los griegos siguieron cultivando conceptos tomados del medio oriente próximo; en suma, Grecia no pertenece a occidente, sino al oriente y además es negra” (Bernal, 1987; Nkogo 2001) y supuso también el trabajo de los esclavos tratados como bárbaros por carecer según ellos de *logos*.

En efecto, «la esclavitud africana y la semi-esclavitud indígena en América *forman parte* indisoluble de aquel proceso de acumulación de capital, y *es en sí misma* una vasta y muy racional empresa capitalista mundial. Es decir, esta esclavitud, lejos de representar alguna rémora pre-moderna, es consustancial a la modernidad misma, por más perturbador o doloroso que nos parezca» (Grüner, 2015, p.12). Es aquí en donde el artículo intenta abonar al debate para poner en relieve el papel que ha desempeñado la acumulación originaria, “cuyo antecedente lejano está en la re-conquista de Al-Andaluz por los árabes en el espacio geopolítico afro-asiático-mediterráneo del siglo XI-XV” (Fernández-García, 2018), la súper explotación de millones de esclavos negros, negras africanas e indígenas en América en la extracción de oro y plata, y la fuerza de trabajo no pagada, para la mundialización del capitalismo.

Carlos Marx y Federico Engels en su libro *El manifiesto del partido comunista* (1890\2011), dan cuenta, aunque eurocéntrica y colonialmente –sin dedicar un trabajo serio sobre ello– de la enorme importancia que jugó la conquista de América en el siglo XV y el saqueo brutal de oro y plata para el desarrollo y la industrialización de Europa en los siglos posteriores. En este punto:

El descubrimiento de América y la circunnavegación de África ofrecieron a la burguesía en ascenso un nuevo campo de actividad. Los mercados de la India y de China, la colonización de América, el intercambio con las colonias, la multiplicación de los medios de cambio y de las mercancías en general imprimieron al comercio, a la navegación y a la industria un impulso hasta entonces desconocido y aceleraron con ello el desarrollo del elemento revolucionario de la sociedad feudal en descomposición (Marx y Engels, 2011, p. 31).

No se trata aquí de “un descubrimiento, sino de la invención del ser de América” (O’Gorman, 1958\2016) ante los ojos del vencedor a partir del cual se extrajo riqueza y se exportaron ideas occidentales a las colonias. Antes del “siglo XV Europa era periferia y el centro del comercio económico y marítimo por 500 años lo ocupó Bagdad” (Dussel, 2015). Europa estuvo bloqueada económicamente y no tenía mucho o nada que ofrecerle al comercio chino e hindú anterior a 1492.

La Europa latino-germana fue siempre periférica (aunque en el Sur tenía un peso propio por la presencia del antiguo imperio romano), pero nunca fue centro de esa inmensa masa continental. El mundo musulmán [...] era una cultura mercantilista mucho más desarrollada que la Europa [...]. Europa no podía vender nada en el mercado extremo oriental. Sólo había podido comprar en dicho mercado chino durante tres siglos gracias a la plata de América Latina (de Perú y México principalmente)” (Dussel, 2015, p. 275, 281).

Europa sólo llegó a ser el centro con el desarrollo industrial de Inglaterra en el siglo XVIII gracias a que supuso también la explotación colonial de la India oriental. En este punto, es importante mencionar que:

La esclavitud directa es el fundamento de nuestro industrialismo actual, al igual que las máquinas,

el crédito, etc. Sin esclavitud no tendríamos algodón, sin algodón no tendríamos industria moderna. Es la esclavitud lo que ha dado valor a las colonias; son las colonias las que han creado el comercio mundial; es el comercio mundial el que constituye la condición necesaria de la gran industria mecanizada [...]. La esclavitud, pues, es una categoría económica de enorme importancia [...]. Los pueblos modernos no han hecho más que encubrir la esclavitud entre ellos mismos e introducirla sin tapujos en el Nuevo Mundo [...]. La esclavitud es el fundamento de la industria burguesa” (Marx, 1972, p. 152, 153).

El empleo esclavizado de negros–negras y su movilización bestial por el Atlántico con la llegada de lo españoles en el continente americano, suscita por primera vez en la historia, la mundialización empírica del capitalismo. Así:

[...] El descubrimiento de las comarcas auríferas y argentíferas en América, el exterminio, esclavización y soterramiento en las minas de la población aborigen, la incipiente conquista y saqueo de las Indias orientales, la transformación de África en un coto reservado para la caza de pieles–negras, caracterizan los albores de la era de producción capitalista. Estos procesos idílicos constituyen fundamentalmente la acumulación originaria” (Marx, 1972, p. 43).

La acumulación originaria, viene a desempeñar en la economía política, el papel que ha jugado el *pecado original* para la religión cristiana. C. Marx, en el capítulo XXIV del *El Capital* (1867\2010), explica que en los albores del capitalismo para transformar el dinero en capital se necesitan haber generado plusvalor y de ahí más capital, sin embargo “la acumulación del capital presupone el plusvalor, el plusvalor la producción capitalista, y ésta la preexistencia de masas de capital relativamente grandes en manos de los productores de mercancías. Todo el proceso, pues, parece suponer una acumulación “originaria” previa a la acumulación capitalista” (Marx, 2010, p. 891). Es decir, es necesaria una acumulación previa a la acumulación capitalista, que no es resultado del modo de producción capitalista, sino su punto de partida fundacional y principio originario (el pecado) del crecimiento de la pobreza de las personas. Esta acumulación primigenia en “la historia real el gran papel lo desempeñan, como es sabido, la conquista, el sojuzgamiento, el homicidio motivado por el robo: en una palabra, la violencia” (Marx, 2010, p. 892) ejercida no sólo en la conquista de Andaluz (1212-1492), sino sobre todo en tierras amerindias (1492). Sin embargo, la prehistoria del capital según Marx está en la conquista, la violencia, el sojuzgamiento y el robo que se da en la separación primitiva entre el trabajador (libre) y los medios de producción (burguesía naciente).

Nosotros ubicamos la fuente preponderante de la acumulación originaria (su mundialización) en la separación del trabajador esclavo y lo que produce para ser acumulado para el hombre europeo (libre), como “trabajo no pagado en la esclavitud de negros Africanos en el siglo XV” (Mudimbe, 2016), “la cacería de brujas al interior de Europa en siglo XVI–XVIII y el papel de la mujer en la producción y reproducción de la fuerza de trabajo en América” (Federici, 2010) y la explotación de millones negros y amerindios en el << sistema colonial >>. Cuyos antecedentes remotos se ubica en “la conquista de Al-Andalus (1212-1492) como proceso de acumulación originaria de apropiación por violencia, dando lugar a un modelo de acumulación que permitió [...] la expansión del Imperio español desde la Reconquista (primer proceso de acumulación originaria) y el Descubrimiento (conformación del mercado mundial)” (García–Fernández, 2018, p. 201) de América.

La “acumulación primigenia tiene su fuente preponderante en el trabajo *impago* origi-

nario acontecido en la esclavización y explotación bestial de millones de negros e indios” (Dussel, 2014), sobre todo de las mujeres africanas y amerindias. C. Marx no dedica un especial interés en el tema, “mucho menos pudo analizar el papel que jugaron las mujeres esclavas en la emergencia del capital mundial” (Federici, 2010). Así también, “Marx se centra más en Inglaterra y no dedica un especial interés al tema colonial (la esclavitud) y la raza como operadores claves de la acumulación capitalista” (Cox, 1959). Desde una posición epistémica feminista y negra de la esclavitud, Ángela Davis considera que las “mujeres esclavas eran mucho más rentables no sólo que los trabajadores masculinos libres, sino también que los esclavos varones” (Davis, 2005, p. 19). La fuerza de trabajo de las mujeres esclavas resultaba ser menos costosas en su mantenimiento y capitalización que la de los varones. Además, que las “mujeres han sido las productoras y reproductoras de la mercancía capitalista más esencial: la fuerza de trabajo” (Federici, 2010), al tiempo que hacían los mismo labores que los hombres, ya que la acumulación de capital les exigía ser igual de “masculinos” que ellos.

De esta manera la esclavitud (el trabajo vivo) y el trabajo no pagado para producir plus valor (tanto de los esclavos como de las mujeres) ha sido el fundamento originario de la mundialización del capital moderno (la ganancia para acumular más capital). Es importante recordar que “la esclavitud era una institución económica de primera importancia. Había sido la base de la economía griega y había edificado el Imperio Romano” (Williams, 2011: 31) cuyos avances culturales, como lo ha demostrado el libro *Black Athena* de Martí Bernal (1987) “fue gracias a la colonización que hicieron los egipcios y fenicios en Grecia; es decir Atenas fue una ex-colonia egipcia, africana y negra” (Bernal, 1987) que además se favoreció de la esclavitud para la edificación de su economía. En ese caso, los relatos de castigo, humillación, animalización, violencia, terror en la producción y administración de la muerte de mujeres y hombres esclavos, hicieron posible reducir:

[...] al otro al nivel de objeto, lo cual se manifiesta especialmente en todos los casos de comportamiento en que los indios [y los negros] son tratados como algo menos que hombres: se usan sus carnes para alimentar a los demás indios, o incluso a perros; los matan para extraerles la grasa [...]: los equiparan con animales de carnicerías; les cortan todas las extremidades, narices, manos, senos, lengua, sexo [...]; se propone emplear su sangre para regar los jardines, como si fuera agua de río (Todorov, 2017[1987], pp.214, 215).

La sangre y tiempo de vida no pagado, como experiencia colonial y de explotación de hombres y mujeres esclavas, son las que crean las condiciones históricas de posibilidad para la constitución de al menos cuatro tipos de experiencias mundiales que acompañaran la expansión de occidente: la *modernidad*, la *colonialidad*, el *capitalismo* y *eurocentrismo*. Aquí solo vamos a analizar la relación entre capitalismo, colonialidad y ciencias sociales. C. Marx reconoce el papel que jugó el <<sistema colonial>> para la industrialización de Europa al decir que:

[...] No cabe duda alguna –y precisamente este hecho ha suscitado concepciones enteramente falsas– de que en los siglos XVI y XVII las grandes revoluciones que tuvieron lugar en el comercio con los descubrimientos geográficos aceleraron enormemente el desarrollo del capital comercial, constituyen un elemento básico en la promoción del tránsito entre el modo feudal de producción y el modo capitalista. La súbita expansión del mercado mundial, la multiplicación de las mercancías circulantes, la emulación entre las naciones europeas, afanosas por apoderarse de los productos

asiáticos y de los tesoros de América, el sistema colonial, coadyuvaron esencialmente a derribar las barreras feudales que obstaculizaban la producción (Marx, 1972, p. 45).

Al menos hasta aquí, Marx sigue pensando colonialmente y justifica la expansión del capitalismo en las indias orientales, como un proceso necesario para poder superar el antiguo modo feudal de producción y pasar a una producción capitalista masificada e intensificar sus contradicciones. Así parece sugerirlo cuando piensa que la “intrusión inglesa [en las indias orientales] disolvió esas pequeñas comunidades semibárbaras y semicivilizadas, al hacer saltar su base económica, produciendo así la más grande, y, para decir la verdad, la única revolución *social* que jamás se ha visto en Asia” (Marx, 1853\1974, p. 499). En este sentido, el propio “marxismo, la crítica más radical a la sociedad capitalista, no escapa del eurocentrismo y colonialismo característicos de los saberes modernos hegemónicos” (Lander, 2006, p. 216). Aunque sus escritos posteriores a 1856, parecen corregir estas distorsiones coloniales en su visión, más no su mirada eurocéntrica de la historia.

El «sistema colonial» no sólo favoreció el tránsito del sistema feudal de producción a la emergencia de modo de producción capitalista en la economía europea, sino que también sirvió de condición de posibilidad económica y política para que Europa se constituyera como una hegemonía cultural. “La hegemonía cultural que los poderes europeos consiguieron por medio del colonialismo se expresó como una adecuación de cultura y conocimiento con la cultura y el conocimiento europeo” (Lugones, 2005, p. 62) que acapararon del medio oriente y la extracción de oro y plata en el continente amerindio. De esta forma, “el *renacimiento*, la *ilustración* y la *revolución industrial*, son impensables si ignoramos el momento fundacional que juega la acumulación originaria y la extracción de oro y plata en el continente amerindio” (Dussel, 1994).

En este sentido, la intención de este trabajo es hacer explícitas las relaciones previas, coloniales, de esclavización y explotación irracional de negras, negros africanos, indios e indias americanas como condiciones históricas de posibilidad para la emergencia de “un patrón global de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos [...] en tanto que se constituía en torno a y en función del capital, su carácter de conjunto se establecía también con carácter capitalista. De ese modo se establecía una nueva, original y singular estructura de relaciones de producción en la experiencia histórica del mundo: el capitalismo mundial” (Quijano, 2001: 204) que arropará históricamente, “bajo ciertas condiciones emergentes de poder, control, vigilancia y normalización, el nacimiento y desarrollo de las ciencias humanas y sociales” (Foucault, 2005; Wallerstein, 1999) euro-norteamericanas.

Eduardo Grüner en su libro *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución* (2010), encuadra muy bien las hipótesis que aquí queremos desarrollar:

La utilización y superexplotación de fuerza de trabajo esclava de origen africano durante la colonización de América [...] fue uno de los etnocidios (y genocidios) más horribles e incalificables de la historia de las sociedades humanas, solamente comparable, en el mismo período histórico, al genocidio (y etnocidio) de las culturas indígenas de la así llamada América, y desde luego íntimamente ligado a éste. Vale decir: es parte, y una parte sustantiva y en varios sentidos decisiva, de la propia *conformación* de la Modernidad, del modo de producción capitalista centrado en Europa, de la emergencia de las formas propiamente modernas del *racismo* [...] y de una planificación *técnica y racional* del dominio despótico y cruel del poder. (Grüner, 2010, p.18)

La acumulación originaria y el trabajo no pagado en la experiencia de la explotación colonial del continente americano no sólo hizo posible empíricamente la mundialización del capital. Sino que también podemos pensar que la “constitución de Europa como nueva entidad/identidad histórica se hizo posible, en primer lugar, con el trabajo gratuito de los indios, negros y mestizos de América (Quijano, 2001, p. 221). Sin olvidar que la emergencia del capitalismo mundial viene acompañada de la esclavitud y la explotación brutal de negros, negras, indios e indias. “Además, la afluencia de grandes cantidades de oro y plata, procedentes especialmente de América al viejo continente, fortaleció en Europa la posición de la burguesía emergente” (Overbeek y Silva, 1986, p. 120). Es decir, la constitución del sistema histórico del capitalismo se funda en una violencia estructural originaria en tierras amerindias. “Lo que se deduce de este panorama es que la violencia fue el principal medio, el poder económico más importante en el proceso de acumulación primitiva” (Federici, 2004\2010: 92). En este sentido, como lo expresa la Introducción del libro *Capitalismo y Esclavitud* (2011), de Eric Williams:

[...] la esclavitud, promovida y organizada por los europeos en el hemisferio occidental entre los siglos XVI y el XIX, no fue un hecho accidental en la historia económica moderna [...]. No fue un fenómeno marginal, merecedor de oprobio y vergüenza [...]. La esclavitud fue, antes bien, una pieza crucial en los primeros momentos de la formación del capitalismo mundial y del arranque de la acumulación en Gran Bretaña (*Introducción*, 2011, p. 21).

Es importante recordar que la esclavitud no sólo fue de negros y mujeres africanas, sino también de millones de indios y “mujeres ocupadas como fuerza de trabajo y como reproducción de las condiciones del trabajo” (Federici, 2004\2010) y bestias de carga hasta matarlas por el cansancio para la acumulación de oro y plata de Potosí y Zacatecas (México) en la mundialización del capital. Así lo sugiere el libro del historiador Andrés Reséndez, *La otra esclavitud. Historia oculta del esclavismo indígena* (2019), al señalar que la “esclavitud india nunca desapareció, sino que coexistió con la africana desde el siglo XVI hasta finales del XIX” (Reséndez, 2019, p. 14). La acumulación originaria supuso, entonces, el acaparamiento de plus valor a través del trabajo no pagado (y a veces cuasi pagado) de miles de hombres y mujeres africanas-amerindias en condiciones infra-humanas. “De México salieron para España, como anota von Humboldt, 2500 millones de pesos plata y unas 20000 toneladas de plata hasta 1620 en el Perú, que fue el primer dinero *mundial*, que se acuñaba en Nueva España” (Dussel, 2014, p. 170).

De esta forma, el capitalismo que hoy conocemos se fue constituyendo, desde sus orígenes, gracias a la amplia y brutal extracción de riquezas en tierras amerindias empleando la fuerza de trabajo y el tiempo de vida de millones de negros e indígenas. “El trato dado a los aborígenes alcanzaba los niveles más vesánicos, desde luego, en las plantaciones destinadas exclusivamente al comercio de exportación, como las Indias Occidentales, y en los países ricos y densamente poblados, entregados al saqueo y el cuchillo, como México y las Indias Orientales” (Marx, 1974, p. 942).

Al punto que “esta acumulación primitiva no se sitúa únicamente en los orígenes lejanos y superados del capitalismo. Continúa hasta nuestros días” (Amin, 2016: 12) con mayor agresividad. De hecho, hoy “el fundamento (o el ser) del capital es dicha objetivación de la vida (el valor) del ser humano que trabaja” (Dussel, 2014, p. 171) y se le paga menos de lo que produce para generar un excedente o plusvalor. El proceso de acumu-

lación originaria no desapareció dentro de la estructura fundamental del capital. Incluso hoy, el “capitalismo histórico es, pues, ese escenario integrado, concreto, limitado por el tiempo y el espacio, de las actividades productivas dentro del cual la incesante acumulación de capital ha sido el objetivo o «ley» económica que ha gobernado o prevalecido en la actividad económica fundamental” (Wallerstein, 1983\2016, p. 7) de todas las economías del mundo.

De esta forma, el “capitalismo internaliza prácticas canibalísticas, depredadoras y fraudulentas” (Harvey, 2005, p. 115) que empobrece (sub-desarrolla) todo lo que toca a su paso. Con esta lógica inherentemente desigual el “capital desencadena los poderes de la «destrucción creativa» sobre la tierra. Algunos sectores o grupos se benefician de la creatividad, mientras que otros sufren el embate de la destrucción” (Harvey, 2014, p. 157) masiva. Por ejemplo, el “vasto genocidio de los indios en las primeras décadas de la colonización no fue causado principalmente por la violencia de la conquista, ni por las enfermedades que los conquistadores portaban, sino porque tales indios fueron usados como mano de obra desechable, forzados a trabajar hasta morir” (Quijano, 2001, p. 207). La explotación brutal hasta matar a los negros e indios, no es un fenómeno *aditivo* del capitalismo, sino que representa la *violencia originaria* que acompañará y constituirá el capitalismo hasta nuestros días. “El genocidio y la súper-explotación de millones de mujeres y hombres negros e indígenas son históricamente fundamentales para comprender la *conformación* de la modernidad y el capitalismo naciente” (Sánchez-Antonio, 2020a, p. 164).

El trabajo no pagado para la acumulación de oro y plata movilizaba hacia el continente europeo, revolucionó las industrias y la economía tomando como base la materia prima importada de América para ser transformada en capital, infraestructura, comercio y desarrollos de todo tipo en Europa. “Los tesoros expoliados fuera de Europa directamente por el saqueo, por la esclavización y las matanzas con rapiñas, refluían a la metrópoli y se transformaban allí en capital. Holanda, la primera en desarrollar plenamente el sistema colonial, había alcanzado ya en 1648 el cenit de su grandeza comercial” (Marx, 1873\2010, p. 942–943) gracias al saqueo colonial en América. De tal forma que el “pillaje de los tesoros que habían sido acumulados en México y en Perú asumen gran importancia en los primeros años [y] desempeñan un papel de vanguardia en la estructuración del nuevo imperio (Furtado, 1970, p. 27) europeo en el siglo XVI. La introducción del libro de Eric Williams lo expresa de esta forma:

Sin las riquezas de América y sin los esclavos y el comercio africanos, el crecimiento económico, político y militar de los Estados europeos hubiese quedado limitado, sin duda, a una escala menor; quizás definitivamente menor. Con ellos el primer capitalismo se hizo mundial y con toda razón, en Liverpool y en Bristol se decía que «no hay un solo ladrillo en la ciudad que no esté mezclado con la sangre de un esclavo» (*Introducción*, 2011, p. 21–22).

Es innegable la relación profunda que hay entre la esclavitud y la mundialización del capitalismo. La acumulación originaria acompañará la estructura general del capitalismo y no desaparecerá hasta nuestros días. De hecho la “trata de esclavos en una situación extrema de trabajo sirvió a la explotación capitalista y sus principios encajan perfectamente en el mismo patrón de interés racial” (Cox, 1959) de clasificar y subordinar a las personas bajo un sistema de castas imponente para la acumulación de capital. En tanto que el trabajo no pagado de cientos de miles de esclavas y esclavos negros e indios en los siglos XVI y

XVII significó una materialización del crecimiento de Europa para poder intercambiar el oro y la plata de América con Asia. “Desde un comienzo, la introducción de la esclavitud y del sistema de plantaciones [...] desempeñó un papel central en el desarrollo del capitalismo industrial en Inglaterra durante el periodo que comprendió el siglo XVIII y comienzos del siglo XIX” (Overbeek y Silva, 1986, p. 120).

La plusvalía mundial generada por el trabajo no pagado de miles de mujeres, negros e indios en los sistemas de *plantaciones, encomiendas, mitas y haciendas* coloniales, “colocaron a las personas como “cosas” deshumanizadas de forma enajenada por el capitalismo naciente” (Dussel, 2014); lo cual significó un aumento en la producción mundial de oro y plata para el desarrollo de Europa. En este sentido, la “asimetría Europa atlántica/América colonial no es no espontánea ni natural, sino perfectamente construida” (Amín, 2016, p. 7) a favor de la primera.

La mundialización del mercado tiene su génesis en la explotación y la violencia brutal que ejercieron los países imperiales sobre millones de esclavas y esclavos negros e indios. “En esta condición, el oro y la plata desempeñan un importante papel en la creación del mercado mundial” (Marx, 1972, p. 55). Por ejemplo, en la experiencia colonial africana, Achile Mudimbe explica que los:

[...] genocidios y exterminaciones en el Nuevo Mundo y en Australia, trata de esclavos en el triángulo atlántico, conquistas coloniales en África, Asia y Sudamérica, apartheid en Sudáfrica [...] En casi todas partes supuso, además, desposesiones, depredaciones, expropiaciones, pillajes en nombre del capital y del beneficio [...]. De modo que el esclavo de origen africano en el Nuevo Mundo representa una nueva figura relativamente singular del negro, cuya particularidad fue la de ser uno de los engranajes esenciales de un proceso de acumulación a escala mundial [...]. El complejo esclavista atlántico [...], fue un eslabón manifiesto en la constitución del capitalismo moderno (Mudimbe, 2016, p. 93–94, 96, 95–96).

La extracción de esclavos africanos de su lugar de origen y su articulación en el Nuevo Mundo con el trabajo no pagado del indio en un dispositivo de extracción de plus valor, despojo y dominación brutal, representa en la acumulación originaria colonial del primer capitalismo, una violencia estructural sobre el cuerpo del negro-indígena y “su inserción en tecnologías disciplinares y biopolíticas raciales para la segregación, clasificación y constitución de su subjetividad colonial como un ser despojado de humanidad” (Sánchez-Antonio, 2020a, 2020b). Así, el racismo y la constitución del *otro* de Europa, muestra su crudeza a partir de la separación de los blancos europeos con respecto a los negros e indios en amplios dispositivos de clasificación racial y sexual en el sistema de colonial de explotación según el color, el género y la condición social. Así también, el “dominio colonial promovió –y canalizó– la circulación de bienes de todo tipo por el mundo entero: desde mercancías y capital hasta ideas y prácticas culturales, pasando por plantas, animales y enfermedades” (Osterhammel y Jansen, 2019, p. 36).

En este sentido, el “racismo fue el modo por el cual diversos sectores de la fuerza de trabajo dentro de la misma estructura económica fueron obligados a relacionarse entre sí. El racismo fue la justificación ideológica de la jerarquización de la fuerza de trabajo y de la distribución sumamente desigual de su recompensa” (Wallerstein, 2016, p. 68). Estas separaciones y jerarquizaciones raciales permitieron la “organización de un nuevo patrón mundial de clasificación social por medio de la raza, que servirá de condición de posibilidad

para la división del trabajo en la acumulación capitalista” (Quijano, 1992) en la expansión mundial del capital de la burguesía naciente. De esta forma se entiende que el “racismo ha sido pues, un pilar cultural del capitalismo histórico” (Wallerstein, 2014, p. 71)

En todo caso, es necesario precisar que el capitalismo como acumulación originaria no sólo trajo a América la división internacional del trabajo. La ocupación colonial de las tierras bajo el empleo de una economía capitalista y el control político mediante la superioridad de la fuerza, representa al aspecto colonial del capital. Sin embargo, “también se introducen, por primera vez, fenómenos raciales y de clasificación social por medio de las razas” (Quijano, 2001). La acumulación violenta del capital no sólo fue económica, sino que vino acompañada de lógicas civilizatorias modernas de clasificación racial, sexual, epistémica y religiosa, que la perspectiva descolonial llaman “colonialidad del saber, del ser y del poder” (Castro-Gómez, 2005) como dimensiones fundamentales para la expansión del capital. En este sentido, “no podemos dejar la dimensión de la sujeción epistémica y colonial que acompañó la acumulación originaria como un epifenómeno del capital, sino que el capital es atravesado por lógicas modernas de sujeción racial, epistémica y religiosa” (Grosfoguel, 2016).

En este punto, el control colonial de los territorios viene acompañado constitutivamente por una colonialidad de la subjetividad sujeta a dispositivos epistémicos-occidentales importantes para clasificar racial, sexual y epistémicamente a los indios y los negros. El efecto que jugaron estas jerarquías raciales, de género y de clase en el imaginario de los colonizadores fue impactante y de primer orden para nosotros. Pues esto permitió la constitución y justificación de dos mundos: el capitalista moderno y el pre-capitalista no-moderno. Sin embargo, “hubo en el pasado colonialismo, como relación política, sin capitalismo, pero desde el siglo XV el capitalismo no es pensable sin el colonialismo, ni el colonialismo sin el capitalismo” (Santos, 2015, p. 351). No hay acumulación violenta del capital sin colonialismo epistemológico de la subjetividad.

Ambos procesos emergieron en la constitución del capitalismo y la mundialización empírica del capital. En este punto, fueron muchos los dispositivos de poder coloniales y de extracción económica que se articularon en estas primeras fases del proceso de acumulación originaria. “Podemos decir, por tanto, que no hay acumulación originaria sin esclavitud, y ésta sin una política de la muerte que la organice, y una epistemología racista y sexista que la justifique. Entonces, el necro-poder funda (negativamente) el capital y éste garantiza su permanencia con una necro-epistemología racista que la encubre” (Sánchez-Antonio, 2020a, p. 174). La relación entre la extracción de los esclavos en África y su implantación brutal en América significó un enorme impulso a la acumulación originaria del capitalismo emergente. Sin el empleo de esta enorme fuerza de trabajo no pagado, y el empleo de los dispositivos tanato-políticos para su administración y control, así como el empleo de la religión que la justificaba, la acumulación originaria no sería posible en estas tierras.

Por un lado, encontramos en la experiencia colonial el lugar donde irrumpe violentamente el capital para despojar, dividir, clasificar, constituir, colonizar y constituir su diferencia (blanca) con respecto a los “negros” y los “naturales” no-civilizados. La maquinaria colonial representa el relato discursivo por medio del cual Europa constituye económica y discursivamente a América como lo exótico, lo subalterno y lo atrasado. Muy cercano a las apreciaciones que Edward Said (2016) tiene sobre la construcción discursiva del *Orien-*

te, se puede indicar que estas experiencias de *otrificación* del negro y el indio, permite definir la identidad superior blanca “contra todos aquellos no-europeos, y se puede decir que el componente principal de la cultura europea es precisamente aquel que contribuye a que esta cultura sea hegemónica tanto dentro como fuera de Europa: la idea de una identidad europea superior a todos los pueblos y culturas no europeas” (Said, 2016, p. 27).

A la par que se importa oro y plata del continente americano, se exportan ideas civilizatorias proto-capitalistas europeas al Nuevo Mundo, y a su vez “esta experiencia colonial sirvió como un dispositivo discursivo para construir a *contraluz* la superioridad de Europa y la división infra-humana del lado del no-ser, al negro y al indio” (Castro-Gómez, 2005). La articulación de la acumulación colonial y las relaciones capitalistas con las técnicas raciales\género de clasificación, el empleo de la religión, la quema de códices, el exterminio de las religiones, artes y filosofías no-europeas, permite la constitución originaria del capital y su consolidación industrial moderna como una relación profundamente violenta, desigual y racista. De esta forma la “conquista del Nuevo Mundo y de los grandes viajes de descubrimiento había engendrado al «buen salvaje», figura exótica de lo diverso como suplemento de alma para uso de un viejo mundo en guerra perpetua” (Mattelart, 2006, p. 16)

Las subsecuentes fases de acumulación de capital vendrán acompañadas de la clasificación racial y la expansión colonial de los países imperiales con el control de las formas de administrar y construir las subjetividades de los países coloniales. La acumulación originaria en sus diversas fases, articulada sobre la base de la raza para la clasificación social, vino acompañado de complejos dispositivos de control de la subjetividad, inferiorización y construcción del *otro* como natural, inferior y bárbaro. Esto posibilitó la construcción de América como la primera identidad europea, expulsándolo del lado del no-ser, como inferior, lo cual permitió no sólo la explotación económica, sino la exclusión y destrucción epistémica y ontológica de otras formas de ser que existían mucho antes que llegaran los europeos a América. En este sentido podemos expresar que “la colonialidad no sólo fue una expansión económica, no fue solamente la expansión de Europa en el resto de mundo, o la incorporación de mano de obra barata en una división internacional del trabajo desde todos los territorios conquistados, no es solamente eso: es la destrucción de otras formas de organizar la vida (Grosfoguel, 2018: 38).

Existe a juicio de R. Grosfoguel (2016; 2018), J. Bautista (2015), E. Dussel (1994; 2011; 2014), E. Lander (2000), S. Castro-Gómez (2000; 2005; 2015), W. Mignolo (2003), A. Boron (2005), entre otros, una cosmovisión moderna-occidental que fundamenta la acumulación del capital. Este proyecto ideológico que acompaña discursivamente el capital es el dualismo ontológico cartesiano que ha constituido el corazón no sólo de las ciencias sociales, sino también de las ciencias modernas en general. Enrique Dussel lo explica de esta manera al decir que “la modernidad y el capitalismo son dos aspectos de lo mismo. La modernidad es el todo, el mundo y el fundamento del aspecto particular en el campo económico en el que consiste el sistema capitalista” (Dussel, 2014, p. 299-300). El proyecto de la modernidad (y posmodernidad) y la ideología de sus ciencias eurocéntricas es el fundamento filosófico y epistémico del capital. Concretamente en lo que toca a las ciencias sociales, éstas en su nacimiento no son el resultado de un esfuerzo aislado, ingenuo y puro. “Las ciencias sociales no fueron el producto de pensadores solitarios, sino la creación de un grupo de personas dentro de estructuras específicas para alcanzar

fines específicos” (Wallerstein, 1998, p. 21) según ciertas estructuras de poder y relaciones imperiales–económicas. Su emergencia supuso la inversión de una amplia cantidad de capital, cuyos antecedentes históricos recaen en la explotación y dominación de millones de personas.

Lo que sucede después es que dichas ciencias sociales ocultan esta genealogía de la rapiña en un discurso científico universalista (purificado) que borra la relación que tiene con el capitalismo. Esto convierte el discurso (neutral) de las ciencias en una ideología eurocéntrica que oculta su origen injusto en la acumulación histórica del capital. Lo que nosotros intentaremos aquí es llevar un poco más lejos el argumento económico y establecer no sólo la relación entre capitalismo y esclavitud, sino también explicitar las condiciones históricas que éstas generaron al interior de Europa para la construcción a *contraluz* del discurso universalista de las ciencias sociales en el siglo XIX. Esto abonaría a desmascarar cómo las ciencias sociales eurocéntricas y su pretensión de universalidad han jugado un papel importante para la expansión de la colonialidad del proyecto moderno capitalista en casi todas las culturas del mundo.

El problema se complejiza cuando el discurso universalista de las ciencias sociales se articula con los dispositivos racistas y sexistas en la división racial y sexual del trabajo. Es decir, se precisa vincular el dispositivo racial y de superioridad epistémica en el imaginario de los pensadores de las ciencias sociales y la supresión de su lugar de enunciación provincial. Borrar el “espacio de enunciación desde una *mirada del punto cero*, permite a las ciencias sociales y humanas constituirse como un discurso universal” (Castro–Gómez, 2005) desde el cual se puede mirar desde arriba y subalternizar los demás saberes diferenciados como no–científicos.

El proceso de universalización del dispositivo epistémico de la ciencia constituye inmediatamente a los *otros* conocimientos como pre–científicos y atrasados. Dicha operación epistemológica permite desde la «ortopedia conceptual» de la ciencia y la filosofía moderna “ocultar su genealogía violenta y la exclusión de *otros* saberes considerados como no–científicos” (Foucault, 2005). El eurocentrismo suprime estas condiciones en su construcción para mostrarse ante los demás como un modelo universal de origen *intra-europeo* cuyos alcances sirven de modelo civilizatorio para las demás culturas no–modernas. De ahí que este texto busca explicitar las situaciones coloniales y violentas de acumulación de riqueza fundamentales para posicionar a Europa como una hegemonía económica y cultural. Clarificar estas condiciones previas en la genealogía histórica del capitalismo y su epistemología eurocéntrica, nos ayudaría a “reescribir la historia del mundo para dejar claro que Europa fue, casi todo el tiempo, una zona marginal y probablemente esté destinada a seguir siéndolo” (Wallerstein, 2012, p. 65).

3. Ciencias sociales, universalismo y colonialidad del saber

La historia del capitalismo viene acompañada con la historia de la epistemología de ciencia moderna (y posmoderna) que la ha implicado desde su mundialización empírica. Es más, puede decirse que “la historia misma del conocimiento, aparece integrada en la propia historia del desarrollo del sistema capitalista, moderno y colonial” (Mignolo, 2001/2003). La relación entre capitalismo y epistemología colonial aquí es importante. De ahí que la división internacional del trabajo y la exigencia de mano de obra calificada haya

“requerido una capa intermedia que incluye a los especialistas de esta racionalización, tales como administradores, técnicos, científicos y educadores” (Wallerstein, 2012/2016, p. 74–65) necesarios para garantizar la reproducción de los cuadros ideológicos y la división racial del trabajo. Se entiende, por tanto, que las ciencias sociales son parte del proyecto de la expansión y justificación del capitalismo histórico y sus “lógicas actuales de acumulación por despojo” (Harvey, 2014\2014).

Gran parte de “las ciencias sociales (antropología, etnología, etnografía, sociología, economía, ciencias políticas, etc.), fueron impulsadas por determinadas relaciones de poder imperiales y muchas de ellas obedecieron a las exigencias de la propagación económica de la ideología neoliberal” (Boron, 2005). De esta forma la “expansión del capitalismo occidental requirió de una constitución y difusión de la epistemología occidental en todas sus vertientes” (Mignolo, 2003) en el campo social. Cabe mencionar que el “*yo pienso, luego existo* de R. Descartes, que fundamenta la ciencia moderna, fue precedido 150 años por el *yo conquiro* del sujeto blanco europeo en tierras amerindias” (Dussel, 1994). En esta lógica, podemos pensar que toda “forma de conocimiento moderno viene atravesado por lógicas geopolíticas imperiales del sistema-mundo moderno\capitalista colonial” (Grosfoguel, 2016).

En buena medida los conocimientos elaborados por las ciencias sociales y humanas se convertirán en los nuevos “patrones a partir de los cuales se pueden analizar y detectar las carencias, los atrasos, los frenos e impactos perversos que se dan como producto de lo primitivo o lo tradicional en todas las otras sociedades” (Lander, 2000). Son ellas las que “dictan el modo en que puede y debe producirse el conocimiento y la vida social neoliberal” (Boron, 2005). De modo que la “cultura científica se convirtió así en el código fraternal de los acumuladores de capital de todo el mundo” (Wallerstein, 2014, p. 75). Es importante mencionar que “el campo de las ciencias sociales ha sido parte de las tendencias neoliberales, imperiales y globalizantes del capitalismo y de la modernidad” (Walsh, 2007, p. 103).

La labor de estas disciplinas (euro-americanas) es la de servir como “un dispositivo de conocimiento colonial e imperial en que se articula esa totalidad de pueblos, tiempo y espacio como parte de la organización colonial/imperial del mundo” (Lander, 2000, p.10) capitalista; todo ello se traduce en una nueva manera de dictar científicamente la forma en que debe organizarse la sociedad, la vida y el conocimiento moderno. Sin embargo, “la línea progresiva de este saber que viene de oriente y culminó en occidente es falsa” (Dussel, 1994; 2007; 2015), ideológica y eurocéntrica. “Esa línea histórica borró no sólo las culturas, conocimientos, recuerdos y costumbres de los que estaban fuera de ella. Borró también los conocimientos producidos en la resistencia a su imposición por medio de la conquista, la colonización y la esclavitud” (Lugones, 2005, p. 71) que sirvió de fundamento a la mundialización del capitalismo.

Lo lógica de la acumulación por el despojo va ligado con el eurocentrismo de las ciencias occidentales y la racionalidad del progreso de la modernidad capitalista. De ahí que “la ciencia moderna y el capitalismo histórico han mantenido una estrecha alianza” (Wallerstein, 2016, p. 32) a lo largo de su desarrollo y constitución histórica. El capitalismo y la acumulación originaria en la «maquinaria colonial» fueron condiciones históricas inseparables para la emergencia y constitución de las ciencias modernas y el eurocentrismo que las caracteriza. En este sentido, el “siglo XVIII bebe de las experiencias, cono-

cimientos y avances técnicos del siglo XVI. El siglo XVII es un siglo rico gracias al oro de América. Pero también la Europa de los siglos XVII y XVIII ha construido una subjetividad a *contra luz* de la experiencia portuguesa, española y americana” (Pachón-Soto, 2012, p. 48). El capitalismo, pero también las ciencias sociales y sobre todo las humanas, encuentran su sentido último en el “correlato de la explotación colonial como el lado oscuro de la modernidad capitalista” (Mignolo, 2003).

El nexo entre “neo-extractivismo epistémico” (Grosfoguel, 2016) y el encubrimiento de logros de otras culturas, como el caso de los altos avances científicos del medio oriente (egipcios, árabes, hinduistas, turcos, musulmanes, etc.) acaparado por Europa, así como del oro y plata del continente americano importada a Europa requiere ahora de construir un discurso racional que justifique la superioridad de occidente. “Y para hacer aparecer esta deshumanización como racional o lógica, produjo ciencias naturales y ciencias humanas y sociales, es decir, produjo una lógica de argumentación tal que ahora esta negación tanto de la humanidad de pueblos y culturas, como de la naturaleza nos aparece como lógica y hasta natural” (Bautista, 2018, p. 10). El relato que acompañará “el ocultamiento del sufrimiento humano producido por la expansión genocida del capitalismo colonial va a ser gran parte el discurso de la filosofía y la ciencia moderna” (Dussel, 2011). De ahí que el “gran énfasis en la racionalidad de la actividad científica fue la máscara de la irracionalidad de la acumulación incesante” (Wallerstein, 2014, p. 76) de capital manchada de sangre y de extracción de plus valor de millones de esclavos y esclavas en tierras amerindias

El mismo I. Wallerstein (1998; 2014; 2012) nos explica que la racionalidad de las ciencias y su pretendido universalismo funcionó como velo epistemológico para ofrecer a las clases subalternizadas dos cosas. Primero, aceptar el universalismo del saber científico y con ello dar cuenta de la inferioridad de su saber ante la ciencia, o segundo, rechazar el discurso de la ciencia moderna y quedarse sin los elementos discursivos para poder invertir la situación. En este caso, “las ciencias sociales no sólo han servido para suavizar los efectos agresivos de la acumulación del capital, sino que también han aportado elementos críticos valiosos para poder cuestionar el capitalismo histórico” (Sánchez-Antonio, 2019; 2020). Sin embargo, el propio I. Wallerstein parece olvidar, al menos en su libro *El capitalismo histórico* (2014), que la colonización y la esclavitud de millones de negras, negros, indias e indios y la extracción inmensa de oro y plata en América sirvieron de condiciones históricas de posibilidad para la emergencia del capitalismo mundial. El universalismo de las ciencias modernas funciona, entonces, como una epistemología que no sólo borra su lugar *particular* de enunciación, sino también ocluye la genealogía oscura de la rapiña, la explotación, la dominación y la esclavización colonial que precede su constitución histórica *intra-europea*.

De esta manera, podemos decir que “sin el colonialismo, la subjetividad, el capitalismo europeo, las ciencias humanas europeas y la filosofía misma europea, el Estado europeo [...] no serían posibles” (Pachón-Soto, 2012, p. 51). En un sentido inverso, fue la práctica colonial de acumulación originaria de Europa, la que impidió el crecimiento económico y cultural de las culturas amerindias, además que mediante este “sistema colonial que esclaviza tanto al colonizado como al colonizador” (Memmi 1969\2001; Fanon 1952\2016; Cesaire, 1950\2015) imposibilitó que los sistemas de pensamiento indoamericano fueran catalogados como filosofías y ciencias. Pero eso no es todo, es más, este <<sistema colonial>> hizo posible que la universalidad del discurso científico demandará

“la creación de un lenguaje universal, especializado, capaz de formular y transmitir ideas complejas; los indios, en cambio, permanecen atrapados en un lenguaje denotativo que les impide pensar en términos universales” (Castro-Gómez, 2005, p. 192).

El *otro* aborígen, natural y primitivo fundado discursivamente como <<objeto de conocimiento>> es necesario para construir a *contraluz* la superioridad cultural de Europa y sus dispositivos institucionales modernos (estado, individuo, racional, leyes, derecho, mercado, capitalismo, dinero, libertad, democracia, igualdad, gobierno, ciencia, etc.,). “Todo lo que se aparta de la matriz moderna u occidental —y para los raciólogos, de la raza blanca— se jerarquiza y cataloga de inferior y anterior” (Mattelart, 2006, p. 16). En tanto que las “ciencias sociales enseñan cuáles son las “leyes” que gobiernan la economía, la sociedad, la política y la historia” (Castro-Gómez, 2000, p. 148) que los demás pueblos, contruidos discursivamente (científicamente) como lo “atrasado”, deben de seguir si quieren *progresar*. Por un lado, el discurso de gran parte de las ciencias sociales y humanas eurocéntricas permiten situar y construir epistémicamente bajo el auspicio de lo universal a los que, si tienen el *desarrollo* y, por el otro, expulsar al *aborígen* del lado de la línea de lo no-civilizado.

Las ciencias sociales, sobre todo la antropología, la etnología, la etnografía, la sociología, la teoría política, sólo por mencionar algunos, emergen del campo discursivo de la modernidad con el fin de conocer lo “exótico” y a su vez inventar el *ser* del “aborígen”, “nativo” o “natural” para hacer el *contraste* con los avances civilizatorios de Europa. De ahí que, como lo he venido argumentando en trabajos anteriores, varios pensadores como J. Locke, S. Freud, I. Kant, C. Marx, F. Hegel, G. Sepúlveda, F. Oviedo, entre otros, asumieron que América representa el ejemplo histórico de lo “primitivo”, “sin ley”, “sin estado”, “sin alfabeto”, “sin capital”, “sin religión”, “sin razón absoluta”, “sin alma”. El <<sistema colonial>> no sólo ofreció oro y plata a la constitución hegemónica de Europa, sino que también sirvió de ejemplo histórico para construir a *contraluz* “un saber acerca de lo *otro* colonial, y obtener un poder colonial sobre ellos” (Boccaro, 1999). En todo caso, es “el sistema de saber-poder de un campo epistemológico el que hace posible que una cultura se auto-presente como la dominante” (Mudimbe, 1988;) y construya a la otra como la subordinada.

De esta manera, como nos los ha dicho Foucault (1975), las ciencias humanas, pero también las sociales emergieron no con la intención de conocer al hombre para liberarlo, sino para obtener un saber sobre él y poder constituirlo epistémicamente como lo no-moderno, lo atrasado y pre-científico al interior de la expansión del capitalismo mundial, moderno y colonial. Además, que la exigencia de consolidación institucional de las ciencias sociales, está ampliamente vinculada a un dispositivo de poder-saber colonial y a mecanismos imperiales de expansión capitalista. En efecto, la “matriz práctica que dará origen al surgimiento de las ciencias sociales es la necesidad de “ajustar” la vida de los hombres al aparato de producción” (Castro-Gómez, 2000, p. 148) y a la acumulación de capital.

Podemos decir, por tanto, que los ideales emancipadores de la ilustración y las ciencias humanas y sociales, así como las “ideas modernas de libertad, igualdad, incluso de democracia son, desde esta perspectiva, históricamente inseparables de la realidad de la esclavitud” (Mudimbe, 2016, p. 141), el colonialismo y la explotación irracional de millones de indias, indios, negros y negras en el <<sistema colonial>>. Por lo que resulta per-

tinente profundizar sobre la relación que hay entre las verdades universales de la ciencia y la filosofía moderna, con la expansión del capitalismo y la esclavitud en la <<empresa colonial>>. Por ejemplo, en el “contexto africano y asiático, también las ciencias sociales se han mostrado a las elites intelectuales como la <<misión civilizatoria>> que representan para emanciparse desde la mirada colonial que ofrecen las ciencias” (Roussillon, 2002), ocultando los efectos de poder coloniales que producen sobre sus aspiraciones. “Pues la ciencia ha generado, junto con sus universales, al hombre genérico que se convirtió en el principio de discriminación de los hombres diferentes” (Leff, 2004, p. 276). En todo caso, el universalismo del discurso de las ciencias sociales y humanas, ocultan su genealogía histórica y dejan intacta la estructura de la acumulación originaria proto-capitalista (toda vía aun no capitalista).

Incluso hoy se puede decir que “la teoría crítica –bajo el atuendo de “crítica cultural”– está ofreciendo el último servicio al desarrollo irrestricto del capitalismo al participar activamente en el esfuerzo ideológico de hacer invisible la presencia de éste: en una típica “crítica cultural” posmoderna, la mínima mención del capitalismo en tanto sistema mundial tiende a despenar la acusación de “esencialismo”, “fundamentalismo” y otros delitos” (Žižek, 1998, p. 176). En consecuencia, podemos mencionar que gran parte de la construcción eurocéntrica de las ciencias sociales modernas “desaparece del campo de visión el colonialismo como dimensión constitutiva de estas experiencias históricas. Están ausentes las relaciones de subordinación de territorios, recursos y poblaciones del espacio no europeo. Desaparece así del campo de visibilidad la presencia del mundo periférico y sus recursos en la constitución del capitalismo, con lo cual se reafirma la idea de Europa como único sujeto histórico” (Lander, 2000, p. 35) válido como modelo civilizatorio universal a seguir.

Por todo lo dicho anterior mente, ahora resulta pertinente “el cuestionamiento de los paradigmas metafísicos elementales que han sido consecuencia y baluarte del surgimiento del capitalismo como sistema-mundo” (Wallerstein, 1998, p. 35). Además hace falta explicitar profundamente la red de opresiones coloniales de raza y género que se solapan en el proceso de acumulación originaria. En tanto que la opresión y esclavización de negros e indios fue mucho mayor en las negras y las indias, que de por sí ya sufrían formas de opresiones pre-coloniales. Con la <<empresa colonial>> la mujer no sólo fue objeto de extracción de plus valor, sino que fue denigrada en los niveles más infra-humanos posibles. “Por ende, en la situación colonial, no hubo una jerarquía de dos sino de cuatro categorías. Comenzando en la parte superior, estaban: los hombres (europeos), las mujeres (europeas), los nativos (hombres africanos) y lo Otro (las mujeres africanas). Las colonizadas ocuparon la categoría residual y sin especificación de lo Otro” (Oyèwùmí, 2017, p. 209). Para las mujeres fue al menos un cuádruple proceso de colonización racial y subordinación de género que las redujo en el sistema de extracción de plusvalía capitalista y en el proceso de esclavización colonial fuera de la línea de lo humano.

En efecto, la epistemología moderna eurocéntrica, dada su complicidad con el capitalismo, “no pudo tematizar el papel que jugó la subordinación colonial del Sur en la construcción hegemónica del Norte imperial” (Santos, 2015). Esto se pudo explicitar más tarde con la teoría de la dependencia propuesta por pensadores latinoamericanos como Fernando Cardoso y Enzo Faletto (1977), Theotônio dos Santos, (1972; 1978) y anticipada desde antes por el pensador afro, Oliver Cox, en su obra *The Foundations of Capitalism* (1959) quien fue uno de los padres fundadores de la perspectiva sistema-mundo y uno de los

primeros en establecer la relación entre capitalismo y raza, mucho antes que I. Wallerstein (1978) y Anibal Quijano (1992). Así mismo el concepto de “colonialismo interno” empleado por A. Quijano (1992), fue acuñado décadas antes por Cedric Robinson en su libro *Black Marxism. The Making of the Black Radical Tradition* (1984); cuyas obras curiosamente ya no fueron editadas.

Más tarde también las “políticas del reconocimiento y las diferencias impulsadas por el posmodernismo y la teoría crítica cultural dejarán intacta la estructura homogénea del capital” (Žižek, 1998). De ahí que también las influencias posmodernas y “las luchas contemporáneas por el reconocimiento y las diferencias culturales, lingüísticas, étnicas, sexuales, religiosas, raciales, etc., dejan intacto la homogeneidad básica del sistema capitalista mundial” (Žižek, 1998). Los impulsos ofecidos por la fragmentación y las luchas micropolíticas nos hace pensar que “nuestras batallas electrónicas giran sobre los derechos de las minorías étnicas, los *gays* y las lesbianas, los diferentes estilos de vida y otras cuestiones de ese tipo, mientras el capitalismo continúa su marcha triunfal” (Žižek, 1998, p. 176). Es por eso que las actuales luchas no deben de fragmentarse en la diversidad de problemas y exigencias, sino de buscar construir “cadenas de equivalencia” (Laclau, 2005\2006) en puntos que nos afecten a todos, en este caso el capitalismo.

Por ejemplo, al pensar que “capitalismo es una fuerza de acumulación infinita y que no tiene límites” (Harvey, 2014), conlleva a aceptar que el capitalismo no tiene fin. “Es como si, dado que el horizonte de la imaginación social ya no nos permite considerar la idea de una eventual caída del capitalismo (se podría decir que todos tácitamente aceptan que *el capitalismo esta aquí para quedarse*), la energía crítica hubiera encontrado una válvula de escape en la pelea por diferencias culturales que dejan intacta la homogeneidad básica del sistema capitalista mundial” (Žižek, 1993\1998, p. 176). Es necesario pensar y superar la lógica de la acumulación del capitalismo histórico y a su vez la epistemología moderna–posmoderna que la fundamenta. “Superar “la peor forma de accidentalidad que es el capitalismo” implica superar la Occidentalidad y superar la Occidentalidad implica a su vez superar la Modernidad que es la expresión vigente –también como Posmodernidad– en cuanto dominante de la civilización occidental, quienes aportan los fundamentos civilizatorios y culturales del capitalismo” (Acosta, 2019, p. 33).

No se puede superar la modernidad–posmodernidad sino se convierte en un proyecto de transformación transcapitalista en el terreno económico y político que de cuenta de su genealogía violenta en la esclavitud y el <<sistema colonial>> de hace más de 500 años. Pero tampoco se puede diseñar un proyecto transcapitalista desde alternativas que ofrezcan únicamente la ciencia y la filosofía moderna–posmoderna. Es urgente impulsar la construcción de nuevas ciencias sociales crítica transmodernas, pos–occidentales y transcapitalistas que permitan imaginar y construir mundos *otros* a favor de la vida de todos. En la medida que podamos comprender que “Transmodernidad es también transoccidentalidad. La superación de Occidente pasa por la constitución intercultural transmoderna y transoccidental” (Acosta, 2019, p. 34) en donde todas las culturas y civilizaciones del mundo dialogarán entre sí y con los aspectos emancipadores de la modernidad–posmodernidad para proponer soluciones que vayan más allá del capitalismo.

Recordemos que el capitalismo “es un sistema histórico, y como todo sistema, tiene un origen, un desarrollo y un fin” (Wallerstein, 1983\2014). Hoy nosotros estamos “asistiendo el fenecimiento del capitalismo histórico y la crisis al interior de la epistemología

de la ciencia moderna” (Santos, 2015). Es necesario imaginar una opción histórica distinta y la refundación de las nuevas ciencias críticas y descoloniales que vayan más allá de la modernidad–posmodernidad, la colonialidad y el capitalismo salvaje. Ello requiere de un esfuerzo mundial de diálogo de saberes sur–sur entre lo mejor de la modernidad y la posmodernidad sur–norte para proponer soluciones alternativas al colapso civilizatorio mundial. No es suficiente plantear soluciones eurocéntricas al capitalismo histórico únicamente desde la epistemología moderna que ha acompañado el desarrollo del capital. En este sentido, “utilizar ingenuamente el marco categorial del pensamiento moderno conduciría de modo inevitable a reproducir, en la construcción de nuevos proyectos políticos, económicos, culturales o de vida, relaciones humanas, económicas, etc., de colonización. Es decir, queriendo transitar hacia lo nuevo, volveríamos a recaer en lo mismo que siempre hemos criticado y que queremos superar” (Bautista, 2015, p. 72).

Proponer soluciones transcapiitalistas desde supuestos modernos–posmodernos no serviría de mucho. “De este modo, queriendo ir más allá de la modernidad y su economía, que es el capitalismo, recaeríamos en lo mismo que ella ha devenido, aunque nuestro proyecto de vida, cultura o sociedad tenga otro nombre como socialismo democrático” (Bautista, 2015, p. 72). Para poder generar la ruptura epistémica y filosófica con la modernidad–posmodernidad y su economía capitalista es necesario partir de *otros locus* de enunciación realmente impensables por la modernidad–posmodernidad. Estos lugares *otros* epistémicos de cosmovisión y existencia se pueden recuperar desde las amplias tradiciones, culturas y civilizaciones que fueron excluidas por la razón occidental moderna. La reconstrucción de estas filosofías y epistemes *otras* de nuestra tradición cultural y lingüística es inegable si queremos construir anclajes discursivos realmente novedosos para proponer soluciones y alternativas al sistema capitalista y la modernidad–posmodernidad desde un horizonte transmoderno y pos–occidental.

Ir más allá del capitalismo supone también ir más allá de la modernidad–posmodernidad. “Uno de los problemas fundamentales de la ciencia social y la filosofía latinoamericana es que razonan y piensan América Latina desde la cosmovisión que Europa tiene de nosotros y del mundo” (Bautista, 2015, p. 47). Esto es, usamos el sistema de categorías del pensamiento occidental que deja fuera a las amplias culturas del mundo, para decir lo que somos y pensar nuestros problemas (dependencia, pobreza, cambio climático, crisis de salud, ect.,) generados por el capitalismo y la modernidad al interior de ellas. Ir más allá de este marco categorial supone un esfuerzo mundial de superar el capitalismo como única vía existente de producción y la ideología moderna–posmoderna que los sustenta, desde la amplia enseñanza que nos pueden dar las super culturas y civilizaciones del mundo (Egipto, Mesopotamia, India, China, Mesoamérica e Inca) que fueron suprimidas de la historia universal del pensamiento. Ello requiere de un trabajo complejo de traducción y diálogos mutuos, ricamente creativos entre ellas con los aspectos más críticos y positivos de la modernidad–posmodernidad para la construcción de las nuevas ciencias sociales y humanas trans–modernas, anti–capitalistas y pos–occidentales.

4. Conclusiones finales

Resulta pertinente, en efecto, desarrollar críticas y alternativas no eurocéntricas que vayan más allá de la epistemología de la modernidad desde *lugares otros* de enunciación

que fueron excluidos y hasta exterminados de la historia del pensamiento humano. Un *locus otro* de enunciación lo ofrecen hoy las amplias filosofías y cosmovisiones de las culturas y civilizaciones del mundo (Egipto, Mesopotamia, China, India, Mesoamérica e Inca) que fueron subalternizadas y negadas por la razón occidental. Hoy vemos emerger filosofías africanas, asiáticas y epistemologías amerindias novedosas en este intento de desobediencia epistémica al régimen categorial ofrecido por occidente. Sin embargo, aún falta por establecer los diálogos mundiales inter-civilizatorios entre culturas y civilizaciones del sur para proponer alternativas concretas a la actual crisis mundial del capitalismo colonial y moderno. “Descentrar los relatos eurocéntricos y norteamericanos de su pretendida y agotada universidad desde una mirada pluriversal y transmoderna, requiere de un arduo, pero no imposible diálogo creativo entre culturas (Sur-Sur) con lo mejor de la ciencia, la filosofía moderna y posmoderna (Norte-Sur)” (Sánchez-Antonio, 2020c, p. 198).

El reto que se abre es realmente enorme. Pues implica realizar la reconstrucción de las filosofías y epistemologías regionales de nuestras culturas que fueron negadas y algunas hasta exterminadas de la historia universal para poder realizar críticas novedosas al capitalismo histórico impensables por la sola modernidad. Los *lugares otros* de enunciación que propone el pensamiento descolonial latinoamericano son estas *otras* epistémicas y ontologías que fueron negadas por la expansión colonial del capitalismo depredador. Insubordinar estos filosofías sometidas por la modernidad capitalista es importante para enriquecer los diálogos y proponer alternativas anti-capitalistas y transmodernas desde un horizonte mundial. “Transmoderno refiere aquí, entonces al esfuerzo planetario de cuestionar y superar la epistemología moderna desde diferentes filosofías y cosmovisiones del mundo excluidas por la modernidad capitalista” (Dussel, 1994; 2015).

No se puede superar el capitalismo sin ir más allá de las ciencias modernas. Tampoco se puede trascender las ciencias modernas sin ir más allá del capitalismo. Ya que actualmente dichas políticas de la muerte operadas al interior del sistema capitalista persisten hoy con mayor fuerza en los países empobrecidos o subdesarrollados por el capital. Los fenómenos de explotación brutal de millones de hombres y mujeres negras e indias, que antecedió la acumulación originaria, aun permanecen hoy en día con la misma fuerza en las fábricas, en las empresas, en el campo, etc., de los países tercermundistas que a pesar de ya no emplear técnicas directas de muerte, ahora se empobrece a millones de personas y se les deja morir al no tener acceso a condiciones básicas de vida (salud, vivienda, comida, etc.). Son estas condiciones infrahumanas y la destrucción de los ecosistemas a nivel mundial la que el necro-capitalismo tiene desde su origen al igual que la necro-epistemología racista de la modernidad que es necesario cuestionar, deconstruir y superar.

Dicho de otra forma, “no se pueden generar alternativas anticapitalistas desde propuestas provenientes de la modernidad (inconclusa para Habermas), o querer ir más allá de las ciencias sociales y filosofías modernas pero sin trascender el horizonte capitalista neoliberal” (Grosfoguel, 2016). Por lo que ya no se trata de repensar las ciencias sociales, sino que necesitamos impensarlas, deconstruir sus fundamentos ontológicos y epistémicos que las sostienen para descolonizarlas “debido a que muchas de sus suposiciones –engañosas y constrictivas, desde mi punto de vista– están demasiado arraigadas en nuestra mentalidad. Dichas suposiciones, otrora consideradas liberadoras del espíritu, hoy en día son la principal barrera intelectual” (Wallerstein, 1998, p. 3) para plantear alternativas creíbles más allá del necro-capitalismo y la epistemología occidental moderna-posmoderna que la sustenta.

Superar la herencia eurocentrista y colonial de las ciencias humanas y sociales no es sencillo. Requiere de la participación activa y comprensiva de las amplias culturas y civilizaciones del mundo que fueron excluidas, negadas y *otrificadas* como atrasadas y no-modernas. “Esa transición a la transmodernidad es comprendida como superación crítica de la modernidad–posmodernidad y del capitalismo en cuanto modo de producción que se sustenta en los fundamentos culturales que la modernidad-posmodernidad define, y por lo tanto también de la occidentalidad, de la que son sus figuras dominantes vigentes” (Acosta, 2019 p. 29) en la historia universal.. “Es necesario, para ello, superar el eurocentrismo y el occidentalismo presente hoy en día en gran parte los manuales de historia de las ideas para poder ver efectivamente que sí hay filosofía, religión, política, educación, etc., en las demás culturas no occidentales” (Sánchez-Antonio, 2021, p. 33). El trabajo que hace falta y las oportunidades que se abren son realmente impresionantes. Hoy más que nunca estamos asistiendo a la emergencia de los saberes y las filosofías subordinadas y excluidas de todo el mundo. La insubordinación de estas epistemologías y filosofías del sur requiere al menos en todo este siglo, de un ejercicio realmente creativo para superar el capitalismo de la muerte y la epistemología moderna-posmoderna que la encubre.

5. Fuentes

- Amin, Samir. (1998). *El eurocentrismo. Crítica a una ideología*. México: Siglo XXI.
- Acosta, Yamandú (2019). Interculturalidad y transición a la Transmodernidad. *Utopía y praxis latinoamericana. Revista internacional de filosofía y teoría social*, 24, 28–42. DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3108461>
- Bautista, Juan (2018). Introducción. *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*. Frank Hinkelammert. México: Akal.
- Bautista, Juan (2015). ¿Qué significa pensar desde América Latina? Madrid: Akal.
- Bernal, Martin (1987). *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. New Brunswick, Rutgers University Press, [Hay. Trad. Cast. Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica. Barcelona: crítica. 1993]
- Boccard, Guillaume (1999). El poder creador: tipos de poder y estrategias de sujeción en la frontera sur de Chile en la época colonial. *Anuario de Estudios Amerindios*, 55, 65–94. <https://doi.org/10.3989/aeamer.1999.v56.i1.288>
- Boron, Atilio (2005). Las ciencias sociales en la era neoliberal: entre la academia y el pensamiento crítico. *Congreso ALAS*. Buenos Aires: CLACSO.
- Castro-Gómez, Santiago. (2015). *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. México: Akal.
- Cardoso y Faletto (1977). *Dependencia y desarrollo en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Cesaire, Aimé. (2015). *El discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Cox, Oliver. (1959). *The Foundations of Capitalism*. New York: Philosophical Library.
- Davis, Ángela (2005). *Mujer, raza y clase*. Madrid: Akal.
- Dussel, Enrique (2011). *La filosofía de la liberación*. México: FCE.
- Dussel, Enrique (2015). *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. México: Akal.
- Dussel, Enrique (2014). *16 tesis de economía política. Una filosofía de la economía*. México: Siglo XXI.

- Dos Santos, Theotônio (1972). *Dependencia y cambio social*. Chile: Centro de Estudios Económicos de la Universidad de Chile.
- Dos Santos, Theotônio (2002). *Teoría de la dependencia. Balance y perspectivas*. México: Plaza y Janés.
- Fanon, Frantz. (2016). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Federici, Silvia (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. España: Traficantes de sueños.
- Frank, André (1971). *Desarrollo del subdesarrollo: punto de vista de un economista comprometido*. México: UNAM.
- Foucault, Michel (1997\2005). *Hay que defender la sociedad* (Trad. Horacio Pons). México: FCE.
- Furtado, Celso (1970). *La economía latinoamericana desde la conquista ibérica hasta la revolución cubana*. Chile: Editorial Universidad Santiago de Chile.
- García-Fernández, Javier (2018). Descolonizando a Marx: cuatro tesis para pensar históricamente Andalucía. *Tabula Rasa*, 28, 197–228. <https://doi.org/10.25058/20112742.n28.9>
- Grosfoguel, Ramón. (2016). Caos sistémico, crisis civilizatoria y proyectos decoloniales: pensar más allá del proceso civilizatorio de la modernidad\colonialidad. *Tabula Rasa*, 25, 153–174.
- Grosfoguel, Ramón (2018). La compleja relación entre modernidad y capitalismo: una visión descolonial. *Pléyade*, 21, 29–47. <http://dx.doi.org/10.4067/S0719-36962018000100029>.
- Grüner, Eduardo. (2010). *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Buenos Aires: Edhasa.
- Grüner, Eduardo. (2015). La «acumulación originaria», la crítica de la razón colonial y la esclavitud moderna (1a parte). *Hic Rhodus. Crisis capitalista, polémica y controversias* 8, 11-21.
- Harvey, David (2014). *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*. Madrid: Traficantes de sueño.
- Harvey, David (2005). *El nuevo imperialismo: acumulación por desposesión*. Buenos Aires: CLACSO.
- Hegel, Friedrich. (2005). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Barcelona: Tecnos.
- Laclau, Ernesto (2006). *La razón populista*. (Trad. Soledad Laclau). México: FCE.
- Lander, Edgardo (2006). Marxismo, eurocentrismo y colonialismo. *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Lander, Edgardo (2000). Ciencias sociales, saberes coloniales y eurocéntricos. En Edgardo Lander (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 11–40). Buenos Aires: CLACSO.
- Leff, Enrique (2004). *Racionalidad ambiental. Reapropiación social de la naturaleza*. México: Siglo XXI.
- Lugones, María (2005). Multiculturalismo radical y feminismos de color. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 25, 61–76. México.
- Marx, Carlos. (2010). *El capital. Tomo I*. México: Siglo XXI.
- Marx, Carlos (2011). *El manifiesto del partido comunista*. México: Cuadernos de Estudios Socialistas Carlos Marx.

- Marx, Carlos (1974). *La dominación británica en la India. Obras escogidas en tres tomos*. Moscú: Editorial progreso.
- Marx, Carlos y Friedrich Engels (1972). *Materiales para la historia de América Latina*. México: Siglo XXI.
- Memmi, Albert. (2001). *Retrato del colonizado. Precedido por el retrato del colonizador*. Argentina: Ediciones la flor.
- Matterlart, Armand (2006). *Diversidad cultural y mundialización*. Barcelona: Paidós.
- Mignolo, Walter (2003). *Diseños globales\historias locales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. (Trad. Juan María Madariaga y Cristina Vega Solís). Madrid: Akal.
- Mignolo, Walter (2001). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El euro- centrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Mudimbe, Valentin-Yves (1988). *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. USA: Bloomington, Indiana University Press.
- O'Gorman, Edmundo (2016). *La invención de américa. Investigación acerca de la estructura del nuevo mundo y del sentido de su devenir*. México: FCE.
- Osterhammel, Jürgen y Jansen, Jan (2019). *Colonialismo. Historia, formas, efectos*. (Trad. Juanmari Madariaga) España: Siglo XXI.
- Overbeek y Silva Patricio (1986). Marx y el tercer mundo. *Revista Mexicana de Sociología*, 48, 115–134.
- Oyèwùmí, Oyèrónké (2017). *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. (Trad. Alejandro Montelongo Gonzáles). Bogotá: Editorial en la frontera.
- Pachón-Soto, Damián (2012). Historiografía, eurocentrismo y universalidad en Enrique Dussel. *Ideas y valores. Revista Colombiana de Filosofía*, 148, 37–58.
- Quijano, Aníbal. (2001). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 201–246). Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Quijano, Aníbal (1992). Colonialidad y modernidad\racionalidad. *Perú indígena*, 13 (29), 11–20.
- Reséndez, A. (2019). *La otra esclavitud. La historia oculta del esclavismo indígena*. México: UNAM-IIH-Grano de Sal.
- Robinson, Cedric (1983). *Black Marxism. The Making of the Black Radical Tradition*. EEUU: University of North Carolina Press.
- Roussillon, Alain (2002). Sociologie et identité en Égypte et au Maroc: le travail de deuil de la colonisation. *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 7, 193-221.
- Said, Edward. (2016). *Orientalismo*. España: Debate.
- Sánchez-Antonio, J.C. (2019). Abrir las ciencias sociales: transmodernidad, pluralismo epistémico y diálogo mundial de saberes. *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista internacional de filosofía y teoría social*, 86, 32-46. DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3370626>
- Sánchez-Antonio, J.C. (2020c). Eurocentrismo, ciencias sociales y transmodernidad. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, 44, 177-202. DOI: <https://dx.doi.org/10.12795/araucaria.2020.i44.08>

- Sánchez-Antonio, J. C. (2020b). Insubordinación de los saberes sometidos y emergencia de las epistemologías *otras*. *Tabula Rasa*, 34, 197-223. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n34.10>
- Sánchez-Antonio, J.C. (2021). Más allá de la visión heleno- eurocéntrica de la historia: el lugar de América (Latina) en la historia mundial transmoderna. *Memorias: Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe colombiano*, 44, 8-36. DOI: <http://dx.doi.org/10.14482/memor.44.980>
- Sánchez-Antonio, J.C (2020a). Tanato-política, esclavitud, capitalismo colonial y racimos epistémico en la invasión genocida de América. *Tabula Rasa*, 35, 157-180. DOI <https://doi.org/10.25058/20112742.n35.07>
- Santos, Boaventura de Sousa. (2015). *Una epistemología del sur*. México: Siglo XXI.
- Todorov, Tzvetan. (2017\1987). *La conquista de América*. México: Siglo XXI.
- Maldonado-Torres, N. (2008). La descolonización y el giro des-colonial. *Tabula Rasa*, 9, 61-62. <https://www.revistatabularasa.org/numero09/la-descolonizacion-y-el-giro-des-colonial/>
- Nkogo, Eugenio (2001). *Síntesis sistemática de la filosofía africana*. Barcelona: Edicionesca-rena.
- Wallerstein, Immanuel (1983\2014). *El capitalismo histórico* (Trad. Pilar López Máñez). México: Siglo XXI.
- Wallerstein, Immanuel (1991\1998). *Impensar las ciencias sociales* (Trad. Susana Guardado). México. Siglo XXI.
- Wallerstein, Immanuel. (2006\2012). *El universalismo europeo. El discurso del poder*. (Trad. Josefina Anaya). México: Siglo XXI.
- Walsh, Catherine (2007). ¿Son posibles unas ciencias sociales\culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. *Nómadas*. Colombia. (26): 102-113.
- Williams, E. (2011). "Introducción" en, *Capitalismo y esclavitud*. España: Traficantes de sueños.
- Žižek, S. (1993\1998). Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional. *Estudios culturales. Reflexiones el multiculturalimo*. (Trad. Moira Irigoyen). Buenos Aires. Paidós. Pp.137-188.

Article

Caminhos, encruzilhadas, porteiras e feitiços para uma filosofia popular brasileira¹

RAFAEL HADDOCK-LOBO²

Resumo. O presente artigo tem como objetivo apresentar algumas reflexões acerca de certos aspectos que se mostram presentes na relação entre a filosofia popular brasileira e as macumbas (conjunto de atividades culturais e religiosas que surgem do cruzo entre as culturas da diáspora africana, os saberes dos povos originários, e do catolicismo popular português). Nesse sentido, em um primeiro momento, partiremos da noção de experiência, que precisa ser revisitada quando tratamos desses saberes populares para, com isso, repensar a própria noção de método. Método, então, não mais pensado tão somente como a abertura de caminho (como preconizou Descartes), no qual o filósofo mostra que só há um a ser seguido, mas pensado a partir das sabedorias das matas, onde a pisada dos caboclos nos mostram que todo caminho é feito para caminhar. Desse modo, mais do que método, parece que a questão nos leva a repensar se não é de estilo que tratamos ou que precisamos tratar: do modo como encantamos e entoamos nossos feitiços para que a filosofia deixe de nos chegar carregada com o peso de uma colonialidade que parece só nos deixar paralisados, como a presa diante do olhar sedutor do predador.

Palabras claves: método, experiencia, estilo, macumba, filosofia popular brasileira

Abstract. This article aims to present some reflections on certain aspects presents in the relationship between Brazilian popular philosophy and the macumbas (a set of religious activities that arise from the cross between the cultures of the African diaspora, the knowledge of the original peoples, and the popular Portuguese Catholicism). In this sense, at first, we will start from the notion of experience, which needs to be revisited in the light of popular knowledges in order to rethink the very notion of method. Method, then, no longer thought only as the opening of the path (as Descartes), in which the philosopher shows that there is only one to be followed, but thought from the wisdom of the forests, where the footsteps of the caboclos show us that every path is made for walking. Thus, more than a method, it seems that the question makes us rethink whether it is not “style” that we are dealing with or what we should need to deal with: the way we enchant and chant our spells so that philoso-

¹ Esse texto nasce de uma fala apresentada na abertura do Seminário “Derivagens do ver: arte contemporânea, política e cosmivisões”, organizado por Elisa de Magalhães e Júlia Machado, no Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais da Escola de Belas Artes da Universidade Federal do Rio de Janeiro, em 05 de maio deste ano. Agradeço demais à Elisa pelo convite, que me ajudou a pôr no papel algumas considerações que assombravam a minha cabeça.

² Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro e do PPGBIOS, Programa interinstitucional de Bioética, Ética e Saúde Coletiva. Coordena do Laboratório X de Encruzilhadas Filosóficas. Contato: outramente@yahoo.com

phy no longer arrives loaded with the weight of a coloniality that only seems to paralyze us, like prey in front of the predator's seductive gaze.

Keywords: method, experience, style, macumba, Brazilian popular philosophy.

1. Epígrafe: não chuta que é macumba

As duas imagens com as quais inicio esse texto são do fotógrafo Wilton Montenegro. Apesar de ter me dito que não gosta delas quando me enviou, ele me mandou por uma razão: Me disse que, segundo o crítico Marcelo Campos, o artista Bispo do Rosario³ costumava pegar os restos destruídos de oferendas que eram postas nessa encruzilhada em frente à instituição psiquiátrica Colônia Juliano Moreira⁴ para incorporá-los à sua obra.

Essas fotos de Wilton, nessa mesma encruzilhada que alimentava a boca de artista de Bispo, mostram esses restos, cacos, estilhaços de desrespeito, que, da voz mais grave da colonialidade, grita: “chuta, que é macumba”.

Se, como rolo compressor, as diversas faces da colonização sempre pretenderam esmielgar os saberes e os corpos dos povos colonizados, através do desencantamento, epistemicídio, genocídios, estupros e escravização, Bispo, quando cata essas “pedrinhas miudinhas”, como ensina Luiz Antonio Simas⁵, e as transforma em arte, ele reencanta o que foi desencantado. Tais “cacos da história”, como Benjamin (1996) viu no anúncio do anjo da história de Klee, são engolidos por Bispo, ou por Wilton, e nos são devolvidos, como a “boca que tudo come”, de Exu – encantados.

Essa necessidade de enfrentar o desencantamento, mostrar que ainda há muito encanto por essas terras ao sul do mundo, e lutar pelo reencanto do que foi desencantado, é o que tem a cada dia me aproximado mais da tarefa à qual Simas e Rufino se dedicam⁶. Me somo a eles, e aqui, nesse texto, que não faz senão ecoar as nossas trocas, gostaria de propor mais algumas *Arruaças*⁷ como projetos de re-encanto e, com isso, pensar alguns caminhos, aporias e estilos de que precisamos para reencantar⁸.

³ Arthur Bispo do Rosário Paes foi um importante artista plástico brasileiro e paciente psiquiátrico. Recomendo fortemente a visita à página do Museu Bispo do Rosário de Arte Contemporânea: <https://museubispodorosario.com/arthur-bispo-do-rosario/>

⁴ A Colônia Juliano Moreira é uma instituição psiquiátrica situada na cidade do Rio de Janeiro. Seu nome se dá em homenagem ao doutor Juliano Moreira (1873-1932), um dos pioneiros da psiquiatria brasileira.

⁵ Referência ao livro *Pedrinhas miudinhas*, do historiador e pesquisador das culturas populares brasileiras Luiz Antonio Simas. O título do livro já é, ele próprio, a referência a um ponto cantado do Caboclo da Pedra Preta, entidade com a qual trabalhava Seu Joãozinho da Gomeia, ou Tata Londirã. Indico a beleza do canto de Joãozinho: <https://www.youtube.com/watch?v=NXt9VNEHq48>

⁶ Os livros *Fogo no mato – a ciência encantada das macumbas*, *Flecha no tempo* e *Encantamento – sobre política de vida*, de Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino (pedagogo e professor da Faculdade de Educação da Baixada Fluminense da Universidade do Estado do Rio de Janeiro), bem como o supracitado *Pedrinhas miudinhas: ensaios sobre ruas, aldeias e terreiros*, de Simas, e *Pedagogia das encruzilhadas*, de Rufino, são fundamentais para o que eu venho tentando trabalhar como “filosofia popular brasileira” e “gira macumbística da filosofia”. Estes e outros textos meus se encontram em meu recente livro *Os fantasmas da colônia – notas sobre desconstrução e filosofia popular brasileira* e na minha coluna “Filosofia Popular Brasileira”, na HH Magazine – Humanidades em rede: <https://hhmagazine.com.br/category/colunas/filosofia-popular-brasileira/>

⁷ Referência ao recente livro que publicamos os três: *Arruaças: uma filosofia popular brasileira*.

⁸ Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino, na abertura de seu livro *Flecha no Tempo*, afirmam que “o contrário da vida



Esse texto, portanto, é uma espécie de *arma contracolonial*, como chama outro Bispo⁹, o Nêgo, que se apresenta, então, como uma espécie de tratado de *contrametodologia*.

2. Os caminhos

Começo resgatando uma sentença de João Guimarães Rosa que, através da fala de seu filósofo-jagunço (aposentado) Riobaldo, nos ensina (1986, p. 26):

não é a morte, mas o desencanto” (p. 5). Esses dois caboclos lançam suas flechas direto no coração da tese de Max Weber sobre o desencantamento do mundo. Para Weber, a racionalidade moderna funciona como um motor desencantador, e contra isso não há como não há como objetar. No entanto, as obras que andamos firmando, os três, têm como objetivo mostrar que certos territórios ainda guardam muito encantamento. Remeto aqui, também, ao poético pensamento de Adilbênia Machado que, em seu belo artigo “Ancestralidade e encantamento como inspirações formativas”, nos ensina: “O encantamento é, então, o ato de criar mundos, mas isso não se dá no nada, dá-se no interior de uma forma cultural, desde um contexto” (p. 54). E é a esses contextos miúdos, de territórios distantes mesmo que no interior das cidades, sejam, aldeias ou favelas, quilombos ou terreiros, que precisamos, em primeiro lugar, direcionar nossos olhares. Os caboclos, habitantes desses territórios, são, como definem Simas e Rufino, “a antinomia da civilidade”, *supraviventes* que nos convocam para “a luta contra as esferas de terror do colonialismo” (2019, pp. 9 e 10). Essa “alma encantadora das ruas” (como chama João do Rio, em seu livro de 1908, *A alma encantadora das ruas*), ou esse “corpo encantado das ruas” (como chama Simas, em seu livro *O corpo encantado das ruas*) é o que nos possibilita não apenas refletir sobre o encantamento, a partir desses restinhos de ser. Mas, mais ainda, é apenas a partir de tais pedrinhas miudinhas que o pensamento pode *também ele* ser um instrumento de encantamento e reencantamento do mundo desencantado.

⁹ Referência ao termo cunhado por Antônio Bispo dos Santos (ou Nêgo Bispo) em seu livro *Colonização, Quilombos, Modos e Significações*.



Ah, tem uma repetição, que sempre outras vezes em minha vida acontece. Eu atravesso as coisas – e no meio da travessia não vejo! – só estava era entretido na ideia dos lugares de saída e de chegada. Assaz o senhor sabe: a gente quer passar um rio a nado, e passa; mas vai dar na outra banda é num ponto muito mais em baixo, bem diverso do em que primeiro se pensou. Viver nem não é muito perigoso?

O filósofo das veredas nos ensina que a travessia do real *precisa* se deixar atravessar, nos mostra que atravessar é também ser atravessado e que esse atravessar é a melhor maneira de se compreender a relação com o real, como quando diz, algumas páginas à frente (1986), que “o real não está na saída nem na chegada! ele se dispõe para a gente é no meio da travessia” (p. 52).

Um outro filósofo, de outras veredas – estas do Magrebe – também nos lembrará de que travessia é um outro possível nome para “experiência”, grifo eu aqui, ecoando as palavras de *Força de lei*. Para Jacques Derrida (2007), “uma experiência é uma travessia, como a palavra o indica, passa através e viaja a uma destinação para a qual ela encontra passagem. A experiência encontra sua passagem, ela é possível” (p. 29). Ao menos, observará em seguida, ela é possível a princípio, por princípio ou em teoria¹⁰. Em sua raiz etimológica, a palavra *experientia* é formada por três partículas, que são: “*ex*” (fora), “*peri*” (perímetro, limite) e “*entia*” (ação de conhecer, aprender ou conhecer) e, nesse sentido, literalmente pode ser traduzida como o ato de se aprender ou conhecer além das fronteiras, atravessando os limites.

¹⁰ Digo isso pois, como sabemos, Derrida se dedicará a pensar a aporia das experiências, seu caráter aporético e de impossibilidade, ao qual, em outro momento, me debrucei com mais demora. Sobre isso, remeto a meu artigo “Notas sobre o trajeto aporético da noção de experiência em Derrida”.

Contudo, tal atravessar, tal experimentação necessitaria de algum método. Ou não? Contudo, a questão “como?” parece ser a que precisa nos conduzir daqui em diante, para que não sejamos arrastados pela correnteza do real. Porém, antes de responder sobre esse estranho método, precisamos entender que as coisas parecem ser ainda mais complicadas do que até agora se mostraram.

A questão que Derrida nos coloca logo em seguida, sobre a entrada em cena da aporia da experiência, ou da experiência da aporia, parece embolar um pouco mais o meio de campo. Se aporia é, literalmente, não-caminho, quando o “a” privativo se copula ao “poros” (passagem), estar diante de uma aporia -e, na real, um beco-sem-saída. Derrida (nos) provoca (2007): “ora, nesse sentido, não pode haver uma experiência plena da aporia, isto é, daquilo que não dá passagem. Aporia é um não-caminho” (pp. 29-30).

O que Derrida quer nos advertir é que o modo segundo o qual o ocidente se posta diante do real, não aceitando suas aporias, seus segredos, e como pretende desvendá-los, desvirgina-los, penetrá-los, explicá-los, compreendê-los, prendê-los, aprisioná-los, além de uma atitude despudorada e indecente, em termos epistemológicos, é ingênua e prepotente. Diante de um caminho barrado não há operação a se fazer que não pretenda desencantar o encanto do segredo. Eu responderia aqui, então, que só o que podemos fazer, encantando, reencantando, é invocar.

E se perguntamos pelo método, Ogum, a divindade iorubana do ferro, da agricultura e das guerras, nos ensina que precisamos, então, perguntar pelos *caminhos*. Se “método” nada mais é que “através ou por meio de (*meta*) caminho (*hodos*), então, método é travessia, experiência de atravessamento e relação de enfrentamento com as aporias do real. Nesse sentido, uma boa tradução para “método” é o nome de uma erva que se costuma usar no Brasil para descarregar, limpar o corpo e trazer energias boas para a vida, que se chama “abre-caminho” (*Justicia gendarussa* Burm.f.).

Essa erva que nos ajuda nesse banho de desgarrego colonial¹¹ ou nessa defumação epistêmica é receitada pelos caminhos de Ogum que, no Brasil, se cruzam com os dos caboclos desbravadores de matas virgens, como Seu Rompe mato e Seu Arranca toco.

São banhos como esse, de abre-caminho, ou uma defumação com elevante ou vence-demanda que precisamos empreender em obras como o *Discurso do método*, de Descartes. O filósofo francês nos diz que o propósito de seu livro é fazer que aqueles que caminham mais lentamente possam avançar mais rápido e que, por isso, quer mostrar o caminho certo. Na primeira parte de seu livro, Descartes diz que sua escrita acontece depois de ele ter estudado por alguns anos o livro do mundo, para, só depois disso, escolher os caminhos que deveria seguir.

Concordamos plenamente com a bula de Descartes, no sentido de que um discurso sobre o método deva se atribuir a tarefa de abrir caminho. Porém, precisamos aqui fazer duas observações, que diferenciariam a abertura de caminhos do filósofo francês daquela que Ogum e os caboclos nos ensinam.

Em uma perspectiva suleada, precisamos ter em mente sempre a noção de que o jogo sempre já começou e que nenhum caminho é inaugurado *em absoluto*. Sempre andamos por sobre os rastros de outros, seguindo os passos da ancestralidade.

¹¹ Referência ao termo “carrego colonial” cunhado por Simas e Rufino (2019, p. 24). Ver também Rufino (2019, p. 13).

É nesse sentido que constantemente retomamos a noção de “gira” para retratar o jogo do pensamento, cuja definição encontramos nas palavras do caboclo Nei Lopes. No *Novo Dicionário Banto do Brasil*, lemos a seguinte definição: “Gira: Sessão de Umbanda. 1. Umbundo: tjila: dançar, bailar; Bundo: ndjila: processo, meio, método. Ngira é o “através de” que se dá quando baila” (p. 125).

E não é à toa que, em diversos pontos de Umbanda, Ogum é chamado de “seu can-gira”, o dono da gira, que, em todos seus pontos, é aquele que sabe “pisar na umbanda”¹².

O “dono da gira” é aquele que sabe pisar e que sabe que abrir caminho é pisar onde já se pisou. É por essa razão que, quando por essas bandas, trazido junto de seus filhos sequestrados da cidade de Irê e escravizados no Brasil, Ogum, o senhor dos métodos, aprende com os moradores originários dessas terras como, por aqui, já se pisava antes.

O ensinamento das pisadas, podemos ver em rodas de capoeiras, giras de umbanda, terreiros de candomblé, rodas de samba e de jongo. Sempre, nesse sentido, a “ética dos pés” é invocada, como vemos a seguir:

Pisa caboclo quero ver você pisar
 Pisa lá que eu piso cá
 Quero ver você pisar
 Pisa caboclo quero ver você pisar
 Na batido do meu gunga
 Quero ver você pisar
 Pisa caboclo quero ver você pisar
 Pisa lá que eu piso cá
 Quero ver você pisar
 Pisa caboclo quero ver você pisar
 Na batido do meu gunga
 Quero ver você pisar
 Pisa caboclo quero ver você pisar¹³

Ou então, como nossos ancestrais guerreiros dessas bandas lidam quando encontram, à sua frente, a aparente não passagem. Não havendo passagem, não tendo caminho prévio, dado, determinado, o caboclo faz seu caminho.

Caboclo não tem caminho para caminhar,
 Caboclo não tem caminho para caminhar,
 Caminha por cima das folhas,
 Por baixo das folhas,
 Por todo lugar.
 Caminha por cima das folhas,
 Por baixo das folhas,
 Por todo lugar.
 Okê, caboclo¹⁴

Mas, aqui, trago o ensinamento mais bonito no que se refere aos passos daquele que respeita o chão onde se pisa e aqueles que já caminharam antes por esses caminhos, essas matas e esses montes epistemológicos.

¹² <https://www.youtube.com/watch?v=-LZ41bxXP0c>

¹³ <https://www.youtube.com/watch?v=3ho0dmClIDs>

¹⁴ <https://www.youtube.com/watch?v=CoxjVFfvI7g>

Pisa caboclo, eu quero ver pisar,
Pisa caboclo, pisa lá que eu piso cá
Pisa caboclo, eu quero ver pisar,
Pisa caboclo, pisa lá que eu piso cá,
Como é bonita a pisada de um caboclo,
Pisa na areia e no rastro dos outros
Como é bonita a pisada de um caboclo,
Pisa na areia e no rastro dos outros¹⁵

A beleza da pisada, o que de mais bonito podemos fazer, é seguir os rastros dos outros, dos que nos antecederam e que nos ensinaram, com seus saberes falados, cantados, a pisar/pensar. Ao contrário, portanto, de Descartes que acha que o método, se ainda conceber que há encanto, tem de ser o de um flautista mágico que conduz, guia, orienta, norteia!

A segunda observação que faço, ainda em relação ao termo “gira” e que parece se distanciar dos caminhos de Descartes (talvez com sua “epistemologia dos descobridores ou desbravadores, dos bandeirantes e dos vitoriosos, sempre), diz respeito à ideia de “encruzilhada”.

Uma segunda acepção do termo “gira” diz respeito ao *inquice* (divindade banto) *Bombogira*. Em Quimundo, *Pambu-a-njila* remete à ideia de “encruzilhada”, que é a morada do inquice. Nei Lopes, no *Dicionário Banto* chama atenção ao termo quicongo *mbombo*, que quer dizer porteira (termo do qual vamos falar logo em seguida), pois é o lugar onde essa divindade reside. Seja nas porteiras ou nas encruzilhadas, o interessante é que essa divindade bantu, no Brasil, se encruza na diáspora africana com as diásporas ciganas, ameríndias e ibéricas e *Pombagira* se torna uma entidade feminina, dançante e feiticeira.

Sobre a pombagira, Luiz Antonio Simas (2019) descreve esse movimento de transgeneração e cruzamento (pp. 21 e 22):

Uma das energias do poder das ruas nas culturas centro-africanas é o inquice Bombogira. Para os estudiosos dos cultos bantos, Bombogira é o lado feminino de Aluviaí, o dono das encruzilhadas, similar ao Exu iorubá e ao *vodum* Elegbara, dos fons. (...) A pombagira é o resultado do encontro entre a força vital do poder das ruas que se cruzam, presente no inquice dos bantos, e a trajetória performática de *encantadas* ou espíritos de mulheres que viveram a rua de diversas maneiras (a corte das pombagiras é vastíssima), tiveram grandes amores e expressaram energia vital através de uma sensualidade aflorada e livre.

Esse segundo movimento de descarrego do caminho cartesiano, nos leva então a pensar em duas outras alegorias importantíssimas aos quais esses “atraveses” nos levam: as encruzilhadas e as porteiras.

3. As encruzas

Em qualquer caminho há encruzilhadas e, nelas, os encontros aos quais Descartes parece querer descartar. Esse “x”, que é também o quiasma grego, foi onde Édipo encontra seu pai, dando origem à tragédia que todos conhecemos. Isso é engraçado, pois remete exatamente àquela postura do desbravador, colonizador, arrogante, que quer passar na frente, passar primeiro ou, como se diz no Brasil, “chegar chegando” ou “entrar no ônibus

¹⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=wukeGcCpIa8>

depois e querer sentar na janela”. Afirmo, de coração, que se Édipo tivesse conhecido a sabedoria da sambista Dona Ivone Lara, não teria tragédia nenhuma, e a história iria, certamente, acabar em samba, cerveja e feijoada.

Em algum mundo possível, Édipo teria cantado:

Eu vim de lá, eu vim de lá, pequenininho
 Mas eu vim de lá, pequenininho
 Alguém me avisou
 Pra pisar neste chão devagarinho
 Alguém me avisou
 Pra pisar neste chão devagarinho, eu vim de lá
 Sempre fui obediente
 Mas não pude resistir
 Foi numa roda de samba
 Que eu juntei-me aos bambas
 Pra me distrair
 Quando eu voltar à Bahia
 Terei muito que contar
 Ó padrinho não se zangue
 Que eu nasci no samba
 Não posso parar
 Foram me chamar, ora, vejam vocês
 Eu estou aqui, o que é que há?
 Foram me chamar, ora, vejam vocês
 Eu estou aqui, o que é que há?
 Eu vim de lá, eu vim de lá, pequenininho
 Mas eu vim de lá pequenininho...¹⁶

Aí, então, saberíamos que ele teria aprendido a usar seus pés para aquilo a que foram feitos: saudar o chão. E saberíamos que ele entendeu tudo, pois, quando passasse a encruzilhada, ele olharia para trás e saudaria um dos mais importantes Exus brasileiros, seu Tranca-Rua:

Quando passar na Encruzilhada,
 ôh não se esqueça de olhar para trás,
 Quando passar na Encruzilhada,
 ôh não se esqueça de olhar para trás
 olha que lá, tem morador,
 seu Tranca Ruas é quem mora lá,
 olha que lá, tem morador,
 seu Tranca Ruas é quem mora lá...¹⁷

Se Édipo, o grego, o homem de pés inchados, como seu nome já diz e que nos mostra bem que que não saberia nunca pisar devagarinho, se ele soubesse realizar seu ebó epistemológico, como fala Rufino em *Pedagogia das encruzilhadas* (p. 88), para despachar o carregamento colonial, ele teria realizado sua oferenda para Tranca Rua.

¹⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=2KAOsDvcUuE>

¹⁷ <https://www.youtube.com/watch?v=0xOvfY4mmRc>

Édipo saberia que ele é o “capitão da encruzilhada” e que é “ordenança de Ogum”. Saberia também que se deve saravar seu Tranca Rua, porque ele “é dono da gira no meio da rua” e que carrega, nos cruzos que foram tecidos nessa terra, o fogo de Exu Ina, como canta o ponto.¹⁸

Que linda seria essa história, e possível mito originário de tantos cruzos, se Édipo, com seus pés leves como de um caçador¹⁹, caminhar devagarinho até a encruzilhada em que encontraria seu pai, pois seria isso que um oráculo iorubano lhe teria mandado fazer, arriasse seu padê a Exu Ina, acenderia sua vela e, saudando seu cumpadre, cantaria:

E toda vez que na rua eu caminhar,
E ouvir ao longe sua voz a ecoar
Tenho certeza que agora não ando sozinho,
Seu tranca ruas é o dono do meu caminho²⁰

Essa primeira digressão que sonha com uma outra Grécia (uma que se assumisse como um potente lugar de cruzamentos e que, berço da filosofia, assumiria que só alcançou essa potência de pensamento justo porque não tinha nada de “pura”, mas um privilégio de ser a encruzilhada entre Europas, Áfricas e Ásias), é, em nossa contrametodologia ou nesse descarrego do método, o encontro de Ogum, o dono dos caminhos, com seu irmão Exu, o dono das encruzilhadas.

Na verdade, esse encontro já mostra que, antes do caminho, já havia a encruzilhada, sendo Exu o irmão mais velho, e que, portanto, antes, sempre já houve o encontro. É por essa razão que o conceito de “cruzo”, firmado por Simas e Rufino em *Fogo no mato*, é fundamental para se pensar uma metodologia macumbeira.

Nesse livro (2018), os autores trazem a macumba como “ciência encantada” que promove a “amarrção dos múltiplos saberes” (p. 14), sendo essa amarrção de saberes, esse fio de contas de um Rosário de um Preto Velho, ou as rendas da saia de uma Pom-bagira, o efeito de, através das mais diferentes formas de textualidade, enunciar múltiplos entenderes em um único dizer” (p. 14).

A *perspectiva do cruzo*, então, passa a ser fundamental para uma *filosofia das macumbas brasileiras*, tornando-a, ao mesmo tempo, uma produção conceitual de alta potência e também uma prática do encanto (Simas, Rufino, 2018, p. 25). *Cruzar ou encruzar*, então, significa assumir uma perspectividade afro-ameríndio-brasileira que produz conceitos a partir destes saberes macumbeiros ao mesmo tempo em que, nessa perspectiva, o filósofo se torna, ele também, um *Kumba*, que não apenas é o feitiçeiro, mas também o poeta e o “encantador de palavras” (p. 5).

Se no dialeto quicongo, dos bantos, o prefixo *ma* forma o plural, nesse sentido, um encontro de filósofos populares brasileiros, como este, é, necessariamente, uma macumba, uma reunião de encantadores, como nos ensinam Rufino e Simas. Contudo, ressalto, me juntando aos dois amigos *kumbas*, que não se trata aqui de um virar as costas aos saberes ocidentais, já que eles também nos constituem, mas sim de *promover o cruzamento e o encanto do que foi desencantado*.

¹⁸ <https://www.youtube.com/watch?v=sZ1LjWeqqDA>

¹⁹ Faço referência a meu texto “Por uma filosofia das matas”, disponível em: <https://hhmagazine.com.br/809-2/>

²⁰ <https://www.youtube.com/watch?v=7NhuLR8W3cQ>

Se as macumbas brasileiras são grandes complexos de epistemologias múltiplas, “a relação com diferentes saberes potencializaria a prática do cruço” (Simas, Rufino, 2018, p. 27), e, nesse sentido, sob a lente do *amiudamento*, filósofos ocidentais encontram-se com filósofos macumbeiros, encantando-se e promovendo amarrações e encantamentos.

Mas, para isso, como traz o segundo ensinamento de Exu a Ogum, é preciso saber como se posicionar diante das porteiras.

4. As portas

Derrida, esse filho de Ogum, nos advertiu mais acima, e eu retomo sua provocação (2007): “ora, nesse sentido, não pode haver uma experiência plena da aporia, isto é, daquilo que não dá passagem. Aporia é um não-caminho” (pp. 29-30). Derrida nos deixou diante dos becos-sem-saída do pensamento, aporéticos, sem passagem, como quando damos de cara na porta.

Em uma homenagem a Lyotard no colóquio de Cerisy de 1982, Derrida apresenta uma leitura do conto “Diante da lei”, de Kafka, inserido postumamente em *O processo*, no capítulo “A catedral”. Derrida tenta nos mostrar esse impasse de estarmos diante da Lei do Segredo, mas com esse gosto pelo segredo.

Citando Derrida citando Kafka, entro nesse labirinto de citações para pensar um pouco o que, para os dois escritores, seria esse bater com a cara na porta: “Diante da lei está um porteiro”, escreve Kafka, que relata em seguida a estória de um homem do campo que rumo à cidade em busca da lei. Barrado pelo porteiro, que lhe diz a cada vez “é possível, mas agora não”, a promessa da porta sempre aberta mantém a esperança de que algum dia, enfim, chegará sua vez. Diante do anseio de que a lei deveria ser acessível a todas e todos e a qualquer hora, permanece ele sentado no banquinho que o porteiro lhe dera por dias, meses e anos. A postura do homem do campo oscila entre o infantil praguejar e o ranzinza murmurar da velhice, até que, perto da morte, ele toma, enfim, a coragem para fazer a pergunta fatal ao porteiro, no exato momento em que “finalmente, sua vista enfraquece e ele não sabe se de fato está escurecendo em volta ou se apenas os olhos o enganam. Contudo, agora reconhece no escuro um brilho que irrompe inextinguível da porta da lei”. Questiona ele então: “Todos aspiram à lei. Como se explica que, em tantos anos, ninguém além de mim pediu para entrar?”. Aos berros, a resposta do porteiro é taxativa: “Aqui ninguém mais podia ser admitido, pois esta entrada estava destinada só a você. Agora [com sua morte] eu vou embora e fecho-a”²¹.

Estar “diante da lei”, para nós, deveria ser “estar diante” de uma porta aberta, convidativa, acessível e universal, para qualquer um e a qualquer momento. Pensar o estar “diante de” como algo sem fim, como estar diante da aporia mesma de um caminho barrado, causa-nos desde a revolta infantil até o resmungo, como também causou no homem do campo, sentado por toda sua vida no banquinho gentilmente cedido pelo porteiro. Mas o próprio sacerdote adverte K. de que este é um julgamento precipitado. O porteiro, também “diante do homem do campo”, sempre teria cumprido zelosamente seu trabalho. *O trabalho do porteiro é estar diante de nós.*

²¹ Relato resumido a partir da tradução brasileira de *O processo* (1992) e do texto de Derrida “Préjugés: devant la loi”.

Parece que ao fundo dessa cena, um atabaque soa e uma voz canta baixinho, para nos indicar mais um caminho: “*Ô lá na beira do caminho, Esse Congá tem segurança. Na porteira tem vigia, Na porteira tem vigia, Meia Noite o galo canta*”²².

Diante dessa enigmática defesa da lei e do porteiro, daquele que guarda a lei, que lição podemos tomar? Se pensarmos que tal lei à qual Kafka se refere, é a lei do real, mas de um real pensado para alguém e além de todo realismo, mais próximo às veredas de Riobaldo, podemos pensar toda a tradição que nos é legada como tal porta aberta diante da qual nos prostramos. Ela sempre nos promete um acesso, algum dia, “é possível”, uma leitura por vir, um sentido a se alcançar, uma interpretação perfeita, mas deixam essa promessa guardada, como um “agora não” sempre lançado em nossa cara.

Contudo, como diz o porteiro, essa porta é apenas nossa, singularmente nos convoca a uma tentativa de entrada, de leitura, de interpretação, até que, ao fim e ao cabo, consigamos ver algum brilho inextinguível que se abre ao fundo, à distância, diante de nós. Esta “estrutura” à qual Derrida parece nos conduzir lentamente tem como pressuposto certo “ainda não”, como aquele que o homem do campo encontra diante da porta, diante do porteiro, diante da lei. Esta estrutura de promessa e adiamento é o que faz com que a gente queria pensar e escrever, que compareçamos singularmente diante dos textos, e sua lei consiste apenas em nos mostrar o que é estar “diante da lei”.

Tal lei, portanto, traz consigo uma tensão inevitável e vital ao pensamento: o imperativo de cada texto para que permaneçamos diante dele, mesmo sabendo que sua entrada vai estar, para nós e para qualquer um, desde sempre barrada. É um comando para que nos confrontemos com esta impossibilidade absoluta e, ainda assim, não deixemos de agir, de transformar a impossibilidade em ato. Cada livro, cada texto, cada discurso, bem como nossa própria compreensão das coisas, é uma porta fortemente guardada, à qual devemos insistentemente querer entrar, mesmo que saibamos que isso é a tarefa de uma vida²³.

Aqui embaixo, no sul do mundo, todo macumbeiro sabe muito bem que as porteiras têm vigia. Esse é um dos aprendizados de Ogum com Exu – e vale lembrar que meu pai, Ogum Megê na Umbanda ou Ogum Mejrê, em iorubá, é aquele que se divide em sete para guardar as sete porteiras da cidade de Irê. Mas essa episteme que queremos firmar ainda é ordenada pelo capitão das encruzilhadas, pois

Lá na porteira
Eu deixei meu sentinela,
Lá no portão
Eu deixei meu sentinela,
Mais eu deixei
Seu Tranca Rua,
Tomar conta da cancela.
Mais eu deixei
Seu Tranca Rua,
Tomar conta da cancela²⁴

²² <https://www.youtube.com/watch?v=inXUynC657w>

²³ Uma leitura mais cuidadosa sobre o conto do Kafka e da leitura de Derrida, eu fiz no capítulo “O filósofo diante dos espectros”, de meu *Os fantasmas da colônia*.

²⁴ <https://www.youtube.com/watch?v=C9M5M-GLgQQ>

Mas não só ele. Não é apenas seu Tranca Rua quem toma conta das Portas em nossas bandas: são vários sentinelas, cada um com sua função – bem como no conto de Kafka, cada um guardando sua porta e esperando aquele que quer, por ela, passar. Recentemente, em uma experiência de cruço, eu escrevi sobre como seria a cena de Kafka chegando na porta do cemitério e dando de cara com Exu Caveira. Como desenrolaria essa cena e como seria a reação de Kafka ao ouvir o ponto que canta: “Portão de Ferro, cadeado de madeira / Portão de Ferro, cadeado de madeira / Na porta do cemitério, onde mora exu caveira / Na porta do cemitério, onde mora exu caveira”²⁵

Esse recente texto, publicado em *Arruaças*²⁶, ainda que eu não soubesse, já apresenta um aspecto que eu considero demasiado importante para uma filosofia popular brasileira, pois lá eu trago a ideia de que, para que Kafka consiga passar pela porta do cemitério, ele precisa aprender o feitiço com Exu Caveira.

Como Marcelo José Derzi Moraes sempre costuma me lembrar, Ogum é também um feiticeiro. Então, como para concluir a questão (contra)metodológica que, pretendo, aqui, apresentar, restaria saber que feitiço é esse, o de Ogum?

5. Os feitiços

Sabemos que um dos grandes ensinamentos de Ogum é que, antes de conhecer a arte da guerra, precisamos conhecer a lei do *mariwo*. O mariô, aporuguesado aqui, é a palha do dendezeiro que o guerreiro usa para se camuflar na floresta. *Ma ri wo* quer dizer “não veja ele”. Esse é o grande feitiço de Ogum: não ser visto ou, como nos lembra Derrida em seu *Espectros de Marx*, é o chamado “efeito de viseira” criado pelo elmo do fantasma do pai de Hamlet. Efeito de viseira ou a lei do mariô são outros nomes para um verbo que uso constantemente: Espectrar-se²⁷.

Esse espectrar-se, como o feitiço que nos torna mais sensíveis a certos saberes que os povos dos nortes, talvez seja mais fácil de se conceber nas artes, nas poesias, nas literaturas e nas macumbas, mas é esse feitiço que quero reivindicar, aqui, como urgente à filosofia.

É claro que preciso aqui assumir toda a herança que carrego dos ensinamentos espectrais de Jacques Derrida, também ele um feiticeiro, um Kumba, encantador de palavras que se espectra em seus textos. Preciso lembrar da importância do pensamento do rastro, do estar “diante de”, dos espectros e, portanto, do “estar diante dos espectros”. Preciso sublinhar toda a desconstrução da colonialidade que ele ensina e que se estampa em seu corpo e em sua escrita, lembrar dele, como um produto da colonialidade, que, para mim, é o mestre da spectralidade²⁸.

Mas queria, aqui, para concluir o texto, fechar a gira ou cantar pra subir, como se diz nas macumbas cariocas, sublinhar a importância da filosofia de Marcelo José Der-

²⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=w2cgnuzwL5Y>

²⁶ “De cara na porta”, em *Arruaças: uma filosofia popular brasileira*.

²⁷ O verbo surge pela primeira vez para encerrar o texto que escrevi e narrei para a videoarte da artista visual Elisa de Magalhães “Destempo”. O vídeo está disponível no canal da artista: <https://vimeo.com/390314332> e no Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=-RIeGuBuiAo&t=63s>

²⁸ Sobre isso, remeto a meu *Para um pensamento úmido – a filosofia a partir de Jacques Derrida*, sobretudo o capítulo “Conjurar o úmido”, e os três textos que compõem o capítulo “Os espectros da desconstrução” de meu *Os fantasmas da colônia*.

zi Moraes para tudo que ando pensando, com ele, Derrida, com ele, Marcelo e, juntos, com os espectros. Se a noção de espectro, ou melhor, espectros, no plural, como ensina Derrida, é uma mandinga radical contra o Espírito de Hegel, no singular e em maiúsculas, a importante obra de Moraes, *Democracias espectrais* inaugura, na filosofia brasileira, a preocupação derridiana de desconstruir a colonialidade. Com esse livro, e em seus textos mais recentes²⁹, Moraes desconstrói o Nós, espectrando-o, apartir das ruas dos subúrbios cariocas, onde o conceito totalizador de Hegel perde a letra maiúscula e ganha a grafia escrita em pretoguês³⁰ e o sotaque das ruas do Rio de Janeiro: se torna “nóix”, ou melhor ainda “é nóix”.

Aqui embaixo, nóix é espectrado desde sempre pelo norte e somos uma horda, um bando, uma falange, uma turba. É por isso que “tamojunto” e o único feitiço que sabemos é cantar, encantar, encontrar, pois moramos nas encruzilhadas e estamos, desde que nascemos, com a cara na porta.

Então, de minha parte, sigo cantando, para que possa espectralmente passar ainda por muitas portas, como nos ensina outro mestre dos fantasmas, o desaparecido Manu Chao³¹:

Soy una raya en el mar
Fantasma en la ciudad
Mi vida va prohibida
Dice la autoridad³²

Eis o feitiço que nos resta. O canto, em cada canto.

6. Referências

- Benjamin, W (1996). *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense.
- Derrida, J (1985). “Préjugés: decant la loi”. *La faculté de juger*. Paris: Editions de Minuit.
- Derrida, J (1994). *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho de luto e a nova Internacional*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Derrida, J (2007). *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. São Paulo: Martins Fontes.
- Descartes R (2001). *Discurso do método*. São Paulo: Martins Fontes.
- Gonzalez, L (1988). “A categoria político-cultural de amefricanidade”. *Revista Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, n. 92/93, pp. 69-82.
- Guimarães Rosa, J (1986). *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Haddock-Lobo, R (2011). *Para um pensamento úmido - a filosofia a partir de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: NAU.

²⁹ Sobre isso, indico fortemente os textos: “Becos, ruas, marquises e esquinas” e “Por uma filosofia dessa coisa de pele: uma desconstrução da colonialidade”.

³⁰ Nas palavras de Lélia Gonzalez (1988): “aquilo que chamo de ‘pretoguês’ e que nada mais é do que marca de africanização no português falado no Brasil (...). O caráter tonal e rítmico das línguas africanas trazidas para o Novo Mundo, além da ausência de certas consoantes, como o l ou o r, por exemplo), apontam para um aspecto pouco explorado da influência negra na formação históricocultural do continente como um todo”(p. 70).

³¹ Manu Chao, “Desaparecido”: <https://www.youtube.com/watch?v=Qew9cYR3t0g>

³² Manu Chao: “Clandestino”: <https://www.youtube.com/watch?v=I0PjuPu78rQ>

- Haddock-Lobo, R (2013). “Notas sobre o trajeto aporético da Noção de experiência no pensamento de Derrida”. *Educação e Filosofia*. Uberlândia, v. 27, n. 53, p. 259-274. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/14271/12687>
- Haddock-Lobo, R (2019). *Experiências abissais ou sobre as condições de impossibilidade do real*. Rio de Janeiro: Via Verita.
- Haddock-Lobo, R (2020). *Os fantasmas da colônia. Notas de desconstrução e filosofia popular brasileira*. Rio de Janeiro: Apê’Ku.
- Kafka, F (1992). *O processo*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Lopes, N (2012). *Novo dicionário Banto do Brasil*. Pallas: Rio de Janeiro.
- Machado, A. F (2014). “Ancestralidade e encantamento como inspirações formativas: filosofia africana e práxis de libertação”. *Revista Páginas de Filosofia*, v. 6, n. 2, p.51-64. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/PF/article/view/6300>
- Moraes, M. J. D (2020). “Becos, ruas, marquises e esquinas”. Borges-Rosário, F., Moraes, M. J. D., Haddock-Lobo, R *Encruzilhadas filosóficas*. Rio de Janeiro: Apê’Ku.
- Moraes, M. J. D (2020). “Por uma filosofia dessa coisa de pele: uma desconstrução da colonialidade”. Noyama, S. *Gingar, Filosofar, Resistir: Ensaios Para Transver O Mundo*. Curitiba: CRV.
- Moraes, M. J. D (2020). *Democracias espectrais: por uma desconstrução da colonialidade*. Rio de Janeiro: NAU.
- Oliveira, E (2021). *Cosmovisão africana no Brasil*. Apê’ku: Rio de Janeiro.
- Rio, João do (2012). *A alma encantadora das ruas*. Nova Fronteira: Rio de Janeiro.
- Rufino, L. (2019). *Pedagogia das encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula.
- Santos, A. B (2015). *Colonização, Quilombos, Modos e Significações*. Brasília: INCTI/UnB.
- Simas, L. A (2013). *Pedrinhas miudinhas. Ensaios sobre ruas, aldeias e terreiros*. Rio de Janeiro: Mórula editorial.
- Simas, L. A (2019). *O corpo encantado das ruas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Simas, L. A., Rufino, L (2018). *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial.
- Simas, L. A., Rufino, L (2019). *Flecha no tempo*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial.
- Simas, L. A., Rufino, L (2020). *Encantamento: sobre política de vida*. Mórula: Rio de Janeiro, 2020. Disponível para download gratuito em: <https://morula.com.br/produto/encantamento-sobre-politica-de-vida/>
- Simas, L. A., Rufino, L., Haddock-Lobo, R (2020). *Arruaças. Uma filosofia popular Brasileira*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.

Article

Transculturación y sincretismo: una visión holística desde la proyección músico-danzaria en diferentes contextos socioculturales cubanos

DRA. C. BÁRBARA BALBUENA GUTIÉRREZ

Resumen. En este ensayo se aborda el concepto de “transculturación” (Ortiz, 1983: 90), el cual respondió a un esfuerzo del fecundo investigador cubano por descolonizar las ciencias sociales frente a las tendenciosas teorías eurocentristas y colonialistas extendidas entonces en toda la América. Se analiza porqué el término sincretismo no fue el factor esencial y definitorio, en la configuración de los “complejos culturales religiosos cubanos” (Menéndez, 2017: 87) de ascendencia africana. Se aplica entonces la noción de transculturación al estudio de los procesos de formación de la cultura popular tradicional cubana, específicamente en su proyección músico-danzaria actual, desde una visión holística y a partir de los diferentes contextos socioculturales cubanos donde se manifiestan: el religioso, el secular y el popular. Se clasifican y caracterizan los conjuntos instrumentales y las expresiones danzarias de los principales complejos culturales religiosos cubanos: la Regla de Ocha-Ifá, la Regla Arará, la Regla Palo Monte, las sociedades abakuá y el Vodú. De igual manera el complejo de la rumba, las congas y comparsas tradicionales, y los bailes sociales o populares, como manifestaciones de carácter laico donde se percibe la presencia de la memoria cultural de la nación en plena simbiosis.

Palabras claves: transculturación, sincretismo, decolonial, proyección músico-danzaria, contexto sociocultural.

Abstract. This essay addresses the concept of “*transculturation*” (Ortiz, 1983: 90), which responded to an effort by the fruitful Cuban researcher to decolonize the social sciences in the face of the biased Eurocentrist and colonialist theories then spread throughout America. It analyses why the term syncretism was not the essential and defining factor, in the “configuration of Cuban religious cultural complexes” (Menéndez, 2017: 87) of African descent. The notion of transculturation is then applied to the study of the processes of formation of traditional Cuban popular culture, specifically in its current musician-dance projection, from a holistic view and from the different Cuban sociocultural contexts where they manifest themselves: religious, secular and popular. The instrumental ensembles and dance expressions of the main Cuban religious cultural complexes are classified and characterized: the Rule of Ocha-Ifá, the Arará Rule, the Palo Monte Rule, the Abakuá and Vodú societies. Likewise, the rumba complex, traditional congas and comparsas, and social or popular dances, as manifestations of a lay character where the presence of the cultural memory of the nation is perceived in full symbiosis.

Key words: transculturation, syncretism, decolonial, musician-dance projection, sociocultural context.

1. Introducción

El proceso de transculturación ocurrido en la cultura y la sociedad cubana durante el transcurso de la historia de la nación, puede ser percibido desde una visión holística, a través de la proyección de las diversas expresiones músico-danzarias que se encuentran vigentes hoy en diferentes contextos socioculturales cubanos.

Por un lado, se hallan aquellas expresiones de la música y la danza que pertenecen al ámbito religioso, pues forman parte de las ceremonias rituales iniciáticas, festivas y mortuorias de los complejos culturales religiosos de ascendencia africana. Por otro, están las manifestaciones de carácter laico, presentes en las festividades populares tradicionales con disímiles motivaciones y el influjo de la música y el baile social o popular, donde cohabitan expresiones culturales de ambos contextos: el profano y el religioso.

Sin embargo, cuando en Cuba hoy se habla de transculturación o de sincretismo, persiste la tendencia a circunscribir ambos conceptos solo a los fenómenos mágico rituales de las prácticas religiosas cubanas de antecedente africano y entre ellos sus expresiones músico-danzarias. Se hace necesario reflexionar acerca de la acepción de ambas nociones, así como su adecuada aplicación en el análisis y contextualización de las manifestaciones culturales contemporáneas que caracterizan la dinámica sociocultural del país.

Este ensayo tiene como objetivo el aplicar la noción de transculturación aportada por el antropólogo cubano Fernando Ortiz en 1940 al estudio de los procesos de formación de cultura popular tradicional cubana, específicamente en su proyección músico-danzaria actual, a partir de los diferentes contextos socioculturales cubanos donde se manifiestan: el religioso, el secular y el popular. Se clasifican y caracterizan los conjuntos instrumentales y las expresiones danzarias de los principales complejos culturales religiosos cubanos: la Regla de Ocha-Ifá, la Regla Arará, la Regla Palo Monte, las sociedades abakuá y el Vodú. De igual manera se estudian sucintamente algunos de los complejos genéricos de la música popular cubana, como la rumba, las congas y comparsas tradicionales, y los bailes sociales o populares, como manifestaciones de carácter laico donde se percibe la presencia de la memoria cultural de la nación en plena simbiosis.

2. Desarrollo

Como fruto de casi cuatro décadas de intenso trabajo científico, el prolífero antropólogo cubano Fernando Ortiz lanzó el concepto de *transculturación* como un neologismo en su obra “Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar”, publicada en el año 1940. Este término constituyó un nuevo elemento en su instrumental conceptual para designar los complejos procesos culturales que había investigado a lo largo de toda su carrera.

Criterios básicos sobre este neologismo fueron expuestos con anterioridad en 1939, cuando dictó en la Universidad de La Habana la conferencia “Los factores humanos de la cubanidad” donde describió los elementos componentes del muy conocido símil “Cuba es un ajíaco”.

Ortiz (1983) señalaba que al proponer el neologismo transculturación, pretendía que la terminología sociológica pudiera sustituir al vocablo *aculturación*, con el cual “se quiere significar el proceso de tránsito de una cultura a otra y sus repercusiones sociales de todo género. Pero *transculturación*, es vocablo más apropiado” (p. 86).

El término *aculturación* fue propuesto por el antropólogo norteamericano Melville J. Herskovits, quien publica en 1938 su obra “Acculturation. The study of culture contact”. El concepto pretendía designar entonces, el complejo fenómeno del contacto cultural entre dos o más pueblos, así como un método basado en sus experiencias prácticas para estudiarlo. Pero,

En efecto, desde el punto de vista estrictamente semántico, la castellanización del vocablo inglés *acculturation* ofrecía dificultades de significación (...). Resulta obvio que el término, tanto en inglés como en español, tergiversaba la esencia del fenómeno del contacto cultural, tan bien conocido por el sabio cubano (Iznaga, 1989: 54-55)

El lanzamiento del término *transculturación* respondió también a un esfuerzo del fecundo investigador cubano por descolonizar las ciencias sociales frente a las tendenciosas teorías eurocentristas extendidas entonces en toda la América y como muestra de su maduración teórica al concluir un largo proceso de investigación sobre cultura cubana. Él definió el concepto de la siguiente manera:

Entendemos que el vocablo *transculturación* expresa mejor las diferentes fases del proceso transitorio de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una nueva y distinta cultura, que es lo en rigor indicado por la voz inglesa *acculturation*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una *desculturación*, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de *neoculturación*. Al fin, como bien sostiene la escuela de Malinowski, en todo abrazo de culturas sucede lo que en la cópula genética de los individuos: la criatura siempre tiene algo de ambos progenitores, pero también siempre es distinta a cada uno de los dos. En conjunto, el proceso es una *transculturación*, y este vocablo comprende todas las fases de su parábola. (Ortiz, 1983: 90)

Luego de que Fernando Ortiz se armara de este instrumento conceptual para el análisis de los procesos culturales cubanos, aplicó la noción de *transculturación* al estudio de la música, el teatro y la danza popular tradicional de Cuba. Muestra de su infatigable y extensa obra en esta dirección fueron: “Africanía de la música folklórica de Cuba” (1950), “Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba (1951) y “Los instrumentos de la música afrocubana” (5 tomos publicados entre 1952 y 1955). Hoy en día, según el criterio de la autora, este concepto aún se mantiene vigente y se emplea en los debates sobre identidad y las experiencias histórico-culturales de nuestro continente, hecho que demuestra su visión decolonial.

Por su parte el término *sincretismo*, se utiliza actualmente tanto en alusión a los fenómenos culturales en general, como a la religión, para resaltar el carácter de fusión, mezcla y asimilaciones de elementos diferentes en su conformación. Igualmente, está la tendencia a definirlo como un proceso generalmente espontáneo, como consecuencia de los intercambios culturales ocurridos entre las tradiciones de los diversos pueblos o países en todo el mundo, con el propósito de superar determinadas situaciones de crisis producidas por el choque entre dos o más culturas. Otros consideran que es un intento por lograr una armonía de cohabitación entre las tradiciones religiosas o culturales coincidentes. Todos estos criterios denotan ambigüedad en la definición del concepto.

Por su parte, Fernando Ortiz (1991) considera el término *sincretismo* como un fenómeno ideológico y relacionado con la religión. En conferencia pronunciada en el teatro Campoamor el 30 de mayo de 1937 señala que:

En América los negros traídos como esclavos jamás fueron debidamente cristianizados, y el fenómeno ideológico del sincretismo, que se produce siempre que una religión invade el territorio de otra, no pudo pasar aquí de una simple traducción de los nombres de los seres sobrenaturales objeto del culto. (...) Pero ni los mitos ni las liturgias de ambas religiones se han mezclado ni fundido. Ni sus músicas ni sus cantos. (pág. 84).

Es posible advertir también entre los autores que estudian los fenómenos relacionados con las mezclas interculturales, la tendencia a encontrar diferencias terminológicas entre, por ejemplo, mestizaje y sincretismo. Tal es el caso de Néstor García Canclini (1997) cuando asegura que “*mestizaje*, limitado a las que ocurren entre razas, o *sincretismo*, fórmula referida casi siempre a funciones religiosas o de movimientos simbólicos tradicionales” (p. 111). No obstante, en la fusión multicultural es posible observar como todos estos fenómenos se entremezclan y se potencian entre sí.

Marcos Antonio Ramos se refiere al sincretismo a partir de los sistemas religiosos:

El sincretismo, como sistema filosófico, procura conciliar doctrinas. En el ambiente religioso se refiere a la presencia de elementos o creencias diferentes o de diverso origen dentro de una misma religión o secta. Un ejemplo de sincretismo lo encontramos en las religiones afrocubanas o afroantillanas que combinan elementos de cristianismo o catolicismo con las creencias de las diversas tribus del África. Pero, a decir verdad, cierto grado de sincretismo ha estado presente en infinidad de sistemas religiosos (Ramos, 1998: 164)

Para otros autores cubanos no existe tal sincretismo religioso en las prácticas culturales cubanas de ascendencia africana (Ortiz, 1991), (Fabelo, 1995), (Martínez Furé, 2004), (Menéndez, 1917). Lo que ocurrió fue una yuxtaposición o enmascaramiento como una forma o mecanismo defensivo y de resistencia cultural por parte de los esclavos africanos y sus descendientes, frente a la imposición de la cultura hispánica en general y en particular de la religión católica, como estrategia represiva de subordinación y poder establecidas desde la etapa colonial en Cuba.

Crear hoy que el sincretismo, entendido como equiparación formal de elementos considerados equivalentes, fue el factor esencial y definitorio, en la configuración de estas religiones puede ser, como asegura Teodoro Díaz Fabelo (1995), una forma de “matar las ideas de una cultura en las de otra formando sinonimias” (p.131). Por otra parte, al subordinarlas a la noción de sincretismo es posible inhabilitar la asunción de esas prácticas religiosas como complejos culturales; favorecer el desconocimiento acerca de los procesos de reflexión y abstracción que las acompañan; o anular la existencia de la estructura que las soporta y los sentidos que se derivan de las prácticas rituales, las cuales han sido asumidas por mucho de los sectores subalternos en Cuba como paradigmas de un sentimiento de identidad y pertenencia. (Méndez, 2017: 70)

Siguiendo estas últimas ideas, y como forma de concebir de manera holística el proceso de formación de la cultura cubana y la proyección de los géneros músico-danzarios que hoy se conservan en los diferentes contextos socioculturales donde se manifiestan, transculturación es la noción que se ajusta con mayor precisión a los alcances que se pretenden en este trabajo.

Para poder analizar el transcurso de formación de la nación cubana desde el punto de vista de la antropología cultural hoy, es imprescindible reconocer el concepto de transculturación como un proceso gradual complejo de carácter dinámico, donde se integra toda

la sociedad en su conjunto. Este proceso continúa evolucionando en la actualidad a partir de la simbiosis, la mezcla y la adaptación de otros y nuevos rasgos culturales en su constante devenir.

En el caso específico de las expresiones músico-danzarias pertenecientes a la cultura popular y tradicional, es posible ilustrar cómo estos fenómenos se complementan e interactúan entre sí en su proyección sociocultural, tanto en el contexto religioso como en el entorno laico o secular. Así mismo se observa las interinfluencias socioculturales entre los diferentes cultos que existen a nivel nacional y la presencia de sus rasgos distintivos (como el lenguaje, la gestualidad corporal, los instrumentos musicales, los cantos y las danzas) en el ámbito popular festivo de las áreas urbanas y rurales.

En Cuba predomina una amplia presencia de expresiones músico-danzarias cubanas pertenecientes al entorno religioso, que evidencian la importancia del legado africano en nuestro país. Los contenedores contextuales de estas manifestaciones culturales son las ceremonias rituales de consagración, festivas y mortuorias que cumplen una función social inminente, de allí su perdurabilidad en la memoria cultural de la comunidad y su vigencia. Entre las más importantes se encuentran los complejos culturales religiosos de la Regla de Ocha-Ifá, la Regla Palo Monte, la Regla Arará, las sociedades abakuá y la Regla Vodú.

En el complejo religioso Ocha-Ifá, cuya principal matriz es yoruba, grupo étnico que se localiza en Nigeria occidental; prevalecen elementos de simbiosis con el catolicismo popular, el espiritismo cruzado y la Regla Palo Monte. En esta práctica cultural se pueden hallar la mayor diversidad de conjuntos instrumentales de distintas morfologías, dados en la pluralidad de tipos de ceremonias festivas que se activan: los tambores batá, los bembé, los agbé o güiros, los iyésá, los conjuntos de violines y los cajones. Las danzas que se utilizan son representativas de los orichas o divinidades adoradas y de los eggun o antepasados en la Regla de Ocha; estas se caracterizan por su riqueza expresiva, gestual, los movimientos corporales y la diversidad de pasos y variantes en correspondencia con los cantos y polirritmias producidas por el toque de los conjuntos instrumentales mencionados.

La Regla de Palo Monte con sus diversas ramas (Mayombe, Briyumba, Kimbisa), es de raíz bantú, grupo étnico localizado en la mayoría de los países centroafricanos al sur del ecuador. En ellas se encuentran mezclados elementos del catolicismo popular, la Regla de Ocha, y la adoración de los antepasados. En las prácticas rituales paleras, se destacan



Conjunto de tambores batá
Regla, La Habana.
Foto: Bárbara Balbuena



Conjunto de bembé
Makagua de Matanza
Fiesta en el Cerro, La Habana.
Foto: Bárbara Balbuena



Conjunto de güiros
Centro Habana
Foto: Bárbara Balbuena



Conjunto de tambores de Palo
Agramonte, Matanzas
Foto: Bárbara Balbuena



Conjunto de tambores Yuka
Museo Casa de África
Foto: Bárbara Balbuena

las festividades rituales en honor a la Nganga Nkisi (receptáculo religioso que contiene el espíritu de un muerto) y los Mpungos que son las divinidades adoradas. Aquí se encuentran tres conjuntos instrumentales cuya morfología y denominación se corresponde con las tipologías de fiestas y sus danzas: El Palo, la Makuta, la Yuka, el kinfuiti, el Garabato y el Maní. Las danzas se caracterizan por su fuerza expresiva y los movimientos corporales dirigidos hacia la tierra, donde simbólicamente se encuentran los muertos o antepasados. Estas se corresponden con los mambos o cantos especiales que se interpretan, así como los toques específicos para cada tipo de ceremonia ritual.

La Regla Arará, de ascendencia dahomeyana, pertenece al grupo étnico ewé fon localizado actualmente en la República de Benín. En esta práctica también se funden principalmente elementos de la Regla de Ocha, el Palo Monte, el Vodú y el Espiritismo cruzado. En la morfología de los conjuntos instrumentales se advierte su origen dahomeyano y la diferenciación de las características y nomenclaturas de los instrumentos según las casas templos y las familias arará que los atesoran. Las danzas están dedicadas a los foddunes o divinidades y a los Kotutó o muertos. Se caracterizan por la utilización de los movimientos rotativos de hombros y el doble muelleo de las piernas en la ejecución de los pasos, los cuales mantienen una intención hacia la tierra. Prevalece por lo general dos tipos de poli-



Conjunto de tambores arará
Casa Templo San Manuel
Jovellanos, Matanzas
Foto: Orlando U. Alfonso



Tambor arará
Museo Casa de África
Foto: Bárbara Balbuena



Conjunto de tambores arará
Casa Templo Santa Bárbara
Agramonte, Matanzas
Foto: Bárbara Balbuena

ritmias o toques arará, pero existe una gran diversidad de cantos de gran belleza melódica, los cuales se están introduciendo cada vez con mayor frecuencia en las festividades de la Regla de Ocha.

Las sociedades abakuá, son agrupaciones de carácter religioso- mutualistas masculinas, proveniente de los carabalí, grupo étnico localizado en Nigeria Oriental y el Camerún. En las prácticas abakuá se advierten elementos de la Regla Palo Monte, la Regla de Ocha, el catolicismo popular y la adoración a los antepasados. El conjunto instrumental abakuá se denomina biankomeko, conserva una morfología y un toque con polirritmias propias, que intervienen en las celebraciones rituales dadas en los barokos, los plantes y los nlloró. La música acompaña las procesiones, las danzas laicas ejecutadas libremente por los obonekues y la danza ritual perteneciente a los Íremes, entidades imprescindibles en las prácticas abakuá porque representan a los antepasados fundadores del culto. Es una danza narrativa masculina y de alto simbolismo comunicativo, pues cada movimiento o gesto trasmite una idea o código que solo es comprendido en su totalidad por los abakuá.

La Regla Vodú, cuyo origen más reciente es francohaitiano, pero llega a Cuba luego de un proceso de transculturación primario en Haití y Santo Domingo, a partir de la hibridación de los grupos étnicos ewé fon y bantú principalmente. En nuestro país adquiere características propias fusionándose con elementos de otras prácticas como la Regla de Ocha y el Palo Monte. El conjunto instrumental voduísta que predomina en nuestro país es de la rama radá, tiene una morfología propia y sus polirritmias y cantos específicos están dedicados a los *loas*, divinidades que representan tanto a los elementos de la naturaleza, como a entidades relacionadas con la muerte. Las danzas se caracterizan por su fuerza expresiva y los movimientos corporales amplios, así como saltos y giros a gran velocidad.

En cada uno de los complejos culturales religiosos cubanos anteriormente mencionados se observa una acentuada africanía en su proceso transcultural. En estos la música y



Conjunto de tambores
abakuá
Baroco. Marianao, La Habana
Foto: Bárbara Balbuena



Ejecución del Biankomeko
Baroco. Marianao, La Habana
Foto: Bárbara Balbuena



Tambores rituales abakuá
Nlloró, La Habana
Foto: Bárbara Balbuena

la danza poseen una trascendental importancia, en la medida que sirven de mediadores para provocar el proceso de transe posesión; de esta forma se propicia la presencia de las deidades en las festividades y su comunicación con los creyentes. Este diálogo sagrado se logra a través de los cantos, los toques y las danzas; los danzantes dialogan con los conjuntos instrumentales, principalmente con el ejecutante del tambor solista o improvisador.

La cultura musical y danzaria cubana es el resultado de ese largo proceso de integración e influencia de elementos europeos, africanos, asiáticos, caribeños y norteamericanos, que dieron lugar a lo que los musicólogos cubanos denominan como “complejos genéricos” de la música popular, los cuales poseen también repertorios y conjuntos instrumentales propios. Entre ellos se encuentran: el complejo de la rumba, las congas y comparsas, el danzón, el son, etc. En todos se destaca la riqueza de la percusión cubana, que según afirma Lino Neira Betancourt, ascienden a “veinticinco tipologías y múltiples variantes de agrupamiento instrumental” (2004: 63). Fueron los músicos populares cubanos los que reconstruyeron, adaptaron y crearon los numerosos instrumentos que forman parte del patrimonio musical de la nación, a la vez que han legado su saber tradicional ancestral tanto a nivel familiar, como institucional. Igualmente,

Muchos percusionistas profesionales y amateurs de Cuba, forman parte de más de una agrupación popular, y a la vez, por razones de índole religiosa, integran una o más agrupaciones de las reglas afrocubanas. Esto ha provocado que exista una fuerte interacción no sólo entre las funciones de los componentes de un género (musicales y extramusicales), sino que también se establece una fuerte interrelación, paralela, entre diversos géneros, que permite la penetración de elementos característicos de unos a otros ya sean de la música o del baile. (Neira, 2004: 64)

Un ejemplo clave del proceso de transculturación acontecido en el contexto no religioso o secular es el complejo de la rumba. Este género músico-danzario constituye una síntesis de nuestros rasgos culturales en la medida que muestra la capacidad de comunicación corporal que posee el pueblo cubano dadas en la diversidad de movimientos de todas las partes del cuerpo en orgánica coordinación, la gestualidad y la creatividad en la improvisación danzaria. En su configuración intervinieron y se integraron otras formas



Ceremonia de la Regla Vodú
Ciego de Ávila
Foto: Bárbara Balbuena



Conjunto de tambores de vodú
Central Venezuela. Ciego de Ávila
Foto: Bárbara Balbuena

de danzas y ritmos de diferentes orígenes que dieron lugar a un nuevo discurso gesticular con lo que el pueblo asimiló de sus principales fuentes culturales: la raíz africana y la raíz hispánica, conformando un nuevo género inequívocamente cubano por su naturaleza expresiva y su proyección representacional.

En el caso de todos sus estilos, dados en el Yambú, el Guaguancó, la Columbia, la Jiribilla, las rumbas miméticas y la rumba teatral; la rumba ha influido paulatinamente desde el siglo XIX hasta la actualidad, en la evolución hacia nuevas tradiciones dentro del contexto religioso. Tal es el caso de las celebraciones rituales festivas del “Cajón de fundamento” o el “Cajón o rumba al muerto” en la Regla de Ocha; o del “Cajón Malongo” en la Regla de Palo Monte. No sólo se han utilizado los conjuntos de cajones propios de la rumba como sustitutos de los instrumentos originales de cada práctica cultural, sino también sus melodías y la rítmica rumbera adaptada a los cantos espirituales, santeros y paleros.

Actualmente ocurre, cada vez con mayor frecuencia, la introducción de toques de rumba luego de finalizar las configuraciones rituales en Ocha, para la libre diversión de los participantes y puede durar toda la noche hasta el amanecer. Es visible su activación tanto en las celebraciones festivas como en las mortuorias, tal es el caso de las “Honras a eggun”, donde luego de terminar la ceremonia del “Tambor a eggun” rompe una rumba, como forma de homenajear y complacer el gusto del difunto cuando en vida fuera un connotado rumbero.

Otro ejemplo del complejo genérico popular cubano es la conga, que constituye el conjunto musical que acompaña a las comparsas del carnaval cubano; su origen es urbano, específicamente entre las capas más humildes de la población. Estas expresiones carnavalescas tienen como antecedentes las festividades del Día de Reyes y el Corpus Christi de la etapa colonial, donde salían los cabildos de nación africanos con sus originales atuendos, danzas e instrumentos musicales ancestrales. También las congas y comparsas cubanas tienen origen en los carnavales de la metrópoli española, fiesta cristiana reconocida mundialmente como *carnestolendas*, término de donde proviene “carnaval”.



Conjunto de Rumba
Guaguancó, La Habana
Foto: Bárbara Balbuena



Juego de Cajones
Ciudad de Matanzas
Foto: Bárbara Balbuena



Cajón al muerto
Ciudad de Matanzas
Foto: Bárbara Balbuena

Luego de la desaparición de los cabildos al inicio del siglo XX, muchas de estas agrupaciones se convirtieron en comparsas, tal es el caso de la Carabalí Izuama, la Carabalí Olugo (ambas de Santiago de Cuba) y el Montompolo, vinculada a la Sociedad de Tumba Francesa de Guantánamo, de origen francohaitiano.

Cada región del país posee sus propios toques de conga con patrones rítmicos tradicionales basados en la clave cubana. Se observan diferencias palpables fundamentalmente entre La Habana, Camagüey y Santiago de Cuba. Sin embargo, el baile que acompaña a



Conjunto de Tumba Francesa
Santiago de Cuba
Foto: Bárbara Balbuena



Conjunto de Conga
San Jun camagüeyano
Foto: Enaisy Mackenzie



Conjunto de Conga
Comparsa "Los Dany". La Habana
Foto: Bárbara Balbuena



Conjunto de Conga
Santiago de Cuba
Foto: Dailén García

las congas y comparsas en todo el territorio nacional es conocido como el "arrollar" y otro paso básico con variantes que se corresponde con la célula rítmica del bombo. Se caracterizan por la libertad en los movimientos corporales, fundamentalmente centrados en el torso y la pelvis, con una fuerte intensidad erótica.

Todas estas expresiones culturales atesoradas en la memoria de la comunidad, forman parte de las identidades individuales y colectivas que se encuentran materializadas en las instituciones sociales, en el espacio-tiempo comunitario y, en la estrecha relación con éste, en la gestualidad festiva y ritual, pues la identidad es uno de los más importantes procesos de construcción de sentidos.

La música y el baile popular cubano actual está plagado de las influencias de las expresiones culturales tradicionales religiosas y seculares en plena simbiosis. En las orquestas y conjuntos musicales soneros, salseros, de timba o reguetón, se han incorporado instrumentos percusivos pertenecientes al contexto ritual, tal es el caso de los tambores batá, los güiros y el cencerro; igualmente otros del ámbito laico, como las tumbadoras, las claves, los cajones o el catá. Otro tanto sucede con los temas y textos de las canciones, donde son incorporados términos de las lenguas rituales de Ocha, Arará, Palo o Abakuá. El propósito fundamental de los músicos y compositores es la constante búsqueda de nuevas sonoridades y el enriquecimiento rítmico para complacer al público bailador.

Por su parte el baile social popular cubano, ha incorporado un amplio vocabulario corporal a partir de la mezcla de un conjunto de gestos, movimientos y pasos de todas las vertientes de las danzas tradicionales, dando lugar a un amplio repertorio kinésico-expresivo para la libre improvisación colectiva o en parejas, a partir de la comunicación con los textos o exclamaciones de los cantantes y las interpretaciones de los músicos en general.

Un ejemplo muy actual de este fenómeno cultural en el contexto de los bailes de salón sociales en Cuba es el Casino, hoy también conocido por baile de salsa cubano. Este género bailable ha estado sometido a un constante desarrollo expresivo e interpretativo, a partir de un continuo proceso de creación que desde su invención a mediados de los años 50 y luego por más de siete décadas han propiciado los propios bailadores. En él se han activado indistintamente disímiles influencias de varios tipos de expresiones danzarias, algunas foráneas, pero mayormente autóctonas. Además de los influjos más cercanos y propios del entorno donde se originó el Casino, dado en la larga cadena de bailes de salón social



Baile de Casino en parejas
Playa, Ciudad de La Habana
Foto: Bárbara Balbuena



Rueda de Casino. "Dame una"
Playa, Ciudad de La Habana
Foto: Miguel M. Gómez



"Despelote"
Playa, Ciudad de La Habana
Foto: Miguel M. Gómez

que le antecedieron (contradanza, danza, danzón, danzonete, son, chachachá, mambo, pilón y mozambique) se sumaron a este caldo de cultivo otras danzas de diferentes orígenes, fundamentalmente afrocubanas.

La intervención e influencias de las danzas afrocubana en el Casino se hace más visible a partir de la década del 90 del siglo XX, con la abertura y *boom* de las prácticas de las religiones populares tradicionales cubanas, que adquieren una mayor exteriorización en la sociedad cubana. En las orquestas de salsa y timba más populares se comienzan a producir números musicales cuyos textos aluden a hechos cotidianos relacionados con las prácticas religiosas, sus divinidades, sistemas predictivos y la cosmología religiosa. La introducción de los tambores batá u otros instrumentos percusivos de las diferentes vertientes religiosas o laicas, en los formatos instrumentales de las agrupaciones musicales, es un elemento enriquecedor más para la comunicación con el público bailador y su experimentación corporal.

Al Casino se le adicionan toda una serie de gestos rituales, como son persignarse y el saludo ritual de los santeros o abakuá; u otros de carácter erótico, a modo del choque de pelvis del baile de yuka o el vacunao de la rumba. También se insertan movimientos rotativos del torso, cadera y hombros en plena armonía con la acción de otras partes del cuerpo. Aparecen entonces como parte del baile el "despelote" y el "tembleque", que se impusieron como una modalidad en el momento de clímax musical reconocido como *timba*, coincidiendo con la intensificación de la polirritmia producida por los instrumentos de percusión de la orquesta.

A través de los años de práctica del Casino en las academias y salones de baile a nivel nacional e internacional, se han creado infinidad de nuevas figuras en su versión de la rueda de parejas, cuyos nombres se mezclan con las nomenclaturas de las danzas afrocubanas y las ya conocidas, básicas y tradicionales de este géneroailable, como son: enchufa, la prima, setenta, sombrero, dame una, pelota, vacílala, etc. Entre los ejemplos más difundidos en la actualidad se encuentran:

- Figuras relacionadas con la rumba: "Enchufa y vacúnala", "Vacílala y dale Columbia", "Enchufa doble y déjala con rumba", "Saca a la vecina y llévala a tú vacilón", "Sombrero con Columbia" y "Estocolmo la Rumba".
- Sobre las danzas de la Regla de Ocha: "Sombrero para Eleguá", "Oní Oní", "La topa de Eleguá", "Dame una con Oyá", "Los Guerreros", "Trilogía", "La flecha de Ochosi" y "Enchufa con aro de Yemayá".

- Figuras combinadas con las danzas de la Regla de Palo Monte: “Enchufa con Palo”, “Enchufa doble con Palo”, “Vacílala con Makuta”, “Sombrero con Palo y Makuta”, “Sombrero doble con Palo y Makuta” y “Enchufa y sopla polvo”.
- Diseños concernientes a las danzas de la Regla Arará: “Entrega con Towé Towé”, “Gira con Já y castígalá”, “70 y alayetoe”, “70 complicado con Towé Towé”, “Enchufe doble complicado con Afreketé” y “Enchufa con San Lázaro”.
- Figuras que incluyen danzas Francohaitianas, en las que se incluyen el vodú, el gagá (comparsas traslaticias cuyos bailes se reproducen durante a la semana santa de las comunidades haitianas en Cuba) y la Tumba francesa (baile de salón que incluye tres modalidades: el Masón, el Yubá y el Frenté): “Enchufa con Pingué”, “Enchufa con Vodú”, “Dame con Guedé” y “Tumba francesa”.

En el caso de la ejecución del Casino de parejas independientes, se incluyen pasos de danzas afrocubanas de forma improvisada según el texto de las canciones, donde la pareja se suelta para ejecutar los pasos básicos tradicionales adaptándolos al ritmo de salsa o timba, para luego volver a tomarse en posición de baile social desde la figura “dile que no”, sin perder el ritmo y la coordinación entre ambos bailarines.

Para los llamados “pasos sueltos”, que son frases coreográficas creadas por los bailarines populares y también por profesores, se tienen en cuenta siempre los textos de las canciones para la inclusión de pasos y gestos de las danzas afrocubanas. Estas secuencias son repetidas constantemente en forma colectiva por un grupo que sigue a un líder, generalmente de forma improvisada. Suele nombrarse como: “Casino con afro”.

El Casino y otros bailes sociales cubanos de carácter popular y tradicional como el son, el chachachá y el mambo; así como la rumba, las congas y comparsas, y los géneros músico- danzarios pertenecientes a los complejos culturales religiosos de antecedentes africanos o francohaitianos, ha trascendido sus fronteras como parte de un proceso de flujo cultural asociado al fenómeno de la globalización. Mientras todos ellos forman parte de la cotidianidad cubana, también es posible percibir el impacto que han ocasionado a nivel mundial, a través de los principales medios masivos de comunicación y las redes.

3. Conclusiones

El proceso de transculturación de la cultura cubana continua su desarrollo ascendente y se expresa hoy, en cualesquiera de los contextos socioculturales donde se manifiestan los complejos genéricos músico-danzarios conservados en la memoria histórica de la población, pues ambas expresiones artísticas son identitarias del patrimonio cultural de la nación.

Hoy se estudia y se protege ese legado musical y danzario en diversas instituciones de investigación y académicas cubanas, tal es el caso del Centro de Investigación de la Música Cubana, el Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, el Instituto Cubano de Antropología, el Museo Casa de África y la Universidad de las Artes (ISA). Igualmente, el conjunto de las expresiones músico-danzarias, han sido asumidos por los repertorios de las más importantes agrupaciones folklóricas profesionales y de aficionados del país, como parte de sus proyecciones artísticas.

4. Referencias

- Aguirre, A. (1982). *Conceptos clave de la antropología cultural*. Barcelona – México: Ed. Daimon.
- Alén, O. (1981). *Géneros de la Música Cubana*. La Habana, Cuba: Pueblo y Educación.
- Balbuena, B. (1998). *El Íreme Abakuá*. La Habana, Cuba: Pueblo y Educación.
- Balbuena, B. (2003). *El casino y la salsa en Cuba*. La Habana, Cuba: Letras Cubanas.
- Cabrera, L. (1958). *La Sociedad Secreta Abakuá*. La Habana, Cuba: Ediciones CR.
- Carpentier, A. (1988). *La música en Cuba*. La Habana, Cuba: Letras Cubanas.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.) (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores.
- Colectivo de Autores (1997). *Instrumentos de la música folclórico –popular de Cuba. Atlas*. La Habana, Cuba: Centro de Investigación y Desarrollo de la Música Cubana, Ciencias Sociales y Ediciones Geo.
- Colectivo de autores (1998). *Fiestas populares tradicionales cubanas*. La Habana, Cuba: Ciencias Sociales.
- Del Toro, A; Del Toro, E (eds.) (1999). *El debate de la poscolonialidad en Latinoamérica. Una modernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano*. Madrid, España: Iberoamericana.
- García Canclini, N. (1997): *Culturas híbridas y estrategias comunicacionales. Estudio sobre las culturas contemporáneas*. Junio, Época II/vol. III, No. 5, pp 109-128. Colima, México: Universidad de Colima.
- Guanche, J. (1996). *Componentes étnicos de la nación cubana*. La Habana, Cuba: Fundación Fernando Ortiz y Ed. Unión.
- Guanche, J. (2011). *Africanía y etnicidad en Cuba*. La Habana, Cuba: Ciencias Sociales.
- Iznaga, D. (1989). *Transculturación en Fernando Ortiz*. La Habana, Cuba: Ciencias Sociales.
- James, J., Mollet, J. y Alarcón, A. (1998). *El Vodú en Cuba*. Santiago de Cuba, Cuba: Editorial Oriente.
- Lander, E. (ed.) (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires, Argentina: CIACSO.
- Las razas humanas* (1997). Enciclopedia. Teorías antropológicas. Volumen VIII. España: Grupo Editorial Océano, Instituto Gallach.
- León, A. (1974). *Del canto y el tiempo*. La Habana, Cuba: Pueblo y Educación.
- López, R. (1985). *Componentes africanos en el etnos cubano*. La Habana, Cuba: Ciencias Sociales.
- Martínez Furé, R. (2004). *Briznas de la memoria*. La Habana: Letras Cubanas.
- Menéndez, L. (2017). *Para amanecer mañana, hay que dormir esta noche. Universos religiosos cubanos de antecedente africano: procesos, situaciones problemáticas, expresiones artísticas*. La Habana: Editorial UH.
- Neira, L. (2004). *La percusión en los géneros musicales de Cuba*. La Habana, Cuba: Adagio.
- Orama, O. (2017). *Música e identidad. Impronta de la música en la identidad y la psicología social del cubano*. La Habana, Cuba: Colección sur.
- Ortiz, F. (1955). *Los instrumentos de la música Afrocubana*. La Habana, Cuba: Editorial Egido.

- Ortiz, F. (1965). *Africanía de la música folklórica de Cuba*. La Habana, Cuba: Editora Universitaria.
- Ortiz, F. (1981). *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba*. La Habana, Cuba: Letras Cubanas.
- Ortiz, F. (1983). *Contrapunteo del tabaco y el azúcar*. La Habana, Cuba: Ciencias Sociales.
- Ortiz, F. (1991). La música sagrada en los negros yorubas de Cuba. En: *Estudios etnosociológicos*. La Habana, Cuba: Ciencias Sociales.
- Ramírez, L. E. (2015). *Diccionario básico de religiones de origen africano en Cuba*. Santiago de Cuba, Cuba: Editorial Oriente.
- Santos, C. y Armas, N. (2002). *Danzas populares tradicionales cubanas*. La Habana, Cuba: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello.
- Vinueza, M. E. (1986). *Presencia Arará en la Música Folklórica de Matanzas*. La Habana, Cuba: Casa de las Américas.

Article

Afrocubanismo: algo más que una opción

RAMÓN TORRES ZAYAS

Resumen. Cuba inició el siglo XX con un nuevo discurso descolonial, con un presidente, una constitución y una bandera representativos. Sin embargo, en lo social, lo económico y lo político, la Antilla Mayor se convertía en un apéndice más de los Estados Unidos. No es casual, entonces, que germinaran renovadas interpretaciones de expresión nacional, que devino afrocubanismo, toda vez que las formas que más se podían erigir como emblemas de cubanía eran aquellas amestizadas entre lo venido de Europa y el Continente Negro. En ello influye la persistente cultura de resistencia y la esencia de la religiosidad popular, cuyas estrategias permitieron conservar la tradición, aún sin instituciones legalizadas ni cuerpos teóricos ni discursos oficiales establecidos que estimularan su posicionamiento. El afrocubanismo llegó para quedarse, y se resignifica cual expresión descolonial en una dimensión renovada cual arte o discurso de combate.

Palabras claves: discurso, descolonialidad, negrismo, afrocubanismo, nacionalidad, mestizaje.

Abstrac. Cuba began XX century with a new decolonial discourse with a representative president, constitution and flag. However socially, economically, and politically, the greater Antilles became one more appendage of United States. It is not by chance, then, that renewed interpretations of national expressions germinated, which forms that could be erected the most as emblems of cubaness. Were those stande between what came from Europe and black continent. This is influenced by the presisten culture of resistance and the essence of popular religiosity, whose strategies made it possible to preserve the tradition, even without legalized institution, theoretical bodies or established official discourses to simulate its positioning Afro-Cubanism is here to history and it redefines what decolonial expresión in a renewed dimension like art or combat discourse.

Keywords: discourse, decoloniality, negrism, afro-cubanism, nationality, micesgenation.

Aunque casi todas las personas le atribuyen el nacimiento de un siglo a los dígitos terminados con los ceros de la centena, lo cierto es que en rigor ese sería el número que marca su final, de manera que el siglo primero —por ejemplo— ocupó entre los años uno y el cien; el segundo, del 101 al 200 y así sucesivamente. Por tanto, el vigésimo no comenzó en 1900 como se le supone, sino un año después.

Podemos afirmar con certeza, entonces, que Cuba inició el siglo XX con un nuevo discurso descolonial, ya que el 21 de febrero de 1901 quedaba aprobada por los legisla-

dores de la Isla una Constitución que daba vida al naciente Estado, antes sometido a la metrópoli española.

Sin embargo, las libertades acusaban un mero espejismo, pues en lo social, lo económico y lo político, la Antilla Mayor se convertía en un apéndice más de los Estados Unidos.

De tal suerte, la nueva centuria emergía con un sentimiento/mezcla de desasosiego y emancipaciones. Mientras contábamos con un presidente, una constitución y una bandera representativos, el sector de la cultura —que es dónde descansaban las bases ideológicas de la nación— quedaba visiblemente deprimido.

Tras fracasar la guerra cubano-española-estadounidense y la ulterior intervención norteamericana, la creatividad nacional de principios de XX, se vio escamoteada. Para ejemplificar, la literatura sufría poderosamente luego de la temprana desaparición de José Martí y Julián del Casal; la plástica continuaba derroteros academicistas y la producción músico-danzaria fue objeto de presión ante cualquier viso que denotara africanía.

De cualquier manera, un numeroso grupo de creadores reelaboraron discursos *otros* que reacomodaban los diversos productos llegados de latitudes diferentes, lo adaptaban a las emergentes reclamaciones, y construían utilidades con un sabor cada vez más cubano.

No es casual, entonces, que germinaran renovadas interpretaciones de expresión nacional, que devino antesala de del afrocubanismo. La trilogía poética integrada por los pardos Regino Eladio Boti, José Manuel Poveda y Agustín Acosta se alzaba con una voz criolla que abandonaba el tradicional clasisismo castellano y enrumba por caminos menos trillados y de auténtica cubanía.

El 30 de marzo de 1913 escribía Poveda en el diario santiaguero *El cubano libre*:

Atravesamos un momento trascendental en nuestra vida literaria. Después de un largo estancamiento artístico, de una esterilidad nacional, nuevos impulsos han surgido del seno de la juventud (...) Cuba empieza a laborar seriamente hacia un poderoso renacimiento. Han sido proscritos todos los viejos modelos, ha sido exaltado el yo, proclamado el culto de la Forma (...) Y esa labor de los modernistas que libera a Cuba de las últimas trabas coloniales, tiene la hostilidad pública. Incapaz nuestro ambiente de comprender las enormes conquistas realizadas por el siglo XIX, ahogadas prematuramente las voces de Martí y Casal, que pregonaban entre nosotros esas conquistas, la juventud lucha sola, bien cierta de la victoria (...).

Así mismo, se reinventaba una música picaresca que se acercaba a lo europeo con aderezos de lo africano: el compás de rumba se iba imponiendo ya en la poesía, en las tablas, en la música, en las danzas.

1. El despertar

Hacia los años 20 del pasado siglo se disparó en el país una búsqueda de lo nacional que desembocó en lo que llamamos afrocubanismo. Pero ese despertar no llegaba solo, sino que obedecía a un conjunto de acontecimientos de magnitud universal: la Primera Guerra Mundial, por un lado, los movimientos de liberación por el otro, asociados a los males heredados por las excolonias españolas, inglesas, portuguesas, holandesas y francesas, sobre todo en América Latina y el Caribe, se encargarían de generar movimientos patrióticos, antimeritistas y antirracistas, que estimulaban sistemas más esperanzadores.

París es testigo de una corriente artística que pone de moda al negro. Estatuillas del Dahomey, monedas y cabezas de terracota nigerianas, esculturas de madera del Congo ocupan la atención de diversos creadores. Hay una legitimación de afro desde “arriba” que de alguna manera repercute en los de “abajo”

El Caribe en específico cristaliza como locus descolonial y es lugar de donde provienen muchos pensadores situados también en suelo europeo (Aimé Césaire, Fran Fanon, Édouard Glissant, son martiniqueños; Alejo Carpentier, Wifredo Lam y Lydia Cabrera provienen de Cuba. Por eso, aunque instalados en un mundo occidental, casi todos se “descolocan” y territorializan su pensamiento a través del desplazaje temporoespacial que les permite teorizar sobre los traumas de la esclavitud y la identidad negra.

En la capital francesa hierven ideas descoloniales: allí tiene lugar el primer congreso panafricano en 1919; Josephine Baker hace furor en el país de la moda; en los bares de St Germain des Prés los afroamericanos tocan y escuchan jazz y biguina antillana; las hermanas Paulette y Jane Nadal, primeras mujeres negras en ingresar en la Sorbonne, reciben en su salón de Clamart a toda la *intelligentsia* negra que pasaba la capital del Sena: Césaire, Leopold Senghor, Fanon, Glissant y muchísimos militantes de los derechos civiles son figuras frecuentes en el local.

Pese a su formación occidental, un grupo de chicas antillanas estudiantes en París (entre las que figuran las Nadal) sienten la necesidad de solidaridad racial y lejos de la desesperanza de nunca ver la raza negra igualar la blanca, empezaron a estudiar y divulgar autores afroamericanos desconocidos en Francia.

Las Nadal son precursoras de la negritud, y como caribeñas expatriadas en la metrópoli no niegan ni rechazan el papel de la cultura blanca, pero crean *La revista del mundo negro*, donde insisten en no tener como propósito declarar la guerra al mundo blanco, sino recabar su ayuda y la de todos los amigos negros para que sus congéneres recobren el orgullo de pertenecer a una “raza” cuya civilización era tal vez de las más antiguas del mundo..

El elemento realmente significativo del despertar afrocaribeño descansaba, precisamente, en el hallazgo antillano de sí mismos como negros, hermanados directamente con África. “El Caribe antillano se descubre entonces como un territorio marcado por los avatares del racismo —ratifica la estudiosa mexicana Tania Gómez (2017, 11)—, y de la aplicación del sistema racial como forma de sumisión de ciertos seres humanos a manos de otros”.

La antropóloga argentina Milena Anecchiarico (2017) no sin razón reconoce el impacto exterior en el movimiento que también florece en Cuba, un país igualmente caribeño y signado por parecidas historias de esclavitud, colonialismo y una ulterior condición dependiente:

(...) las experiencias poéticas y artísticas negristas que surgían con fuerza en todo el Caribe y en los Estados Unidos, como el movimiento de la negritud en el Caribe francófono, el Renacimiento de Harlem en los Estados Unidos, confluyeron en Cuba en un ambiente intelectual y artístico propicio. Tanto las artes —la poesía, la plástica, la música y la danza— que el campo intelectual —lingüistas, etnólogos e historiadores— estaban involucradas en la tarea de precisar y dimensionar el legado africano en la región y su conexión con África.

En cambio, el afrocubanismo como movimiento social, político y artístico, no resulta elaboración exclusiva de los negros. De hecho, es un colectivo de personas de piel blanca quienes en la búsqueda de un nacionalismo visceral se encargan de impulsarlo.

2. Buscando lo nacional

El clima de desesperanza, dependencia y entreguismo a los Estados Unidos, hizo a los intelectuales blancos empeñarse en localizar un símbolo que identificara la nación. Por eso, el 6 de enero de 1923 un grupo de estos hace causa común y crea la Sociedad de Folklore Cubano, con Enrique José Varona como presidente y Fernando Ortiz, Israel Castellanos, Emilio Roig, Jorge Mañach, Rubén Martínez Villena y Juan Marinello, entre otros intelectuales que pretendían estudiar las particularidades hispánicas presentes la Isla (ver Moore, 2002, 181).

Pero, si somos fieles a la verdad histórica, justo es reconocer que esta avanzada no se interesó, al menos inicialmente, por la producción afro. A ella le reservaba un serio análisis solo como labor terapéutica social que “ilustrara” a sus portadores y les convenciera de sus prácticas “atrasadas”, propias de un estado de barbarie que debían superar.

Estos primeros estudios no cuestionaron realmente la imagen estereotipada y los prejuicios existentes hacia los afrocubanos, asociados con la criminalidad, la pobreza y la ignorancia, más bien pretendían estudiar sus prácticas culturales porque se las consideraba en vías de extinción bajo la inexorable llegada de la modernización que la reluciente nación prometía (Anneckiarico 2017).

Sin embargo, los “nacionalistas” encontraron la disyuntiva de que las formas que más se podían erigir como emblemas de cubanía eran aquellas amestizadas, sincretizadas, mezcladas con los vilipendiados negros.

Se popularizaba tanto el son y la rumba que hasta los niños le cantaban, tocaban y bailaban en su “ambiente” natural. La música campesina que pretendían promover los líderes nacionalistas tenía poca aceptación; por tanto, los intelectuales y críticos del grupo nacionalista tuvieron que revisarse. El guajirismo no fructificó como representación de lo cubano.

Los prejuicios perduraron todavía un poco y se ensayó entonces con el indigenismo: se incitó a resaltar al siboney o arawak de antes de la conquista, se coreó a los areitos, a Hatuey, a Anacaona, a Guamá, y se retomó a los poetas del decimonónico Cristóbal Nápoles Fajardo (El Cucalambé) y José Fornaris. Pero el reinvento tampoco cuajó. Ninguna de esas alternativas tuvo la suerte del afrocubanismo para recurrir a lo nacional.

A esto se unía que en el contexto internacional crecía una situación propicia con la irrupción del vanguardismo que buscaba temas en África, así como la explosión del jazz, el tango, la samba que influyeron poderosamente en el movimiento que se estaba gestando en Cuba. Se empezó a cuestionar el término de “raza” y los propios Ortiz y Marinello variaron sus discursos.

3. El afrocubanismo

Ya desde principios de la República va adquiriendo carta de legitimidad el vocablo “afrocubano”, que fuera profusamente utilizado por el joven abogado Fernando Ortiz en su libro *Los negros brujos*, y que según advirtió el propio autor años después, no fue de su invención, sino empleado anteriormente por Antonio Veitía en 1847, del cual se apropiara Ortiz con el objetivo de “valorar la significación de la presencia africana en la formación de la cultura nacional cubana”

El fenómeno “negrista” adquiere en la Antilla Mayor un ribete de singularidad en lo que se llamó afrocubanismo, que a decir de la doctora argentina Milena Anecchiarico (2017):

(...) desde su fundación en la primera mitad del siglo XX, este campo de estudio se fue orientando hacia los estudios etnográficos y del folklore, a la par que los estudios históricos relativos a la esclavitud, los procesos de cimarronaje y rebeldías y la participación de los afrocubanos en las guerras de independencia. El objetivo principal era relevar y sistematizar los elementos africanos en la cultura cubana en términos de raíces, las “huellas de africanía”, analizando aspectos religiosos, musicales, estéticos, literarios y lingüísticos.

Con todo, no es hasta la segunda mitad de los años veinte que se reconfiguran los estudios afrocubanos más orientados a combatir los prejuicios raciales y abandonando las teorías positivistas y evolucionistas como expresión descolonial que se va apoderando del discurso científico del quehacer artístico, unos y otros involucrados en precisar y dimensionar el legado africano en la región y su conexión con África.

Lo anterior tiene una mayor significación debido a las propias características del cubano y de los protagonistas del movimiento. Guillermo Rodríguez Rivera argumenta sobre lo que significaba es corriente:

El negrismo fue un bofetón al colonialismo; porque los colonialistas europeos decían que iban a África a llevar, filantrópicamente, la cultura, a civilizar a aquellos pueblos bárbaros, y este descubrimiento del arte negro por intelectuales europeos está demostrando que allí había una cultura, un arte, una poesía, una narrativa, nada despreciables; y que en realidad los europeos habían ido a África no a civilizar, ni a llevar cultura, sino a enriquecerse con los recursos naturales de una región entonces inexplorada del mundo. Creo que esto no fue bien visto por la burguesía europea; pero sí por la intelectualidad, y así llega el negrismo a América. El maestro Ángel Augier ha dicho que en Europa el tratamiento del negro dentro de la vanguardia era una moda; pero en América se convierte en un modo. La razón es simple: el negro, entonces, no estaba ampliamente representado en la población europea, como sí lo estaba en América. Aquí tenía una presencia real, no era un tema cultural exótico. Por eso el negrismo tiene una expresión propia en el Caribe, y por supuesto, en Cuba (Rodríguez, 2015, 352).

En el año 1928 un poeta blanco, Ramón Guirao, publica en el suplemento cultural del *Diario de la Marina* el poema “Bailadora de rumba”. Al año siguiente, otro poeta blanco, José Zacarías Tallet hace lo mismo con “La rumba”. Pero ya para 1930 cambia el panorama: el mestizo Nicolás Guillén saca a la luz en la columna “Ideales de una raza” del mencionado rotativo los primeros ocho poemas del que más tarde se convirtiera en un libro denominado *Motivos de son*.

El son, pieza musicalailable, se convierte en una síntesis de los géneros más importantes producidos en Cuba a lo largo de un paulatino proceso de mestizaje y Guillén aprovecha ese ritmo mestizo para dar voz a su poesía, lo mismo que en su segundo poemario, *Sóngoro cosongo* (1931), sobre el cual diría su autor: “estos versos mulatos participan acaso de los mismos elementos que entran en la composición étnica de Cuba (...). Por lo pronto, el espíritu de Cuba es mestizo. Y del espíritu hacia la piel nos vendrá el color definitivo. Algún día se dirá: color cubano. Estos poemas quieren adelantar ese día”.

Otro poeta señero del mestizaje lo fue Marcelino Arozarena, a quien le publicó *El Mundo*, en su edición del 23 de marzo de 1933 el poema “Caridá”, pero cuya presentación en el

periódico *La palabra*, en marzo 3 del 35, recayó en Salvador García Agüero de la siguiente y original manera: “Esto no es una presentación. Tal vez quedaremos más satisfechos llamándolo denuncia. Denunciamos la presencia de un poeta, Marcelino Arozarena” (ver Suárez, 1971).

Guillen, Ballagas y Arozarena son los maestros de esta lírica, que refuta el “alma africana”, el “renacimiento de África a partir de su psique”: Ballagas es blanco, Arozarena es negro. El ritmo fascinante se extiende por toda América Latina; su método fue adoptado y elaborado por Luis Palés Matos en Puerto Rico, por Adalberto Ortiz en El Ecuador, por Solano Trinidad en el Brasil, por León Damas, Martín Cárter y Jan Carew en la Guayana, por Virginia Brindis de Salas en el Uruguay y por otros muchos (Jahn, 1963, 287).

Páginas antes, el mimo autor se negaba a fijarse en el color de la piel de estos artistas, y defendía el contenido y la forma de sus obras como elemento distintivo que le permitía incluirlos a todos en una misma corriente:

Los autores de la lírica afrocubana son negros y blancos y mestizos de todos grados. No es el color de piel de sus autores, sino su estilo y sus contenidos los que nos mueven a incluirlos en la cultura neo-africana. Tenemos en primer lugar su ritmo. Los poetas reproducen los ritmos con grupos sonoros onomatopéyicos que, tomados en ocasiones de algún idioma africano, se varían y repiten como hilos directores y que determinan el ritmo básico de una poesía, ritmo que con frecuencia es roto por un contrarritmo, siguiendo en ello por completo la tradición de las antífonas africanas (ob. cit., 126).

Es un fenómeno que se viene dando en todas las manifestaciones del arte. Así, un irreverente grupo de músicos jóvenes estudia los géneros afro y empieza a ensayar con ellos en formatos sinfónicos desafiando la crítica purista y ortodoxa. En noviembre de 1925 un mulato, Amadeo Roldán, estrena su *Obertura sobre temas cubanos* y en el 27 se une al blanco de ascendencia franco-rusa Alejo Carpentier para presentar *La rebambambamba*, que recuerda las tradicionales fiestas del Día de reyes del siglo XIX. Dos años más tarde, es Carpentier quien se asocia al remediano Alejandro García Caturla y exhiben *Manita en el Suelo*, mientras Ernesto Lecuona y Gonzalo Roing dejan otras piezas emblemáticas.

Con la danza sucede otro tanto. “Un baile africano o afroamericano se profana apenas cuando es europeizado, cosa que ha ocurrido con la rumba”, nos seguirá diciendo Jaheinz Jahn (1963, 113), para continuar:

A medida que en Cuba ese baile africano se va acriollando y “amulatando”, se amengua su mímica originaria y sus episodios lascivos se truecan por movimientos y ademanes estilizados y simbólicos. La *obligada* y el *boiao* van desapareciendo y el *vacunao* se sustituye por un simple señalamiento del sexo femenino, que el bailarador puede hacer instantáneamente con una mano o con un pie (...). La rumba es esencialmente pantomímica, la simulación del cortejo amoroso hasta su peripecia orgásmica, y siempre se desarrolla estilizando con crudeza o con sutil comedimiento ese diálogo de los sexos. En Cuba fue baile de mala fama, que no se ejecutaba desenfadadamente, sino en el campo y a hurtadillas en locales reservados de las ciudades, hasta que en 1932, en ocasión de la Feria Universal de Chicago, fue llevada a dicha exhibición y allí, bailada con cierto recato, tuvo gran éxito (Íbidem).

En la misma época varios artistas de la plástica viajan a Francia, donde se desarrolla todo una corriente visual orientada hacia África que va a dejar huellas significativas en

figuras como Víctor Manuel, Amelia Peláez, Eduardo Abela, Wifredo Lam... Es desde allí que verdaderamente redescubren Cuba.

Sin embargo, a decir de Jahn, el tema negro dentro de la plástica cubana asalta la Isla con bastante retraso, si lo comparamos con el resto de las artes en boga. De cualquier manera, es bien señalado como arma descolonial por el paladín universal de la negritud, el poeta martiniqués Aimé Césaire:

La pintura es una de las pocas armas que poseemos en contra de la sordera de la historia. Wifredo Lam lo confirma. Y éste es uno de los significados de su pintura tan arrebatadoramente rica: detiene la marcha del conquistador; significa que a partir de ahora en las Antillas sucede algo, que los hombres acosados por dudas, tentaciones contradictorias e invitaciones inciertas que los hacían indecisos se han encontrado a sí mismos no obstante el tanteo nervioso, las divergencias y las oposiciones. En el nombre de estos hombres, en el nombre de los reaparecidos del más grande naufragio de la historia universal habla Wifredo Lam (citado por Jahn, ob. cit., 256).

Lam regresa a América desde Francia en 1941, pero no se dirige directamente a su tierra, sino que salido de Marsella es retenido en Martinica donde entabla amistad con Césaire a quien le ilustra la traducción que le hace la etnóloga cubana Lydia Cabrera de *Retorno al país natal*; pasa por Santo Domingo y entonces es que enrumba hacia la patria.

Este dialogar de Cuba con el Caribe en discursos descoloniales se continúa con la visitas del pintor Roberto Diago y los escritores Carpentier y Guillén a Haití, nación que inspirará algunas de sus obras emblemáticas, y sobre todo con la muestra en 1945 de la primera exposición de arte cubano en ese país antillano, donde participan René Portocarrero, Mario Carreño y Carlos Enriquez, entre otros.

Sin embargo, el movimiento (si bien no la tendencia) afrocubanista resultó efímero, puesto que la mayoría de sus exponentes representaban a las elites que reflejaban las más modernas tendencias estéticas de la época: cubismo, realismo vanguardismo y otros estilos. El afrocubanismo es descolonial por naturaleza, pero no contó con el total apoyo de la clase media negra cubana, que prefería (en su mayoría) alinearse a la cultura blanca (ver Moore, 2002, 273-274). Los clubes de Atenas y Minerva, así como la Unión Fraternal, prestigiosas sociedades de negros, renegaron en sus predios del entusiasmo afro.

Los representantes del afrocubanismo, por su parte (a excepción de unos pocos) vieron en el folklore negro una fuente de inspiración para sus obras, pero muy pobre cuando los "incultos" las representaban. Su arte, por tanto, no atrajo en líneas generales ni al público burgués ni al proletariado.

Tal vez esa sea la causa de que un nutrido grupo de investigadores cuestione el término, por su sentido polisémico, y argumente que, entre otras razones, la cubanía descansa en una esencia mixta, donde lo afro se diluyó de la misma manera que lo europeo.

De cualquier manera, en la horizontalidad, los portadores culturales continuaron el disfrute de la heredad venida del mal llamado Continente Negro, y en el solar, el barrio, la cuartería se siguieron potenciando sus prácticas con una fuerza indetenible.

4. Revolución, afrocubanismo y descolonialidad

El triunfo revolucionario de 1959 constituyó un acto descolonizador en potencia, sobre todo porque abrió las puertas de la participación a los sectores preteridos histórica-

mente, donde los negros eran mayoría. Se estimuló la difusión y el conocimiento de prácticas culturales de ascendencia africana, así como el estudio de sus actividades performáticas, musicales y danzarias. Sin embargo, al mismo tiempo en aquellos años se coartó el análisis de la problemática negra en Cuba y se consideró el racismo una herencia del pasado colonial y capitalista en vías de desaparición. Las investigaciones sobre la historia de la esclavitud, las artes, el patrimonio histórico y las religiones de matriz africana adolecieron de una renovación teórica-metodológica.

No es hasta finales de los 80 que se revitalizaron políticas culturales relacionadas con la presencia africana, principalmente a partir de conversaciones del presidente cubano Fidel Castro con líderes religiosos y tras la salida del libro *Fidel y la religión*, del fraile dominico brasileño Frei Betto.

Pero no cabe duda que en ello también influyó la persistente cultura de resistencia y la esencia descolonial de la religiosidad popular, cuyas estrategias permitieron conservar la tradición, aún sin instituciones legalizadas por el Estado ni cuerpos teóricos ni discursos oficiales establecidos que estimularan su posicionamiento.

En las postrimerías del siglo XX arranca una política de valorización y rescate de las huellas de africanía. Desde 1996 se produce en el Museo Casa de África de la Oficina del Historiador de la Ciudad de La Habana (creado diez años antes) el Taller internacional de Antropología Social y Cultural Afroamericana, por esos años se crea la Asociación Cultural Yoruba de Cuba, al tiempo que se legitima la Organización Unidad Abakuá. En la esfera intelectual se reaviva la reflexión acerca de la problemática racial, y la narrativa negra adquiere nuevos matices que van desde el cuestionamiento de la voz “afrocubano” hasta su defensa casi absoluta.

El doctor Jesús Guanche impugna el enunciado por considerarlo “un vocablo ‘impropio y anacrónico’, que lejos de aclarar, tergiversa la riqueza, complejidad y diversidad actual de la cultura nacional” (Guanche, 2000, 13).

A estas alturas de nuestra historia —refiere el desaparecido investigador Tato Quiñones—, el empleo del término afrocubano continua siendo válido para calificar el arte, las artes, las costumbres y las religiosidades cubanas que acusen una perceptible oriundez africana, aunque sean cada día más, y más, los iniciados e iniciadas en la Santería y en las Reglas Congas de Mayombe y de Briyumba, porque blancos ñáñigos, como es bien sabido, existen en Cuba desde 1857.

Con todo, el uso la expresión “afrocubano” —que obviamente no alcanza ya a definir lo que quiere nombrar— continúa siendo objeto de debate y polémica entre intelectuales y académicos cubanos (Quiñones, 2014).

La ya citada argentina Milena Anecchiarico profundiza al respecto, y lo hace de una manera que merece especial atención por las implicaciones que adquiere el término a la luz del siglo XXI:

(...) advierto dos enfoques simultáneos y no antagónicos: por un lado, la africanía asumida como emblema identitario de la cultura cubana por parte de las narrativas hegemónicas de nación, muy similar a un “artefacto cultural” espectacularizado que no permite ver las desigualdades raciales. Por el otro, la africanía como proyecto político decolonial de la diferencia negra cubana. Sobre este último punto, las perspectivas recientes elaboradas por los propios sujetos afrodescendientes/negros, según los diferentes usos y vocablos, reflexionan desde sus experiencias situadas según una triple conciencia (...): la conciencia de raza, de nación y una conciencia transnacional (...). En este sen-

tido, la africanía se torna un concepto político-identitario que participa de la toma de conciencia reflexiva de lucha y de transformación, abriendo nuevos espacios para pensar e intervenir en la discusión sobre sus propias prácticas culturales y políticas (Anecchiarico, 2017).

El afrocubanismo llegó para quedarse, y se resignifica cual expresión descolonial en una dimensión renovada cual arte o discurso de combate: en el songo, el chagüü, la timba; el casino, la rumba, el son; en la poesía de Eloy Machado, Sinecio Verdecia y Ediel González; en el teatro de Abraham Rodríguez, Eugenio Hernández Espinosa, Gerardo Fullea; y hasta en ese núcleo de mujeres que decidieron autodenominarse Afrocubanas, entre las que figuran Deysi Rubiera, Bárbara Danzie, María Ileana Faguaga y Zuleika Romay. Un tributo desde dentro hacia una cultura universal, porque se trata de una posición de contrapoder que supera la mera condición opcional que le dio origen allá por los años veinte de la vigésima centuria.

5. Bibliografía

- Anecchiarico, Milena. “La africanía y la cuestión racial en los estudios afrocubanos”. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Tabula Rasa, núm. 27, 2017. En <https://doi.org/10.25058/20112742.451>, Consultado 8 de marzo de 2021.
- Cairo Ballester, Ana. “La cuestión racial en la cultura cubana”. En *Presencia negra en la cutura cubana*, ed. sensemayá, La Habana, 2015.
- Gómez Hernández, Tania Sairi. “Caribe, espacio colonial, resistencias anticoloniales”. Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México “El pensamiento filosófico antillano de la diferencia y la alteridad. Crisis, identidad y Caribe”. En www.institutomora.edu.mx, SP AMEC 30 VI 2017.pdf (Consultado 8 de marzo de 2021).
- Guanche, Jesús y Gertrudis Campos. *Artesanía y religiosidad popular en la santería cubana: el sol, el arco y la flecha, la alfarería de uso ritual*. Ed. Unión, La Habana, 2000.
- Moore, Robin D. *Música y mestizaje. Revolución artística y camio social en La habana. 1920-1940*. Ed. Colibrí, Madrid, España, 2002.
- Quiñones, Tato. “Negro, Negro criollo... Afrocubano, Afrodescendiente (Croniquilla desde el fondo del caldero)”. En *Boletín digital Desde la Ceiba*, septiembre de 2014.
- Suárez, Adolfo. “Acusado de poeta”. En *La Gaceta de Cuba*, no. 96, sept. 1971.
- Valero, Silvia. “Mapeando las narrativas de la diáspora en Cuba: la imaginación de la negritud en la literatura de entre siglos”. En *Casa de las Américas*, No. 264, 2011, pp. 93-105.

Article

Lo decolonial como tamiz emancipatorio: dinámicas raciales y religiosas en Cuba

DRA. ILEANA HODGE LIMONTA

Resumen. Para hablar de lo decolonial se necesita saber en qué contexto usamos el término y las trampas que en sí mismo esconde, lo cual puede prestarse para manipulaciones ideológicas, políticas, sociales, culturales y raciales. Desde la etnología estaremos presentando el tema desde teorías contemporáneas latinoamericanas que desenmascaran presupuestos constitutivos de la colonialidad del poder con plena vigencia, que generan un racismo epistémico que descalifica todo tipo de pensamiento o racionalidad civilizatoria desde saberes étnicos. Por eso para adentrarnos en el tema que nos ocupa, reflexionaremos sobre lo que entendemos por des y de/ colonial, para desde allí, teniendo en cuenta nuestra historia patria cubana, establecer nexos de propuestas emancipatorias, con lo racial de modo general, y lo religioso en particular.

Palabras claves: Decolonial, Descolonial, Tamiz Emancipatorio, Religiones de Origen Africano, Racismo en Cuba.

Abstract. To talk about the decolonial its necessary to know in what context we use the term and the traps it hides itself, which colind itself to ideological, political and racial manipulations. From ethnology we will be presenting the subject from contemporary Latin American theories, which unmask continual assumptions of the coloniality of power in full forcé, which generate an epistemic racism that desqualifies all tipe of civilizing though or rationality from ethnic knowlegde. For this reason to delve into the subject at hard We'll reflecto n what we understand by des and de/ colonial, and from there, taking into account our cuban homeland history establish links of emacipatory propousal, with the racial in general and religious in particular.

Keywords: decolonial, emancipatory sieve, religions of african origin, rascism in Cuba.

1. Introducción

Desde 1984 en el Departamento de Estudios Socio Religiosos se estudian las expresiones religiosas de origen africano en vínculo con la sociedad, utilizando varios tipos de metodologías, principalmente empíricas. La profundización en teorías y métodos de investigación históricos, antropológicos y sociales ha permitido el vínculo de la temática con aspectos de la cultura e identidad nacional.

De tal suerte la cuestión étnico-racial forma parte de ese conglomerado cultural identitario por las propuestas, aportes, desvalorizaciones y discriminaciones sufridas desde la aparición de la colonialidad del poder, que aún hoy en el siglo XXI le dan vida y acción

al pensamiento poscolonial. He aquí la importancia de continuidad de nuestros estudios.

El concepto descolonial se ha usado para determinar el fin del poder colonial y el nacimiento de una nueva era civilizatoria para la humanidad, según la cual con el fin de los gobiernos coloniales y la instauración de los Estados-Nación, nuestros pueblos latinoamericanos y caribeños se convertían en países descolonizados y, como algo ultrapasado, en poscoloniales; sin embargo, las perspectivas de desarrollo no fue decolonial.

Ese proyecto civilizatorio desde presupuestos descolonizadores tuvo como centro al Hombre blanco, europeo, bajo nuevas formas de actuar, no en términos emancipatorios, sino de subyugación y/o aniquilación de otras visiones del mundo y filosofías de vida. El desarrollo económico de ese hombre blanco, europeo, estaba vinculado a formas productivas generadoras de riquezas, a la dominación de la naturaleza, a un tipo de espiritualidad que imponía un patriarcado a ultranza, ignorando formas de espiritualidades existentes en el continente subyugado.

Si nos reportamos a América, su población indígena desarrolló una espiritualidad y filosofía de vida con fuerte apego a la Pacha Mama como fuente de vida y riqueza. Algo similar incorporaron aquellas poblaciones traídas forzosamente como instrumentos de trabajo —las africanas— que también respetaban la naturaleza y adoran los espíritus del monte, que, a sus decires, esos entes sagrados formaban parte de la naturaleza e interactuaban con la comunidad, proporcionándoles saberes y esencias culturales.

Entre ambas poblaciones se constata una posición de armonía dialéctica ante la vida en la que naturaleza y comunidad se interrelacionan, filosofía que los colonizadores primero y luego los gobiernos poscoloniales despreciaron, generando un racismo epistémico que descalificaba todo tipo de pensamiento o racionalidad civilizatoria desde saberes étnicos, porque se apartaba de las relaciones intersubjetivas de la dominación eurocentrada, que se rotuló con el título de “modernidad” bajo la creencia de un Dios único, creador, justiciero, omnipresente y omnipotente; racionalidad que desde posiciones del poder mantuvo una conducta eurocéntrica que como señala Aníbal Quijano, fue impuesta y admitida como única, válida y emblemática de la modernidad, como marca de una perspectiva *descolonial*.

Para adentrarnos en el tema que nos ocupa reflexionaremos sobre lo que entendemos por *des* y *de/colonial*, para desde allí, centrar la atención en cuenta nuestra historia patria cubana, establecer nexos de propuestas emancipatorias, con lo racial de modo general, y lo religioso en particular.

2. Reflexionando sobre lo *des* y *de/colonial*

Retomando el comienzo de este artículo y para no caer en las trampas del concepto, debemos diferenciar lo *descolonial* de lo *decolonial*.

Lo descolonial es la base del poder mundial y patrón capitalista de la modernidad-colonialidad. Sobre este tema Boaventura de Sousa afirma:

La identificación de las condiciones epistemológicas permite mostrar la vastísima destrucción de conocimientos propios de los pueblos causada por el colonialismo europeo —lo que llamo epistemicidio— y, por otro lado, el hecho de que el fin del colonialismo político no significó el fin del colonialismo en las mentalidades y subjetividades, en la cultura y en la epistemología y que por el contrario continuó reproduciéndose de modo endógeno (Souza, 2010:8).

Significa que lo desafortunadamente aprendido desde el poder colonial continuó su curso de implementación a través de doctas teorías ilustradas, positivistas, librepensadoras, aplicadas desde los nacientes Estados-Nación que veían en las concepciones construidas por potencias europeas afianzar su poder y anhelo de progreso; porque, como afirma Aníbal Quijano:

Tal como lo conocemos históricamente, a escala societal el poder es un espacio y una malla de relaciones sociales de explotación/dominación/conflicto articuladas, básicamente, en función y en torno de la disputa por el control de los siguientes ámbitos de existencia social: (1) el trabajo y sus productos; (2) en dependencia del anterior, la “naturaleza” y sus recursos de producción; (3) el sexo, sus productos y la reproducción de la especie; (4) la subjetividad y sus productos, materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento; (5) la autoridad y sus instrumentos, de coerción en particular, para asegurar la reproducción de ese patrón de relaciones sociales y regular sus cambios (Quijano 2014:289).

Por tanto, el cambio de mentalidad ante nuevas circunstancias produjo nuevos discursos, nuevos espacios analíticos y nuevas epistemologías que se dieron separadas y contradictoriamente entre explotadores y explotados.

Según Walter D. Mignolo (2007), el pensamiento decolonial emerge de la fundación misma de la modernidad-colonialidad, representado tempranamente desde las Américas, en obras de un indígena y un afrocaribeño¹, y continuó solidificándose en pensadores de África y Asia.

Los autores de “El asunto decolonial. Conceptos y debates” (2015)², plantean que:

(...) fueron esos tratados los que crearon las condiciones para una narrativa epistémica que remite a la genealogía global del pensamiento decolonial, al tiempo que introduce una metáfora para explicar la conquista o el logro de esas primeras manifestaciones del giro decolonial, con la cual refiere que ambas expresiones abrieron las puertas y no de la verdad, sino a otros lugares, a los lugares de la memoria colonial, a las huellas de la herida colonial, a otras verdades cuyo fundamento no es el ser, sino la colonialidad del ser, la herida colonial (Rincón, Millan y Rincón, 2015:82).

El pensamiento decolonial, como epistemología emancipadora constituye una alternativa justa y comprometida éticamente con la paz y la dignidad de los pueblos del mundo, que lleva implícita otras teorías explicativas en conceptos como: colonialidad del poder, del ser, del saber, interculturalidad, transmodernidad (Rincón, Millan y Rincón, 2015)

Conocemos que en América Latina se desarrollan diferentes corrientes de pensamientos desde la alteridad que proporcionan lenguajes alternativos y con grandes desafíos teóricos que defienden y conciben la naturaleza y al hombre, interconectados e interrelacionados. Esos pensamientos se han convertido en proyectos emancipadores desde la otredad, desde las ausencias y los ausentes, desde los silencios o desde aquellos que sus voces se perdieron con el eco de la tecnología industrial o han sido silenciadas desde teorías imperiales y discriminatorias.

¹ “Nueva crónica y buen gobierno” escrita por Waman Poma de Ayala al rey Felipe III en 1616 durante el virreinato del Perú, así como la manifestación del esclavo liberto Otabbah Cugoano, ambos tratados se presentan como proyectos políticos decoloniales que abrieron la ranura de lo impensable (Mignolo, 2007:28-29).

² Rincón, Oriana, Keila Millán y Omar Rincón (2015): El asunto decolonial. Conceptos y debates. Perspectivas. Revista de Historia, Geografía, Arte y Cultura. Año 3 N° 5/ Enero-Junio, pp. 75-95. Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt. ISSN: 2343-6271.

Sabemos también que, a decir de Sousa:

No es fácil analizar procesos sociales, políticos y culturales nuevos o innovadores. Existe un riesgo real de someterlos a marcos conceptuales y analíticos viejos que son incapaces de captar su novedad y por ello propensos a desvalorizar, ignorar o demonizarlos (Souza, 2010:20).

Lo decolonial como tamiz emancipatorio transversaliza las sociedades contemporáneas de las excolonias latinoamericanas y caribeñas, y hace propuestas interesantes desde el análisis contextual de sus realidades, desde la confrontación epistémica de sus intelectuales, de los sujetos sociales y de los sujetos políticos. El acto de decolonizar implica ante todo el ejercicio de descolonización de las mentalidades de los sujetos como sujetos de acción.

Es muy importante entonces contextualizar nuestras historias sociales donde las negaciones, los desplazamientos, las discriminaciones por cuestión epitelial son partes importantes de ese racismo epistémico, segregacionista, al igual que las discriminaciones que tienen como base las relaciones de género o por orientaciones sexuales, culturales o sentidos de pertenencias religiosas.

De tal suerte, tomaremos dos de esos indicadores para trabajar el caso de Cuba: la cuestión racial y el tema religioso, que en sentido general se imbrican desde la historia patria dentro de su dinámica poblacional con relativa importancia.

3. Entender la cuestión racial en Cuba

A lo colonial y a su poder aun los une en Cuba la cuestión racial, una práctica prejuiciosa muy difícil de superar, aunque no imposible. Se debe desaprender lo que la colonialidad del poder y del saber, bajo teorías positivistas, acuñaron y propagaron por el mundo: la teoría de la superioridad racial, tratando de demostrar la incapacidad de determinados grupos humanos para el proceso de “civilización” por razones genéticas.

Nos puede diferenciar desde la naturaleza misma del ser el color de la piel, la estatura, el género, entre otras características fisionómicas que nos hacen únicos e irrepetibles, nos dan identidad y nos diversifican como seres racializados, pero somos ante todo seres humanos. Otro tipo de clasificación categorial es la construcción cultural.

Para los colonizadores, inferiores fueron no solo nuestros indígenas, en una escala aún más descendente ubicaban a los negros y negras africanos, sus descendientes en dependencia del color de la piel. Se insertaba en ese listado (aunque con cierta ventaja sobre los otros grupos sociales) los blancos criollos descendientes de europeos, por la “penosa condición” de no ser nacidos en el continente “centro de la civilización mundial”, suerte de inferioridad que no perdían del todo cuando se convertían en catedráticos o hubiesen comprado un título de hidalguía.

Tres antecedentes son de suma importancia para continuar entendiendo, desde lo decolonial, la cuestión racial en Cuba:

- Primero, la esclavitud, con su amplia gama de consecuencias provocadas por las violencias físicas y psicológicas a que fueron sometidos las personas esclavizadas, de hecho, hubo suicidios colectivos de indígenas y de negros.
- Segundo, el peso relevante que tuvieron los negros en la cuestión económica, social, cultural y demográfica, lo cual desde el poder colonial desató y justificó el síndrome del “miedo al negro”, sobre todo a partir de la revolución haitiana.

- Tercero, el largo tiempo que transcurrió desde la ocupación colonial hasta la abolición de la esclavitud en 1886; Cuba fue el penúltimo que realizó oficialmente un acto de esa naturaleza en esta parte del hemisferio occidental, acontecimiento que tuvo una repercusión muy fuerte a corto y largo plazo en la situación del negro dentro de la sociedad cubana, como residuo de una herencia cultural racista, que todavía nos golpea.

En particular, negros y mestizos cubanos no tuvieron otro proyecto que el emancipador liderado por Céspedes, Martí, Gómez y Maceo, aunque la iniciativa del primero incluía como obligatoriedad para los esclavizados la incorporación a la lucha armada contra el régimen colonial español por un término de dos años como condición para alcanzar el estado de hombres libres (Romay, 2015). La presencia negra en las gestas independentistas les forjó conciencia, sentido de pertenencia, identidad y unidad nacional, pese a que hasta allí llegaron los signos de la discriminación racial.

Al frustrarse el proyecto emancipatorio cubano con la intervención estadounidense después de un largo período de tres guerras, los negros y mulatos cubanos se quedaron prácticamente sin perspectiva de futuro. Sin embargo, hubo negros con posiciones “civilizatorias” excluyentes como Juan Gualberto Gómez y Martín Morúa Delgado; hubo posiciones encontradas y nos fortalecimos en la literatura (Regino Boty, José Manuel Poveda, Agustín Acosta), en el periodismo (Armando Pla, Ramón Vasconcelos, Lino D’Ou), y hasta en la política, de los que protestaban por una sociedad más inclusiva.

Uno de los acontecimientos que involucró a la población negra en los primeros años republicanos, que podemos clasificar como proceso emancipatorio a favor de la paz, por la igualdad y la justicia social y racial, es la mal llamada Guerrita de los negros en 1912, liderada por el veterano del Ejército Libertador, teniente Evaristo Estenoz, quien fundó el Partido Independiente de Color (PIC), el 7 de agosto de 1908.

Al analizar las causas del fracaso del PIC, Silvio Castro Fernández³ argumenta:

En el programa radial “La universidad del aire” en febrero de 1952 el historiador Horrego Stuch decía: “Es un acontecimiento que por su infortunada iniciativa y dolorosa aparición se trata de silenciar en una especie de tácito convenio general... Requiere que se comprenda la tragedia cubana con ánimo reparador. El grupo de los Independientes de Color, mantuvo nobles doctrinas de convivencia cubana, y no fue racista, si le damos a este vocablo un concepto político y no étnico, por cuanto no abogó el predominio de un conglomerado social sobre otro, que es lo que caracteriza a las teorías exclusivistas de este tipo, sino que reclamó igualdades sociales y políticas... El error de estos cubanos radicó en la táctica adoptada, no en el fondo”.

Aunque no nos detendremos a realizar un análisis profundo de las causas y condiciones del fracaso político del PIC, solo destacaremos los objetivos de su base programática: derechos obreros, derechos ciudadanos, nacionalismo, instrucción pública, jurídica y tierra a los campesinos; lo cual los identifica con un programa social amplio, novedoso, inclusivo y sobre todo decolonial, cuyas propuestas desde el punto de vista epistemológico constituía una alternativa justa y comprometida éticamente con la soberanía, la paz y la dignidad del pueblo cubano, que contemplaba en lo interno la dinámica poblacional sociodemográfica, socioclasista y sociocultural cubana.

³ “La masacre de los Independientes de Color (La guerra de 1912 en Cuba)”. Inédito.

El proyecto fracasó, se impusieron y prevalecieron los principios de la colonialidad del poder. Estereotipos como el “miedo al negro” fueron mantenidos dentro de los Estados-Nación de los países descolonializados, desvalorizando sus saberes y su capacidad organizativa, movilizativa, cognoscitiva y cuando esto sucede, a decir de Quijano, las relaciones de poder claramente se expresan como parte integrante de ese modelo de colonialidad.

Uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad (...) (Quijano, 2000:777).

No obstante, hubo otras visiones defendidas por una intelectualidad radical, integrada por blancos o no, y asimilada por el movimiento obrero. Precisamente mediados de la década de 1920 se desarrolló en Cuba el *Movimiento Negrista* con actividades principalmente entre intelectuales⁴. Carmen Montejo lo caracterizó como un ‘*movimiento de afirmación*’, porque valorizaba las raíces africanas en la cultura cubana en el contexto de la identidad nacional y latino-americana. Justificando la razón de ser de la corriente argumentó:

Tenía que ser rota la ideología de color, que era una realidad social, que influenciaba de manera determinante en la sociedad, y que, en los momentos de grave crisis económica penetró en el curso de nuestra historia nacional, masificando, por su intermedio, el ritmo de las luchas de clases, tanto en la escena ideológica como en la política, ya que servía para ocultar o frenar la lucha (...) (Montejo, 2004:213).

La autora se refiere a la lucha por la inserción de negros y mestizos a la sociedad cubana, segmento social que juntos integraban la base piramidal dentro de la estratificación social, convertidos en un gran ejército de sujetos subempleados o desempleados. La lucha incluía también el reconocimiento a los derechos que condicionaba a aquel sector poblacional a la subalternidad en todos los ámbitos de la vida; ausencias y dificultades que generaba formas diversas de solidaridad humana y cultural.

El *Movimiento Negrista* cubano intentó rescatar la memoria ancestral que mantenía viva las tradiciones culturales africanas como parte de su imaginario social y cultural. Si partimos de que estos imaginarios son componentes importantes en la formación del discurso nacional como elemento integrador de su cultura, que se fundamenta en la consolidación y reproducción de sus producciones de sentido como estrategia de identificación, consideramos importante resaltar que uno de los objetivos más nobles del *Movimiento Negrista* fue intentar consolidar un discurso de inclusión y reconocimiento cultural, dirigido a resaltar lo que las élites racistas querían ocultar: las raíces negras en nuestra cultura nacional.

Por eso el *Movimiento Negrista* con su labor de investigación intervino en varios frentes de la cultura negra cubana y colaboró en la divulgación de sus estudios a través de la

⁴ Pueden ser citados, entre otros de sus integrantes, Alejo Carpentier (escritor), José Luciano Franco (periodista, historiador y cronista), José Zacarías Tallet, Ramón Guirao, Emilio Ballagas, Marcelino Arozarena y Nicolás Guillén (poetas), Rómulo Lachatañeré (doctor en farmacia y escritor) y Fernando Ortiz (abogado y sociólogo).

prensa, libros o revistas especializados como la *Revista de Estudios Afrocubanos*, por mencionar una de las más representativas, dirigida por Fernando Ortiz⁵.

Varios ejemplos de integración de elementos culturales negros a la cultura nacional pueden ser mencionados: la poesía mulata de Nicolás Guillén, la novela *EkuéYambá-Ó* de Alejo Carpentier, la ensayística de Fernando Ortiz, Lidia Cabrera y Rómulo Lachateñeré, considerados los maestros de los estudios etnológicos en Cuba.

El *Movimiento* trató de marcar una nacionalidad cubana, cuya mejor y más acabada expresión cristalizó en la producción de negros y mulatos, aunque algunos de sus miembros no tuvieron suficiente fortaleza política y sociocultural sobre la problemática racial en Cuba. Por otra parte, los resortes del poder clasista de una oligarquía nativa subordinada al capital financiero norteamericano, secundada y apoyada siempre por las administraciones de los Estados Unidos, frustraba el cambio. No era posible, de esa manera, lograr un diseño de República en la que las y los racializados pobres, negros, periféricos sociales, tuviesen mayores oportunidades.

No obstante, en el *Diario de la Marina* la sección “Ideales de una raza”, dirigida por el periodista negro Gustavo Urrutia, resaltaba los valores traídos de África; mientras la Constitución de 1940, la más avanzada de América Latina en su momento, penalizaba la discriminación racial⁶, aunque no se favorecieron leyes complementarias que la apoyaran, por tanto, a los efectos prácticos la regulación quedaba en letra muerta.

Numerosos fueron los intelectuales progresistas que se pronunciaron en Cuba por la conciencia de la identidad racial. En tal sentido el historiador Pedro Alexander Cubas Hernández⁷ se pregunta y enumera.

¿Qué intelectuales “negros” han contribuido a nuestra Historia? ... el investigador Tomás Fernández Robaina... aseveró que ese ha sido el motivo esencial de su lucha para darlos a conocer a las generaciones actuales. Al referirse primero al siglo XIX destacó al poeta Gabriel de la Concepción Valdés, conocido por Plácido; José Antonio Aponte y Antonio Maceo. Y después habló de quienes desarrollaron su labor en la República como los veteranos de la Revolución de 1895 Evaristo Estenez y Pedro Ivonet (fundadores del Partido Independiente de Color) siempre destacando al primero por su condición de ideólogo; Gustavo Urrutia, un arquitecto devenido periodista que tuvo una labor vital en la lucha contra el Racismo; Rómulo Lachateñeré, de quien resalta su importancia como gestor de una labor de visibilización de la herencia africana en Cuba; Juan René Betancourt que tiene dos libros relevantes (*Doctrina Negra* y *El Negro, ciudadano del futuro*) y fue muy crítico con la postura del Gobierno Revolucionario ante la cuestión racial; Walterio Carbonell (autor del libro *Cómo surgió la Cultura Cubana*) que, a diferencia de Betancourt no abandonó el país, manifestó sus criterios desde una posición política revolucionaria (...) (Cubas, 2009:6).

Cubas no solo enumera hombres, como parte de esas deformaciones de nuestras realidades poscoloniales destaca también las mujeres silenciadas, de modo general, en los debates intelectuales. En tal sentido resalta:

⁵ Según Palmié, Ortiz nunca publicó un relato semejante, no obstante continuase abogando por la erradicación científica de la “brujería africana”, hasta la segunda edición de su libro *Los Negros Brujos*, en 1916.

⁶ Título IV dedicado a los Derechos Fundamentales, en la Sesión Primera, sobre los Derechos Individuales, artículos 10 y 20. También los artículos 73 y 74 que estuvieron dedicados a la igualdad de oportunidad en los puestos de trabajos. Disponible en <<http://www.cervantesvirtual.com>>

⁷ Pedro Alexander Cubas. “Hablar de Racismo en Cuba: entre ademanos de lo posible y ardidés de lo permitido”. Inédito.

(...) las mujeres “negras” en Cuba desde diversas actividades socioculturales dejaron (...) huellas que a la historia corresponde visibilizar. Profesionales como Consuelo Serra, Inocencia Silveira o Catalina Pozo Gato tienen mucho que decir como mismo lo hacen hoy intelectuales como Daisy Rubiera, Georgina Herrera o Nancy Morejón. En tales contextos de lucha, igualdad racial y cultural no se pueden contradecir o ser contrarias dialécticamente hablando, se deben compensar y conformar, describir y narrar la historia del país desde sus colores, saberes y experiencias [y por qué no, también desde su condición de género]⁸ (Cubas, 2009:7).

Cuando determinadas elites han practicado el racismo (que no ha dejado de existir), lo hacen con la intención de demeritar culturalmente al otro no blanco, portador tal vez de determinados conocimientos heredados de otras herencias culturales no eurocéntricas, desaprovechando todo lo que en materia de conocimiento pudieran aportar, lo cual constituye una ética culturalmente reprochable.

De tal suerte, el triunfo de la Revolución Cubana del Primero de enero de 1959 marcó un viraje importante en la atención a la problemática social, económica, política y cultural de los sectores menos favorecidos, incluyendo en tema racial, con nuevas políticas públicas y prácticas no discriminatorias.

Desde el poder del Estado los prejuicios raciales serían abordados de manera profunda a través de soluciones programáticas incorporadas a su proyecto emancipador de justicia social. Sin embargo, su abordaje no fue concebido desde una epistemología decolonial y las deformaciones de la colonialidad del ser y del saber rompieron la propia lógica propuesta por el sistema, al obstruir durante el avance del proceso el análisis crítico-reflexivo que la condición llevaba.

Un lastre arrastrado durante años de poder colonial no se podía romper por decreto; se imponía un cambio de mentalidades como proceso educativo decolonial para aprender a considerar las formas de sociabilidad existentes en el otro lado.

4. La religión como parte de la cultura

Dentro de la cultura aparece la religión, como una expresión de espiritualidad donde lo racial no determina pertenencias religiosas a la que un sujeto pueda estar afiliado; en cambio, la sociedad ha designado peyorativamente tipos de afiliación religiosa.

La dominación española estuvo signada por la colonialidad del poder con la Iglesia Católica a la cabeza, que favorecía las discriminaciones y los castigos corporales y, sobre todo, justificaba teológicamente la esclavitud y la consecuente separación de familias y comunidades enteras como marcas simbólicas y psicológicas de violencia extrema.

Bajo el ardiente sol de la Isla, en Cuba se fundieron orichas, mpungos, y nkisis africanos, vagaron por los bosques, los espíritus de la naturaleza en busca de comunión y materialización de saberes, traídos en sus más profundos recuerdos personales, familiares y comunitarios, como reliquias valiosas con las que no quisieron romper vínculos, porque lo más importante era mantener bien guardado en su fuero interno su identidad primaria y su identificación con los principios culturales.

A ellos se afianzaron desde su interior, los adoraron secretamente, alimentaron a sus deidades y reprodujeron en silencio —de boca a oído— sus cultos y principios religiosos, a pesar de todo el infortunio.

⁸ El subrayado es de la autora.

Los africanos y descendientes de modo individual, en grupos afines o familiares confrontaron sus entes espirituales a un Dios que, cual imagen y semejanza del hombre blanco y en nombre de la dominación cristiana representaba la ideología del poder colonial que, como poder al fin, desde la espiritualidad los hostigaba. La admitieron en apariencia, pero sin manifestarlo públicamente utilizaron sus espacios sagrados, manipularon a sus vírgenes, ángeles y arcángeles para hacerle creer a ese poder colonial que cumplían con los designios del Dios blanco, a todo rigor, pero que en el fondo les satisfacía compensar sus necesidades espirituales y comunicacionales, cuando podían tocar el tambor, cantar y danzar.

Frente a la imposición de los patrones católicos, el nativo de África —África Negra—, encontró puntos de semejanza muy estrechos con el catolicismo, referente a la idolatría y el culto exacerbado a las imágenes. Como bien esboza Argeliers León (1918-1991), en América los santos católicos se convierten en un elemento simbólico más [...]. Desde la etapa colonial, los grupos de antecedentes yoruba, asentados en varias zonas de todo nuestro territorio, reconstruyeron su panteón lo que se produjo bajo la sincretización con santos católicos, celebraban entonces sus fiestas en honor a las deidades bajo la forma por la cual se les conoce actualmente como Santería o Regla de Ocha, que tuvo por asentamiento tanto La Habana como Matanzas, donde la presencia de esclavos lucumíes fue significativa, extendiéndose posteriormente hasta la zona oriental del país. Es desde este rico e interesante plano de interjecciones que se produce y se siguen produciendo los procesos de identidad cultural de nuestro país (Álvarez, 2002:4).

Este, aunque no es el único, constituye uno de los más significativos ejemplos de cómo se fundían elementos económicos con el cumplimiento de las jornadas laborales, se satisfacía el ego de los colonialistas y se regocijaban espiritualmente los negros esclavizados al ver germinar nuevas formas de acercamiento a su espiritualidad africana que rompía fronteras dentro de los casones y barracones y pactaba alianzas de continuidad en sus descendientes⁹.

Las expresiones religiosas de origen africano, que tanta fuerza han adquirido en nuestra identidad y cultura, aunque por muchos años fueron catalogadas social y culturalmente como “cosas de negros”, son un reflejo vivo de la simbiosis cultural de nuestras raíces. De ahí que Álvarez Díaz afirmase que, “África, denotada en cuna del *homo sapiens*, se mezcló y multiplicó en nuestras tierras” (Álvarez, 2002:4).

Esto no es más que un proceso resiliente como expresión de conjunción y puesta en práctica de una ecología de saberes.

Investigaciones realizadas por el Departamento de Estudios Socio Religiosos (DESR) del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS) han demostrado que estas expresiones —la Regla Ocha-Ifa, el Palo Monte o Regla de Palo, las Sociedades Abakuá, el Arará, entre otras manifestaciones aportadas por los africanos— se conformaron como religiones autóctonas y que no solo son un producto cubano, sino que sus afiliados creyentes y practicantes hasta este siglo XXI son parte del colorido pueblo cubano¹⁰. Ellas son y representan en sí mismas resiliencias emancipadoras desde la experiencia

⁹ De la misma manera ocurrió con diferentes etnias en la constitución de otras expresiones religiosas de origen africano, donde Yemayá es Madre Agua en el Palo Monte y Yarina Okandé para los abakuá, por ejemplo.

¹⁰ En estudio realizado por el Departamento de Estudio Socio Religiosos del CIPS durante un período de cinco años, devenido monografía y luego en libro, se demostró que mediante el control de la variable color de la piel,

decolonial, que cuenta con su más profusa y creativa capacidad de reinención y readaptación al cotidiano de vida cubana.

De tal suerte la cultura cubana es,

(...) una simbiosis de varias fuentes, resultante de un largo proceso de transculturación y mestizaje. Lo africano, o si se quiere mejor, lo negro, no es aquí lo otro, lo ajeno, lo agregado (...), lo arcaico, como ocurre en Norteamérica, o como es visto [con la cuestión indígena]¹¹ en varios lugares de Latinoamérica; está, por el contrario incorporado esencialmente al producto cultural y religioso típico en el cubano (Álvarez, 2002:4).

Tomemos como referencia al complejo Ocha-Ifá, una de las expresiones religiosas de mayor aceptación y difusión popular (Hodge, 2013). Debemos tener en cuenta que sus concepciones religiosas establecen enlaces entre las deidades, la naturaleza y la sociedad en pos de beneficios de diferentes índoles: individual, familiar, societal. Pero encima de todo, por el establecimiento de la paz material y espiritual, principio básico de lo decolonial.

Dentro de la Santería, la narrativa mitológica es vista como instrumento de aprendizaje, medio transmisor de valores, formador de conductas y actitudes ante la vida, conformador de una ética social en la que valores y contravalores en lucha de contrarios humanizan los personajes míticos. (Hodge, 2019)

Según esas narrativas, los orichas transitan por los caminos del bien y del mal y pueden cometer errores en sus decisiones, pero también pueden redimirse en actuaciones. Crearán prototipos comportamentales que caracterizarán a los hijos de los orichas, es decir, aquellos que realizaron ceremonias de iniciación o han rapado sus cabezas para asentar sus trazos.

Ello conlleva liturgias y sacrificios en honor a las divinidades. Ritos que renuevan el compromiso religioso hacia la deidad consagrada con sólido sentido de pertenencia y hacia donde dirigen los mejores esfuerzos para la consecución del bienestar espiritual y material mediante la utilización, en los cultos, de elementos de procedencia vegetal, animal o mineral extraídos de la naturaleza.

De ese modo, Adrián de Souza Hernández afirmó, refiriéndose a los tradicionalistas yorubas:

Es a través del sacrificio que los yorubas desvían las perspectivas del peligro, desgracia, infortunio y muerte prematura, de ahí que sea considerado el elemento más importante dentro del culto a Ifá, porque permite establecer una relación directa entre el hombre y el mundo suprasensibles que puede ser de gran ayuda para quienes respaldan los tabúes familiares y la ética de la comunidad de una manera especial y privilegiada, pues esta interconexión nunca falla (Souza; 2015:13).

Así, por ejemplo, la mitología recoge que Osain es el dueño absoluto del monte y que para arrancar cualquier planta o elemento vegetal hay que pedirle permiso y pagarle los tributos que exija. Eshu es el encargado de los principios cósmicos del Universo, conside-

que a estas expresiones religiosas se consagran personas de cualquier color y que la motivación para realizar cualquiera de las distintas formas rituales que comprende ese proceso está relacionado con problemas de salud en primer lugar. Ver de Arguelles Mederos, Anibal e Ileana Hodge Limonta, Los llamados cultos sincréticos y el espiritismo. Estudio monográfico sobre su significación social.

¹¹ Cursivas de la autora.

rado primera forma de vida en la Tierra y del desarrollo de la vida humana como resultado de la interacción recíproca de tres elementos de la naturaleza: aire, tierra y agua. Los denominados guerreros Eleguá, Oggún y Ochosi, deidades que se reciben¹² permitirán conseguir la salud, la paz y la prosperidad. Oggún, nace de las entrañas de la tierra, al igual que el hierro, metal que simboliza. Ochosi es un gran cazador, además de justiciero. Inle es médico, pescador, cazador y adivino. Oricha Oko es la Tierra; Yemayá, el mar y Olokun, las profundidades marinas. Obbatalá es el creador de todas las cabezas y por ende su dueño, representa la creatividad de los demás orichas y lo consideran el representante en la tierra de Oloddumare, la deidad suprema, consideran además que en ese oricha nace la luz y la oscuridad, la vida y la muerte, lo bueno y lo malo y que es el establecedor del orden y la disciplina entre orichas por ser considerado el juez de la religión¹³.

Y así hasta cubrir cada uno de los orichas que están representados en su panteón, que en Cuba diseñaron los que conformaron esta expresión religiosa. Es importante señalar que los iniciados no solo se asientan los orichas en sus cabezas cuando realizan las ceremonias de consagración, sino que los adoptan como guías o padres espirituales, los respetan, los veneran, los celebran y les hacen ofrendas y sacrificios.

He ahí la importancia de la mitología de los orichas en Ocha y la necesidad de conocer las diferentes concepciones en que se mueve Ifá, su ética, filosofía de vida, conceptos y preceptos religiosos; conocimiento que, en la práctica cotidiana, no siempre se cumple entre creyentes; sin embargo, a nivel de creencia religiosa han marcado y marca el *continuum* de las tradiciones ancestrales (Hodge, 2009). Y para seguir el pensamiento de Adrián de Sousa:

Ifá es la palabra asignada por los yoruba para nombrar su filosofía y las manifestaciones histórico-sociales de su pueblo; el sistema adivinatorio del oráculo, las profecías, las predicciones, las deidades; su cosmología y cosmogonía: un mundo cíclico que comienza en el cielo donde Olodumare (Dios) rige la vida del Universo. Ifá está conformado por un cuerpo literario dividido de doscientos cincuenta y seis signos (odu), un simbólico sistema litúrgico y una gran parafernalia que compilan en formas de códigos las respuestas a las inquietudes de los hombres y dan la posibilidad de conocer y reparar los destinos (...) (Souza, 2015:13).

De ahí la relación que establece ese modo de vida religioso, cultural y social con su entorno natural, no en torno del bien el mal, sino en una correspondencia dialéctica entre lo bueno y malo, entre el hombre y la naturaleza; consideraciones que ofrece su cuerpo literario, que aunque no sea una literatura sagrada en el más estricto sentido del término, gira sobre a cosas sagradas, porque a decir de los iniciados, la palabra de Ifá es ley. Sin embargo estos saberes solo se manifiestan en los espacios religiosos.

5. Conclusión

Trataremos de cerrar este artículo conjugando saberes, ya que existe una verdad de Perogrullo que no podemos callar: el epistemicidio en las dinámicas racial y religiosa cubana.

¹² En el acto consagradorio las deidades se asientan simbólicamente en la cabeza del iniciado mediante trazos que determinan característica y propiedades de las deidades o simplemente se le asigna, acto que significa "recibir".

¹³ Cabrera Thompson, Lázaro: Aproximaciones a los cultos y las religiones de origen africano en América y el Caribe. Colección Raíces. Publicaciones Boloña. Oficina del Historiador de la Ciudad de La Habana, 2015.

La experiencia muestra claramente que no basta acabar con el régimen de explotación que impone el sistema capitalista constitutivo del patrón mundial o del sistema mundo desde la modernidad. Se necesitan epistemologías creadas desde el Sur, más que geográfico, geopolítico, como propuestas emancipadoras para extirpar las bases del racismo y las discriminaciones.

La tarea es muchísimo más larga y compleja: abarca diversos puntos de vista, enfoques y praxis. Tiene raíces difíciles de cercenar, pero no imposibles de erradicar.

6. Bibliografía

- Álvarez Díaz, Mayra I. (2002) “La religión de raíces africanas vista por el cine cubano”. Biblioteca Virtual de Estudios Afroamericanos. Casa de África. La Habana.
- Arguelles Mederos, Aníbal e Ileana Hodge Limonta. (1991) “Los llamados cultos sincréticos y el espiritismo”. Editora Academia, La Habana.
- Cabrera Thompson, Lázaro. (2015) “Aproximaciones a los cultos y las religiones de origen africano en América y el Caribe”. Colección Raíces. Publicaciones Boloña. Oficina del Historiador de la Ciudad de La Habana.
- Castellanos, Jorge. (2003) “Pioneros de la etnografía afrocubana: Fernando Ortiz, Rómulo Lachatañeré, Lydia Cabrera”. Ediciones Universal, Miami.
- Castro Fernández, Silvio. “La masacre de los Independientes de Color (La guerra de 1912 en Cuba)”, Inédito.
- Constitución de la República de Cuba 1940. Disponible en <http://www.cervantesvirtual.com>
- Cubas Hernández, Pedro Alexander. (2009) “Hablar de Racismo en Cuba: Entre ademanes de lo posible y ardidés de lo permitido”. Artículo inédito.
- De Sousa Santos, Boaventura. (2010) “Descolonizar el saber, reinventar el poder”. Coedición Ediciones Trilce-Extensión universitaria: Universidad de la República, Montevideo, Uruguay.
- et al. (2018) “Epistemologías del Sur - Epistemologias do Sul” - 1a ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Coímbra: Centro de - CES. Libro digital, PDF.
- Hodge Limonta, Ileana de las Mercedes. (2009) “Cultura de resistência e resistência de uma identidade cultural: a santería cubana e o candomblé brasileiro” (1950-2000). Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social, da Universidade Federal da Bahia.
- (2013) “Reencuentro de tradiciones ancestrales. Una aproximación desde África Occidental a la América Latina”. En *Caminos*. Revista Cubana de Pensamiento Socioteológico. No.68-69/
- (2019) “Cuando de inclusión se trata, nada mejor que un paradigma emergente”. Multimedia del IX Encuentro Internacional de Estudios Sociorreligiosos. Publicaciones ACUARIO. La Habana. ISBN: 978-959-7226-51-2
- Mignolo, Walter. (2008) “La opción descolonial”. Letral, Númeo 1, Duke University.
- Quijano, Aníbal. (2014) “Colonialidad del poder y clasificación social”. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Colección Antologías. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO, Buenos Aires, Argentina. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506032333/eje1-7.pdf>

- Rincón, Oriana, Keila Millán y Omar Rincón. (2015) “El asunto decolonial. Conceptos y debates”. En *Perspectivas. Revista de Historia, Geografía, Arte y Cultura*. Año 3 N° 5/ Enero-Junio, pp. 75-95. Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt. ISSN: 2343-6271.
- Souza Hernández. (2005) “Los orichas en África: una aproximación a nuestra realidad”. Editorial Ciencias Sociales. La Habana.
- (2003) “IFA: santa palabra. La ética del corazón”. Ediciones Unión, La Habana.

Article

El espiritismo y los elementos religiosos africanos y aborígenes del etnos. Su discriminación colonial y neocolonial en Cuba

DR. C JORGE DOMINGO ORTEGA SUÁREZ, DRA. C NANCY NARCISA MERCADET PORTILLO

Resumen. El artículo identifica posibles itinerarios geográficos de entrada a Cuba de las creencias espíritas modernas, en la segunda mitad del siglo XIX. Expone las condiciones histórico-concretas para la recepción de esas creencias y la prevalencia de la doctrina kardeciana en territorio cubano, por sus posibilidades de sincretismo con elementos religiosos de determinados componentes del etnos, incluidos los aborígenes y en especial los africanos, con quienes comparten la creencia en la reencarnación, la importancia que dan a las impresiones sensoriales y a los procesos catárticos del sujeto, lo inteligible de sus cosmovisiones para todos los segmentos poblacionales, la inmediatez de resultados que prometen y el acceso irrestricto del sujeto a la presunta comunicación con los fallecidos. También explica las causas del rechazo político, jurídico y confesional de los gobiernos coloniales y republicanos neocoloniales en alianza con denominaciones religiosas empoderadas, a la entrada, legalización y prácticas de las asociaciones espíritas en Cuba.

Palabras clave: espiritismo, religiones cubanas, sincretismo, gobierno, iglesia.

Abstract. The article identifies the possible geographical routes to entrance to Cuba of modern spirit beliefs during the second half of the 19th century. Exposes the Cuban international and historical-concrete conditions to the reception of modern spirit beliefs in this country and the causes of the prevalence of the Kardecist spiritism in the Cuban territory, among various causes due to its possible sincretism with religious elements of certain components of ethnos, aborigines included and specially the Africans, with which the spiritism share the emphasis on their defense of reincarnation, the importance given to sensory impressions and to facilitating the cathartic processes of the subject; the intelligibility of its basic worldview for all population segments, the immediacy of results it promises and the subject's unrestricted access to mediumship. The article also explains the causes of political, legal, and even confessional rejection from colonial and republican neocolonial governments allied with empowerment religious institutions respect to the entry, establishment and institutionalization of modern spirit beliefs in Cuba.

Keywords: spiritism, Cuban religions, sincretismo, government, church.

1. Introducción

El texto expone los límites actuales de la investigación sobre la primacía de entrada de las doctrinas espiritistas a Cuba. Fundamenta la prevalencia del espiritismo kardeciano en el país, debida a sus afinidades con los elementos religiosos mejor representados en la población, integrados a componentes del etnos cubano como son el africano y el aborigen. También devela los esfuerzos gubernamentales y del clero empoderado en la época colonial y en la neocolonial para evitar la entrada de las doctrinas espiritistas, el registro legal de sus asociaciones y a la realización regular de sus prácticas. Se particulariza en la discriminación de las asociaciones emergentes de la sincretismo del espiritismo con esos elementos religiosos, por el gobierno, el clero y las asociaciones kardecianas ortodoxas.

2. Desarrollo

En favor del rigor semántico del discurso científico, se conviene denominar “espiritualismo” a la doctrina espiritista moderna originaria de EE. UU., extendida primero a Inglaterra y después a escala global; y “espiritismo”, a la fundada por Allan Kardec en Francia. Ese convenio responde a las reconocidas diferencias doctrinales y práctico-rituales entre ambas.

Crookes (1871) identificó cuatro rasgos del espiritualismo que lo diferencian del espiritismo¹, sintetizados en la tesis de que la fuerza productora de los fenómenos psíquicos procede solo del médium. González y Ortega (2014a) fundamentan lo apuntado por Paz (1938), respecto a que el espiritualismo concibe la mediumnidad como un don de individuos específicos y no admite la posibilidad de reencarnación del alma; mientras que el espiritismo declara que cada sujeto posee, puede y debe desarrollar la mediumnidad en la práctica, y considera viable y necesaria la reencarnación. Esta última diferencia devino básica y esencial en la división de esas doctrinas en lo ideológico e institucional (Paz, 1938, p. cit.).

Se desconoce quiénes introdujeron en Cuba esas doctrinas y no hay pruebas concluyentes acerca de cómo, cuándo y dónde eso aconteció. Ortega (2003:6-7), González y Ortega (2014a) y Pérez (2017:5ss) identifican dos grupos de autores con sendas versiones del itinerario previo a ese arribo. Uno, declara que fue desde los EE. UU., en 1856 (Martín, 1930:55; Bermúdez, 1967). Si Kardec inició su sistematización del espiritualismo en 1854 y publicó *El Libro de los Espíritus* en 1857 (González y Ortega, 2014a; Sausse, 2010: 13), entonces Martín se refirió a la entrada del espiritualismo. El otro grupo insiste en la ruta Inglaterra-Francia-España-Latinoamérica-las Antillas (Paz, op. cit.; Hernández, 2015: 31ss).

El proceso de entrada de esas doctrinas a Cuba, se explica a partir del análisis de las condiciones histórico-concretas de la sociedad cubana en ese momento. El poder colonial español no promovió la capacitación de residentes en el país en Química, ni tampoco para operar el equipamiento mecánico importado (incluido el del ferrocarril, desde 1837); en función de la agroindustria azucarera. Desde 1794 la Sociedad Económica de Amigos del País (SEAP) pidió al gobierno crear una cátedra de Química a tales efectos (Le Roy, 1961).

¹ Allan Kardec, afiliado al espiritualismo en 1854, declaró haber creado el término *espiritismo* al publicar en 1857 “El libro de los espíritus”, pero ya estaba en uso, al menos desde 1853, según Hernández (2015: 82-85).

En conjunto, tardaron 54 años en fundarse y con precario presupuesto la Cátedra Especial de Física y Química, y el Instituto de Investigaciones Químicas (Agramonte, 1930; Le Roy, 1954; López, 1968), este último, dirigido por José Luis Casaseca y Silván (Misas, 1996:131; Ionescu & Schufle, 1978:583).

Desde fines del siglo XVIII, los hacendados habían contratado por necesidad a extranjeros calificados para que aportasen sus saberes y buenas prácticas, ante la impericia de los nativos². A partir de 1855, los operarios de los ingenios y los trabajadores del ferrocarril que transportaba las cajas de azúcar a los puertos, eran en su mayoría norteamericanos; mientras que la Química aplicada al proceso agroindustrial azucarero, quedó a cargo de especialistas franceses³.

Luego entonces, en sincronía con el surgimiento, desarrollo y expansión global de las doctrinas espíritas, se establecieron en Cuba numerosos sujetos provenientes de las dos naciones - EE.UU. y Francia - que fueron respectivos asientos de la espiritualista y la espiritista. Es probable que sujetos de esas procedencias las practicaran en territorio cubano, pero debieron hacerlo con gran sigilo. El gobierno colonial y la Iglesia Católica como representante institucional de la religión oficial, aliada al Estado en España y sus dominios de ultramar, se oponían con gran fuerza a la entrada y ulterior práctica de tales doctrinas. Las expulsiones de gran número de extranjeros en la primera mitad del siglo XIX (sobre todo masones), sospechosos de conspirar contra el poder colonial español, alertaron sobre lo que ese poder haría contra quienes no se ajustasen a la normo-regulación gubernamental del orden colonial. Su vigilancia devino rigurosa con los norteamericanos después de la Guerra de Secesión, cuyo ejemplo contribuyó a fortalecer el ideal de la libertad y su expresión en la abolición de la esclavitud, en la emergente conciencia nacional de los cubanos. Ya lo era respecto a los franceses, debido al impacto de la Revolución de 1789, en especial, en Haití. En cualquier caso, la deportación significaba la pérdida del contrato laboral en Cuba (Ortega, 2003:6ss).

El nuevo Código Civil Español de 1887 y la Ley de Asociaciones del 7 de julio de 1888, transfirieron al poder del Estado la función registral el 1° de enero de 1890. Esos cambios jurídico-legales, impulsados por el liberalismo en España y sus dominios, no influyeron automáticamente en la jurisprudencia del gobierno colonial español en Cuba. El pensar conservador de la diada gobierno e Iglesia Católica, predominó en las decisiones políticas sobre cuáles asociaciones podían incluirse en el Registro Civil.

La prohibición de inscribir a las asociaciones espíritas, colocaba fuera de la ley a sus prácticas. Algunas lograron registrarse con nomenclaturas encubridoras de su razón social (de “estudios psicológicos”, “instrucción y recreo”; etc.), según inventarios de González y Ortega (2014c) y Poveda (2016). En una Instrucción Pastoral, el clero católico habanero denunció que bajo ese “simple entrenamiento” y “juego de física descriptiva”, había “prácticas supersticiosas del paganismo...” (Colectivo de Autores, 1974, p. 39). La necesidad de ocultar los objetivos y naturaleza de sus prácticas, fue una táctica de supervivencia de las asociaciones espíritas en un contexto ideopolítico y confesional hostil.

² Francisco de Arango y Parreño fue el primero en instalar en un ingenio azucarero suyo de Jaruco, en 1796, la primera máquina de vapor, que se rompió en muy poco tiempo por la impericia de los improvisados operarios del país.

³ Los hacendados ya habían traducido al español el *Compendio* de Dutrone-La Couture (orig. 1793), “...el mejor manual azucarero antes de 1850”, según Le Riverend (1974: 197).

Desafiando la represión colonial, en 1888 participaron cuatro delegados oficiales cubanos - no tres, como afirman otros autores (op. cit.:5; Valdés, 2013:1) - en el Primer Congreso Internacional Espiritista de Barcelona. Eulogio Prieto, Presidente de la Sociedad Espiritista “La Reencarnación”, presidió la delegación cubana, integrada además por Tomás de Oña, Juan J. Garay y Celestino Cuervo⁴. Al saludar a los asistentes, Prieto caracterizó al Congreso como “...piqueta demoledora del fanatismo y de la ignorancia de los pueblos” (Paz, 1930, p. 120). Él fue miembro de la Vicepresidencia Hispanoamericana y cofirmante de su correspondiente ponencia (op. cit., p. 139), cuyo mensaje mantiene total vigencia.

El 22 de julio de 1890, bajo la dirección de Consuelo Regional, se fundó la Federación Espiritista de la Isla de Cuba con 23 asociaciones, aun cuando no pudieron participar las de Matanzas y Oriente en ese evento fundacional.

Las doctrinas espíritas han sido objeto de aceptación por muchos cubanos porque se oponen a cualquier tipo de pogromo o discriminación y son inteligibles para todos los segmentos poblacionales; sus médiums se esfuerzan por la inmediatez del logro de los resultados esperados y estimulan la participación sensorial del creyente, en el proceso sugestivo cuyo clímax es la catarsis que él mismo desea o necesita, como fuente de satisfacción directa y rápida.

Es esencial para creyentes urgidos de resolver problemas existenciales, a corto plazo y con el concurso de los espíritus iluminados, el reconocimiento por el espiritismo de la trascendencia del alma respecto al cuerpo y la posibilidad de comunicación directa entre los vivos y las almas de los difuntos. Tal posibilidad deviene real en el imaginario del creyente porque el espiritismo declara médium en potencia, a cada sujeto.

Por su parte, la Iglesia Católica en Cuba se concebía y justificaba a sí misma como única mediadora en la comunicación con lo divino; mientras ofrecía solución mediata y no siempre satisfactoria a la petición del creyente; además de atenuar la afectividad en la misa, donde el sacerdote no sugestionaba a su feligresía. La palabra es el vehículo básico para ello y el sacerdote predicaba en latín y de espaldas a los fieles⁵.

La propia Iglesia reconoce también que su evangelización multiseccular en Cuba fue asistemática y con preferencia por el entorno urbano y las capas media y alta de la clase dominante (Zapata, 1953; Arzobispado de la Habana, 1986), limitándose a la observancia de los siete sacramentos y a cultos dedicados a Cristo, María y los santos patrones de las poblaciones (Guanche, 1983:41; 2008).

Esa institución asumió, durante todo el proceso de luchas independentistas del siglo XIX, una posición política de fuerte alianza con el gobierno colonial español (Roig, 1960: 15-53), cuyo efecto fue el desarrollo del anticlericalismo en las masas populares que, a su vez, favoreció la profesión de fe en doctrinas como las espíritas, no sujetas a jerarquías institucionales.

En Cuba, donde al menos el 85% de la población profesa algún tipo de creencia en la existencia real de lo sobrenatural (Díaz, Pérez y Rodríguez, 2013); los estimados de la cantidad de creyentes indican contrastes notables entre la elevada cifra de autodeclarados católicos (60% de la población) y la reducida asistencia a las misas (Baker, 1997: 103ss; Prolades, 2011)⁶.

⁴ Participaron extraoficialmente Bienvenido Quirós y su esposa, Teresa Ramírez, sobrina-nieta de Quirós, aportó pruebas documentales de esa participación a González y Ortega (2014b: 47).

⁵Las lenguas vernáculas fueron autorizadas para oficiar, por acuerdo del Concilio Vaticano II (1967).

⁶ Fuera del ámbito científico, periodistas especializados lo reafirman: de 11 000 000 de cubanos, cerca de 4 700 000 están bautizados, pero solo 150 000 van a la misa dominical (Newsweek, 19/01/1998:42).

Las referidas falencias evangelizadoras, favorecieron la configuración del carácter *sin-crético-amalgamador* de la conciencia religiosa de la mayoría de los creyentes cubanos. Estos devinieron practicantes de la así llamada religiosidad popular difusa, enriquecida con elementos aborígenes supérstites, religiones africanas, catolicismo apostólico romano, catolicismo de exégesis y hagiografía populares, y creencias espíritas. Ante la interrogante de si son católicos, su respuesta será casi siempre afirmativa, lo que no obsta para su afiliación a otras creencias presentes en el etnos.

Esas falencias también favorecieron la conformación del carácter *práctico-instrumental* de esa conciencia religiosa del sujeto, que se activa intermitente y puntualmente solo cuando él necesita solución expedita y eficaz a sus problemas existenciales. Ese carácter se extiende a las solicitudes por parte de los espiritistas, santeros, paleros y espiritistas, a la Iglesia Católica, de misas de difuntos, de objetos de culto (cruces, imágenes bendecidas), agua bendita, que les son imprescindibles para realizar sus respectivos rituales (Ortega, 2003; González y Ortega, 2014a; Crespo, Ortega y Mercadet, 2017).

En la sociedad cubana, las doctrinas espíritas se integraron al proceso de *transculturación*, donde se manifiestan las contradicciones dialécticas entre el desarraigo y lo nuevo, en el choque o fusión de elementos de distintas culturas, portados por – e intercambiados entre – sujetos de procedencia étnica diversa, que comparten un territorio después de una diáspora voluntaria o forzosa. Todo ello condicionó la emergencia de una cultura nueva, integradora, compleja, original e independiente, según Ortiz, (1991[orig.1940]:10ss), quien rechazó los conceptos funcionalistas de aculturación y deculturación, reductores de la transferencia cultural solo desde metrópolis hacia sus colonias.

Los elementos religiosos africanos y aborígenes del etnos cubano, fueron rechazados por la Iglesia Católica desde la época de conquista y colonización. Sus importantes paralelos con el espiritismo y la sincretismo entre ellos, fortaleció la discriminación gubernamental y eclesiástica contra las doctrinas espíritas.

La trata de esclavizados trajo a Cuba unas trescientas etnias, según López (1985). Sus respectivas religiones se integraron al componente africano del etnos cubano (Guanche, 2008), sincretizándose en la convivencia forzosa de los barracones. En ellas, tanto las deidades más veneradas como el más humilde espíritu, tienen en común que son muertos (Vidal, 1994; González y Ortega, 2014a). Ese rasgo facilitó la sincretismo entre el espiritismo y esos elementos religiosos africanos que veneran a héroes culturales o sujetos de sobresaliente impronta, imitándolos e hipostasiándoles sus atributos para deificarlos como fuerzas sobrenaturales y modelos existenciales míticos para la proyección conductual de los vivos (Ortega, 2003; Crespo, Ortega y Mercadet, 2017: 32, 46-48, 60-66).

El principio de representación múltiple es pertinente para explicar ese proceso al sistematizar expresiones convenientes o necesarias de una comunidad que vive en mito, en la que convergen elementos de componentes de diferentes etnos (James, 1988: 19ss). Grimal (1982:1-13) lo enriquece cuando agrega que la imitación de lo predicado de entes deificados sobre sus poderes, cualidades y avatares, reedita la vitalidad del mito si este se reproduce de manera constante en la vida diaria por los iniciados en él. Según Ortega (2006), se vive en mito cuando se desdobra la personalidad, atribuyendo realidad al “yo terrenal” y a su “alter ego” espiritual, en rituales reiterados que generan representaciones sensoriales imitativas de atributos míticos de espíritus, incorporados como propios para cumplir un objetivo.

Del mismo modo que entre los espiritistas la luz se alcanza por el espíritu del finado después de un proceso gradual de elevación, en la religión de los yoruba (tomada como ejemplo por su fuerte presencia en la sincretismo que dio lugar a la Santería como trono etno-cultural), hay estadios mediadores entre los niveles espirituales “ba” y “ku”. En orden ascendente, *ode aiye*, *ode isa* y *ode orun*, se corresponden, respectivamente, con el mundo terrenal, el de los muertos y el de entes deificados.

El “ku” (o espíritu de mucha luz, en su equivalente espiritista), se alcanza en el *ode orun* si, en primer lugar, el sujeto portador cumplió en su vida terrenal las misiones que le fueron asignadas como ser encarnado, tras vencer múltiples obstáculos y labores de gran complejidad y esfuerzo. En segundo, si por ello - y en su honor - se efectúan las honras fúnebres ritualmente prescritas (Vidal, 1994). La recompensa por el esfuerzo terrenal en alcanzar el “ku”⁷, es reencarnar en seres de elevada espiritualidad. De incumplirse esos requisitos, la muerte solo será el paso del alma a la condición de “ba” o espíritu errante, oscuro, reencarnado en una materia negativa o digna de serlo.

La razón fundamental de la rápida y amplia aceptación de la doctrina kardeciana en la conciencia religiosa de la población cubana, es su admisión de la posibilidad y necesidad de la reencarnación del alma, que comparte con elementos religiosos de etnias africanas y de aborígenes supérstites, presentes en el etnos del país⁸. No acreditar en la reencarnación, ha sido causa fundamental de la reducción paulatina de las prácticas del espiritismo en Cuba (González y Ortega, 2014a).

Luego entonces, *en primer término*, salvando diferencias de nomenclatura, vías, métodos, procedimientos y materiales a emplear en los ritos de paso de los difuntos hacia la luz y su ulterior reencarnación; no hay diferencias de principio entre la doctrina kardeciana y los aludidos elementos religiosos sincretizados en Cuba. El crecimiento de la cuantía de los centros espiritistas, “...no supone debilitamiento de la fe en los orishas ni abandono de las religiones de raíz africana.... Muchos [de sus creyentes] son también médiums espiritistas” (Cabrera, 1990[orig.1954], p. 42). La sincretismo del espiritismo con los elementos religiosos del componente africano del etnos cubano, dificulta sobremanera distinguirlos (Cabrera, op. cit.) y por ello Sosa (1949: 239) exageró al cuantificar un millón de espiritistas en el país.

En *segundo término*, en los elementos religiosos de los componentes africano y aborígenes del etnos, las creencias se practican de manera autocéfala, sin subordinación a normas-regulaciones institucionales, ni a autoridades religiosas que acaparen para sí el intercambio comunicacional con lo sobrenatural. Este es un punto de contacto con el libre acceso espiritista a la mediumnidad.

No obstante, la afinidad entre el espiritismo y esos elementos religiosos es necesaria, pero no suficiente para sincretizarse. Durante decenios, centenares de asociaciones espi-

⁷ La perspectiva etnolingüística devela que el “ku” yoruba es una corrupción del “khu” egipcio original. La cosmovisión esotérica de los antiguos egipcios es parte, tanto del sustrato místico del espiritismo moderno decimonónico, como de la configuración multiseccular de las cosmovisiones de muchos pueblos africanos, incluidos algunos subsaharianos, antes de que sujetos de esa procedencia fueran traídos como esclavizados a Cuba (González y Ortega, 2014a).

⁸ En las sesiones del espiritismo de “cordón” se conservan prácticas aborígenes como la hiperventilación de los participantes por aceleración volitiva del ritmo respiratorio y elementos coreográficos de danzas arahuacas, reproductoras del huracán como fenómeno natural mitificado. Fueron documentadas por Ortiz (1947) a partir de testimonios de cronistas de Indias. Su objetivo es provocar estados alterados de conciencia, conducentes al éxtasis místico y a la reencarnación como fin (Ortega, 2019; 2020).

ritistas kardecianas ortodoxas han rechazado a las que no pudieron, supieron o quisieron sustraerse de tal sincretismo (González y Ortega, 2014c). Se conviene aquí denominar “kardecianas” a las primeras y “kardecianas populares” a las segundas.

La identificación de las prácticas kardecianas populares en Cuba, depende de la exactitud con que se determine, en cada zona del país, el papel y lugar de cada elemento religioso de uno u otro componente del etnos involucrado en la sincretismo; y la peculiaridad perceptible de esta como proceso, en sus expresiones práctico-rituales.

La sincretismo ente el espiritismo y elementos religiosos de origen africano, da lugar al llamado espiritismo “cruzaò”. Desde Pinar del Río hasta los límites del centro del país con su zona oriental, esa sincretismo está mejor estructurada con la Santería.

En la zona oriental coexisten dos modalidades del espiritismo, la “de cordón”⁹, y el “cruzaò” (donde se percibe una mayor sincretismo con creencias de origen bantú).

Esas “fronteras” se mueven en el terreno ganado por cada tipo de práctica espírita. Se reportan prácticas espiritistas “de cordón” fuera de la zona oriental, en Villa Clara (Batista, 2014: 151-157) y Cienfuegos (Medina y Arística, 2017). En La Habana, la Kimbisa sincretiza el espiritismo, elementos católicos y otros de origen bantú, (Cabrera, 1947). Los espiritistas “aguadores”, pinareños en su mayoría (Yoga, 2016: 3-4), no se identifican con las peculiaridades de una u otra zona.

Respecto a la discriminación y persecución contra las asociaciones espíritas, no cesaron con el final del dominio colonial y de las prerrogativas de la Iglesia Católica como institución religiosa oficial, al fundarse la República en 1902 y comenzar la etapa neocolonial. Las inconsecuencias del artículo 35 de la Constitución de la República de 1901, reiteradas en la de 1940, facilitaron la justificación jurisprudencial de las acciones discriminatorias y persecutoras. Uno de sus párrafos expresa que la libertad de cultos es un derecho constitucional de los cubanos, (lo cual es norma en toda legislación democrática); mientras que el siguiente declara esa libertad como posible, si se respetan los principios de la moral cristiana (Constitución de la República de Cuba, 1940).

Los ejecutivos de los gobiernos neocoloniales estaban compulsados a rechazar las prácticas espíritas y limitar el acceso a la legalización de sus asociaciones, en general y, en particular, de las kardecianas populares; so pena de ser acusados de lesa constitucionalidad en sus funciones, por parte de instituciones cristianas que aprovecharon a conveniencia esas inconsecuencias del texto constitucional.

Por su parte, los espíritas discriminados apelaban a la Constitución para defender su derecho a la libertad de conciencia. En la Asamblea Magna de la XVIª Concentración Nacional Espiritista, miembros de la Escuela Magnético-Espiritual “José Martí” de la

⁹ La aplicación de las Leyes de Burgos (1512), concentró a los mayores grupos de aborígenes sobrevivientes del trabajo en las encomiendas, en varias localidades de las provincias orientales. En esos territorios, los elementos religiosos arahuacos supérstites, sincretizados con el espiritismo y elementos católicos, dieron lugar a ese espiritismo “de cordón” (González y Ortega, 2014b; Ortega, 2020). La catolización de las deidades aborígenes y su sincretización en el etnos de Cuba (incluida la que tuvo lugar con el espiritismo), aún no ha sido estudiada en profundidad. Es notable el paralelo hagiográfico entre la Virgen María y Atabey, la deidad taína representativa del principio femenino del universo, a cargo de la fertilidad y el nacimiento, quien fue madre de Yucahu, dios de la yuca, el principal del panteón taíno y, al igual que Jesús, concebido sin ayuntamiento carnal dentro del vientre de su madre virgen.

^{No} obstante, en el “de cordón” hay sincretismo con elementos de origen africano. Los cordoneros apelan a espíritus de la “comisión africana” para defenderse de “trabajos” dañinos de diversa procedencia (Millet, 1988).

Comuna Universal, denunciaron la clausura por el Ministro de Gobernación de la media hora radial de transmisión diaria espiritista “Triángulo”, de la radioemisora C.M.C.U. “Radio García Serra” en La Habana porque “censores intolerantes del sector católico-romano” estimaron que “pugna con la ‘Historia Sagrada’ (Colectivo de autores, 1950, p. 55-58).

Mientras las asociaciones kardecianas sufrieron el rechazo de gobiernos neocoloniales presionados por el clero, sobre las kardecianas populares se ejercía un doble rasero discriminatorio: el de esos gobiernos y clero, y el de las kardecianas.

Conflictos frecuentes entre espiritistas kardecianos y kardecianos populares se ventilaron ante órganos de justicia y ejecutivos gubernamentales, debido a denuncias de los primeros, quienes apelaban al texto constitucional para acusar a los segundos por práctica ilegal. Se ejemplifica con la carta del 8 de agosto de 1929, de Prediliano de Jesús Sabredo, de Jiguaní, al Gobernador Provincial de Matanzas (Folio 5, Expediente 736, Legajo 14, Fondos del Archivo Histórico Provincial de Matanzas).

Hay numerosos ejemplos de rechazo gubernamental a intentos de legalizar asociaciones, calificándolos de lesa constitucionalidad, como el de la carta del Gobernador Provincial de Santa Clara, del 4 de septiembre de 1946, dirigida a Consuelo Echemenda, vecina de Gracia # 37 1/2, Aptdo. 215, en Trinidad, miembro del Comité Gestor de la asociación kardeciana popular “Santa Bárbara”, de esa ciudad (Fondo “Asociaciones Especiales”, Caja 4, #2, Archivo Histórico Provincial de Sancti Spiritus “Serafín Sánchez Valdivia”). Echemenda persuadió al resto del Comité Gestor para encubrir la esencia kardeciana popular de la asociación y reintentar su registro legal. Lo lograron el 14 de agosto de 1947 y funcionó hasta 1962 como kardeciana popular, devota de Santa Bárbara (Changó), su orisha tutelar.

Incluso hubo dos admisiones de asociaciones kardecianas populares (Fondo “Asociaciones Especiales”, Caja 4, #2, Archivo Histórico Provincial de Sancti Spiritus “Serafín Sánchez Valdivia”; Folio 15, Expediente 870-A, Legajo 18, Archivo Histórico Provincial de Matanzas); lo cual denota el arbitrio injusto de los decisores en la inclusión/exclusión de grupos espíritas en el Registro de Asociaciones.

En la etapa republicana, a pesar del rechazo gubernamental y confesional, y de las precarias relaciones entre kardecianos y kardecianos populares; los espíritas se esforzaron para organizarse dentro del país. El Primer Congreso Nacional Espiritista de Cuba se efectuó en el Teatro Payret de La Habana, en 1920. Asistieron 562 delegados, 336 a título personal y 226 representando a 113 centros espiritistas. En ese evento se crearon condiciones para fundar, en 1922, la Federación Nacional Espiritista de Cuba (Confederación, desde 1941), celebrar eventos anuales en municipios y provincias y, desde 1935 hasta 1963, veintiséis Concentraciones Espiritistas Nacionales, denominadas Congresos desde 1944 (González y Ortega, 2014b).

A nivel internacional prevaleció la percepción de una imagen de cohesión, unidad, estabilidad institucional y capacidad de consenso de las asociaciones espíritas cubanas. Estas participaron con destaque en eventos como el Congreso Internacional Espiritista de Barcelona, efectuado en 1934.

Las creencias espíritas diseminadas por toda la nación, incluidas las sincretizadas con elementos del etnos cubano, no solo han sobrevivido. A pesar de la discriminación histórica ejercida en la época colonial y en la neocolonial por actores e instituciones gubernamentales y confesionales, el Censo de Asociaciones Espiritistas Kardecianas (1882-1976)

de González y Ortega (2014c: 16-28), solo en la Provincia de Matanzas contabilizó 213 asociaciones. Cuba es el segundo país del mundo y el primero de Iberoamérica con más grupos espiritistas (574 registrados y otros 400 en proceso de legalizarse), según el último pronunciamiento espiritista oficial (Bravo, 2013).

3. Conclusiones

Es necesario proseguir con la indagación histórica respecto a la primacía de la entrada a Cuba de las creencias espíritas de la modernidad.

A comienzos de la segunda mitad del siglo XIX, las condiciones histórico-concretas políticas, económicas y del desarrollo socio-espiritual alcanzado (con énfasis en el de la religiosidad de la población); favorecieron el arribo y expansión de las doctrinas espíritas en Cuba.

El espiritismo tuvo una mejor acogida en el país, debido a las posibilidades de sincretismo de su doctrina y práctica con elementos religiosos del componente africano y del aborigen del etnos cubano, integrados a la configuración sistémica de la conciencia religiosa en el país.

Las asociaciones espíritas cubanas, en general, sufrieron una sesquicentaria discriminación institucional, ejercida por el poder colonial y el neocolonial y sus aliados en el ámbito confesional. Asociaciones espiritistas de ortodoxia kardecista, a su vez, han discriminado a las que se sincretizaron con elementos religiosos de etnos cubano, lo cual devino fuente de conflicto entre ellas. Tales desafíos no impidieron que las doctrinas espíritas crecieran en número y en organización, sus prácticas se extendieran a toda Cuba, funcionaran con regularidad y representaran al país internacionalmente en eventos espíritas.

4. Bibliografía

1. Baker, Ch. P. (1997). Cuba Handbook. Chico, California, EE. UU.: Moon Publications, Inc.
2. Batista, A. (2014). El ron, usos y prácticas en la religión yoruba. *Revista Signos* (68) (número extraordinario), pp. 151-157. Santa Clara, Villa Clara, Cuba: Empresa Gráfica Enrique Núñez Rodríguez.
3. Bermúdez, A. A. (1967). Notas para la historia del espiritismo en Cuba. *Revista Etnología y Folklore*, núm. 4, pp.10-23. La Habana, Cuba: Conjunto Folclórico Nacional.
4. Comisión Ejecutiva del Consejo Espírita Internacional (2013). Conferencia de prensa de Edwin Bravo, Miembro de la Comisión Ejecutiva del Consejo Espírita Internacional. En Memorias del VII Congreso Espiritista Mundial (22-24/03/2013), La Habana, Cuba.
5. Cabrera, L. (1947). Eggüe o Vichichi N'finda. *Revista Bimestre Cubana* (número extraordinario). La Habana, Cuba: Sociedad Económica de Amigos del País.
6. Cabrera, L. (1990[orig.1954]). El Monte. La Habana, Cuba: Editorial Letras Cubanas.
7. Colectivo de Autores (1950). Protesta y pedido de justicia al Pueblo de Cuba y a la Conciencia Universal, (hoja impresa el 18/3/1950 por la Escuela Magnético-Espiri-

- tual José Martí). En Acta de la Asamblea Magna de la XVIª Concentración Nacional Espiritista, Matanzas, 29-31 de marzo de 1950. *Revista Rosendo* (suplemento especial), pp. 55-58.
8. Colectivo de Autores (1974). Conferencia sobre el Espiritismo. La Habana, Cuba: Ediciones D.O.R.
 9. Concilio Vaticano II (1967). Constitución Sacrosanctum Concilium sobre la sagrada liturgia, del 4 de diciembre de 1963. En *Concilio Vaticano II*. Madrid, España: BAC.
 10. Crespo, R., Ortega, J. D., Mercadet, N. N. (2017). El valor patrimonial de religiones con elementos del componente africano del etnos cubano. Una propuesta necesaria de salvaguarda sociocultural comunitaria. Montevideo, Uruguay: Letras Uruguay.
 11. Crookes, W. (1871). The Spiritism and Science. *Journal of Science*, Quaterly (separata). Londres, U. K.
 12. Díaz, A. M.; Pérez, O. y Rodríguez, M. (2013). La religiosidad en la sociedad cubana. En J. Ramírez (Presidencia), *VII Encuentro Internacional de Estudios Sociorreligiosos*, julio de 2013. CIPS-DESR, La Habana, Cuba. ISBN: 978-959-7226-04-8.
 13. Fuentes de archivo: Archivo General de Indias (Sevilla), Secciones de Indiferente General legajo 419, libro IV; Archivo Histórico Provincial de Matanzas: Legajo 14, Expediente 703-A, Folio 54; Legajo 16, Expediente 792, Folio 27; Legajo 14, Expediente 708, Folio 127; Legajo 14, Expediente 730, Folio 37 y resto del Expediente 730; Legajo 15, Expediente 750; Legajo 15, Expediente 753, Folio 521; Legajo 14, Expediente 736, Folio 5; Legajo 18, Expediente 870-A, Folio 15, Acta del juicio #277, Juzgado Correccional de Matanzas, año 1905, Fondo "Orden Público". Archivo Histórico Provincial de Sancti Spiritus "Mayor General Serafín Sánchez Valdivia". Fondo: Asociaciones especiales, Caja: 2, # 4.
 14. González, R., Ortega, J. D. (diciembre de 2014a). El Espiritismo Moderno en Cuba (I). El Espiritismo Moderno. Característica general e itinerario histórico-geográfico. En N. Mercadet (Presidencia), *Memorias del IIº Taller Científico "Fernando Ortiz hoy"*, Matanzas, Cuba. ISBN: 978-959-16-2413-0.
 15. González, R., Ortega, J. D. (diciembre de 2014b). El Espiritismo Moderno en Cuba (III). Característica general del espiritismo kardeciano en Cuba y en Matanzas. En N. Mercadet (Presidencia), *Memorias del IIº Taller Científico "Fernando Ortiz hoy"*, Matanzas, Cuba. ISBN: 978-959-16-2413-0.
 16. González, R., Ortega, J. D. (diciembre de 2014c). El Espiritismo Moderno en Cuba (VI). Generalidades. Glosario. Institucionalización kardeciana. En N. Mercadet (Presidencia), *Memorias del IIº Taller Científico "Fernando Ortiz hoy"*, Matanzas, Cuba. ISBN: 978-959-16-2413-0.
 17. González, R., Ortega, J. D. (diciembre de 2014d). El Espiritismo Moderno en Cuba (V). Problemas teóricos y metodológicos actuales de la clasificación del espiritismo en Cuba. En N. Mercadet (Presidencia), *Memorias del IIº Taller Científico "Fernando Ortiz hoy"*, Matanzas, Cuba. ISBN: 978-959-16-2413-0.
 18. Grimal, P. (1982). *Mitologías*, Volumen I. Barcelona, España: Editorial Planeta.
 19. Guanche, J. (1983). *Procesos etnoculturales de Cuba*. La Habana, Cuba: Editorial Letras Cubanas.
 20. Guanche, J. (2008). *Componentes étnicos de la nación cubana*. La Habana, Cuba: Fundación Fernando Ortiz.

21. Hernández, G. A. (2015). El espiritismo en Puerto Rico: 1860-1907. San Juan, Puerto Rico: Academia Puertorriqueña de la Historia.
22. Ionescu, L. G.; Schuffe, J. A. (1978). José Luis Casaseca: Founder of the Cuban Institute of Chemical Research. *Journal of Chemical Education* (American Chemical Society) 55 (9). ISSN 0021-9584.
23. James, J. (1988). El principio de representación múltiple. *Revista Del Caribe* (12), Año V, pp. 19-29. Santiago de Cuba, Cuba.
24. Le Riverend, J. (1974). Historia Económica de Cuba. La Habana, Cuba: Editorial Ciencias Sociales.
25. Kardec, A. (1905 [orig. 1869]). Obras Completas de Allan Kardec, tomo único, edición económica, [1ª edición]. Barcelona, España: Librería de Juan Torrents y Corral.
26. Le Roy, J. (1961). Historia abreviada de la Academia de Ciencias de Cuba. En: Separata de la *Revista de la Sociedad Cubana de Historia de la Medicina* 4 (2), abril-junio, 1961.
27. Le Roy, L. F. (1954). Breve reseña del origen y desarrollo de la Química en Cuba. La Habana, Cuba: Imprenta de la Universidad de la Habana.
28. López, J. (1968). Panorama de la ciencia en Cuba al comienzo de la Guerra de los Diez Años. En: Separata de la *Revista de la Biblioteca Nacional "José Martí"*, (3) Año 59. La Habana, Cuba: Biblioteca Nacional "José Martí".
29. López, R. L. (1985). El componente africano del etnos cubano. La Habana, Cuba: Editorial Ciencias Sociales.
30. Martín, J. L. (1930). Ecue, Changó y Yemayá. La Habana, Cuba: Editorial Cultural S.A.
31. Medina, A., Arística, Y. (2017). El espiritismo de cordón en Cienfuegos: una mirada sociológica. *Revista Científica Cultura, Comunicación y Desarrollo* 2(2), pp. 28-35.
32. Millet Batista, J. (1988). El espiritismo «de cordón» en el Oriente de Cuba. Un estudio de caso. *Revista "Del Caribe"*, Año V, no. 12, Santiago de Cuba, Cuba: Combinado Poligráfico "Osvaldo Sánchez".
33. Ministerio de Justicia (1940). Constitución de la República de Cuba. *Gaceta Oficial de la República* # 464, 08/07/1940. La Habana.
34. Misas Jiménez, Rolando Eugenio (1996). Un químico español del reinado de Fernando VII. José Luis Casaseca y Silván. *Llull: Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas*, 19 (36), pp. 131-160. ISSN 0210-8615.
35. Newsweek (19/01/1998). The Battle for Cuba's Soul.
36. Ortega, J. D. (2003). La dirección y evaluación del aprendizaje en la enseñanza de los cultos populares cubanos. En *Monografías UMCC*. ISBN: 959-16-0250-2.
37. Ortega, J. D. (2006). El papel del mito y de la religión en la cultura de los pueblos. En V. Sabater (Ed.), *Antología Sociedad y Religión*, tomo 2. La Habana, Cuba: Editorial Félix Varela. ISBN 978-959-07-0619-6.
38. Ortega, J. D. (2019). Establecimiento y recepción del espiritismo en Cuba. Un tema todavía abierto. En O. Piñera (Presidencia), *Memorias del IIº Encuentro Internacional de Ciencias Sociales, de la IXª Convención Científica Internacional CIUM' 2019*, Plaza América, Varadero, Cuba, 26 al 28 de marzo de 2019. ISBN: 9789591642790.
39. Ortega, J. D. (2020). El espiritismo de cordón. Una valoración teórico-metodológica. En A. Granado (Presidencia), *XXIV Taller Científico de Antropología Social y Cultural Afroamericana*, Casa de África, La Habana, Cuba. ISSN: 2222-0228.

40. Ortiz, F. (1983[orig. 1940]). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana, Cuba: Editorial Ciencias Sociales.
41. Ortiz, F. (1947). *El Huracán, su mitología y sus símbolos*. México D.F., s/e (fotocopia).
42. Paz, S. (1938). *Militancia Espírita*. La Habana: Imprenta La Prueba.
43. Pérez, A. (2017). Trazas de un itinerario. Apuntes sobre el espiritismo kardeciano en Cuba. *Revista de Folklore*, Fundación Joaquín Díaz (423), 4-7. ISSN: 0211-1810.
44. Poveda, A. (2016). *Las sociedades de estudios psicológicos en Santiago de Cuba*.: *Revista Del Caribe* 2016 (65), Año 23.
45. Prolades (2011). Programa Latinoamericano de Estudios Sociorreligiosos. Tabla de estadísticas sobre religión en las Américas, región del Caribe. Disponible en: <http://www.prolades.com/cra/regions/caribe/cub/cub-rd.htm>.
46. Roig de Leuchsenring, E. (1960). *La Iglesia Católica contra la Independencia de Cuba*. La Habana, Cuba: Gran Logia de Cuba A. L. y A. M.
47. Sausse, H. (2010). *Biografía de Allan Kardec*. Brasil: Alianza.
48. Sosa de Quesada, A. (1949). *La Patria y la Vida*. La Habana, Cuba: Editorial Cultural S.A.
49. Valdés, E. (julio de 2013). El proceso de ordenamiento jurídico de las sociedades espiritistas en Cuba. En J. Ramírez (Presidencia). *VII Encuentro Internacional de Estudios Sociorreligiosos*, DESR-CIPS, La Habana, Cuba. ISBN: 978-959-7226-05-5.
50. Vidal, L. (1994). Concepto yoruba de la muerte. En Colectivo de autores, *Antología Muerte y Religión*. Santiago de Cuba, Cuba: Editorial Oriente.
51. Yoga, C. (2016). Espiritismos en Cuba. *Revista Del Caribe* 2016 (65) Año 23, pp. 3-4. Santiago de Cuba, Cuba.

Article

Jornada cultural “La Piedra de las Mercedes”, propuesta descolonizadora de las culturas populares de ascendencia africana

YOEL ENRÍQUEZ RODRÍGUEZ¹

Resumen. Nociones referentes a la descolonización cultural favorecen una mirada a la cultura popular tradicional o patrimonio cultural vivo, elementos que constituyen formas de resistencia ante la cultura hegemónica de basamento occidental. El estudio desde la relación historia-cultura ha propiciado una legitimación de los valores engendrados en la subordinación por grupos humanos subalternos en el municipio Melena del Sur, específicamente en el popular barrio La Manchurria. Uno de los aportes del proyecto sociocultural la Piedra de las Mercedes iniciado en este barrio en el año 2008, fue la jornada cultural del mismo nombre, espacio descolonizador de las culturas populares tradicionales de ascendencia africana. El intercambio entre los saberes populares y académicos desde la animación y promoción sociocultural han legitimado los valores engendrados desde la imposición colonial.

Palabras claves: patrimonio cultural vivo, descolonización, globalización, esclavitud, tradición.

Abstract. Notions referring to cultural decolonization promote a new view at traditional popular culture or living cultural heritage, elements that constitute forms of resistance to the hegemonic culture of western basement. The study from the history-culture relationship, has led to a legitimization the values engendered in the dependency by subaltern human groups in the Melena del Sur municipality, specifically in the popular La Manchurria neighborhood. One of the contributions of the Piedra de las Mercedes (Mercy Stone) sociocultural project, which began in this neighborhood in 2008, as the cultural day of the same denomination, a decolonizing space for traditional popular cultures of African descent. The exchange between popular and academic knowledge from the animation and sociocultural promotion have legitimized the values generated since the colonial imposition.

Keywords: living cultural heritage (intangible heritage), decolonization, globalization, slavery, tradition.

¹ Metodólogo de patrimonio cultural inmaterial en la Dirección Provincial de Cultura de Mayabeque, Cuba. Gmail: yoeldanela03@gmail.com

1. Introducción

Las culturas populares y tradicionales sobre todo en los países latinoamericanos han sido subvaloradas, sustento etnocéntrico colonizante en que se reestructuró sus sociedades luego de ser descubierto el Nuevo Mundo por Occidente². Según plantea Karina Herrera (2015), el colonialismo expresado desde el poder, el saber y el ser ha sustentado la explotación, marginación y sometimiento de los grupos subalternos.

Las denominadas creaciones populares tradicionales, en muchos casos, entretejidas o enmascaradas en la cultura dominativa han resultado mecanismo de resistencia para los colonizados. Los códigos comunicativos establecidos y transmitidos ya sea desde la oralidad o imitación son procesos vivos y dinámicos con esencias étnicas que aún mantienen funciones sociales para los grupos humanos supeditados.

En las últimas décadas la Organización para la Educación, la Ciencia y la Cultura de las Naciones Unidas (UNESCO), ha promovido acciones para incluir en las políticas gubernamentales destinadas a la preservación del patrimonio, esa significativa parte de la creación humana no limitada a los valores patrimoniales materiales, que abarca desde la conciencia identitaria y diferenciadora de unos pueblos con respecto a otros, basada en la tradición oral y gestual; hasta las diversas formas de comunicación.

El importante organismo internacional favorece la visión endógena de los valores patrimoniales y un poco que traza los códigos valorativos desde lo interno de las conformaciones culturales, distanciándose de los patrones³ impuestos por el occidentalismo colonizante y hegemónico.

La cultura de grupos subalternos⁴ ha resultado un mecanismo de resistencia a la colonización, sus creaciones en la mayoría de los casos son valoradas desde un folclorismo exótico, donde la “estética del otro” así como sus más profundos significantes quedan en un plano muy aislado. La colonialidad del saber solventa la supremacía del colonizador, opuesto en cuanto a sistemas de creencias, de conocimiento, saberes y lógicas de existencia de los colonizados.

La colonización también atraviesa por una visión subjetiva, que abarca la intimidad de las construcciones de los individuos dominados, pero no como proceso aislado, sino como proceso determinado históricamente⁵ y con una reproducción cotidiana hacia la

² **Nuevo Mundo** es uno de los nombres históricos que se han utilizado para designar al Continente Americano. Esta denominación se ha empleado desde finales del siglo XV (1492) a raíz de la llegada de los españoles. El adjetivo *nuevo* se ha utilizado para distinguirlo del “Viejo Mundo”, es decir las tierras ya conocidas por los europeos: Europa, Asia y África. Este proceso de expansión y conquista hacia estos pueblos fue marcado por un proceso de inferiorización de lo distinto, de lo diferente.

³ Los cánones contemporáneos tanto para la creación como la apreciación artística, son sistemas comunicacionales que emanan de los producidos en Europa entre los siglos XVI y XIX, estos han evolucionado, pero recibiendo las aportaciones de las culturas más mediáticas (Menéndez, 2002, p. 92).

⁴ Las teorías vinculadas a la hegemonía y culturas subalternas la aplicamos a las construcciones simbólicas legitimadas desde las estructuras populares. Las culturas subalternas en su convivencia interactiva con hábitos culturales acumulados y transmisibles se apropia de códigos culturales dominantes, en los cuales desde las representaciones simbólicas encuentran paralelismos en las concepciones del mundo. En este sentido el investigador Carlos Pina (1985, p.35) plantea que hay una definición posicional relativa de las diversas culturas, donde una (la subalterna), se encuentra relativamente subordinada a la otra (hegemónica).

⁵ Válido destacar que la Revolución Cubana de 1959 liderada por Fidel Castro propició sistemas de inclusión social igualitarios con una visión descolonizadora, pero que en la mayoría de los casos atravesó incomprendiones condicionadas por la formación occidentalita en que hemos sido formados. La descolonización es un proceso

autoinferiorización, en aras de un posicionamiento social y desde el inconsciente el colonizado imita lo legitimado por el poder, propiciando a la vez un proceso de autocolonización.

Profundizar desde una mirada descolonizadora, donde la autovaloración y el reconocimiento de las representaciones simbólicas y valores de las culturas populares tradicionales de ascendencia africana, es la propuesta de la jornada cultural “La Piedra de las Mercedes” en el municipio Melena del Sur.

La jornada tiene sus inicios en el año 2008, desde un proyecto sociocultural en la comunidad la Manchurria, cuyo objetivo fue la legitimación de ese espacio histórico-cultural a partir las tradiciones y las diferentes manifestaciones del arte. Como resultado del proyecto fue salvaguardado el festejo popular tradicional dedicado al oricha Obbatalá, divinidad traída a estas tierras por los africanos esclavizados. Hoy el festejo popular tradicional es centro de esta orgánica jornada cultural, que desde el empoderamiento y autogestión comunitaria defiende la diversidad cultural, no como un problema de tolerancia a la multiculturalidad sino como un proceso de autoliberación.

2. El patrimonio cultural una mirada descolonizadora

Afirma la investigadora Rosario Mena citada por Javier Rodríguez (2003) que históricamente el concepto de Patrimonio Cultural de la Humanidad ha estado asociado a lo material y monumental. Criterio que compartimos, a través de la historia se ha recopilado y salvaguardado lo creado por las clases sociales dominantes (élites de poder), creadoras también de los cánones de “belleza”.

El análisis de los inicios de la concepción “Patrimonio Natural y Cultural de la Humanidad” permite percibir que surgió justo para salvar sitios patrimoniales tan emblemáticos como el templo de Abu Simbel, en Egipto, que iba a ser sepultado por las aguas de la represa de Asuán, y la ciudad de Venecia que había soportado severas inundaciones.

No se debe dejar de apreciar lo bello construido o mandado a construir por las clases dominantes, legitimadoras y controladoras de las políticas sociales, cosa que nunca ha sucedido con los dominados o colonizados culturalmente.

Ante la creciente globalización y la agresividad de los medios de difusión masiva promoviendo una cultura propiciatoria de un universalismo consumista, se han venido generando políticas referidas a la salvaguardia de las culturas populares tradicionales. Así, en 1970 un grupo de especialistas latinoamericanos elaboraron la Carta del Folclor Americano la que fue aprobada por la Organización de Estados Americanos (OEA). Desde entonces se está abogando por la puesta en práctica de políticas destinadas a la conservación, la revitalización y el estudio de las tradiciones y se ha trabajado de manera inestable en la preservación de estas expresiones del patrimonio.

En 1989 se adoptó la encomienda sobre la salvaguardia de la cultura popular y tradicional; es en este último año que queda definido el concepto de patrimonio oral y el llamado patrimonio inmaterial, expresión precisada desde entonces como:

lento pues supone desmontar estructuras históricas profundas enraizadas en los imaginarios en las representaciones individuales y colectivas.

Conjunto de creaciones que emanan de una comunidad cultural fundada en la tradición, expresada por un grupo o por individuos y que reconocidamente responden a las expectativas de la comunidad en cuanto a expresión de su identidad cultural y social; las normas y los valores se transmiten oralmente, por imitación o de otras maneras. Sus formas comprenden, entre otras, la lengua, la literatura, la música, la danza, los juegos, la mitología, los ritos, las costumbres, la artesanía, la arquitectura y otras artes (UNESCO, 2002).

Este organismo para la educación la ciencia y la cultura, adjunto a otras entidades e instituciones, han trabajado por la preservación del patrimonio inmaterial o intangible. En la XXXII Conferencia General de la UNESCO efectuada en París en septiembre del 2003, se aprueba la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial⁶.

El antropólogo cubano Jesús Guancho (2004; p. 105) considera el término utilizado por la UNESCO (patrimonio inmaterial) inapropiado ya que las expresiones del patrimonio que se estudia son:

(...) formas particulares y complejas de la materia humana y sociocultural, que abarca desde el psiquismo y su intensa actividad neuronal, fisiológica y metabólica, en constante interacción con el medio, hasta los resultados de la creación humana (individual y colectiva) que previamente ha transitado por las posibilidades que en cada lengua ofrece el pensamiento abstracto, precisamente una de las formas más complejas y menos explorada de la materia (...).

El estudioso plantea que la denominación de patrimonio inmaterial filosóficamente anula la gigantesca riqueza humana que pretende defender. El patrimonio de esta forma definido, es siempre dinámico por lo que tiene que irse adaptando a las nuevas formas sociales. Estas expresiones se encuentran íntimamente ligadas a concepciones de identidad personal y social, nociones fundamentales de la existencia humana. Las comunidades tienen el derecho de definir su propia identidad, en todos los planos de la organización, es por tanto algo que las personas ajenas a una cultura deben siempre respetar.

Ante los fenómenos globalizadores es una preocupación internacional la pérdida de expresiones del patrimonio cultural vivo; es a la vez una realidad más afanosa en los pueblos latinoamericanos donde estas han sobrevivido y se han entretejido subalternas a las culturas dominantes.

El estado cubano ha emprendido numerosas acciones durante las últimas cuatro décadas y media, trabajando de manera sistemática en la preservación del patrimonio cultural en el ámbito de los valores considerados materiales y con su patrimonio cultural vivo. Es el patrimonio cultural vivo -en la mayoría de los casos- expresión de resistencia, por tanto, intento permanente de descolonización.

⁶ “Los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas -junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes- que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconocen como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana. A los efectos de la presente Convención, se tendrá en cuenta únicamente el patrimonio cultural inmaterial que sea compatible con los instrumentos internacionales de derechos humanos existentes y con los imperativos de respeto mutuo entre comunidades, grupos e individuos y de desarrollo sostenible” (UNESCO, 2003).

3. La adoración a Obbatalá en Melena del Sur

El Nuevo Mundo marcó el inicio de un devenir sociocultural, sustentado en la conquista y colonización, procesos acompañados de una masiva inmigración, que desde diferentes perspectivas, contribuyó tras largos años de interacción humana a la conformación de una nueva identidad, en permanente enriquecimiento. A partir de la presencia europea los pueblos caribeños debían empezar a hacer o escribir su historia. Bajo una concepción basada en la fuerza y la discriminación, predominaría por encima de todo, los valores de la Vieja Europa (Álvarez y Guzmán, 2011).

La desmedida explotación de la mano de obra encontrada por los colonizadores llevó a su rápido deterioro, es entonces que comienza una importación forzada de hombre y mujeres procedentes del África negra⁷. Estas tierras según cálculos aproximados, aportaron más de diez millones⁸ de hombres y mujeres con diversidades culturales, políticas y sociales, los cuales desde la resistencia, interactuaron con otros patrones culturales encontrados en el espacio caribeño.

En Cuba las transformaciones en el sistema colonial español luego de la firma de paz con los ingleses en 1763, estimularon el crecimiento de la producción del azúcar en los territorios habaneros. El número de ingenios y su tamaño en la zona se ampliaron de forma significativa en la zona. En la década de 1790 con la revolución de los esclavos en Saint Domingue se produce el gran salto azucarero en Cuba.

Las tierras meleneras están dentro del fértil valle del Mayabeque o de los Güines, lugar en que la producción azucarera tomó altas dimensiones. Los ingenios coloniales pertenecientes al partido de Melena del Sur alcanzaron mayor desarrollo hacia la parte sur y sureste, donde existían las condiciones necesarias para el progreso de esta industria.

El paulatino crecimiento de la industria azucarera trajo paralelo el aumento demográfico. Durante el siglo XIX alcanza el mayor auge la nueva industria y, por consiguiente, la llegada a esta zona de la mayor cantidad de hombres procedentes de África bajo la condición de esclavos. Así consta en los masivos bautismos realizados bajo la propiedad de los principales dueños, registrados en los libros de bautismo de pardos y morenos del archivo de la parroquia Santísima Trinidad del poblado de Guara⁹.

Fueron numerosos los pueblos que alimentaron el tráfico esclavista, pero sin duda los de la costa occidental de África proporcionaron mayor cantidad de hombres a la emigración forzada al Nuevo Mundo. Un análisis cuantitativo de los libros de bautismo de pardos y morenos del archivo de la parroquia Santísima Trinidad del pueblo de Guara, realizado con el objetivo de evaluar los grupos étnicos-lingüísticos introducidos en la feligresía, arrojó que las etnias que más se introdujeron entre los años 1799-1883 fueron los Congos, Lucumí, Carabalí, Gangá, Mina y Mandinga, pertenecientes al grupo lingüístico Níger-Congo, de la familia Congo Cordófona.

La trata de esclavos fue un factor de desintegración étnica, pero a la vez fue uno de los elementos esenciales para la construcción de la identidad cultural en el Nuevo Mundo

⁷ Durante los primeros años, después de la llegada de Cristóbal Colón, la introducción de esclavos negros en las Indias Occidentales debió ser frecuente y libre, fue mediante la Real Cédula de 22 de julio de 1513, que se hizo necesaria la obtención de una licencia (Ortiz, 1975, p. 80).

⁸ ver: Eltis, Behrendt, Richardson y Klein, "disponible en <http://www.slavevoyages.org>

⁹ Melena del Sur perteneció hasta 1959 a la feligresía de Guara, poblado fundado en el corral Sacramento de Guara mercedado en 1629, a partir de 1797 es que se crea su templo católico (Enríquez, 2014; p 29-32).

Tabla 1. Denominaciones étnicas de procedencia africana registradas en los libros de bautismo de pardos y morenos, en los años indicados.

Etnias	1799	1818	1823	1828	1834	1840	1852	1865	Total por Etnias
	1818	1823	1828	1834	1840	1852	1865	1883	
Congos	136	230	54	41	117	97	99	6	780
Lucumí	46	68	77	81	272	129	5	-	678
Carabalí	113	148	152	77	27	5	-	-	522
Gangá	55	64	25	180	83	43	2	-	452
Mandinga	93	31	29	8	-	-	9	-	170
Mina	32	61	5	2	1	4	-	-	105
Macuá	7	17	4	4	14	19	10	-	75
Bricamo	9	2	5	5	-	-	-	-	21
Arará	-	1	5	2	4	3	1	-	16
Mozambique	1	14	-	-	-	-	-	-	15
Bibí	-	-	4	-	3	-	-	-	7
Popó	-	3	1	1	-	-	-	-	5
Congo Real	-	-	-	3	-	-	-	-	3
Inglesa	1	-	-	-	-	-	-	-	1
Mondongo	-	-	1	-	-	-	-	-	1
Total	493	639	362	404	521	300	126	6	2851

Fuente: Libros de bautismos de pardos y morenos, Archivo parroquial iglesia Santísima Trinidad, Guara. Las fechas corresponden a los libros parroquiales.

(ver Perera y Meriño: 2013). Aquellos a los que se les conocía como salvajes -según pensamiento colonial- tenían un conocimiento sorprendente de la vida y la naturaleza.

A los cafetales, haciendas azucareras y otros sitios de labor del partido de Melena del Sur, entraron muchos esclavos procedentes de África, bajo la denominación étnica de lucumí. Fueron ellos los que además de trabajar y recibir maltratos de sus amos, recrearon y mantuvieron su cultura como escudo, transmitiéndola a otras generaciones, de manera que forma parte de la identidad del pueblo de Melena del Sur.

El segundo marqués de Almdares¹⁰ fue el propietario de gran parte de las tierras al suroeste del entonces partido de Melena.

Las haciendas más grandes de la región son propiedad del segundo marqués de Almdares con 90 y 80 caballerías cada una, donde están sus ingenios La Luisa y San José. Aunque grandes extensiones no están cultivadas de caña de azúcar, la propiedad del ingenio La Luisa es la más productiva de la zona con 202 250 pesos de producto bruto medio de la zafra en el último quinquenio (Revista Económica La Propaganda Literaria, 1878, p.14).

¹⁰ La investigadora María Teresa Cornide (2003), apunta que 1838 le fue concedido el noble título de marqués a don Miguel Antonio de Herrera y O'Farril (1797-1844), teniente coronel del tercer escuadrón rural del rey Fernando VII, en atención a los méritos que desarrolló como integrante de la junta directiva de la construcción del ferrocarril entre La Habana y San Julián de Güines. Este primer marqués de Almdares muere sin dejar hijos, a los dos años de haberse otorgado el noble título, sucediéndole su hermano don Ignacio José de Herrera O'Farril.

Tabla 2. Procedencia étnica de los africanos bautizados bajo la propiedad de los marqueses de Almenares, en los años indicados.

Años	Denominaciones étnicas				Totales
	Carabalí	Congo	Gangá	Lucumí	
1828-1834	-	-	18	5	23
1834-1840	3	10	19	116	148
1840-1852	-	19	28	24	71
1852-1865	32	-	-	2	34
Totales	35	29	65	147	256

Fuente: Libros de bautismos de pardos y morenos. Archivo parroquial de la Iglesia Santísima Trinidad, en Guara.

Tal y como refieren documentos de la época, La Luisa fue el mayor ingenio de este partido (1847-1880) con una extensión superficial de 99 caballerías de tierra¹¹. Estuvo situado en la jurisdicción de San Julián de los Güines, término municipal de Melena del Sur, barrio Costa, en tierra del hato Sabana del Mayabeque y dentro de los límites de una de las tres hijuelas en que se halla dividido el hato conocido con el nombre de San Sebastián, en la provincia de La Habana. Dicho ingenio estuvo ubicado aproximadamente a doce leguas de la capital y a tres del paradero de Melena del Sur en el ferrocarril de La Habana¹².

Los libros de bautismos de la parroquia La Santísima Trinidad en el pueblo de Guara, muestran los bautismos masivos realizados bajo la propiedad del marqués de Almenares. La tabla que continúa, refleja el gran porcentaje de bozales de nación lucumí (yorubas), bautizados bajo la propiedad de este gran hacendado.

En los pueblos yoruba Obbatalá es un significativo oricha¹³, está asociado a la creación en todas sus dimensiones. Obbatalá encabeza la lista de los orichas *funfun* u orichas de la derecha o de la luz solar, según la etnóloga Lidia Cabrera (1948) Obbatalá- el Orichanlá- es el oricha más importante y todos los demás acatan su voluntad, es un Dios de dioses. Al hijo de Olorun se le llama Obbatalá porque gobierna: es rey emperador de todos los orichas y de todas las criaturas.

Los mitos relacionados con esta divinidad son numerosos, propio de la transmisión oral, elemento imprescindible en pueblos del África Subsahariana y sus prácticas expandidas a otras partes del mundo. Los relatos varían en dependencia de las características propias de cada territorio.

Uno de los sitios más importantes del ingenio La Luisa es el potrero Aserradero, dado que es en sus terrenos comienza a ser adorada la piedra de Obbatalá. Se debe recordar

¹¹ Debemos aclarar que aparecen distintos números referentes a la cantidad de caballerías de tierra del ingenio La Luisa, esto se debe a que en la época las medidas no eran tan exactas, solo se ponían datos aproximados.

¹² Escribanía de Luis Testar, Leg.135, Exp.1, (Archivo Nacional de Cuba).

¹³ El término oricha es dado comúnmente a los 200 irunmole de la derecha-irunmoleyikotun que son masculinos y el término eborá para los 200 femeninos-irunmoleyikosi-irunmole de la izquierda, más uno que es Eleggua (Echu) quien es el término neutral, hacen un total de 401.

que el sitio fue hacienda cafetalera, por lo que cabe la posibilidad de que el culto a esta piedra haya comenzado antes de formar parte de las propiedades del segundo marqués de Almedares. No obstante, consideramos que el mismo comenzó luego de 1834, con la entrada a estas tierras de grandes sumas de esclavos de procedencia yoruba.

Las adoraciones a piedras son apreciables en diversas culturas, en Nigeria y muchos pueblos africanos tienen una basta extensión, de allí llegó a Cuba. Miguel Barnet en su artículo *En el país de los Orichas* referencia espacios o templos dedicados a los orichas en la ciudad de Abeocuta, estos ubicados en medios naturales, tal es el caso de Yemayá. En una visita al lugar, el importante etnólogo cubano preguntó por el templo de Yemayá y le respondieron “Ahí está el río Oggún y las piedras de Yemayá” (Barnet, 2011, p. 91) estas expresiones de ritualidad pervivió en diferentes lugares de Cuba.

En estas tierras caribeñas los africanos traídos en condición de esclavos, se fueron acomodando a la nueva realidad que enfrentaban y plantaron sus tradiciones yorubás. Es así que nace la mitológica historia de La piedra de Obatalá o La piedra de las Mercedes.

4. La Manchurria: nacimiento de un barrio

Tras las contiendas bélicas por la independencia (1895), los campos cubanos quedaron desbastados, como resultado de la quema de ingenios y propiedades de los grandes hacendados, lo que provocó el traslado masivo de las zonas rurales a los pueblos, emigración que se hizo forzada con la implantación de Reconcentración, política de exterminio llevada a cabo por el capitán general Valeriano Weyler.

Los ingenios de mayor producción y a la vez de mayor población, fueron quemados durante estas contiendas, por lo que las personas tuvieron que salir en busca de sustento económico. Es entonces que surgen en las periferias del pequeño poblado de Melena del Sur, barrios con gran presencia de aquellos inmigrantes, de los cuales una buena parte lo constituían personas de piel negra, que no solo llegaron a este pueblo de las zonas rurales pertenecientes al partido de Melena del Sur, sino de otros municipios y provincias. De tal situación nos percatamos al reconstruir algunas familias descendientes de africano, puesto que no todos los apellidos de los habitantes del barrio proceden de ceremonias bautismales efectuadas en el partido melenero, sino que llegaron al territorio bien por el tráfico interno de esclavos o por inmigraciones a conveniencia.

De todas las zonas periféricas del municipio con presencia afrodescendiente, La Manchurria llegó a ser la más importante, tanto por cantidad de habitantes como por el arraigo a prácticas de ascendencia africana.

El nombre Manchurria aparece entre la segunda y tercera década del siglo xx. Ya hacia finales de la República neocolonial, se denominaba Manchurria a toda la región circundante que poseía características similares en cuanto a su arquitectura y *modus vivendi* de las personas que residían en el mismo. Cuenta la tradición oral que los chinos que llegaron a la zona en condiciones muy parecidas a la de los esclavos negros, fueron los que comenzaron a llamarle Manchuria, en clara alusión a los conflictos bélicos que históricamente se dieron en dicha región, puesto que las peleas entre sus pobladores eran constantes. Otros aluden que el apelativo se debe a que en una rumba comenzó una riña que terminó en los tribunales y el juez Lino Salazar Aguilar planteó que aquellas personas estaban igual que los habitantes de Manchuria, lugar de China.



Plano de Melena del Sur, señalado segmento poblacional La Manchurria. Fuente: Elaboración propia.

Los habitantes de mayor edad plantean que este nombre es puesto al barrio por los inmigrantes chinos, pero lo asocian al churre, es decir, a las condiciones deprimentes de la zona, perpetuando esto en las nuevas generaciones. No obstante, nos inclinamos a pensar que este calificativo no fue asignado al sitio a partir de sus características estéticas; sino, más bien, debido a las manifestaciones de violencia y agresividad que se daban entre los residentes en el mismo.

El denominativo Manchurria fue uno de los aportes asiáticos a la cultura melenera. Aunque sufrió un cambio lingüístico durante la transculturación que ha vivido nuestro pueblo, convirtiéndose con la inserción de presupuestos afrodescendientes en una palabra propia de este territorio, se reconoce que fue utilizado en alusión al nombre de la región histórica de Manchuria, ubicada en el nordeste de la actual República Popular de China. En este caso, la *r* de vibrante simple se convirtió en vibrante fuerte.

Con el incremento poblacional, La Manchurria comienza a cobrar importancia. En aquel entonces, era un barrio apartado del casco urbano, proceso común en la época, ya que los terrenos dedicados al establecimiento de las clases más deprimidas socialmente, eran localizados en las periferias del pueblo.

5. La adoración a Obbatalá

En el llamado Nuevo Mundo, la adoración a las divinidades de ascendencia africana ha estado condicionada por las características propias del entorno, a partir del proceso de conquista y colonización. Los esclavos procedentes de África, arrancados de forma brutal de su hogar ancestral, pronto se encontraron con un espacio cultural y geográfico extraño donde les fueron impuestas nuevas formas culturales, lo que acarreó la restricción de sus tradiciones e identidad.

Era imposible para aquellos hombres esclavizados, manifestar su religión tal como había llegado de África en sus recuerdos, porque estaban en contra de las reglas dominativas y den control de la iglesia católica. No obstante, les fue permitido tocar sus atabales una vez al mes como mínimo, lo que entre otros factores propició que se mantuvieran estos cultos.

Debido a la imposición de la religión católica en el proceso de catequización del africano, hubo elementos simbólicos de ambas religiones que se fueron fundiendo. así, por ejemplo: Yemayá es Nuestra Señora de Regla; Changó, Santa Bárbara; Ochún, Nuestra Señora de la Caridad del Cobre.

En África, cada oricha estaba originalmente vinculado a una aldea o región de acuerdo a diferentes cultos locales, reflejos de la autonomía de muchos pueblos que vivían en economía cerrada. Así, dentro del territorio yorubá se adoraba a Changó en Oyo, oricha no adorado en Ifé, donde un dios local, Oramfé, tenía el poder del trueno. De igual modo ocurría con Yemayá, adorada en la región de Egba y desconocida en la zona de *Ilesha*; y con Oggún, que se le rendía culto en Ekiti.

La posición de las divinidades dependía en gran medida de la historia de las aldeas en las que aparecían como protectoras. En casi todos los casos se trataba de hombres divinizados después de muertos, práctica común en un periodo genitor de la historia religiosa. Sin embargo, algunos cultos abarcaban todas las aldeas de una región, como el de Obbatalá, lo que es sugestivo, puesto que muchos pueblos yorubas y otros vecinos adoraban a Obbatalá, aunque con diferentes *pataquíes* o nombres, según los dialectos.

Estos pueblos tuvieron como principal religión el animismo. Creían en la existencia de un dios supremo y se aproximaban a él por medio de intermediarios materializados en elementos que estaban en la naturaleza, dentro de estos las piedras, debido a su solides era un elemento imprescindible para la materialización de las divinidades. Los orichas fueron hombres divinizados, la metamorfosis ocurría en momentos de crisis emocional provocada por una cólera u otros sentimientos violentos. De aquellos ancestros con aché, permanecía solamente su poder en estado de energía pura. Para que pudiera surgir el culto del oricha, se hacía indispensable establecer un fundamento, soporte de la fuerza o aché del oricha.

De acuerdo con las prácticas religiosas cubanas de ascendencia yoruba y de otros pueblos africanos, la divinidad, se asienta en una piedra (*otá*) debidamente sacralizada, la que conserva y adora el practicante. Estos objetos religiosos de la santería cubana son personales, muchas de sus ceremonias son secretas y solo participan santeros. Las bases del ritual a estas piedras atribuidas a Obbatalá en Melena del Sur, son las mismas que se realizan en las casas templo por los practicantes de la Regla de Ocha, pero llama la atención la apertura de los rituales, realizado ante la presencia de todos, sean santeros o no.



Ceremonia a la Piedra de Obbatalá, 2016. Foto: Lázaro Y. Enríquez Rodríguez.

La tradición que se estudia es de gran importancia para comprender el sincretismo religioso por el que ha transitado el pueblo cubano y muy particularmente el de Melena del Sur. Tal fenómeno es conocido en el lugar por La Piedra de las Mercedes, santo adorado mediante una imagen plástica, venerada en los cultos católicos. Es válido aclarar que esta religión no adora piedras, pero en muchos lugares de Cuba se sincretizó la Virgen de las Mercedes con Obbatalá, la que sí se materializa en piedras debidamente sacralizadas, en correspondencia con las prácticas religiosas de ascendencia yorubas. Fueron los esclavos africanos de la región yoruba, los iniciadores del mito que marcó durante mucho tiempo la existencia de una piedra en la actual finca Barranco, en las afueras del municipio Melena del Sur, lugar conocido por los meleneros con el nombre de Curva Cabeza de Toro, sitio donde estuvo el asentamiento de esclavos del potrero Aserradero, propiedad del segundo marqués de Almedares.

A esta piedra, a la cual se le atribuían cualidades milagrosas, acude el pueblo para pedirle deseos. Los moradores llevan todo tipo de *addimú*, en cualquier momento del año, pero la peregrinación masiva ocurre el de 23 y 24 de septiembre, fecha en que se celebra, según la iglesia católica en Cuba, la fiesta de Nuestra Señora de las Mercedes.

La marcha al lugar se hacía desde diferentes lugares del municipio. Un santero encabezaba los grupos de peregrinos, pero donde más se agrupaban las personas era en la vivienda de Petronila Herrera Herrera (actual casa de Alicia Sánchez Soa, en la ave 49 %



Peregrinación a la piedra de Obbatalá, año 2016. Foto: Vladimir Rodríguez.

20 y 22, La Manchurria). Al ritmo de toques y cantos de ascendencia yoruba salía una inmensa peregrinación por los callejones hasta llegar al mencionado lugar, donde se bailaba y se cantaba hasta el otro día.

En la década de 1970, momento en Cuba de grandes incomprensiones políticas que repercutieron en todos los estratos y ámbitos socioculturales. Fue con el Primer Congreso Nacional de Educación y Cultura, en 1971, que estas desavenencias alcanzaron el punto más álgido, refrendando la exclusión del elemento religioso, fuera cual fuese su origen. Esta etapa es conocida hoy como el Quinquenio Gris. Válido es destacar que los cultos populares de ascendencia africana, también sufrieron incomprensiones en otros gobiernos coloniales y republicanos.

En ese contexto se deja de realizar la celebración popular tradicional, además de las prohibiciones, fue extraída del lugar una gran parte de la piedra adorada por tantos años. Durante las investigaciones preliminares, se encontraron fragmentos de la piedra original, conservados por vecinos del barrio Curva Cabeza de Toro. A esos fragmentos la familia portadora les realizó las ceremonias pertinentes, para ser trasladados al lugar donde se encuentran ubicados, desde la tarde del 22 de septiembre del 2008, siguiendo las liturgias del sistema adivinatorio del coco (*obbi*), donde todas las respuestas, según los practicantes, fueron muy positivas.

Los fragmentos de piedra se ubicaron muy cerca de otra piedra de características parecidas a la que existió años atrás, y han recibido ceremonias de consagración de *iya-*



Petronila Herrera Herrera. Fuente: Archivo de la familia.

lochas, babalochas, obbá y babalawos. Aunque los practicantes quisieran la piedra original, hoy se mantiene la ceremonia con estas piedras, lo que demuestra que las tradiciones vivas evolucionan y sufren los cambios naturales y sociales, pero más allá de lo mitológico, su importancia está precisamente en mantener los elementos culturales que lo caracterizan y marcan períodos históricos y formas de vida. Podría mencionarse la conocida tradición de la vuelta a la ceiba, ubicada en el Templete de La Habana Vieja, alrededor de la cual el pueblo mantiene su esencia cultural, a pesar de que la actual no es la misma ceiba fundacional.

A pesar de que la festividad perdió su carácter masivo, la tradición se mantuvo durante mucho tiempo en un ambiente privado. Sobresalen los rituales llevados a cabo cada año por Petronila Herrera Herrera (1904-1986), hija natural de Juana Herrera y nieta por línea materna de la morena Perfecta Herrera. Nacida el 29 de julio

de 1904. Sus antepasados africanos por línea materna, fueron los morenos Bruno Lucumí y Rita, de la misma nación, padres de Perfecta Herrera.



Participación de la agrupación portadora La Cinta, provincia Ciego de Ávila. Fuente: Archivo del Autor.

En el año 2008 nació el proyecto sociocultural “La Piedra de las Mercedes”, con el objetivo de crear un espacio en que coexistieran las tradiciones y las diversas expresiones del arte, sustentada en la diversidad de nuestra rica cultura local y nacional de ascendencia africana.

6. Jornada cultural “La Piedra de las Mercedes”

Como hemos advertido el proceso descolonizador debe partir de la autoconciencia del colonizado, perspectiva que procura una reconstrucción histórico cultural desde la reversibilidad en el orden sociocultural, este proceso a nuestro juicio tampoco lo podemos pensar desde extremismos ni catarsis superficiales, válido recordar que el hombre como ente cultural es un constructo condicionado por el entorno.

Se reconoce a la esclavitud como el mayor crimen de la historia de la humanidad. Aquellos hombres, mujeres y hasta niños, arrancados de su hogar ancestral aportaron desde sus valores a la conformación cultural del Nuevo Mundo. Las culturas no se destruyen por imposición, mientras persistan sus portadores será devuelta, incluso desde los nuevos códigos propiciado por el contexto, quizás es esa resistencia la primera respuesta descolonizadora, aun desde el inconsciente.

El negro traído a la fuerza como esclavo, por solo entrar en el barco negrero y luego en el barracón, ya no era un típico negro mandinga, guineo o congo tal como sus connacionales, sino un negro mutilado por el profundo trauma psíquico de violento arranque y un oprimido por la servidumbre que lo deformaba sino lo destruía ... (Ortiz,1965, p.13).

El nuevo contexto propició desde el dominio e imposición los códigos culturales de la cultura hegemónica, no obstante, desde la resistencia los dominados entretejieron y reacomodaron dialécticamente sus valores culturales, este proceso complejo conformó desde el predominio del occidentalismo el heterogéneo etnos nación cubano.

La cultura popular tradicional es ese patrimonio vivo que, al profundizar en él, permite encontrar los valores aportados por los diversos grupos étnicos que cohabitaron en esta isla. Sobre estas perspectivas se sustenta la jornada cultural “La Piedra de las Mercedes”, doce años han transcurrido desde sus inicios, su impronta ha sobrepasado los límites locales, aportando a la salvaguardia de elementos culturales identitarios desde una visión descolonizadora y de respeto a la diversidad cultural.

El recuento y estudio de la historia del hombre común o “gente sin historia” y su devolución desde la animación y promoción sociocultural propicia legitimación y autoreconocimiento de sus valores culturales, muchas veces subvalorados desde la visión colonial en que fueron fraguados. Los encuentros e intercambios teóricos favorecen desde las investigaciones la defensa a la diversidad cultural.

El espacio conlleva al reconocimiento de personas y grupos portadores de cultura de ascendencia africana, mostrando la diversidad cultural viva en la mayor de las islas caribeñas. La presentación de grupos portadores, muestras etnográficas y artísticas en espacios públicos legitima a sus portadores.

La jornada cultural La Piedra de las Mercedes tensa la relación pasado-presente desde un espacio cultural lleno de significantes y significados que convida a reflexionar sobre



Entrega del reconocimiento "Okpá de Obbatalá" a familias portadoras. Fuente: Archivo del Autor.

la Cultura Popular Tradicional en los disímiles espacios comunitarios donde surgen, se enriquecen, recrean y difunden entre luces y sombras del pasado y presente construido y reconstruido desde lo subalterno por el hombre común.

7. Referencia bibliográfica

Álvarez, R. y Guzmán, M. (2011). *Cuba en el Caribe y el Caribe en Cuba*. La Habana, Cuba: Ed. Fundación Fernando Ortiz.

Barnet, M. (2005). La ruta del esclavo: africanía y oralidad. *Oralidad, Para el Rescate de la Tradición Oral de América Latina y el Caribe, Las raíces Africanas*, Anuario (13), pp. 9-11.

_____ (2011). *La Fuente Viva*. La Habana, Cuba: Ed. Abril.

- Cabrera, L. (1948). *Porqué... Cuentos negros de Cuba*. La Habana, Cuba: Ediciones. C.R..
- Cornide, M. Teresa (2003). *De La Habana, de siglos y de familias*. La Habana, Cuba: Ed. Ciencias Sociales.
- Eltis, D., Stephenb, B., Richardson, D. y Klein, H. *The Atlantic Slaver Trade 1527-1867: A Database*. Recuperado de <http://www.slavevoyages.org>
- Enríquez, Y. (2014). *Piedra para Obbatalá*. Mayabeque, Cuba: Ed. Montecallado.
- Guanche, J. (2004). ¿El patrimonio de la cultura popular tradicional es realmente inmaterial o intangible?. *Catauro*, 5, pp. 99-107.
- _____ (2008). *Africanía y etnicidad en Cuba*. La Habana, Cuba: Ed. Ciencias Sociales.
- _____ (2011). *El patrimonio cultural vivo y otros temas de antropología*. La Habana, Cuba: Ediciones Adagio.
- Herrera, K. (2015). *Descolonización e interculturalidad. Debates y propuestas para la construcción del estado plurinacional*. Recuperado de <http://www.google.com/search?=-descolinacion+interculturalidad>
- Menéndez, L. (2017). *Para amanecer mañana, hay que dormir esta noche Universos religiosos cubanos de antecedente africano: procesos, situaciones problemáticas, expresiones artísticas*. La Habana, Cuba: Editorial UH.
- Ortiz, F. (1975). *Los negros esclavos*. La Habana, Cuba: Ed. Ciencias Sociales.
- _____ (1965). *La africanía de la música folclórica de Cuba*. La Habana, Cuba: Editorial Universitaria.
- Perera, A. y Meriño, M. de los Ángeles (2013). *El cabildo carabalí viví de Santiago de Cuba: familia, cultura y sociedad (1797-1909)*. Santiago de Cuba: Ed. Oriente.
- Pina, C. (1985). *Lo popular: notas sobre la identidad cultural de las clases subalterna*. Recuperado de <https://www.academica.org/i.congreso.chileno.de.antropologia/4>
- Revista Económica La Propaganda Literaria (1878). II (37): 14, La Habana.
- Rodríguez, J. (2003) *Patrimonio cultural intangible*. Recuperado de www.crespial.org,2004
- UNESCO (2003). *Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial*. Paris.

Article

Economía colaborativa, colonialidad de datos y mujeres racializadas

GABRIELA GONZÁLEZ ORTUÑO

Resumen. En este artículo se busca mostrar la manera en la que el despliegue de las tecnologías de mediación en la economía colaborativa (apps) sostienen y profundizan la explotación laboral de las mujeres racializadas. Dichas mediaciones desarrolladas por empresas, es su mayoría del Norte global, promueven el extractivismo de datos y se colocan como herramientas de explotación Norte-Sur en el mismo sentido que otras formas que se pueden reconocer como parte de las estructuras de colonialidad tales como la precarización laboral, el incremento de jornadas de trabajo y la anulación del tiempo libre y circulación del don que afecta en especial a las mujeres.

Palabras claves: colonialidad de datos, trabajo doméstico, economía colaborativa, explotación laboral.

Abstract. This article seeks to demonstrate the way in which the deployment of mediation technologies in the collaborative economy (apps) sustains and deepens the labor exploitation of racialized women. These mediations developed by companies, mostly from the global North, promote data extractivism and are positioned as North-South exploitation tools in the same sense as other forms that can be recognized as part of coloniality structures such as precariousness. labor, the increase in working hours and the cancellation of free time and circulation of the gift that especially affects women.

Keywords: data coloniality, domestic work, collaborative economy, labor exploitation.

Lo que diferencia a unas épocas de otras no es lo que se hace sino cómo, con qué medios de trabajo se hace.

K. Marx

1. Introducción

Durante siglos, el trabajo establecido como femenino ha sido una forma de extraer valor sobre el plusvalor de los asalariados de las unidades doméstica. Es decir, además de que el empleador extrae valor del trabajo de una persona asalariada a este se acumula el valor del trabajo de las mujeres que han mantenido a los trabajadores presentables y contar con buenas condiciones para incorporarse al trabajo, esto sin recibir ninguna paga. A través del trabajo que las mujeres hacen para sostener a los trabajadores por medio de

labores de cuidado, afectivas y de mantenimiento del espacio doméstico que no son remunerados se ha llevado a cabo un largo proceso de acumulación capitalista, esto a pesar de que las labores feminizadas han comenzado procesos de mercantilización con la incorporación de millones de mujeres al campo laboral asalariado después de la Segunda Guerra mundial. El despojo de salarios, así como la no paga de las labores confinadas a los espacios construidos como privados y el establecimiento de políticas de reproducción son parte de los factores que han contribuido para la desvalorización del trabajo construido como femenino (Federici, 2004).

Las labores de cuidado y el trabajo doméstico han sido consideradas como actividades con poco valor social ya que, en apariencia, no generan una ganancia, aunque éstas son las que permiten producir y reproducir a la mano de obra (Federici, 2013). Son muchos los estudios de diversas autoras que han demostrado el valor social y el impacto económico de los trabajos feminizados (De Barbieri, 2017) (Federici, 2013) (Rodríguez Enríquez, s/a) que muestran los cambios en los mercados laborales y las posiciones de las mujeres dentro de ellos, en especial en la llamada economía colaborativa, es decir, un mercado laboral que surge con la idea del intercambio de bienes y servicios entre pares a través de la mediación de una aplicación (app).

Las mujeres se han unido al mercado laboral masivamente, sin embargo, es conocido que han estado sometidas a dobles y triples jornadas agravadas por las desigualdades sociales de género, etnia, nacionalidad y de clase, en muchos casos por mero origen geográfico como las trabajadoras migrantes del Sur al Norte global, en donde padecen condiciones de explotación mucho más intensas para ellas. Quienes se han concentrado en estas mujeres dan cuenta de la migración desigual y de las condiciones dadas en los lugares de arribo (Sassen, 2003) (Brah, 2011).

Nos encontramos con que hacia finales del siglo XX y principios del XXI los mercados laborales se han transformado: las organizaciones que emplean mano de obra (empresas, instituciones gubernamentales, fábricas) ya no ofrecen un horario establecido y un salario fijo, las prestaciones se desdibujan y, desde su perspectiva, se vuelven flexibles y menos verticales (Moruno, 2018). Las culturas laborales también se han modificado y los modelos de enrolamiento y permanencia utilizan discursos basados en factores emocionales y afectivos que son funcionales para sostener las condiciones precarias de trabajo (Lordon, 2015) (Santamarina, 2018). Vale la pena decir que estas formas de reorganización laboral traen consigo el arrasamiento de varios de los derechos laborales y sociales ganados los siglos anteriores para el grueso de personas asalariadas. En este contexto, encontramos modelos de empleo como el *freelance*, el *outsourcing* y la economía colaborativa como formas de agregarse a este panorama laboral que no genera antigüedad, derechos de pensión para el retiro o servicio médico de calidad.

En este panorama, aunque las mujeres han incrustado masivamente en los mercados laborales, la diferencias entre ingresos y posiciones de decisión que ocupan las mujeres son desiguales desiguales, los cuales son descritos en términos como techo de cristal que refiere a la imposibilidad de las mujeres de llegar a las posiciones más altas de las organizaciones laborales; techo de cemento que tiene que ver con las cuestiones personales que llevan a las mujeres a frenar su carrera laboral; suelo pegajoso que refiere al sentimiento de culpa de las mujeres que avanzan en sus carreras profesionales y; muro de palabras, como la forma distinta que tienen las mujeres de comunicarse y moverse hacia el interior

del mercado laboral respecto a las actitudes masculinas (Bernal & Taracena, 2012). Así mismo, esto ha ocasionado un hueco en las labores de cuidado y de compañía que, por un lado, somete a las mujeres a dobles y triples jornadas laborales y, por otro, mercantiliza estas labores (Hochschild, 2013).

Resulta necesario decir que tanto el trabajo doméstico como el de cuidados está atravesado por los procesos de racialización y precarización de clase. Como señala Angela Davis, la mayor parte de mujeres que han contado con personal encargado de este tipo de empleos en Estados Unidos son mujeres de las clases más acomodadas, mientras que las mujeres afrodescendientes han realizado estas labores desde los tiempos de la esclavitud (Davis, 2005). Tanto las pensadoras de origen afro como las pensadoras de diáspora y migración se han encargado de mostrar las desigualdades de los trabajos feminizados en un contexto geopolítico desigual que ha instaurado jerarquías raciales (Quijano, 2000) y de género (Lugones, 2014).

Es de interés de este trabajo explorar una de las vías en las que se llevan a cabo las búsquedas y enrolamientos laborales para las mujeres: la economía colaborativa. Y sostenemos que este tipo de enrolamiento y trabajo reproducen las desigualdades entre el Norte y Sur globales, con lo que se sostiene la desigualdad establecida con la Modernidad inaugurada con la ocupación y conquista de territorios del continente americano (Dussel, 2000) (Quijano, 2000) que habría permitido un proceso de acumulación a algunos países centroeuropeos y que inauguraría una época de despojo y colonialidad.

Desde un punto de vista feminista descolonial queremos demostrar que aunque la economía colaborativa se presenta a sí misma como una alternativa de autoempleo o como una forma de compartir los recursos propios entre individuos particulares a través de espacios virtuales como páginas de internet o aplicaciones específicas, esto ha develado que se “está introduciendo un libre mercado despiadado y desregulado en ámbitos de nuestras vidas anteriormente protegidos. Las principales compañías se han convertido en monstruos corporativos y están desempeñando un papel cada vez más intrusivo en las transacciones que fomentan” (Slee, 2017, pág. 15).

La pregunta a resolver en este trabajo es, ¿de qué manera opera la explotación laboral de las mujeres en el Sur global a través de las mediaciones tecnológicas apps en el marco de la economía colaborativa y el capitalismo afectivo? Trataremos de demostrar que la economía colaborativa hace uso de dispositivos de control económicos y afectivos para enrolar y mantener a las mujeres del Sur global dentro de un mercado laboral precarizado y estimulado por la renta del uso de tiempo libre y de acciones de solidaridad y cuidado que antes eran parte de una economía de don y que ahora son mercantilizados.

2. Trabajo, dependencia tecnológica y colonialismo de datos

Para los estudiosos clásicos, el trabajo se inscribe en la actividad consciente para alcanzar un fin, según Karl Marx, “Los elementos simples del proceso laboral son la *actividad orientada a un fin* –o sea el *trabajo mismo*–, su objeto y sus medios” (Marx, 2005, pág. 216). Dichos medios van a ser descritos por el autor como extensiones del cuerpo de quien trabaja, como sus órganos. “De esta suerte lo natural mismo se convierte en *órgano* de su actividad, en órgano que el obrero añade a sus propios órganos corporales, prolongando así, a despecho de la Biblia, su estatura natural” (Marx, 2005, pág. 217) por lo que la tierra,

las rocas u otros elementos naturales se puede convertir en los medios de trabajo para ser una extensión corpórea, algo que lo hace más que lo que su naturaleza determina.

A la luz de nuestro tiempo, estas extensiones corporales se encuentran cotidianamente en los dispositivos electrónicos que nos mantienen conectados a internet en una cantidad cada vez mayor de dispositivos: computadoras de escritorio, laptops, teléfonos celulares, tabletas y relojes. Muchos optimistas de la tecnología aseguran que los seres humanos evolucionarán como ciborgs, en cuerpos intervenidos tecnológicamente, sin embargo, mientras esto se materializa masivamente –en caso de llegar a ocurrir–, entre los dispositivos disponibles el teléfono celular es la tecnología masiva más popular y, aunque no podemos considerarlo parte del cuerpo, sí podemos pensarlo como una de sus extensiones.

La Organización de Telecomunicaciones de Iberoamérica afirma que existen 7400 millones de seres humanos y 7700 millones de aparatos celulares en activo. Mariana Peirano nos da algunas cifras acerca del uso de teléfonos celulares en su versión *smarthphone*: la media de uso de estos aparatos es de 3 horas y media, pero de todos los usuarios, el 50% pasa 5 horas en él y los llamados súper usuarios (1 de cada 4) usa el teléfono alrededor de 7 horas. Esta autora nos completa el panorama al decirnos en qué gastamos la mayor parte del tiempo: 11% en páginas web y 89% en aplicaciones o apps (Peirano, 2019).

Aunque una buena cantidad de trabajo se realiza a través de estos dispositivos en lo que se ha dado por llamar trabajo inmaterial (Negri & Lazzarato, 2001) o congitivo (Berardi, 2003) es necesario detenernos a observar que hay una cantidad de trabajo aún mayoritario que no puede realizarse sino a través de la movilización corporal. El Gran Encierro por la pandemia covid-19 nos ha mostrado que los trabajos esenciales están relacionados con las labores domésticas y de cuidado: la enfermería, la enseñanza, la alimentación, la atención a menores y personas enfermas, la limpieza de espacios particulares y comunes, usualmente realizadas por mujeres y pagadas con salarios bajos.

En muchos de estos trabajos esenciales la mediación tecnológica es precaria en cuanto al desarrollo de sus herramientas. Mientras los dispositivos resultan básicos para el trabajo cognitivo, para los casos del trabajo doméstico o de cuidado sólo sirven como mediación comunicativa. Ésta se da fundamentalmente a partir de aplicaciones o apps que pueden ser descargadas en la mayoría de teléfonos celulares. Las apps son pequeños programas creados para dispositivos móviles y estas aplicaciones (*applications*) están diseñadas para cubrir una necesidad específica. Las aplicaciones tienen una historia relativamente corta que se puede resumir de 2008 a la fecha en 3 momentos clave: 1) la aparición de la AppStore de Apple que lanzó las primeras apps comerciales; 2) la publicación del primer Kit de desarrollo de Software (SDK) para Android que abrió la posibilidad a que cualquier iniciado pudiese crear una app para el sistema operativo de la mayor parte de *smarthphones* y; por último, 3) la apertura de la tienda de apps de Android, es decir, la mercantilización masiva de las apps.

Las apps son pequeños programas que no necesitan de mucha inversión ni de mucho espacio de memoria en nuestros teléfonos. Se trata de un ejemplo de la portabilidad y oportunidad de inversión en términos del capitalismo, con una ganancia fácil al presentarse como una aparente solución a muchos de nuestros problemas de comunicación, de entretenimiento, de transporte o entregas. Sirven para buscar lugares específicos, pedir comida, un lugar de alojamiento o buscar una cita. La mayor parte de las apps son gratuitas y las más populares (o las que generan mayores ganancias) vienen preinstaladas en

nuestros teléfonos. Las apps se vuelven entonces mediación de muchas de nuestras actividades, pero no sólo eso, se vuelven formas de seguimiento tecnológico y evaluación social.

Se han desarrollado apps para todo tipo de actividad: dar seguimiento al periodo menstrual, leer libros, escuchar música, ver películas o series, encontrar pareja, además de ser portadoras de las redes sociales más conocidas como Facebook, Twitter, Instagram o WhatsApp. Marta Peirano (2019) advierte que las apps están diseñadas según condicionamientos de dependencia: interfases fáciles de manejar para no alejar la mirada ni los dedos de ellas, estética de catálogo para que todo parezca al alcance de nuestras manos y puedan mantener la atención a partir de la manipulación emocional de quienes las usan.¹ Además de lo anterior, las apps son de las fuentes de extracción de datos más rentables debido a que quienes las usan aceptan sin mucha atención las condiciones y políticas de privacidad, esto sin olvidar que estos datos se extraen de poblaciones de todo el mundo y se acumulan, manejan, curan y analizan en empresas cuya sede se encuentra en el llamado Norte global, lo que se ha denominado colonialismo de datos (Mejías & Couldry, 2019).

Así, el colonialismo de datos daría continuidad a una forma capitalista de explotación sobre territorios determinados a través de nuevas herramientas tecnológicas,

El capitalismo de datos combina las prácticas extractivas depredadoras del colonialismo histórico con los métodos abstractos de cuantificación provenientes de la computación. Comprender los datos masivos desde el Sur Global significa entender la actual dependencia del capitalismo en este nuevo tipo de apropiación que funciona en cada punto del espacio donde las personas o las cosas están vinculadas a las infraestructuras de conexión. (Mejías & Couldry, 2019, pág. 80)

Dicha explotación está sujeta a una continuidad en las lógicas de extracción del modelo colonial aunque con sus características propias como el cambio de potencias extractivistas que Mejías y Couldry ubican en EEUU y China, aunque el despliegue de este tipo de prácticas también pueden detectarse en Rusia y algunas naciones cercanas (Peirano, 2019). Esto nos coloca frente a reconfiguraciones de dominio aunque no a prácticas necesariamente éticas ni alejadas de intereses de obtención de ganancia y control a través de vigilancia. Sin embargo, mantiene la idea de que existen recursos de los que se pueden disponer al proporcionar espacios de interacción.

Este modelo extractivista, por otro lado, aún mantiene a determinados territorios como consumidores de apps, en particular de redes sociales y aplicaciones de trabajo. Cabe recordar que desde la teoría de la dependencia Cardoso y Faletto (1969) habían advertido de la instauración de un orden en la producción científica y tecnológica; mientras los países autonombrados desarrollados son quienes se colocan a la cabeza en investigación en ciencia y tecnología, los países señalados como subdesarrollados o en vías de desarrollo serían maquiladores y consumidores de lo marcado por los países centrales. A pesar de los cambios que se señalan desde la idea del colonialismo de datos, y para apuntalar sus presupuestos, podemos señalar que la cantidad de usuarios y usuarias en países del Sur global no son desarrolladores de apps; según datos de Statista y Sensor Power (BBVA, 2018) las aplicaciones más descargadas a lo largo de la historia son de origen estadounidense y chino: Facebook, WhatsApp, YouTube, Instagram y WeChat y QQ.

¹ Peirano llama a esto capitalismo de la atención.

Según diversas fuentes (ConfidencialColombia, 2020) (Beltrán, 2020) (Infobae, 2020) (Strapp, 2018), las aplicaciones más descargadas a principios del 2020 fueron Tik tok, WhatsApp, Instagram, YouTube y Facebook, aunque para el mes de octubre estas mediciones cambiaron: Tik tok (China) se mantuvo a la cabeza y se han colado otras que no figuraban como las más importantes ni este año ni los anteriores como Zoom, Google Meet y Google Classroom (EEUU) que, sin embargo, reporta altas ganancias por el Gran Encierro debido a la pandemia covid-19. Así, las aplicaciones relacionadas con la educación y comunicación han elevado la cantidad de descargas y ganancias.

También resulta relevante que dichas empresas han desarrollado estrategias para asegurar su crecimiento de usuarios y usuarias en todos los niveles socioeconómicos. Facebook a través de su servicio gratuito, Free Basics permite que 4,500 millones de personas en el mundo, principalmente de América Latina, Asia y África, puedan acceder a la red social (Reuters, 2015), lo que se convierte en su forma de acceso a internet (Peirano, 2019), es decir, los navegadores pasan prácticamente inadvertidos para realizar búsquedas relativamente libre porque quienes acceden a partir de este modo tienen como mediación a dicha empresa, la que se queda con los datos de quien se conecta. Quienes acceden de esta manera, con la mediación necesaria de Facebook, son personas de los países del Sur global, “resulta particularmente preocupante cuando tenemos la seguridad de que los costos y las consecuencias del despojo a través de los datos se distribuirán de manera desigual, especialmente cuando se trata de la vigilancia” (Mejías & Couldry, 2019, pág. 92).

Es importante recordar que los datos de quienes acceden a las diversas apps no son simplemente número, se trata de relaciones: “Los datos son abstracciones de los procesos de la vida humana. Los datos no se extraen de nosotros automáticamente, sino a través de relaciones sociales...” (Mejías & Couldry, 2019, pág. 89) Cabe decir que los datos no solo son las relaciones entre usuarias y aplicaciones; los datos son abstracciones de nuestros pensamientos, afectos y emociones; de la forma en la que nos correspondemos o la imagen en la que nos presentamos en los entornos digitales, así como lo que consumimos en diferentes escalas, incluidos nuestros intereses políticos. Se trata, como se ha advertido, de una cantidad de datos capaz de hacer perfiles precisos de las poblaciones en múltiples niveles: gustos, rutinas, estrato social determinadas a través de la extensión corporal *smartphone* y que circulan de Sur a Norte global.

Hasta ahora hemos hablado de los puntos de coincidencia con los análisis de Mejías y Couldry, sin embargo, es menester decir que no estamos tan alineadas en su crítica a autores autonomistas ya que, como también afirman, el extractivismo de datos tiene consecuencias en los cuerpos, es decir, en las relaciones desiguales de las subjetividades que permitirían la extensión de los acuerdos globales de dependencia y extractivismo sobre los y las habitantes del Sur global, por tanto, el trabajo sería una de las primeras esferas de impacto. Abordaremos ahora el funcionamiento de las apps de economía colaborativa y el quehacer de las mujeres del Sur global en dicho ordenamiento.

3. Economía colaborativa y Sur global

En este trabajo, las aplicaciones que son de nuestro interés principal son las relacionadas con lo que se denominó economía colaborativa, es decir, “una oleada de nuevos negocios que se sirve de internet para poner en contacto a clientes con proveedores de

servicios a fin de realizar transacciones en el mundo real” (Slee, 2017, pág. 13). La idea de economía colaborativa buscó mantener, en un inicio, la utopía de conectividad y apoyo entre pares que caracterizó a los primeros usuarios de internet. La idea de apoyo entre comunidades con necesidades, por un lado, y personas dispuestas a prestar bienes o servicios por otro, parecía tener como punto de encuentro algunas páginas de internet primero, y el formato aplicaciones después.

Otros nombres para este tipo de intercambios ha sido: consumo colaborativo, economía en red, plataformas de igual a igual (P2P o *Peer to Peer*), economía temporal, servicios subalternos o economía bajo demanda (Slee, 2017). Esto nos da un panorama general de la intención detrás: personas que buscaron conformar relaciones colaborativas sin la necesidad de comprar o alquilar algo o contratar un servicio a grandes empresas; la idea era establecer redes más locales, de espacios más cercanos que se encontrarían en la red, sin embargo, la rápida transformación de mediaciones entre personas en espacios virtuales encontró maneras de mercantilizar las buenas intenciones.

En la economía colaborativa, las formas de trabajo comenzaron a pensarse entre personas que ofrecían sus servicios profesionales a otras de sus propias comunidades o comunidades cercanas como servicios de plomería o construcción o personas que ejercían trabajos temporales por desempleo como el cuidado de menores o la entrega de paquetes (Slee, 2017). El uso del tiempo aparentemente libre, el tipo de valores tendientes a la acumulación, el acceso a las tecnologías de comunicación masivas, la propiedad de bienes inmuebles y la pertenencia a algunos círculos profesionales frente a los sueldos precarios, las deudas de crédito y las condiciones de género, son algunos de los factores que convierten a este tipo de propuestas como llamativas para quienes buscan ingresos extra o, en muchos casos, un ingreso.

De tal manera que una salida aparentemente temporal para obtener ingresos termina por reproducir espacios de desigualdad de ingreso en tanto no nos encontramos frente a empresas tradicionales por lo que los derechos laborales son inexistentes, de la misma forma que las responsabilidades alrededor de los servicios que se ofrecen no cuentan con garantías de seguridad ni se hace cobertura por el equipo que usan las personas insertas en las apps de economía colaborativa. Slee (2017) nos da los ejemplos de Uber o Airbnb en los que las empresas no se responsabilizan por los automóviles, sus fallos o desgaste, de la misma forma que quien alquila un espacio es responsable de todo su mantenimiento. Por otro lado, encontramos que quienes usan estas aplicaciones no tienen garantías de seguridad: en la Ciudad de México, por ejemplo, hay reportes de mujeres desaparecidas después de abordar unidades de Uber o Didi.

El uso del tiempo en la economía colaborativa, como señala Moruno (2018), mantiene dentro de actividades mercantilizables a una gran cantidad de personas quienes, además de realizar labores formales, utilizan lo que antes se consideraba tiempo libre para obtener ingresos o completar los precarios. Así, el tiempo de descanso o de ocio se acortan para dar paso a un hiperproductivismo que usualmente no se acompaña de un cambio en la forma de vida y que sirve para amortizar o pagar deudas o, en el caso de las aplicaciones de transporte, por poner un ejemplo, para pagar el crédito por el vehículo que se renta. Incluso, como se relata en notas periodísticas, hay personas que manejan el auto de otras personas con lo que podríamos encontrarnos con una renta sobre la renta de quien maneja y es dueño del vehículo (Cantera, 2017), de tal manera

que la cadena de explotación dada por los dueños de los medios de producción solo se reproduce.

Por otro lado, el uso de la tecnología nos enfrenta a formas de contratación diversa en donde el intermediario no es la corporación tradicional, sino entidades móviles que modifican sus políticas de contratación y uso para evadir los reclamos de derechos de privacidad y derechos laborales, entre otros (Slee, 2017). Esto modifica el sistema de acumulación capitalista pues ya no se obtienen ganancias a través de la producción, ahora se hace a través de empresas que “conectan” y cobran a empleadores y prestadoras de servicios —estos últimos se hacen cargo de su maquinaria, es decir, de sus medios de trabajo—; a través de la especulación financiera al posicionarse en las bolsas de valores y; a través de la extracción de datos, para uso interno o para su venta a empresas de publicidad u otros sectores interesados en los patrones de uso y consumo que pueden obtener de los y las usuarias de estas apps.

Es menester destacar que las condiciones de enrolamiento a estas plataformas mantienen a los y las trabajadoras en un panorama de empleo precarizado y sin acceso a ningún derecho laboral. Quienes trabajan en estas plataformas deben poseer, además, el material de trabajo y seguridad que antes se proporcionaba desde las empresas. Para poner un ejemplo por demás ilustrativo, como se ha mencionado, durante 2020 hay aplicaciones cuyas ganancias han crecido durante el llamado Gran Encierro debido a la emergencia sanitaria, entre estas encontramos a las de reparto de comida preparada, en estas, quien hace la entrega debe poner su vehículo, bicicleta o motocicleta, con las medidas de seguridad que cada trabajador o trabajadora pueda costear y no existe seguro médico ni de vida para resguardarles en caso de accidente, además de registrar una baja en el pago a repartidoras y repartidores bajo el argumento de mantener la competitividad ante la alta demanda durante pandemia (Lastiri, 2020).

Esto ha dado lugar a intentos organizativos y de resistencia que, sin embargo, no han llegado a consecuencias tan radicales como la separación masiva de las plataformas ni proyectos tecnológicos autogestivos para la mediación del trabajo. A pesar de ello, encontramos que durante 2020 se llevó a cabo el 4°Paro Internacional de Repartidores entre cuyas demandas se encontraron: “que sean reconocidos como trabajadores y no como socios, pagos justos por bonos y productividad, transparencia en las propinas, provisión de equipo de calidad y sin costo, seguros de trabajo, de cobertura médica y robos, eliminación del cobro de cuota por uso de aplicación, negociar acceso a baños de restaurantes, notificar con anticipación descuentos por impuestos, entre otras” (Lastiri, 2020).

Lo anterior es rebatido por las aplicaciones mediadoras con argumentos de flexibilidad laboral y libertad horaria de las y los “socios”,² además del contrato de seguros que cubren los viajes, sin embargo, esto no mejora las condiciones de vida de quienes trabajan para dichas aplicaciones quienes, además, han cargado con imposiciones fiscales como en el caso de México, lo que merma su baja ganancia. Si nos detenemos sobre las razones de las aplicaciones para defender sus lineamientos, podemos notar que se fincan sobre ideas productivistas al decir que de esta manera los socios “pueden dedicarse a otra cosa” (Lastiri, 2020), esto supera lo que denunciaba Lazzarato (Negri & Lazzarato, 2001) con la

² Para una crítica respecto a la idea de enrolamiento y permanencia laboral a partir de estrategias afectivas entre las que destacan el cambio de nombre de trabajador/a a socio/a, miembro, familia, ver Lordon (2015).

idea del trabajo inmaterial a partir del despliegue de la mediación tecnológica, así como las ideas de trabajo creativo desarrollados por Santamarina (2018) y Zafra (2005) ya que incluso ese tipo de labores han recibido un mayor valor que las de cuidado, domésticas, de carga y repartición y de transporte que crecen su brecha de labores precarizadas a partir de ceder un porcentaje de su trabajo a la aplicación que les conecta con usuarios y usuarias del servicio.

Para cerrar esta sección es necesario decir que, además de la ampliación de la precarización laboral, la economía colaborativa es de nuestro interés ya que, desde nuestro punto de vista, realiza una mecanización de los dones sociales: tiempo, préstamos, hospedaje, compañía, los cuales antes se ofrecían por solidaridad y afecto entre pares, lo que desmantela las relaciones comunitarias de reciprocidad. Este rasgo es una forma de radicalización del capitalismo neoliberal en tanto se anuda la idea del don al de mercancía.

4. Trabajo femenino y economía colaborativa

El trabajo femenino es explotado por los parámetros del capitalismo tecnológico-afectivo en el marco de la economía colaborativa. Hemos elegido a la economía colaborativa porque nos parece que en ella intersecan tres factores que pueden ayudarnos a observar los nuevos mecanismos de explotación del trabajo femenino: 1) el uso del tiempo libre que ahora se alquila para realizar diversas labores (entregas, conducción de vehículos propios para alquiler, labores de compañía, trabajo de cuidado) y que aumenta las jornadas laborales femeninas y continuarían la precarización de sus ingresos; 2) el uso de la tecnología como mediación entre quien contrata y es contratada, lo que evita que las mujeres funcionen como agentes libres dentro de los mercados laborales precarizados; y 3) el uso del capitalismo afectivo como una forma de enrolamiento y mantenimiento dentro de esta dinámica (Lordon, 2015), lo que alargaría las herramientas emotivo afectivas con las que se justificaba la no paga a las mujeres encargadas de labores domésticas y de cuidado en esquemas tradicionales.

Este panorama nos presenta varias cuestiones a abordar desde los estudios feministas descoloniales, en primer lugar: demostrar que la economía colaborativa mantiene las diferencias de género que han establecido los mercados laborales tradicionales como la diferencia de ingreso, condiciones de contratación, diferencia dentro de los espacios labores y el acceso de las mujeres a las tecnologías de la economía colaborativa, además del desarrollo de violencias propias de los espacios virtuales como el acoso y hostigamiento cibernéticos. Aunado a lo anterior, es necesario decir que las mujeres que ingresan a las aplicaciones de labores domésticas o de cuidados mantienen aún las diferencias de clase y raciales como lo demuestran las investigaciones recientes (Álvarez Urán, 2019; Hidalgo & Salazar, 2020).

Aunque existen visiones optimistas que colocan a internet como un espacio post-género en donde el cuerpo se suspende y las representaciones pueden no corresponder con el binario material, en el marco de la economía colaborativa el retorno al cuerpo y su capacidad de trabajo es inevitable. De tal forma que, aunque internet se presenta como un espacio de libertad, la economía colaborativa funcionaría como una herramienta de reasignación de representaciones binarias tradicionales, así como de una reactivación de la división sexual de trabajo en tanto las mujeres que participan en la economía colaborativa, se enfocan a labores de cuidado y trabajo doméstico.

Es importante señalar que, aunque la economía colaborativa parece mantener en condiciones precarias a todas las personas dentro del mercado laboral, es necesario diferenciar que en una ordenación social desigual en donde el género es uno de los marcadores de precarización, estas formas aparentemente novedosas extienden las lógicas del trabajo feminizado hacia otros sectores. De tal forma que nos encontraríamos frente a un uso de herramientas de sujeción utilizadas a lo largo de la historia sobre las mujeres que se extiende hacia buena parte de los varones, aunque no por ello debemos suponer que las condiciones de explotación son las mismas, ya que sostenemos que ante la no socialización de las labores de cuidado y el trabajo doméstico, son las mujeres quienes resultan más explotadas con estos reordenamientos laborales globales.

Esto tiene implicaciones económicas y políticas que afectan a las mujeres racializadas en mayor medida: muestra que una gran cantidad de la población se encuentra en una situación de precariedad por lo que disponer de descanso no es una opción prioritaria; en el caso de las mujeres que realizan dobles o triples jornadas, su incursión a esta economía conllevaría que dichas jornadas se extendieran. Por otro lado, el hecho de que las mujeres busquen un empleo en este esquema que les permite flexibilidad horaria estaría contrapuesto a obtener derechos laborales o ganancias económicas significativas.

Las mujeres que participan de la economía colaborativa viven, principalmente, en ámbitos urbanos, tienen acceso a internet y a un dispositivo móvil. También sabemos que estas mujeres buscan empleo por estos medios por la promesa de horarios flexibles debido a otras labores que desempeñan y que no les permiten incorporarse a trabajos de tiempo completo, o bien, buscan opciones ante el desempleo o ganancias extra en sus tiempos libres. Esto nos ubicaría frente a mujeres precarizadas, de estratos bajos de la economía aunque con acceso tecnológico también precario, muy probablemente nativas tecnológicas.

Tratemos de ilustrar la situación de las mujeres racializadas en la economía colaborativa. Al analizar la imagen de varias apps de economía colaborativa especializadas en tareas domésticas y de cuidado encontramos que Aliada, que opera en México y ofrece servicios de limpieza para hogares u oficinas, muestra en su página principal a una mujer de alrededor de 50 años, de tez morena, y que ofrece a una “aliada” para la limpieza, es decir, se ofrece el trabajo de una mujer. No es muy distinto al anuncio de la página homely en donde se muestra a una mujer de rasgos afro como paradigma de *keeper*, es decir, una mujer dedicada a limpieza y cuidado; por otro lado, los ejemplos de la página Zoolvers presenta a mujeres morenas y de rasgos no occidentales. Aunque en Clintu, en España, no muestra a mujeres racializadas en su oferta de personas encargadas de servicios de limpieza, ninguna de las fotografías muestra a personas rubias. Estos ejemplos nos manifiestan que las representaciones de quienes realizan las labores domésticas están ligadas a factores raciales y de clase y, aunque se requiere de una mayor cantidad de datos al respecto que se presentarán en trabajos posteriores, nos parece que esto es un buen ejemplo del perfil de mujeres enroladas por estas aplicaciones que sostienen los patrones de explotación sobre mujeres racializadas.

De tal manera que podemos sostener que la jerarquización a partir de la construcción de género binario, clase y raza, que en sí conforman un ordenamiento colonial, permiten que las aplicaciones de economía colaborativa extiendan tanto las formas de explotación del trabajo establecidas por el capitalismo colonial sobre las mismas sujetas como lleven a cabo una nueva forma de extractivismo: sobre el don, el tiempo libre y la información de usuarias y usuarios de las aplicaciones de economía colaborativa.

5. Bibliografía

- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. México: PUEG-UNAM.
- Álvarez Urán, M. (2019). Economía colaborativa como canal para la búsqueda de empleo de las mujeres sin estudios técnicos. *Tesis de grado*. Universidad EIA.
- BBVA. (4 de septiembre de 2018). Las 'apps' más descargadas de la historia. BBVA. Recuperado de: <https://www.bbva.com/es/apps-mas-descargadas-historia/>
- Beltrán, C. (5 de octubre de 2020). Estas son las aplicaciones más descargadas del mundo en 2020. *Robotina*. Recuperado de <https://www.robotina.us/conectividad/Estas-son-las-aplicaciones-mas-descargadas-del-mundo-en-2020-20201005-0003.html>
- Berardi, F. (2003). *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*. Barcelona: Traficantes de sueños.
- Bernal, M. d., & Taracena, E. (2012). *Talento femenino en la alta dirección de México*. México: LID.
- Brah, A. (2011). *Cartografías de la diáspora: identidades en cuestión*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Brown, W. (2016). *El pueblo sin atributos. La secreta revollución del neoliberalismo*. Barcelona: Malpaso.
- Cantera, S. (10 de 05 de 2017). Uber emplea a 8 mil 400 mujeres en México. *El Universal*. Recuperado de: <https://www.eluniversal.com.mx/articulo/cartera/negocios/2017/05/10/uber-emplea-8-mil-400-mujeres-en-mexico>
- Caradoso, F. H., & Faletto, E. (1969). *Dependencia y desarrollo en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- ConfidencialColombia. (22 de agosto de 2020). Las 10 apps más usadas del 2020. *Confidencial Colombia*. Recuperado de: <https://confidencialcolombia.com/tecnologia/las-10-apps-mas-usadas-del-2020/2020/08/22/>
- Davis, A. (2005). *Mujera, raza y clase*. Madrid: Akal.
- De Barbieri, T. (2017). Notas para el estudio del trabajo de las mujeres: el problema del trabajo doméstico. En G. G. Ortuño, *Mujeres intelectuales. Feminismo y liberación en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- Dussel, E. (1994). *El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. Abya Yala.
- Dussel, E. (2000). *Europa, Modernidad y eurocentrismo*. Recuperado de: [www.enriquedussel.com: http://www.enriquedussel.com/txt/1993-236a.pdf](http://www.enriquedussel.com/txt/1993-236a.pdf)
- Federici, S. (2004). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Federici, S. (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Hidalgo, K., & Salazar, C. (2020). *Precarización laboral en plataformas digitales*. Ecuador: Friedrich-Ebert-Stiftung Ecuador FES-ILDIS.
- Hochschild, A. R. (2013). *La mercantilización de la vida íntima. Apuntes de la casa y el trabajo*. Buenos Aires: Katz editores.
- Infobae. (3 de marzo de 2020). *Infobae*. Obtenido de Cuáles son las 10 aplicaciones más descargadas del mundo. *Infobae*. Recuperado de: <https://www.infobae.com/america/tecnologia/2020/03/03/cuales-son-las-10-aplicaciones-mas-descargadas-del-mundo/>

- Lastiri, X. (08 de 10 de 2020). Aplicaciones de entrega de comida impulsan eficiencia, pero faltan condiciones. *T21*.
- Lordon, F. (2015). *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinosa*. Tinta Limón.
- Lugones, M. (2014). Colonialidad y género. En Espinosa, Gómez, & O. (eds.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (págs. 57-74). Popayán, Colombia: Universidad del Cauca.
- Marx, K. (2005). *El capital* (Vol. 1). México: Siglo XXI.
- Mejías, U., & Couldry, N. (2019). Colonialismo de datos: repensando la relación de los datos masivos con el sujeto contemporáneo. *Virtualis. Revista de cultura digital*.
- Moruno, J. (2018). *No tengo tiempo. Geografías de la precariedad*. Madrid: Akal.
- Negri, A., & Lazzarato, M. (2001). *Trabajo inmaterial. Formas de vida y producción de la multitud*. Rio de Janeiro: DP&A.
- Peirano, M. (2019). *El enemigo conoce el sistema. Manipulación de ideas, ppersonas e influencias después de la economía de la atención*. Barcelona: Debate.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina. En E. (. Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (págs. 201-246). Buenos Aires: CLACSO.
- Reuters. (27 de julio de 2015). Facebook ampliará servicio de internet gratis en móviles para aumentar uso. *El Financiero*.
- Rodríguez Enríquez, C. (s/a). Economía del cuidado, equidad de género y nuevo orden económico internacional. En A. Girón, & E. Correa, *Del Sur hacia el Norte: Economía política del orden económico internacional emergente*. Buenos Aires: CLACSO.
- Santamarina, A. (2018). *En los límites de lo posible. Política cultura y capitalismo afectivo*. Madrid: Akal.
- Sassen, S. (2003). *Contra geografías de la globalización Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Slee, T. (2017). *Lo tuyo es mío. Contra la economía colaborativa*. Taurus.
- Strapp. (10 de diciembre de 2018). *Strapp*. Obtenido de Las Apps más descargadas en Latinoamérica y el Mundo: <https://www.strappinc.com/blog/especiales-navidenos/las-apps-mas-descargadas-en-latinoamerica-y-el-mundo>
- Zafra, R. (2005). *Netianas. N(h)acer mujer en Internet*. España: Lengua de trapo.

Article

La Havana-Bogota Peace Agreement and the Transitional Justice in Colombia¹

MUSTAFA ERÇAKICA

Assistant Professor of Law, Bahçeşehir Cyprus University, Law Department.

Abstract. In this article armed conflict in Colombia and the post-agreement period, which is still very recent, are evaluated. The armed conflict between the armed forces of the State and the FARC-EP has terminated in Colombia by making The La Havana-Bogota Peace Agreement. By the virtue of this agreement, the post-agreement period in Colombia is started. With this agreement, some other various steps have been taken to increase the political participation of the Colombian people and the democratization in Colombia. The Integrated System, containing the Commission for the Clarification of Truth, Coexistence and Non-Repetition, the Unit for the Search of Missing People Due to and in the Context of the Armed Conflict and the Special Jurisdiction for Peace, was established. Colombia is a current issue for international community in the context of transitional justice period.

Keywords: peace agreement, post-agreement period, Colombia, transitional justice, human rights violations.

Resumen. En este artículo se evalúan el conflicto armado en Colombia, y el período posterior al Acuerdo de Paz, todavía muy reciente. El conflicto armado entre las Fuerzas Armadas del Estado y las FARC-EP terminó en Colombia con la firma del Acuerdo de Paz La Habana-Bogotá. A raíz de esto, se inicia el periodo Post-Acuerdo en Colombia. Con este convenio, se han dado otros pasos para incrementar la participación política del pueblo colombiano y la democratización en Colombia. Se estableció el Sistema Integrado, que establece la creación de una Comisión de Esclarecimiento de la Verdad, de la Convivencia y No Repetición, la Unidad de Búsqueda de Personas dadas por Desaparecidas en el Contexto y en razón del Conflicto Armado, y la Jurisdicción Especial para la Paz. Colombia es un tema de actualidad para la comunidad internacional en el contexto del período de justicia transicional.

Palabras clave: acuerdo de paz, período post-acuerdo, Colombia, justicia transicional, violación de derechos humanos.

¹ This article is originated from the Asst. Prof. Mustafa Erçakica's phd thesis namely "The role of United Nations in the Protection of Human Rights in the Post Armed Conflict and Internal Disorder Situations". The author thanks to Assoc. Prof. Luisa Vierucci for her help for his research on Colombian conflict and post conflict periods.

1. Introduction

In Colombia, even though there is a post-agreement period, whether the State could achieve to terminate the conflict by an endless peace or not, is still a big question. As a current problem for the international community and for the Colombian people, there are many points to discuss on Colombia and its post-agreement period. It is seen that there are some ongoing acts of violence in Colombia, even though a peace agreement is made. The ongoing interconnection among the actors such as the Colombian official mechanisms, companies, drug trackers, paramilitaries and other illegal actors causes human rights violations and insecurity. Also, conflicts between Colombian official forces and some other organized armed groups continue. For this reason, in this article, the term post-agreement is used instead of post-conflict². The Final Agreement to End the Armed Conflict and Build a Stable and Lasting Peace (La Havana-Bogota Peace Agreement) and transitional justice system will be evaluated in this article, in order to understand the post-agreement period in Colombia.

2. Post-Agreement Transition Process in Colombia

In the Colombia, in the beginning of 21st century, the Colombian government has transformed the security forces into a more robust state and this made it difficult for the armed groups to struggle conflict with official forces. During the armed conflict, in some parts of the country, especially an important armed group, the Revolutionary Armed Forces of Colombia—People's Army (FARC-EP), acted as *de facto* authority. They provided some of the public services. In 2002, the State expanded its official forces all over Colombia and carried out military operations and ensured its full and effective control in these regions³. The official armed forces killed three very important leaders of the FARC-EP, and this decreased its effectiveness⁴. After these, the negotiations between the government and FARC-EP representatives began to yield results⁵. Following the four-year negotiations, on the 24th November 2016, La Havana-Bogota Peace Agreement was signed between representatives of the Colombian government and FARC-EP in Havana, Cuba⁶.

Especially the domestic press of the country expressed the acts of violence as domestic tensions, terrorist attacks or fight against drug traffickers until 2010; although these groups had acquired a certain organized structure during the non international armed conflict within the borders of Colombia. In 2010, when the President *Santos* accepted that the situation in the country was a non international armed conflict. Then, the above mentioned

² Guillermo Kreiman and Juan Masullo, *Who Shot the Bullets? Exposure to Violence and Attitudes Toward Peace: Evidence from the 2016 Colombian Referendum* «Latin American Politics and Society», vol. LXII, n. 4, 2020, p. 24-26.

³ Milton Mejia, *Armed Conflict and Human Rights in Colombia* «The Ecumenical Review» vol. LXIII, n. 1, 2011, pp. 63.

⁴ Pedro Valenzuela, *The End of the Armed Conflict in Colombia: A Multiple Causal Factor Explanation* «Journal of Peace and Change» vol. XLIII, n. 2, 2018, p. 209.

⁵ Ibid.

⁶ Luisa Vierucci, *The Colombian Peace Agreement of 24 November 2016 and International Law: Some Preliminary Remarks* «Symposium on the Colombian Peace Talks and International Law», 2017 https://www.peaceprocesses.it/images/pdf/luisa_vierucci_-_agreement_colombiafarc.pdf (Date Accessed 22 January 2019), p. 1.

negotiations began between Colombian government and the FARC-EP in order to end the armed conflict between them⁷. It became undisputable that the Colombian armed forces, the FARC-EP and other armed groups were bound by international humanitarian law.

A legal code was adopted in 2011 in Colombia to eliminate grievances caused by violence acts and to give illegally seized lands back to their legal landlords. For people, who were living in the rural areas of Colombia, agricultural lands have big importance, because they could not use their lands for farming, due to the illegal seizures during the armed conflict. So, these people lost their only way of earning their lives and they had no choice but to leave their places of residence⁸. It was not so easy to implement this code due to the continuing acts of violence. Some people demanded their illegally seized lands by using their right derived from the legal code, but 71 of them were killed and 500 of them were threatened with death⁹.

One of the most important steps taken in the conflict resolution period is the Victims' Code. The Victims' Code was signed by the President of Colombia on the 10th June 2011 and entered into force in January 2012. With this code, it was aimed to eliminate the grievances of people, who have suffered from the non international armed conflict in Colombia and whose grievances had not been remedied until the entry into force of this code. It was aimed to provide individual or collective judicial, administrative, social or economic measures for these individuals¹⁰.

According to the Victims' Code, the victim could be a person who has been harmed since 1985 by being a victim of a violation of human rights or international humanitarian law rules and by being relatives of such victims. According to this code, victims of human rights violations or enforced displacement committed before 1985 can only obtain moral or symbolic reparations. For people whose human rights have been violated between 1985 and 1991, no return of land is provided. But they can be entitled to compensation. Human rights victims, whose land was seized or occupied otherwise from 1991 until the end of the implementation of the code in 2021, may be subject to return or reinstatement of land. Under the aforementioned law, if someone was not a child soldier or has not been harmed by any conflict-related crime, this person could not be considered as a victim¹¹.

There were many violations of human rights that injured many Civilian Colombians, including victims of enforced disappearance, torture or other inhumane treatment, sexual violence, enforced displacement and some other acts of violence. Many of these victims or sometimes the family members of the victims lodged applications for reparation based on the Victims' Code. For this application, victims are required to present some documents such as identification and statements of witnesses. Then, the Colombian State sends administrative notice via mail within 120 days. These victims receive a personalized note from the government expressing its willingness for the reparation. But, sadly, many vic-

⁷ Luis-Miguel Gutierrez Ramirez, *Yarım Asırlık Silahlı Çatışmanın Ardından Barışı Yaratmak Kolombiya'da Geçiş Adalet Tartışmaları Üzerine İnceleme «Anayasa Hukuku»* Serkan Köybaşı (translated), vol. IV, n. 8, 2015, p. 92.

⁸ María del Pilar López-Urbe and Fabio Sanchez Torres, *On the Agrarian Origins of Civil Conflict in Colombia*, Latin America and Caribbean Centre, May 2014, p. 13.

⁹ Ramirez, p. 100.

¹⁰ Francesca Capone, From the Justice and Peace Law to the Revised Peace Agreement Between the Colombian Government and the FARC: Will Victims' Rights Be Satisfied at Last? «Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht» n. 77, p. 142.

¹¹ Ibid., p. 142-143.

tims took this response and received nothing else from the Colombian State. It is known that only about 11% of victims had been paid as of 2019¹².

Various factors played a role in the start of the new negotiations in 2012. The first reason is that the FARC-EP, one of the two most important parties of the conflict, was gradually losing its power. Military reforms in Colombia and military successes against armed groups have depleted the FARC-EP. Therefore, it can be said that the military success of Colombian armed forces against the leftist armed groups was the main reason for the end of the Colombian non international armed conflict. Many FARC-EP fighters, secretaries, leaders and members of this group's key decision-making systems were killed during this period. In this case, there was a motivation to end conflict and achieve peace¹³.

Another factor is the pressure of some other States on the Colombian government and FARC-EP executives to negotiate for building peace, such as Venezuela, Norway, Spain and the United Kingdom. In fact, negotiation for peace with The National Liberation Army (ELN) was also discussed, but it is thought that the rivalry and ideological differences between the ELN and the FARC-EP could had affected peace negotiations with this latter negatively¹⁴.

On the 27th August 2012, the president of Colombia announced that peace talks with the FARC-EP would begin. Negotiations with the FARC-EP included the ending of the armed conflict, the political participation of the groups, the development of agriculture in the country, the prevention of drug trade, and the reparation of the victims' losses. When the talks started to yield positive results, the FARC-EP announced that it would stop the kidnapping and free forcibly detained 20 police officers¹⁵.

The negotiations with the FARC-EP in 2012 were held first in Cuba, then in Norway and then again in Cuba. Interviews were conducted in secret, for one and a half years to hinder any manipulations. As the negotiations proceeded, the public was informed of the situation¹⁶. Peace talks were attended by 10 people representing each party and five of these 10 people were fully authorized to conduct the negotiations. 20 assistants of these groups of 10 were also present during the negotiations. It was observed that all 10 representatives of the FARC-EP were selected among the fighters and it was also observed that the participants changed with the rotation system in order to inform other FARC-EP members about the progress of the negotiations¹⁷. In addition to the negotiations, five separate forums were organized namely 'rural issues,' 'political participation,' 'drugs,' 'victims' and 'implementation.' The participation of the Colombian people in these forums was urged. In 2014, 60 victims selected by the United Nations (UN) as its representatives were sent in groups of 12 to the delegation in Havana¹⁸.

¹² Elsa Voytas and Benjamin Crisman, *State Violence and Participation in Transitional Justice: Evidence from Colombia* «Static1», 22 December 2020) https://static1.squarespace.com/static/5f3ab0f93a505e0aed7cef51/t/5fe-24f91a775596e135cefd8/1608667029189/draft_1222.pdf (Date Accessed: 20 January 2021), p. 10.

¹³ Pat Peterson, *Conflict Resolution in Colombia*, Perry Center Occasional Paper, June 2013, p. 13.

¹⁴ Yusuf Çınar and Yasin Avcı, *Kolombiya Sorunu: Taraflar, Sebepler, Çözüm Süreci ve Öneriler* «Küresel Riskler ve Bölgesel Krizler» ed. Atilla Sandıklı and Elnur İsmail, Bilgesam Publishing, 2007, p. 238.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid., p. 239-240.

¹⁷ Güneş Daşlı, Nisan Alıcı and Julia Poch Figueras, *Barış ve Toplumsal Cinsiyet: Kolombiya Barış Süreci, Demokrasi, Barış ve Alternatif Politikalar Araştırma Merkezi*, July 2018, p. 20.

¹⁸ Ibid.

Negotiations between the Colombian government and the FARC-EP continued until 2013. As a result of the negotiations, the parties reconciled their opinions and decided to distribute 800,000 hectares of land to farmers, who were having economic difficulties. Drug trafficking, reform of the justice system and the problems of victims affected by the conflict were also discussed. In this context, Regional Strategic Projects and lastly Magdalena Medio Peace and Development Project have been put into effect by the Colombian government and projects have been carried out to ensure economic justice. By these projects, it was aimed to raise awareness and sensitivity of the people of the country on human rights and to increase political participation. In 2015, the Historical Commission on Conflicts and Victims, including six people selected by the FARC-EP and six people selected by the Colombian government, produced a comprehensive report. The Commission's report served as a guideline for the progress of peace process. It was announced by the president of Colombia that the peace agreement was signed in 2016 and that the FARC-EP would lay down its arms within 60 days¹⁹.

In Colombia, apart from the La Havana-Bogota Peace Agreement, there is another agreement which was made between the Colombian government and the FARC-EP. This second agreement is the 'Agreement between the Government and FARC-EP on the Bilateral and Definitive Ceasefire and Cessation of Hostilities and the Laying down of Arms' which consists of seven chapters and 25 appendices. The aim of this agreement was to end the conflict between the Colombian government's security forces and FARC-EP members. According to the provisions of this agreement, it was aimed to prepare the institutional framework envisaged by the agreement and to integrate members of the FARC-EP to civilian life. This agreement is a text that seeks to protect the rights of all Colombians, with provisions that put victims at the center, while trying to eliminate the effects of the conflict and to build peace²⁰.

With the La Havana-Bogota Peace Agreement, a system called the Commission for the Follow-up, Promotion and Verification of Implementation of the Final Agreement was established. This mechanism consists of three representatives from the Colombian Government and three representatives from the FARC-EP or its transformed political party. This establishment basically observes the parties' compliance with the final agreement and resolves disputes regarding the implementation of this agreement. The Commission acts within the principles of impartiality, transparency, trust and it is seen as a guarantee system for the entire Colombian people²¹.

The possibility of peace building in Colombia has also been related to the mines. In Colombia, many people lost their lives because of the mines during the conflict. It is estimated that from 1990 to 2013, 10,000 people have died because of mines. It is stated that 40% people who died due to mines were civilians and 60% were soldiers. Deaths caused by mines reached a peak in 2006. In 2012, when the negotiations started, it was observed that there was a decrease of almost half of the number of deaths that were experienced in 2006. According to the government, 100,000 mines were cleared from 2012 to 2013, but

¹⁹ Çınar and Avcı, p. 242-244.

²⁰ Presidencia de la República and Todos por un Nuevo País, *Summary of Colombia's Agreement to End Conflict and Build Peace*, 2016, p. 14.

²¹ *Final Agreement for Ending the Conflict and Building a Stable and Lasting Peace (La Havana-Bogota Peace Agreement)*, UN Security Council, 21 April 2017, S/2017/272, https://unmc.unmissions.org/sites/default/files/s-2017-272_e.pdf (Accessed Date: 21 January 2019).

the clearance of the rest will continue for 10 years²².

It should be noted that, in Colombia, peace negotiations with another major armed group, ELN, have been ongoing since February 2017. But it is seen that these peace negotiations have been suspended several times. It should be accepted that reconciliation with the ELN is also important for achieving peace²³.

The transition to at least the post-agreement period does not mean that violations of human rights and threats on them are certainly over in Colombia. Paramilitary groups continued their hostile actions in this period and organized attacks in various regions. Especially attacks on human rights defenders continued²⁴. In addition, 87 human rights defenders were killed by paramilitary groups during the negotiations in order to put an end to the negotiations. It is also noted that just before the start of the peace talks, 180 people, formerly FARC-EP guerrillas, were killed by paramilitary groups²⁵.

When the content of the La Havana-Bogota Peace Agreement is evaluated, it is seen that the agreement consists of six chapters and annexes, and that it is a very long and detailed agreement. After the parties signed the agreement, its text was presented to UN Secretary General *António Guterres* by the UN Permanent Representative to Colombia *Maria Emma Mejía Vélez*, with a letter from Colombian President *Santos*. This agreement has five chapters, namely, "Comprehensive Rural Reform", "Political Participation: A Democratic Opportunity for Peacebuilding", "End of Conflicts", "Solution to the Problem of Illicit Drugs", "Agreement on the Victims of the Conflict" and "Implementation, Verification and Public Endorsement". La Havana-Bogota Peace was approved by the Colombian Parliament, and it entered into force on the 1st December 2016, as the longest agreement text putting an end to a non international armed conflict²⁶.

La Havana-Bogota Peace Agreement states that peace is the basic right of all citizens and the precondition of practicing all other rights. It is seen that this provision of this peace agreement was written in a harmony with the Colombian Constitution, by taking some articles of the constitution as an example. Article 22 of the Constitution of Colombia regulates that, peace is an obligation and a right, so everyone is obliged to comply with. According to the Article 95, paragraph 6 of the constitution, there is an obligation for the individuals and citizens to make effort to reach peace and maintain it²⁷. Also according to the Agreement, an amnesty will be applied in accordance with the international standards²⁸ and this was seen as the step to ensure peace and reconciliation after the conflict ends. As it is well-known, in international law, it is essential not to apply amnesty on international crimes. Accordingly, La Havana-Bogota Peace Agreement acknowledged

²² Peterson, p. 19-20.

²³ Daşlı, Alici and Figueras, p. 44.

²⁴ UN General Assembly, *Visit to Colombia, Report of the Special Rapporteur on the situation of human rights defenders*, A/HCR/43/51/Add.1, 26 December 2019, para. 13.

²⁵ Daşlı, Alici and Figueras, p. 44.

²⁶ Christine Bell, *Lex Pacificatoria Colombiana: Colombia's Peace Accord in Comparative Perspective* «Symposium on the Colombian Peace Talks and International Law», 2017, <https://www.cambridge.org/core/journals/american-journal-of-international-law/article/lex-pacificatoria-colombiana-colombias-peace-accord-in-comparative-perspective/14D6D1986F104F243B1FFFE1AE92A5CA> (Date Accessed 20 January 2019), p. 166.

²⁷ *La Havana-Bogota Peace Agreement*, art. 5.1.2. For the Colombian Constitution in English, see: *Colombia's Constitution of 1991 with Amendments through 2005*, https://www.constituteproject.org/constitution/Colombia_2005.pdf (Date Accessed 9 September 2018).

²⁸ *La Havana-Bogota Peace Agreement*, art. 5.1.2.

that violations of international humanitarian rules that had been processed systematically or as part of a plan or policy could not be a matter of amnesty²⁹.

In addition to criminals who committed international crimes, other criminals who have committed some serious crimes such as hostage taking, severely deprivation of liberty, torture, enforced displacement, enforced disappearance, extrajudicial killings could not benefit from amnesty. Furthermore, it was not possible for people, who engaged in sexual violence or engaged in incidents such as the use of children in conflicts, to benefit from amnesty. People who were FARC-EP members and people who were judged for political crimes had the opportunity to benefit from amnesty³⁰.

The La Havana-Bogota Peace Agreement has established the legal framework of the Special Jurisdiction for Peace and it stated that international humanitarian law, international human rights law and the Colombian Criminal Code should be implemented during the trials. It also emphasized that all of these rules must be applied in harmony³¹. Vierucci accepts the view that the reference to international law would require compliance with rules of international criminal law³². These regulations of the La Havana-Bogota Peace Agreement are good examples of referencing to both national law and international law during the trials in post-agreement periods.

The La Havana-Bogota Peace Agreement included articles on the prevention of illegal herb and drug production, thereby facilitating the prevention of organized crime. It also includes regulations on social diversity, problems about women rights and sexual orientation and includes long provisions for coping with the past³³. Before the peace agreement and during the peace negotiations, women participation was being promoted over time to prove international community that the peace negotiations included women³⁴.

The parties of the agreement asked the UN to help them in ending hostilities and oversee the implementation of the agreement during the ceasefire period. According to the agreement, following the completion of this period, the UN would set up a peace-keeping mission that will monitor the integration of FARC-EP members into civil life and ensure the safety of Colombian people³⁵.

Colombia feels itself limited with the requirements of international law in ensuring justice. By the Agreement, the Colombian government is under the obligation to comply with the international law rules on human rights, to effectively implement the treaties on such rules, to respect and guarantee human rights³⁶. Until the end of the 2020, about 8.9 million victims were registered in Colombia. During the fifty years of violence, Colombia had experienced one of the world's highest number of conflict related victims. As a result of this, the transitional justice activities gained importance for the social reconciliation³⁷.

²⁹ Ibid.

³⁰ Capone, p. 149-150.

³¹ *La Havana-Bogota Peace Agreement*, art. 5.1.2.

³² Vierucci, p. 7.

³³ Bell, p. 168.

³⁴ Josephine Lasota, *Transitional Justice in Colombia-Insight from Postcolonial Feminist Theory* «TLI Think! Paper King's College London Research Paper Series» n. 13, 2020, p. 9.

³⁵ Vierucci, p. 5.

³⁶ *La Havana-Bogota Peace Agreement*, art. 5.1.2.

³⁷ Voytas and Crisman, p. 4.

3. The Integrated System Established for Transitional Justice in Colombia

For a community which experienced mass atrocities and dramatic human rights violations, it is not easy to reach a longlasting peace, even though the armed conflict has finished. It is important to listen those victims who were injured, to elicit admissions from violators, to investigate crimes and to rebuild the trust among the members of the community. These can be achieved by establishment of a good system for transitional justice period. Accordingly, the La Havana-Bogota Peace Agreement has established a system for transitional justice³⁸.

The full name of the system that is foreseen for Colombia, which is also known shortly as the Integrated System, is the Integrated System of Truth, Justice, Reparation and Non-Repetition. This Integrated System has contained three mechanisms: the Commission for the Clarification of Truth, Coexistence and Non-Repetition, the Unit for the Search of Missing People Due to and in the Context of the Armed Conflict and the Special Jurisdiction for Peace³⁹.

The Article 5.1.2 of the La Havana-Bogota Peace Agreement regulated that States have an obligation to reveal the violated rights of victims and prevent future violations⁴⁰. One of the most important tools in the Integrated System, that Colombia has established to fulfill this obligation, is the Special Jurisdiction for Peace, as it is the judicial dimension of the system⁴¹.

As the Special Jurisdiction for Peace is a different and special judgement unit of the national and usual judicial system, it is a point that can be criticized like other special judiciary units established in post-agreement periods in the world⁴². According to the peace agreement, the trial of the people committed conflict related crimes will be heard in the Special Jurisdiction for Peace. People in this category are punished in the way that restrict their freedom effectively and range from five to eight years imprisonment⁴³.

If any court established in Colombia judged people who were under the Special Jurisdiction for Peace's jurisdiction, the decision of this court had to pend until the Special Jurisdiction for Peace reviewed the first court's judgement⁴⁴. The Special Jurisdiction for Peace must be independent, objective and impartial. It should also conduct its proceedings in accordance with the legal procedure and provide necessary support to victims. The Special Jurisdiction for Peace is obliged to prevent the emergence of new victimisations and it must fulfill its duties in accordance with international standards⁴⁵.

The Special Jurisdiction for Peace consists of 38 judges, an investigation department,

³⁸ Cynthia Cohen, *Reimagining Transitional Justice* «International Journal of Transitional Justice», vol. XIV, n. 1, 2020, p. 1.

³⁹ Reneta Segura and Sabrina Stein, *The Colombian Peace Process with the FARC: A Mapping of Vulnerabilities*, Conflict Prevention and Peace Forum, July 2018, p. 11.

⁴⁰ *La Havana-Bogota Peace Agreement*, art. 5.1.2.

⁴¹ *The Special Jurisdiction for Peace in Colombia: Recommendations for the Selection of Judges of the Chambers and Divisions of the Tribunal for Peace* http://www.dplf.org/sites/default/files/the_special_jurisdiction_peace_colombia_web_06_03_2016_0.pdf (Date Accessed 18 January 2020).

⁴² Nelson CS Leon, *Could the Colombian Peace Accord Trigger an ICC Investigation on Colombia?* «AJIL Unbound», n. 110, 2016, p. 172-176.

⁴³ Segura and Stein, p. 11.

⁴⁴ *La Havana-Bogota Peace Agreement*, art. 3.2.

⁴⁵ *La Havana-Bogota Peace Agreement*, art. 5.1.2.

a court department and three subdepartments. The judges were selected by a committee, which had five members and which was envisaged to be established in the Peace Agreement. In the selection of the judges, gender balance was mentioned, attention was paid to the representation of different ethnic groups. The judges are selected from different ideological views and fields of study, and they have previously carried out studies on military criminal law or human rights law⁴⁶. For ensuring the impartiality of the selected judges, lawyers who have provided legal advice in any situation related to conflicts in Colombia or have filed a lawsuit against the state of Colombia before any international court or organization, have not been selected as judges for trials⁴⁷.

According to the La Havana-Bogota Peace Agreement Article 5.1.2., the Colombian government should apply amnesty as wide as possible to end hostilities and create a reconciliation in Colombia. This amnesty can be applied to people, who were members of rebel groups in the past, and to people accused of or convicted of political and related crimes⁴⁸.

The Colombian constitution also allows for amnesty to political and related crimes. However, it is forbidden to include the crimes against humanity or other crimes regulated in the Statute of International Criminal Court within the scope of amnesty. In addition to these crimes, for some other crimes such as taking hostages, restricting liberties of others, torture, extrajudicial executions, enforced disappearance of people, rape and other forms of sexual violence, kidnapping, enforced displacement, and recruitment of children also lead to violations of international humanitarian law, amnesty will not be applied⁴⁹. But it is necessary to mention that the post-agreement transitional justice activities in Colombia are criticized by saying that the transitional justice activities fail to take into account the sexual violence and related crimes that were committed against women. There are many cases waiting for the prosecution or judgement relating these issues⁵⁰.

The Special Jurisdiction for Peace also has the function of supporting victims. Because of this last function of the Special Jurisdiction for Peace, it must spend vast majority of its budget. Non-governmental organizations, such as the International Center for Transitional Justice, *Dejusticia* and Human Rights Watch, criticize the Special Jurisdiction for Peace for both its complexity and the cost of its supporting victim function. They argue that, these blocked the other units of Special Jurisdiction for Peace. Also, according to their criticisms, “punishments that effectively restrict freedom” are not sufficiently proportional to the crimes committed⁵¹.

According to the Colombian transitional justice system, military superiors can only be prosecuted for crimes committed by their subordinates under such circumstances: First of all, the superior may be held responsible for the crimes committed by the subordinates under her/his command and if these crimes were committed in the area where the superior was legally appointed. Secondly, if the superior has the capacity to give orders legally

⁴⁶ Segura and Stein, p. 14.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ *La Havana-Bogota Peace Agreement*, art. 5.1.2.

⁴⁹ *La Havana-Bogota Peace Agreement*, art. 5.1.2.

⁵⁰ Lasota, p. 6.

⁵¹ <https://www.hrw.org/news/2017/10/09/colombia-fix-flaws-transitional-justice-law> (Date Accessed 24 November 2018).

and physically and to check orders, then the superior's criminal responsibility could be engaged. As a third condition, the superior should have the capacity to carry out operations in the region where the crime was committed. Fourth and final condition for the superior's responsibility could be summarized as "knowledge of the crime." The superior must know the fact that the crime was going to be committed and must have the physical capacity to prevent it is necessary. These conditions are criticized by the Colombian lawmakers and non-governmental organizations because of the fact that they are restricting the military superior's responsibility⁵².

It is expected that the Commission for the Clarification of Truth, Coexistence and Non-Repetition will play the role of revealing what happened during the armed conflict period and guaranteeing the right to the truth of the Colombian people. By this, it will be possible to understand the causes of the conflict and to remember the history. This situation not only serves to guarantee the right to the truth, but also ensures coexistence, accountability, reconciliation and non-repetition. As it can be seen obviously, this commission is an important part of the integrated system. It is also an important tool for building peace, respecting victims' rights and eliminating grievances⁵³.

It is planned that the Commission for the Clarification of Truth, Coexistence and Non-Repetition consists of 11 independent and impartial commissioners representing all segments and groups of the society. One of these 11 commissioners is the head of the commission. The commission is established for a three-year period. The commission will publish a final report containing its work, before its mission will end. A separate committee will be established to monitor the implementation of the recommendations contained in the final report of the commission⁵⁴.

The Commission for the Clarification of Truth, Coexistence and Non-Repetition has three main objectives. The first of these is to understand the causes of the conflict and to establish a common understanding in the society on this. The second is to create a 'recognition' situation in the Colombian society. By "recognition" the social awareness of victims as citizens, whose rights have been violated, and of political actors, like the foundation stones for the transition period and for the new order, is meant. It is also aimed to engage the individual or collective responsibility of those people who were responsible for violations of human rights. As a result, it is desired that the events caused by the conflict should be recognized by the society and thus not repeated. The third aim is to create a culture of respect and tolerance necessary for democracy in the Colombian society. By this, the dialogue environment will be improved in the society, the grievances will be eliminated and the responsibilities will be detected⁵⁵.

The Commission is expected to continue its work in a victim-oriented, independent and impartial manner⁵⁶. It should be suitable for participation and pluralism. In relation to other mechanisms working for peace building, it must maintain its sensitivity to dif-

⁵² Segura and Stein, p. 13-14.

⁵³ Cohen, p. 3.

⁵⁴ *La Havana-Bogota Peace Agreement*, art. 5.1.1.1.5, 5.1.1.1.6, 5.1.1.1.7. and 5.1.1.1.10.

⁵⁵ *La Havana-Bogota Peace Agreement*, art. 5.1.1.1.

⁵⁶ Comision de la Verdad, *Comprehensive System of Truth Justice Reparation and Non-Repetition (SIVJRN) Special Jurisdiction for Peace and Unidad de Búsqueda de Personas Dadas Por Desaparecidas*, 2019, https://www.jep.gov.co/Infografas/SIVJRN_EN.pdf (Date Accessed 28 January 2020), p. 2.

ferences and gender⁵⁷. The commission's duties are to reveal violations of human rights law and international humanitarian law, to ensure that the State, FARC-EP, paramilitary groups and all other groups are accepted as responsible for these violations and to demonstrate the impact of armed conflict on society, democracy, political movements and combatants. It is also among the responsibilities of the commission to investigate the historical scope, origin and causes of the conflict⁵⁸.

The Unit for the Search of Missing People Due to and in the Context of the Armed Conflict will deal with the people, who are missing and there is no information about them. This unit also has to identify those who have died, to deliver their remains to their families and to report the results of the fate of these people. Regarding the functions of this third unit, firstly, it has to collect information about all people, who are disappeared during the non international armed conflict period in Colombia, because of the conflict. It also has the task of working with the national forensic medicine agency to identify the remains of those, who were disappeared but turned out to be dead, and to return their remains to their relatives. While doing these, it has to work in coordination with all institutions of the State and human rights organizations and it can use the State's official databases to access the information it needs. This unit has all the power and authority to perform its duty⁵⁹.

The Unit for the Search of Missing People Due to and in the Context of the Armed Conflict should take all the necessary steps to guide the relatives of the missing people and provide psychological support and should engage with all national or international institutions related to their duties. While the remains of the disappeared people will be handed over to their relatives, the ethnic and cultural traditions of those concerned should be respected. Remains of people who can not be identified or whose relatives can not be found should be preserved professionally⁶⁰. Annual Report of the UN High Commissioner for Human Rights on the Situation of Human Rights in Colombia stated that if the Integrated System of Truth, Justice, Reparation and Non-Repetition works properly, it will be an effective mechanism in accordance with international standards⁶¹.

A final evaluation on the current situation in Colombia should be done. As a necessity derived from the La Havana-Bogota Peace Agreement, many of the demobilized ex-combatants were putted into reintegration camps. It was aimed to help these people to be reintegrated into civilian life. But, the camps and people in these camps couldn't be protected. More than 200 former ex-combatants were killed. The current status of these camps is unclear and they are away from being safety places for ex-combatants. Because of some threats and attacks to the ex-combatants, many of them left these places. As UN considers the reintegration of ex-combatants an important point for reaching to

⁵⁷ Lasota, p. 8.

⁵⁸ Francisco de Roux, *21 Key Points to Learn About the Truth Commission, Commission for the Clarification of Truth, Coexistence, and Non-Repetition*, Comision Verdad, October 2018, https://www.jep.gov.co/Infografias/SIVJRNR_EN.pdf (Date Accessed 28 January 2021), p. 8-9. Also see: *La Havana-Bogota Peace Agreement*, art. 5.1.1.1.2.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ UN General Assembly, *Annual Report of the UN High Commissioner for Human Rights on the Situation of Human Rights in Colombia*, 4 February 2019, A/HRC/40/3/Add.3, p. 13, para 86.

peace, this situation in Colombia can be accepted as an important obstacle for reaching a longlasting peace⁶².

Since 7th August 2018, the present president is *Ivan Duque Marquez*. His party, which is the Democratic Center Party, is considered as a conservative and rightish party⁶³. He is criticized with not giving enough importance to the post-agreement and reconstruction activities regulated by the Peace Agreement⁶⁴. If government and relevant UN missions continue not to implement the Peace Agreement, the situation in Colombia will continue to be accepted as a situation of indefinite war⁶⁵.

4. Conclusion

In Colombia, various legislations have been adopted and commissions have been established in order to eliminate damages caused by violations of human rights law or violations of international humanitarian law. In this dialogue and peace preparations environment, the La Havana-Bogota Peace Agreement was made, the Integrated System and the Special Jurisdiction for Peace were established. UN High Commissioner for Human Rights supported these mechanisms about their work.

The Peace Agreement established a system to ensure transitional justice and address human rights violations in Colombia. For all Colombian people and also for regional and international security, it is expected from the Colombian State to ensure the implementation of the articles of this agreement. It is necessary for the parties of the acts of violence in Colombia to watch the provisions of the Peace Agreement to have a peaceful State and not to violate rights of individuals.

5. Bibliography

5.1 Articles and Reports

Cynthia Cohen, *Reimagining Transitional Justice* «International Journal of Transitional Justice», vol. XIV, n. 1, 2020, pp. 1-13.

Francesca Capone, From the Justice and Peace Law to the Revised Peace Agreement Between the Colombian Government and the FARC: Will Victims' Rights Be Satisfied at Last? «Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht» n. 77, pp. 125-160.

Guillermo Kreiman and Juan Masullo, *Who Shot the Bullets? Exposure to Violence and Attitudes Toward Peace: Evidence from the 2016 Colombian Referendum* «Latin American Politics and Society», vol. LXII, n. 4, 2020, pp. 24-49.

⁶² Alicia Florez and Laura Calderon, Why Former FARC Fighters are Abandoning Colombia's Reintegration Camps «InsightCrime», 16 November 2020, <https://insightcrime.org/news/analysis/farc-fighters-colombia-reintegration-camps/> (Accessed Date: 24 June 2021).

⁶³ <https://www.npr.org/2018/06/18/620888643/colombia-elects-right-wing-populist-ivan-duque-as-president> (Accessed Date: 14 June 2021).

⁶⁴ Jaime Bonet-Moron et. al., *Regional Economic Impact of Covid-19 in Colombia: An Input-Output Approach* «Regional Science&Practice», vol. XII, n. 6, 2020, p. 1123-1124.

⁶⁵ Juan Carlos Arboleda-Ariza et. al., *Absent Peace in Colombia: A Study of Transition Discourses in Former Combatants*, «Peace Economics, Peace Science and Public Policy» vol. XXVI, n. 4, 2020, p. 1.

- Güneş Daşlı, Nisan Alıcı and Julia Poch Figueras, *Barış ve Toplumsal Cinsiyet: Kolombiya Barış Süreci*, Demokrasi, Barış ve Alternatif Politikalar Araştırma Merkezi, July 2018.
- Juan Carlos Arboleda-Ariza et. al., *Absent Peace in Colombia: A Study of Transition Discourses in Former Combatants*, «Peace Economics, Peace Science and Public Policy» vol. XXVI, n. 4, 2020, pp. 1-12.
- Pat Peterson, *Conflict Resolution in Colombia*, Perry Center Occasional Paper, June 2013.
- Pedro Valenzuela, *The End of the Armed Conflict in Colombia: A Multiple Causal Factor Explanation* «Journal of Peace and Change» vol. XLIII, n. 2, 2018, pp. 205-217.
- Presidencia de al República and Todos por un Nuevo Pais, *Summary of Colombia's Agreement to End Conflict and Build Peace*, 2016.
- Jaime Bonet-Moron et. al., *Regional Economic Impact of Covid-19 in Colombia: An Input-Output Approach* «Regional Science&Practice», vol. XII, n. 6, 2020, p. 1123-1150.
- Josephine Lasota, *Transitional Justice in Colombia-Insight from Postcolonial Feminist Theory* «TLI Think! Paper King's College London Research Paper Series» n. 13, 2020.
- Luis-Miguel Gutierrez Ramirez, *Yarım Asırlık Silahlı Çatışmanın Ardından Barışı Yaratmak Kolombiya'da Geçiş Adalet Tartışmaları Üzerine İnceleme* «Anayasa Hukuku» Serkan Köybaşı (translated), vol. IV, n. 8, 2015, pp. 85-105.
- Luisa Vierucci, *The Colombian Peace Agreement of 24 November 2016 and International Law: Some Preliminary Remarks* «Symposium on the Colombian Peace Talks and International Law», 2017, https://www.peaceprocesses.it/images/pdf/luisa_vierucci_-_agreement_colombiafarc.pdf (Date Accessed 22 January 2019).
- María del Pilar López-Urbe and Fabio Sanchez Torres, *On the Agrarian Origins of Civil Conflict in Colombia*, Latin America and Caribbean Centre, May 2014.
- Milton Mejia, *Armed Conflict and Human Rights in Colombia* «The Ecumenical Review» vol. LXIII, n. 1, 2011, pp. 62-70.
- Nelson CS Leon, *Could the Colombian Peace Accord Trigger an ICC Investigation on Colombia?* «AJIL Unbound», n. 110, 2016, p. 172-176.
- Reneta Segura and Sabrina Stein, *The Colombian Peace Process with the FARC: A Mapping of Vulnerabilities*, Conflict Prevention and Peace Forum, July 2018.
- The Special Jurisdiction for Peace in Colombia: Recommendations for the Selection of Judges of the Chambers and Divisions of the Tribunal for Peace*,
- UN General Assembly, *Annual Report of the UN High Commissioner for Human Rights on the Situation of Human Rights in Colombia*, 4 February 2019, A/HRC/40/3/Add.3.
- UN General Assembly, *Visit to Colombia, Report of the Special Rapporteur on the situation of human rights defenders*, A/HCR/43/51/Add.1, 26 December 2019.
- Yusuf Çınar and Yasin Avcı, *Kolombiya Sorunu: Taraflar, Sebepler, Çözüm Süreci ve Öneriler* «Küresel Riskler ve Bölgesel Krizler» ed. Atilla Sandıklı and Elnur İsmail, Bilgesam Publishing, 2007.

5.2 Online Resources

- Alicia Florez and Laura Calderon, *Why Former FARC Fighters are Abandoning Colombia's Reintegration Camps* «InsightCrime», 16 November 2020, <https://insightcrime>.

- org/news/analysis/farc-fighters-colombia-reintegration-camps/ (Accessed Date: 24 June 2021).
- Christine Bell, *Lex Pacificatoria Colombiana: Colombia's Peace Accord in Comparative Perspective* «Symposium on the Colombian Peace Talks and International Law», 2017, <https://www.cambridge.org/core/journals/american-journal-of-international-law/article/lex-pacificatoria-colombiana-colombias-peace-accord-in-comparativeperspective/14D6D1986F104F243B1FFFE1AE92A5CA> (Date Accessed 20 January 2019).
- Colombia's Constitution of 1991 with Amendments through 2005*, https://www.constitute-project.org/constitution/Colombia_2005.pdf (Date Accessed 9 September 2018).
- Comision de la Verdad, *Comprehensive System of Truth Justice Reparation and Non-Repetition (SIVJNR) Special Jurisdiction for Peace and Unidad de Búsqueda de Personas Dadas Por Desaparecidas*, 2019, https://www.jep.gov.co/Infografas/SIVJNR_EN.pdf (Date Accessed 28 January 2020).
- Elsa Voytas and Benjamin Crisman, *State Violence and Participation in Transitional Justice: Evidence form Colombia* «Static1», 22 December 2020, https://static1.squarespace.com/static/5f3ab0f93a505e0aed7cef51/t/5fe24f91a775596e135cefd8/1608667029189/draft_1222.pdf (Date Accessed: 20 January 2021).
- Final Agreement for Ending the Conflict and Building a Stable and Lasting Peace (La Havana-Bogota Peace Agreement)*, UN Security Council, 21 April 2017, S/2017/272, https://unmc.unmissions.org/sites/default/files/s-2017-272_e.pdf (Accessed Date: 21 January 2019).
- Francisco de Roux, *21 Key Points to Learn About the Truth Commission, Commission for the Clarification of Truth, Coexistence, and Non-Repetition*, Comision Verdad, October 2018, https://www.jep.gov.co/Infografas/SIVJNR_EN.pdf (Date Accessed 28 January 2021).
- http://www.dplf.org/sites/default/files/the_special_jurisdiction_peace_colombia_web_06_03_2016_0.pdf (Date Accessed 18 January 2020).
- <https://www.npr.org/2018/06/18/620888643/colombia-elects-right-wing-populist-ivan-duque-as-president> (Accessed Date: 14 June 2021).
- <https://www.hrw.org/news/2017/10/09/colombia-fix-flaws-transitional-justice-law> (Date Accessed 24 November 2018).

Reseña de Libros

Marta Bonaudo, Diego Mauro, Silvia Simonassi, *América Latina entre la reforma y la revolución: de las independencias al siglo XXI*, Madrid (España), Editorial Síntesis, 2020

FRANCESCO GERVASI¹

El libro coordinado por Marta Bonaudo, Diego Mauro, Silvia Simonassi, y editado por la editorial española Síntesis, nos ofrece un recorrido actualizado, sintético, pero muy completo, de la historia reciente de América Latina. Está subdividido en seis capítulos, cuyo hilo conductor es la tensión entre reformas y revoluciones. Desde este punto de vista, entonces, se tiende seguramente a privilegiar la dimensión política, pero, al mismo tiempo, no vienen descuidadas todas aquellas cuestiones económicas y sociales que, obviamente, con la política tienden a relacionarse íntimamente e influenciarse recíprocamente. El haber dado preferencia a esta tensión me parece una idea excelente, no solo porque, hasta donde yo sé, no hay otros libros de historia de América Latina en los cuales se haya hecho, sino porque este enfoque me parece de los más pertinentes para leer el pasado más reciente del continente, en el cual, justamente, reformas y revoluciones han tenido un papel central.

Las temáticas generales abordadas en los seis capítulos son: 1) las revoluciones para obtener la independencia, 2) el periodo de reformas después de la independencia, 3) la crisis del mundo de los notables, a la cual algunos países responden con reformas y México con la revolución, 4) el tiempo de los grandes cambios económicos y de los golpes militares de los años Treinta del siglo XX, 5) los procesos de modernización y de radicalización política de los años cincuenta del 1900 y 6) el periodo de las dictaduras, del neoliberalismo y de las nuevas protestas sociales. En todos ellos, la alternancia entre reforma y revolución se hace continuamente presente, ofreciendo al lector una herramienta muy útil para poder encontrar similitudes en la comparación entre contextos, entre sí, bastante diferentes, como los son Argentina, México, Chile, Guatemala, Cuba, Uruguay, Brasil, Nicaragua.

El libro termina con un interesante apéndice, en el cual los autores han reunido algunos documentos que reflejan momentos importantes de la historia de los países latinoamericanos estudiados, tales como: “La Carta de Jamaica (1815)”, el “Plan de San Luis de Potosí de Francisco Madero” o la “Entrevista realizada por el periodista Augusto Olivares a Salvador Allende y Fidel Castro en Santiago de Chile en diciembre de 1971”.

Antes de concluir, me parece muy interesante señalar que en el prólogo los autores hayan destacado, como una de las principales dificultades metodológicas de la investiga-

¹ Universidad Autónoma de Coahuila. Email: francescogervasi@uadec.edu.mx

ción en la cual se basa el libro, “la disímil producción regional y/o el acceso a ella”. El primero representa un problema típico de las comparaciones entre diferentes contextos, mientras que, el segundo, es un problema de carácter más general, que tiene que ver, probablemente, con una de las dificultades más grandes del conocimiento científico, el cual sigue procediendo, muy a menudo, de manera aislada, a pesar de que ya desde hace tiempo, estamos viviendo en “la era de la comunicación”. A pesar de estas y otras dificultades evidenciadas por los autores, el producto es realmente excelente, ofreciendo una lectura muy ágil y, repito, completa, de los sucesos políticos (y no solo) recientes de América Latina. ¡Lectura totalmente sugerida!

Resenha de Livros

Por uma filosofia das arruaças

MARCELO JOSÉ DERZI MORAES¹

Resenha: Simas, L. A., Rufino, L., Haddock-Lobo, R. (2020). *Arruaças: Uma filosofia popular brasileira*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo. 200pp.

Vamos naquela tendinha que a Dinha jurou que tem, caninha da boa tem, sardinha fritinha tem, pra gente que gosta e sempre se enrosca naquela birosca tem, um rabo de saia tem, vitrola de ficha tem, pra gente dançar. Ioiô, então vamos lá, laíá, então vamos lá. Quem quer madrugar, farrear zoar, conhece o caminho, encontra um jeitinho, tem sempre um lugar. Então vamos lá!²

Começar uma resenha ao som de *Deixa clarear* de Arlindo Cruz, Sombrinha e Marquinho PQD, é sinal que o coro vai comer. Nesse samba, ou a partir desse samba, gravado também por Zeca Pagodinho no seu disco *Deixa clarear* de 1996, podemos dizer de onde vamos partir, de qual lugar vai partir essa resenha. Partimos do bar, do samba, dos copos gelados e das comidas, das conversas e discussões, dos olhares e cheiros, das noitadas e madrugadas; porque, a partir do *Arruaças*, compreendemos, definitivamente, que a produção de saber pode se dar em muitos lugares. E esse é, também, o *meu lugar*.

O problema de escrever sobre um livro do tipo do *Arruaças* é que, quando você se identifica, ou se encontra, talvez até se perca, é que no fundo já não sabe quem é você e quem é o autor, e quem é ou quem são os autores, de quem são as histórias, se são deles ou dos outros. Primeiro, por causa do alto nível da escrita, que te envolve, te leva, te conduz, te faz dançar, te faz pensar, te leva para a rua, para o bar, para o terreiro, para a mata, para o morro, te leva para qualquer lugar, só não te deixa sentado no sofá no dia de domingo, pelo menos não deveria. Segundo motivo é que, se você for do *métier*, vai achar que as histórias são suas, que fez parte, que contou, que vivenciou, ou até que te contaram, que aconteceu com você. Mas, se você não é do babado, segue os ensinamentos de Leci Brandão e *deixa pra lá!*

Existe uma dificuldade de dizer ou de definir, até mesmo de catalogar o livro, classificar, de dizer do que se trata, a que área pertence, do que está falando (ou para quem está falando). Uns podem chamar de literatura, outros de folclore, outros de ensaios, de contos, até mesmo de um trabalho historiográfico. Outros, ainda, podem chamar até de

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Professor Adjunto do Departamento de Educação da Faculdade de Formação de Professores da UERJ e do Programa de Pós-graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva (PPGBIOS). Coordenador do Grupo de Pesquisa do CNPQ GENTE (Grupo de Estudos Negritudes e Transgressões Epistêmicas). Email: marcelojdmoraes@hotmail.com

² “Deixa clarear”, música de Arlindo Domingos Da Cruz Filho / Marcos De Souza Nunes / Montgomery Ferreira Nunis. Disponível em: <https://open.spotify.com/track/0tLHIAIV3fn3uiBfZDNDJC?si=d3c655093a6942dd> e <https://music.youtube.com/watch?v=g32FjY1-WyQ&list=RDAMVMg32FjY1-WyQ>

crônica. Prefiro compreender esse livro como um livro de filosofia. O primeiro livro de filosofia totalmente brasileiro. Mas, não tem problema se você não concorda. Não espero nem mesmo que os autores concordem, visto que o título de filósofo ou de filosofia pode ser desprezível. Mas, se considerarmos toda a potência da filosofia enquanto pensamento, considerando sua capacidade de alcance, de transformação, de penetrar, de destruir, de criar, de deslocar, de violência, sim, *Arruaças* é um livro de filosofia, um dos mais potentes escritos nos últimos anos.

A razão disso é a impossibilidade de dar conta de algumas definições clássicas que fogem do sentido esperado por uma explicação fundada no princípio de identidade e garantida pela lógica do conceito, estruturada e acomodada no aparente edifício seguro da metafísica tradicional. Porque o livro convoca espectros, fantasmas e espíritos, e disso, a filosofia, que é a mãe dos espíritos, sabe bem, mas os filósofos da ordem conseguiram atrapalhar, tentando escamotear, esconder, matar, caçar os fantasmas. Talvez, um dos maiores méritos dos autores do *Arruaças* é de serem filósofos da arruaça, que libertam os espíritos, e promovem uma verdadeira dança espectral. Fazendo valer a proposta de um dos autores, Rafael Haddock-Lobo (2020), *Arruaças* é um livro de FPB – Filosofia Popular Brasileira. É claro que não é o único, é claro que não é o primeiro e não vai ser o último. Quando digo que é o primeiro, é no sentido de como o livro nos toca, estou falando aqui em termos de sentir, desde quando você pega o livro e toca nesse elemento material, cuja capa joga com espaços lisos e em relevo, provocados por uma lixa, que pode te remeter a muitos caminhos, aos chãos lisos ou ásperos das ruas, às paredes lisas ou chapiscadas; quando te encostam no paredão ou quando dá aquela “parada” no caminho, você sente, seja na dura, ou no rala. Mas, também, a lixa do pintor, do carpinteiro, que usa a lixa para mudar, para apagar, para transformar; do shape do skate, que segura, mas escapa; o grosso das mãos calejadas; do liso das peles macias que, cuidadas ou protegidas, não se deixam maltratar; do liso do asfalto em que os carrinhos de rolimã passam derrapando; do arrastar a bunda no chão no mergulho da roleta na ida ou na volta da praia; do encontro com o vento no surf do asfalto; do passar o mês liso, mas guardando aquele da tendinha; do liso das caras de paus dos hipócritas; do liso das mangas que pegamos nos pés nos subúrbios; ao tocar o livro, uma sensação, um encontro acontece, você pode acolher ou pode rejeitar. O jogo já começa ao pegar o livro. A pegada tem que ser firme, mas a leitura tem que ser como o coração de sabiá. *Arruaças* invoca uma filosofia dessa coisa de pele (Noyama, 2020).

Arruaças é o primeiro, porque assumiu o cruzo com tudo o que constitui o Brasil em suas mais diversas heranças, sejam elas herdadas ou inventadas. O livro não cai em pelo menos três armadilhas: a da democracia racial; a do mito das três raças; e a da hierarquia das culturas. O livro não é o resultado de um sincretismo, de um hibridismo ou de uma valorização nacional. Pelo contrário, o livro assume o caráter plural da formação brasileira, de suas heranças, não nega as mestiçagens, as identidades e os cruzos, sejam eles violentos ou acolhedores, impostos ou negociáveis, inventados ou escamoteados. Além disso, o livro joga com a mistura das mestiçagens, apontando inclusive seus limites, definidos ou ocultados.

Arruaças conjura todas as hordas e falanges de espíritos e espectros, de fantasmas e assombrações culturais, étnicas, raciais que deram forma ou desforma às filosofias produzidas no Brasil. Para além do mito das três raças, os arruaçeiros deslocam hierarquias e trazem para a gira, além dos elementos indígenas e africanos vítimas da violência colonial, culturas e grupos de uma Europa marginalizada. Revelando os brasis, com letra minúscula

e no plural, certamente, uma vez que não há uma pretensão de totalidade, de uma nação única, fechada, concentrada em um centro, um Nós brasileiro. É uma filosofia das margens, do nóix, mas não da margem dada segundo um centro, mas uma margem enquanto escolha, enquanto destruição total de centros e centrismos. É a margem como potência do mundo. É a margem enquanto modo de viver, de ser. É, nas palavras de Mariane Biteti (2021), escolher por margear. Diante disso, nem sempre o que está à margem é marginal, e nem sempre o que está no centro é central. Assim, esses arruaçeiros margeiam nos centros e nas margens, vadiando e bagunçando o estabelecido, a lógica dominante.

Ainda, antes de clarear, gostaria de insistir na singularidade do livro, da razão de ser um livro de filosofia, talvez o primeiro, como disse antes. Esse livro das filosofias vagabundas, como diz Wanderson Flor do Nascimento, no prefácio do *Arruaças*. Na verdade, digo que é o primeiro para poder implicar com aqueles amigos da ordem, com os vigias do pensamento. Mas, na verdade, é sim, o primeiro livro de filosofia popular brasileira. Mas, volto, primeiro não é no sentido cronológico, porque não há esse primeiro. Ora, o livro já mostra para o leitor que não pode ser o primeiro livro de filosofia popular brasileira, já que, malandros, caboclos, boiadeiros, erês, putas, travestis, pombagiras, exus, pretos velhos, entidades, orixás, santos, contadores de história, jogadores de futebol, feiticeiros, bicheiros, sambistas, jongueiros, já faziam filosofia antes deles, e que esses arruaçeiros escolheram, ou foram escolhidos, não sabemos, para fazer filosofia com eles. Esses filósofos e filósofas das ruas, das matas, dos terreiros, dos mercados, das praças públicas, do samba e dos quintais escreveram seus livros em muitos receptáculos, em muitas bases, sendo, às vezes, o próprio corpo o livro e a voz a escrita. É claro que estamos aqui implodindo a própria ideia de livro. Mas, não seria o *Arruaças* a própria desconstrução do livro? No formato de bolso, sem começo, meio e fim, textos curtos, sem uma conexão direta, ou uma dependência de ligação entre os capítulos. *Arruaças* bagunça com a forma.

Em *Força e Significação*, Derrida, outro filósofo arruaçeiro, nos explica que a estrutura seduz quando já não se há força. No caso do *Arruaças*, a forma, além do conteúdo, apresenta uma potência. Acredito que no contato com o livro físico já é possível perceber e apreender que o que está em jogo é uma questão clara na qual a forma e o conteúdo se diluem, impossibilitando encontrar o limite entre uma e outra, o que está dentro ou fora, forma ou conteúdo. Nesse sentido, o livro não opera na lógica hierárquica dessas dicotomias clássicas. Na estratégia do *mariwo* (Moraes, 2020), os arruaçeiros estão o tempo todo operando movimentos de escamoteamento, se escondendo e escondendo o jogo, mas dando as cartas. Aparecem, desaparecem, jogam e tiram luz, observam das sombras, conspiram no escuro. O *Arruaças* não é um livro sistemático, nem possui um sistema único e fechado, pelo menos no sentido clássico de sistema. *Arruaças* é labiríntico, te lança como que no meio de uma floresta, seja ela de mata fechada ou de edifícios. A melhor forma de se guiar não é pela orientação de uma bússola, mas pelos afetos e sentidos. É seguir nas linhas do *Deixa a vida me levar* traçadas na voz do Zeca Pagodinho.

Três autores escrevendo de forma livre, que no fundo trazem uma marca, a vontade de fazer uma filosofia dos brasis. Mas, pode um livro de apenas 200 páginas sem conexão, sem uma base, sem um fundamento que garanta uma definição final, uma conclusão argumentada, comprovada, uma orientação, ser tão potente? Caracteriza, dessa maneira, um livro de filosofia? Se respondermos que não, temos aí o primeiro livro de filosofia popular brasileira. Uma filosofia com infinitas assinaturas, que forjam assinaturas, que forjam o primeiro

livro de filosofia popular brasileira. *Arruaças* é um livro espectral, que possui um por vir no qual os cruzos impedem de achar uma origem e de localizar uma chegada. O livro marca um contra-golpe, um beija-flor, um golpe com estilo, um floreio, mas certo, depois de quase 90 anos, em a grande obra *Casa Grande e Senzala* de Gilberto Freyre. *Arruaças* faz ecoar gritos e cânticos vindos das senzalas, das favelas, dos quilombos, mas, também, de Casas Grandes, dos quartos de empregadas, porém com muito mais força dos fundos de quintais. Quando digo que *Arruaças* vem na força espectral da ancestralidade, é porque ele fora escrito bem antes do limite imposto por *Casa Grande e Senzala*, retornando agora com as vozes e escritas, danças e andanças, golpes e contra-golpes, mandigas e feitiços produzidos por homens e mulheres que foram excluídos dos grandes espaços de saber, e seus saberes obliterados e violentados pelo domínio da mitologia branca, manifestada na escolha de uma única herança, a europeia. Nossos arruaceiros chegaram para arrebentar a boca do balão, mostrando heranças marginalizadas e excluídas que nos constituem.

Se se eternizou em nossas memórias *Casal Sem-vergonha*, na voz de Zeca Pagodinho, é importante lembrar que sua composição é de Arlindo Cruz e Acyr Marques, isso nos faz pensar que esses sambistas são todos arruaceiros. Rafael Haddock-Lobo, Luiz Simas e Luiz Rufino são um trio sem-vergonha, porque zoam o expediente do leitor. Pensar os encontros desses compositores, músicos e escritores, nos leva a pensar que, talvez, a arruaça filosófica só seja possível com mais de um. Esse mais de um pode ser um não-humano também, como Derrida com o seu gato em *O animal que logo sou*.

Talvez, essa trinca sem-vergonha, Haddock-Lobo, Simas e Rufino, na encruza, seja de antifilósofos, que promovem uma antifilosofia, se entendermos, por filosofia, um tipo de pensamento frio, calculista, pobre, limitado, etnocêntrico, puro, sem força, triste. A antifilosofia da filosofia desses arruaceiros é a filosofia da alegria, da festa, da bagunça, da arruaça. Isso não quer dizer que é boba ou ingênua. Pelo contrário, ela é violenta. Ela irrita, ela incomoda, ela agride, ela provoca, ela joga com a gente. Quem não sabe brincar não sai para a rua; porque, se pegar para um deles, vai pegar para geral. É a lógica do fechamento, não o fechamento enquanto encerramento ou impedimento, é o fechamento ético das ruas, do acolhimento: tá com nóix, fecha com nóix (Borges-Rosário, Moraes, Haddock-Lobo, 2020).

Luiz Simas e Luiz Rufino, casal sem-vergonha, desde *Fogo no mato* (2018), já estavam pensando outras epistemologias, outros saberes. Fora os outros cruzos e arruaças por parte de Simas ao longo da sua vida, principalmente, com Nei Lopes, arruaceiro *mor*. O encontro dos dois arruaceiros com Rafael Haddock-Lobo, outro arruaceiro sem-vergonha, mestre do cruzo, parece ter se dado numa encruza. Se assim foi, *Arruaças* é um livro forjado na encruzilhada. O próprio livro é uma encruzilhada; por onde você quiser, você entra, e sai, mas nunca sai sozinho. A encruza, como forja, forja essa filosofia popular brasileira, essa filosofia das margens. Mas não se anime, forjar consiste em escamotear ou criar (Moraes, 2020); esses arruaceiros são jogadores natos, cuidado com eles. Podem forjar um caminho e você seguir as pistas, achando que vai encontrar uma luz no fim da rua, mas lá pode encontrar aquele que vai te colocar um enigma, e a resposta pode ser apenas um padê, arriar um padê no final da rua, na encruza, na mata, na praia, no portão do cemitério. O padê é o conceito do contexto.

Os arruaceiros promoveram a festa do cruzo. Rafael Haddock-Lobo (2020) em seu *Fantasma da Colônia* já mostrava que é impossível fazer filosofia sem cruzo, e são nes-

sas linhas de força que ele propõe uma desconstrução da colonialidade. Esses arruaceiros, vadios por natureza, e natureza aqui não tem nada a ver com essência, mas também, não tem nada a ver com construção histórico-social; botaram todo mundo na roda, mas não se preocupe, não botaram seu nome na macumba. Eles deixaram a gira girar, e nesse movimento de uma gira-macumbística, na qual o cruzo faz a gira girar, esse livro de filosofia popular brasileira, o primeiro, ensina para a gente a economia das margens, nas ruas, nos terreiros, nas encruzas, nas matas, nos subúrbios, nos estádios, em muitos outros lugares. Ao toque da macumba, feitiços são entoados, encantamentos são feitos, amarrações são construídas, tambores, surdos, atabaques, berimbaus, pandeiros e tamborins preparam a chegada de uma filosofia que está por vir; uma filosofia que nos ensina a pisar, a escutar, que ensina a dar a rasteira, mas cair bonito quando toma uma. É, sem dúvida nenhuma, uma filosofia da educação ou uma educação filosófica do que pode ser uma filosofia popular brasileira, a FPB. É uma *Pedagogia das Encruzilhadas* (2018), referenciando um outro livro de Luiz Rufino.

Ainda pensando em termos de formação, apesar de que o melhor seria pensar em termos de criação, não criação no sentido bíblico, de criação divina, mas, no sentido de ser cria, de ser criado nas ruas, nos livros, em casa, no terreiro, nas escolas, nos bares e, até, nos altares, rompendo, definitivamente, com as heranças coloniais do criado, aquele que serve. *Arruaças* nos forma para outros códigos, outras línguas, outros sotaques, outras relações e conexões, que rompem e disputam com a língua dominante e predominante. Nesse sentido, *Arruaças* é um livro sobre desobediência, seja ela epistêmica ou civil, mas, sobretudo, à linguagem colonial. Porém, o livro não é didático, não tem nada de didático, e não foi escrito para qualquer um, foi escrito para nóix. Mas, quem é nóix? nóix é a gente, não são os outros. Assim, a melhor forma de pensar essa obra é em termos de aliança, em outras palavras, de fechamento.

É por uma pedagogia das encruzilhadas que *Arruaças* é um livro sobre lugar, sobre lugares. É um convite para uma festa, uma festa dos cruzos, para uma festa dos encontros. Na grande festa do *Arruaças*, os códigos e as regras não estão dadas. Por esse motivo, é importante saber chegar e conhecer o chão que se pisa. É se há uma lei, é aquela anunciada por Dona Ivone Lara: alguém me ensinou para pisar nesse chão devagarinho.

Nesse sentido, *Arruaças* é um livro que promove uma cartografia do vadio, uma cartografia de saberes que são produzidos à margem (Biteti, Moraes, 2019). Daquele vadio que vadia na margem, mas que vadia nos centros; e que, na letra e voz de Leci Brandão, é um maravilhoso vagabundo. Nessa filosofia do espaço, mas que vou chamar de filosofia do lugar, ou dos lugares, nossos arruaceiros mostram para a gente que filosofia se faz em qualquer lugar a partir de qualquer lugar, *tem sempre um lugar*. A importância disso no livro é que novamente não há um centro, há margens, margens que produzem conhecimentos, que produzem saberes, que produzem histórias, que produzem filosofia (Simas, Rufino, 2018). Por essa razão, não há pretensão de impor nada a ninguém, são saberes do lugar, dos lugares, do *Meu lugar*, como diz Arlindo Cruz e Mauro Diniz. *Arruaças* invoca os mitos de seres de luz, dos lugares lançados às escuridões e às sombras, e pelas sombras promovem luz, não a luz da razão iluminista, da razão europeia; mas, a luz dos saberes marginalizados, uma luz que não ofusca, que não se pretende iluminadora, que leva à luz ou a luz. Também, não se coloca como única, como centro. Não é da ordem da lógica do farol, metáfora maior do Ocidente, que orienta. É a lógica da luz das velas nas encruzi-

lhadas, que nas esquinas, marcam pontos de chegada, de passagem e de ida, que são acesas nas pontas, não ocupam os centros. Não são luzes demasiadamente fortes para cegar, nem fracas demais que não marquem cada passo no nosso caminhar. Os três aparentemente capítulos ou partes são como velas nas encruzilhadas, que marcam passagem de um momento para o outro, clareiam nosso caminhar nos saberes jogados às sombras, e que das sombras, dos cantos e becos, produzem um ecoar de saberes espalhados pelo país. *Arruaças* são velas espalhadas pelas encruzilhadas das cidades, dos interiores, das matas, dos sertões, das praias, das montanhas e dos pantanais.

Definitivamente, *Arruaças* é o primeiro livro de filosofia popular brasileira escrito por vadios que da encruzilhada, fazendo cruzos e feitiços filosóficos, gritam pela liberdade, pela liberdade de uma filosofia brasileira feita nas ruas, nos terreiros, nas rodas de samba, nas favelas, nos quilombos e nos subúrbios. Então, deixa clarear, porque quem tem banca, banca, quem não tem, se vira.

1. Referências

- Biteti, M. de O. (2021). Morte e Vida Pombogira. Abatirá - Revista De Ciências Humanas E Linguagens, 2(4), 101 - 114. Recuperado de <https://www.revistas.uneb.br/index.php/abatira/article/view/13315>
- Biteti, M. de O., Moraes, M. J. D (2019). Vidas e Saberes Periféricos como Potências Transgressoras. *Tlalli Revista de Geografia*. N.2, pp. 79-96.
- Borges-Rosário, F., Haddock-Lobo, R., Moraes, M. J. D (2020). *Encruzilhadas filosóficas*. Coleção X. Rio de Janeiro: Ape'ku.
- Haddock-Lobo, R (2020). *Fantasmas da colônia*. Rio de Janeiro: Editora Ape'ku.
- Moraes, M. J. D (2020). *Democracias espectrais: por uma desconstrução da colonialidade*. Rio de Janeiro: Editora Nau.
- Noyama, S (2020). *Gingar, filosofar, resistir: ensaios para transver o mundo*. Curitiba: CRV.
- Rufino, L (2019). *Pedagogia das Encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial.
- Simas, L. A (2013). *Pedrinhas miudinhas: ensaios sobre ruas, aldeias e terreiros*. Rio de Janeiro: Mórula.
- Simas, L. A., Rufino, L (2018). *Fogo no mato: A ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula.
- Simas, L. A., Rufino, L (2019). *Flecha no tempo*. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

Reseña de Libros

Arturo Escobar, *Otro posible es posible: Caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América*, Ediciones desde Abajo, 2018, 226 p. ISBN 978-958-8926-61-2

DINA ELENA RAMOS ROVIRA¹

Desde el corazón de la tierra, desde las raíces de las comunidades y pueblos ancestrales, desde la conciencia, la esperanza y la creatividad que nacen en medio de una crisis, emergen formas de existir en este mundo, de experimentar la vida, de relaciones entre lo humano y lo no-humano, que han permanecido ocultas, sometidas o subordinadas por las lógicas dominantes desarrolladas e impuestas hace más de seis siglos, y que en los últimos años han venido reclamando con fuerza y constancia su lugar en lo posible y su carácter necesario en la creciente apuesta por encontrar alternativas de coexistencia que permitan la vida en plenitud de todas las formas de vida y que ponga fin al modelo voraz que hoy tiene en crisis multimodal al planeta entero: el proyecto de la modernidad, modelo/noción de desarrollo y el capitalismo.

Uno de los caminos para explorar, reconocer y/o sentipensar² estas alternativas es el libro *Otro posible es posible: Caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América*; una recopilación de ensayos (entre académicos y experiencias activistas) escritos entre 2014 y el 2016 por el antropólogo colombiano, pensador del sur global Arturo Escobar. El libro, publicado en enero de 2018, en palabras del autor “*trata de la política de lo posible, de cómo nuestras nociones de lo real y lo posible determinan tanto nuestra práctica política, desde lo personal hasta lo colectivo, como nuestro sentido de la esperanza*”. Tiene como objetivo proveer herramientas teórico-políticas para neutralizar el discurso dominante, que se encuentran en políticos e intelectuales tanto de derecha como izquierda (tradicional), que tiende a “*deslegitimar y excluir toda consideración seria los argumentos a favor de las luchas locales por transformar el mundo [...] pues, de acuerdo a este argumento, estas serán siempre insuficientes para producir un cambio sustancial en la situación*”. El libro está dividido en ocho capítulos, además del prólogo y la introducción (que son en sí mismos excelentes documentos de consulta). Inicialmente el Escobar enuncia el trasfondo de la propuesta contenida en el documento: La posibilidad de que las alternativas al desarrollo se concreten (otros mundos como él lo llaman), radica en sentir-repensar la noción de lo que considera real: *Otro mundo es posible porque otro real es*

¹ Comunicadora Social y periodista. Email: deramos@uninorte.edu.co

² Sentipensar, término creado por S. de la Torre (1997), en sus aulas de creatividad en la Universidad de Barcelona (Torre, 2001), indica “el proceso mediante el cual ponemos a trabajar conjuntamente el pensamiento y el sentimiento (...), es la fusión de dos formas de interpretar la realidad, a partir de la reflexión y el impacto emocional, hasta converger en un mismo acto de conocimiento que es la acción de sentir y pensar” (Torre, 2001:01)

posible. Así propone explorar estas alternativas desde otros lentes donde lo espiritual, lo territorial, político, ambiental, comunitario, lo económico, el género, etc., sea visto fuera de las categorías convencionales de la modernidad. Con ello sienta la crítica a la fragmentación dual en la que sustenta la modernidad: Por un lado, está el sujeto y por el otro, el objeto. He aquí justamente el punto de partida para el Sentipensar.

En el primer capítulo (escrito mayoritariamente para este libro) *La teoría y lo ir/real. Herramientas para repensar “la realidad” y lo posible* el autor presenta algunos soportes teóricos dentro de los cuales se puede investigar y tejer otras concepciones de lo real. Primero se abre en espacios en tradiciones ancestrales tanto andinas, como afro-amerindias. Luego recurre a la tradición académica donde entran la cibernética y las bien llamadas ciencias de la complejidad, la Auto-organización y emergencia. Se apoya en autores como el sociólogo inglés de la ciencia John Law o el filósofo francés Michel Foucault, termina en los territorios de la conceptualización del pluriverso.

El segundo capítulo *Desde abajo, por la izquierda, y con la Tierra: La diferencia de Abya Yala/Afro/Latino/América* Escobar procura una reflexión sobre la vigencia del pensamiento Latinoamericano, a pesar del estancamiento que tuvieron los gobiernos progresistas en el continente. Hace una lectura, más allá de la instrumentalización política de propuestas como El Bien Vivir, y retoma las experiencias de reivindicación, organización y resistencia que se dan a lo largo del continente en mingas de pensamientos, colectivos rurales, campesinos, movilizaciones de jóvenes, mujeres, ambientalistas, etc, como respuesta positiva a alternativas inicialmente politizadas. En este capítulo se reflexiona sobre las categorías de territorio (visto más allá del terreno, sino desde las relaciones ontológicas que al el refieren), comunidad y autonomía.

El tercer capítulo *La forma-tierra de la vida: El pensamiento nasa y los límites de episteme de la modernidad*. Comienza con enunciar la propuesta del pueblo Nasa: “*La liberación de la Madre Tierra*” y se hace importante resaltar el enunciar, pues en este capítulo se hace un análisis entre los discursos de Foucault y los discursos con los que el pueblo Nasa ha articulado su lucha que se remonta a tiempos de la conquista, donde tanto los sujetos, como los términos se reacomodan de modo que sirven como elementos de diseño de la acción política. Es decir, como lentes para acercarnos a ese Otro Mundo Posible.

El Capítulo cuatro *Sentipensar con la Tierra: Las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las epistemologías del Sur*. Escobar reflexiona desde la propuesta del sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos y sus epistemologías del sur, el concepto de *ontologías relacionales* y sobre todo el de *Ocupación ontológica del territorio*, aquí presenta ejemplo de resistencias populares en defensa del territorio, donde la ocupación del territorio no es solo física sino ontológica. Y reivindica también, la profundidad que los conocimientos populares tienen para aportarle a la academia.

El Capítulo cinco *El colonialismo intelectual y los dilemas de la teoría social latinoamericana* es una respuesta a dos preguntas fundamentales: la primera “encaminada a cómo pensar la dependencia intelectual o epistémica con respecto a las tendencias teóricas de los países centrales” y la segunda “discutir las condiciones para la producción de una ciencia social más independiente.” Las respuestas están orientada a escharbar sobre si es posible hacer academia fuera de los cajones de la modernidad, argumenta como la academia misma es un constructo ejemplar de la plenitud de la modernidad, al mismo tiempo que exalta propuestas (sobre todo del sur global) que están en el Borde la Episteme moderna y

existen como puentes para la transición de saberes e independencia de los conocimientos. Estas experiencias requieren de espacios inter-epistémicos donde la dominancia académica se reevaluar en favor del posicionamiento de los “conocimientos otros”

Capítulo seis *Posdesarrollo a los 25: sobre ‘estar estancado’ y avanzar hacia adelante, hacia los lados, hacia atrás y de otras maneras*. Es un diálogo con Gustavo Esteva activista mexicano, “intelectual desprofesionalizado” y fundador de la Universidad de la Tierra, donde tocan temas como la obsesión institucional por el desarrollo (incluyendo los “objetivos de desarrollo sostenible”), la modernidad como moldeadora de mentalidades y prácticas, y proponen repensar y sentir, las relaciones en términos colaborativos y solidarios para las transiciones del desarrollo.

Capítulo siete *Cosmo/visiones del Pacífico y sus implicaciones socioambientales: Elementos para un diálogo de visiones*. Este capítulo, Escobar exalta el lugar de privilegio que tiene el pacífico colombiano en cuanto a su importancia en la lucha de la defensa de los territorios y los derechos de la naturaleza y sus comunidades, advierte que el pacífico al aceptar el reto de transición caminaría hacia la sustentabilidad de territorio/ sustentabilidad de la vida como un todo, se direcciona *lejos de toda concepción economicista de productividad, competitividad y eficiencia* dentro de la que sigue concibiendo incluso las ideas más progresistas del desarrollo.

El ultimo capitulo: Más allá del “desarrollo regional”. Esquema de diseño de transición civilizatoria para el valle del Río Cauca, Colombia, exhorta a la reimaginación y co-diseño desde y para la autonomía comunitaria de las poblaciones del valle del Rio Cauca cuya naturaleza ya se encuentra devastada por el paisaje de los ingenios azucárenos presentes hace siglos en la región, y transformarla como parte del proceso de restauración en una zona de agro cultivos de pequeños y medianos productores de frutas, verduras, granos y como un espacio de dialogo multicultural.

Otro posible es posible además tiene una narrativa fascinantemente coherente entre su contenido, autor, ilustración y editorial pues todos coinciden en trabajo y lucha, en la necesidad de reivindicar de los procesos comunitarios/comunales, la defensa del territorio, la comunicación Otra, la restauración ambiental, la justicia social y la emancipación de los pueblos desde abajo (como se llama la editorial) desde la tierra, desde la alternativa y pluralidad. La Ilustración de la portada (*Derechos de la naturaleza*, ilustración digital, 2015) es de la artista colombiana Angie Vanessita, quien hace más de 10 años viene acompañando con su arte procesos sociales y de defensa del territorio. Por su parte la Editorial Desde Abajo reconoce como una apuesta a la “comunicación otra” y un espacio de visibilización alternativa para personas del común, el activista, el dirigente o el pensador independiente.

En conclusión *Otro posible es posible*, es un texto necesario para todos aquellos que desarrollan su labor y/o pasión académica, personal, profesional, activista, social en los senderos de las alternativas para el desarrollo y la apuesta posmodernista, para los que están con el corazón en la tierra y dispuestos a aportar desde diferentes esferas de la multiplicidad e integridad de saberes, a la lectura de otras realidades, a la experiencia de significados diversos y coexistentes, a la interdependencia de todo lo que existe, al retejido del sujeto, objeto, del yo el otro y el nosotros a la construcción de otro, me atrevo a decir de, *Otros Mundos Posibles*

Reseña de Libros

Un nuevo reencuentro: *Por la conquista de la autodeterminación*

MARISLEIDYS CONCEPCIÓN PÉREZ¹

Resumen. Se presenta una reseña del libro compilatorio *Por la conquista de la autodeterminación. En el cincuentenario de la Declaración de Barbados*. Obra que pone en discusión las problemáticas de los pueblos indígenas americanos a través de los protagonistas de las Declaraciones de Barbados o de especialistas vinculados a su lucha. Desde su enfrentamiento directo a las políticas gubernamentales, a los intentos de colonización, la expropiación de sus tierras y recursos hasta la intencionalidad de horadar su universo cultural son develados en este volumen. A lo que se une el interés expedito de denunciar, desde Barbados I hasta la actualidad cómo estos grupos se han movido entre la agresión y el olvido.

Palabras claves: Declaraciones de Barbados, autodeterminación, pueblos indígenas, América.

Si con la conquista de América se hablaba de <<descubrimiento>>, este criterio se ha ido desmontando pues a partir de 1492 lo que ocurrió fue el encubrimiento del Nuevo Mundo². Concepción que a pesar de ser estereotipada, engloba una idea base dentro de este debate: el continente no solo estaba poblado en 1492 sino que existía un desarrollo a su interior que no puede negarse por la llegada de los europeos. Cuestión que ha implicado la asunción de diferentes posiciones a lo largo de la historia en relación a la inserción de América dentro de la órbita de la modernidad desde asumirlo como el descubrimiento-encubrimiento, el encuentro entre dos mundos, un intercambio entre culturas, un proceso de transculturación, un choque cultural hasta la idea de entenderlo como el inicio del “desagravio” del indio.

Aunque estos han sido los enfoques que se han presentado indistintamente dentro de esta discusión, lo cierto es que constituye una temática a la cual no se le ha puesto término. En primera instancia, la historia del continente no puede contarse sin referirnos a la diversidad de sus poblaciones indígenas, pero tampoco sin hacer alusión a cómo el pasado colonial es parte de su presente debido a la relación de dominio que se implantó des-

¹ Profesora de Historia de América Latina y el Caribe del Departamento de Historia de la Universidad de La Habana. Email: marisleidysconcepcionperez@gmail.com

² Véase a Enrique Dussel: 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*. Plural Editores, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia, 1994. Asimismo, puede consultarse a Luis E. Ninamango J: *Encubrimiento y usurpación en América*. Ediciones de la Presidencia de la República, Colección Memoria, Caracas, Venezuela, 2009.

de la conquista y que fue variable durante la colonización, atendiendo no solo al tipo de colonialismo sino también a la zona en disputa. A lo que podemos sumar que la idea de conquista y colonización de las áreas ocupadas por los indígenas no solo se circunscribe a la época colonial, pues esta práctica ha sido recurrente después de consumada la independencia en la masa continental. Situación que provoca un desplazamiento de estos grupos, pero también la agresión que se ha presentado:

“(...) a través de acciones intervencionistas supuestamente protectoras, como en los casos extremos de masacres y desplazamientos compulsivos, a los que no son ajenas las fuerzas armadas y otros órganos gubernamentales. Las propias políticas indigenistas de los gobiernos latinoamericanos se orientan hacia la destrucción de las culturas aborígenes y se emplean para la manipulación y el control de los grupos indígenas en beneficio de la consolidación de las estructuras existentes. Postura que niega la posibilidad de que los indígenas se liberen de la dominación colonialista y decidan su propio destino”.³

A tan solo 5 años de concretarse la independencia de Barbados, se convirtió nuevamente en centro de atención para la comunidad científica internacional. Ello se debió a la suscripción de la Primera Declaración de Barbados del 25 al 30 de enero de 1971, donde se daban cita en la Universidad de las Indias Occidentales antropólogos de varios países para asistir al Simposio sobre la Fricción Interétnica en América del Sur⁴. Ocasión donde no solo se debatió sobre las problemáticas de las poblaciones indígenas del continente, sino que se clamaba por la necesidad de su autodeterminación, de la búsqueda de la libertad del indígena con el protagonismo de los científicos sociales encabezados por los antropólogos. A lo que agregaron la responsabilidad del Estado ante tales problemáticas, siendo el garante de las políticas indigenistas. Le compete jurídicamente garantizar el respeto a sus costumbres, su supervivencia como sistemas culturales, evitar la transgresión de sus dominios, respetarlos no solo como parte de la ciudadanía –lo que determina la existencia de derechos- sino también eximirlos de políticas estipuladas por los estados nacionales que vayan en contra de sus prácticas, es decir de su propia cultura. De igual forma, deben estar incluidos en los planes de asistencia económica, social, educacional y sanitaria sin ser discriminados.

Otro aspecto a tener en cuenta es el accionar de las misiones religiosas que va en detrimento de las sociedades indígenas, ya sea por la imposición de patrones culturales ajenos a ellos como al encubrimiento de la explotación económica de sus territorios, al punto de ser consideradas “empresas de recolonización y dominación”⁵ al amparo de los intereses foráneos. Lo que nos permite entender cómo una de las prerrogativas de los especialistas reunidos en Barbados en 1971 era la conclusión de las actividades misioneras. Por tal motivo, se suscribió un documento conocido como Declaración de Barbados, del cual se cumple en el presente año su 50 aniversario con un compromiso explícito desde la antropología de luchar por la liberación de los pueblos indígenas que aún se encon-

³ “Primera Declaración de Barbados: Por la liberación del indígena”, Barbados, 30 de enero de 1971. En: https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=url=http://www.servindi.org/pdf/Dec_Barbados_1.pdf/&ved=2ahUKEwiz1tPv5c, consultado el 20 de agosto de 2021, p. 1.

⁴ Este encuentro estuvo precedido del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas celebrado en 1970 en Lima, Perú. Oportunidad donde se acusó a los gobiernos de Brasil y Paraguay por las violaciones contra los derechos indígenas, así como por promover políticas que favorecían a las empresas transnacionales en detrimento de estas comunidades.

⁵ *Ibíd.*, p. 3.

traban en la condición de colonizados. Oportunidad donde confluyeron exponentes como Miguel Alberto Bartolomé, Nelly Arevelo de Jiménez, Guillermo Bonfil Batalla, Esteban Emilio Mosonyi, Víctor Daniel Bonilla, Darcy Ribeiro, Gonzalo Castillo Cárdenas, Pedro Agostinho da Silva, Miguel Chase-Sardi, Scott S. Robinson, Silvio Coelho dos Santos, Stefano Várese, Carlos Moreira Neto y Georg Grünberg. En este encuentro se firmó la declaración “Por la liberación del indígena”. Derivado de los debates en Barbados I fue publicado el libro *La situación del indígena en América Latina* editado por Georg Grünberg en Uruguay hacia 1972. Sin embargo, dicha publicación no pudo ser difundida como pretendían los autores, pues fue quemada por el gobierno de Juan María Bordaberry impidiendo su circulación.

Este encuentro se volvió a reeditar 6 años después, el 28 de julio de 1977 dando paso a la Segunda Declaración de Barbados. En esta oportunidad sus promotores fueron 20 indígenas junto a 15 antropólogos. Aunque se replicaron algunas de las ideas expuestas en 1971, lo cierto es que tuvo como eje de discusión el cuestionamiento a la dominación física y cultural a la que han estado sujetas las poblaciones indígenas. Ello se hace extensivo a la expropiación tanto de sus tierras como de sus recursos, con el protagonismo de las transnacionales y el franco respaldo de los Estados latinoamericanos. Sumado a una dominación cultural que incluye varios componentes desde la política indigenista gubernamental, el sistema educativo hasta la proyección de los medios de comunicación. Factores que tienen una incidencia directa en sus sistemas culturales provocando no solo modificaciones al interior de los grupos sino también segmentaciones.

Asistimos a un proceso de reconstitución de las sociedades indígenas, donde encontramos los que han permanecido aislados preservando sus patrones culturales, mientras otros han sufrido fragmentaciones debido a las políticas del Estado. En este sentido, la Declaración de Barbados de 1977 alertaba sobre los efectos de la dominación capitalista en algunos grupos indígenas a pesar de que estos conservaran sus valores culturales, así como otros que se han alejado de sus raíces a cambio de ventajas económicas.⁶ Por tal motivo, en este encuentro se planteaba la necesidad de preservar sus esquemas culturales, tanto sus tradiciones como sus idiomas. Al igual que Barbados I, en esta ocasión los trabajos presentados en el evento junto a la declaración suscrita fueron publicados en *Indiandad y descolonización en América Latina*, editado por Guillermo Bonfil Batalla en 1979 en México.

Casi dos décadas después de la Segunda Declaración, el 10 de diciembre de 1993 se le daba continuidad a lo suscrito en 1971 y 1977, pero cambiando el escenario de Barbados a Brasil, específicamente en Río de Janeiro. Se daban cita distintos especialistas –principalmente antropólogos– para emitir la Tercera Declaración del Grupo de Barbados entre ellos: Nelly Arevelo, Alicia Barabas, Miguel Bartolomé, Darcy Ribeiro, Mercio Gomes, Silvio Coelho dos Santos, Carlos de Araujo Moreira Neto, Joao Pacheco de Oliveira, Stefano Várese, Víctor Daniel Bonilla, Esteban Mosonyi, Salomón Nahmad, Georg Grünberg, Alberto Chirif, Leo Gabriel, Pedro Agostinho da Silva y Rubén Thomaz de Almeida. Uno de los temas en discusión fue los efectos de la globalización neoliberal para los pueblos indígenas. En este sentido se ha evidenciado más que una apuesta por su integración, una

⁶ “Segunda Declaración de Barbados”, Barbados, 28 de julio de 1977. En: [https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=url=http://www.servindi.org/pdf/Dec Barbados 1.pdf/&ved=2ahUKEwiz1tPv5c](https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=url=http://www.servindi.org/pdf/Dec%20Barbados%201.pdf/&ved=2ahUKEwiz1tPv5c), consultado el 20 de agosto de 2021. p. 2.

lucha entre naciones donde se ataca constantemente a estos grupos. Ya no solo estamos constatando que se intentan horadar sus sistemas culturales, sino que se han abierto zonas donde se concentraban exclusivamente estos pueblos.

Acciones que se explican en primer lugar por el interés de empresas transnacionales en estas áreas, algunas de las cuales son ricas en recursos como el petróleo, las minas, así por la existencia de bosques y recursos hídricos. Unido a ello están las políticas gubernamentales que, en vez de respaldar a estas comunidades, su accionar favorece los intereses foráneos. A lo que sumamos el inminente proceso de desindianización, “ignorando el hecho de que cada cultura destruida o forzada a cancelarse es una pérdida irrecuperable para toda la humanidad.”⁷ En esta Tercera Declaración se hace un llamado a las democracias latinoamericanas a cuestiones como la construcción de autonomía tanto lingüística como cultural, la lucha de los indígenas por el respeto a sus tierras y por su debido reordenamiento. Por tal motivo, estos especialistas en 1993 tenían un discurso orientado a la asunción de un pluralismo étnico. Reclamo que implicaba no solo el respeto a estas colectividades sino también a sus territorios. En aras de difundir los debates, se publicó *Articulación de la diversidad. Pluralidad étnica, autonomías y democratización en América Latina*.

Posterior a estos tres encuentros no solo se daban a conocer a la comunidad internacional las problemáticas indígenas, sino que se trabajaba en pos de su solución. Evidencia de ello es el Convenio 169 de la OIT (1989), la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007) y la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de la OEA (2016). A pesar de estos logros, persiste el interés de las empresas transnacionales en expropiar tanto sus territorios como sus recursos. Acciones en las que continúan siendo secundadas por los gobiernos nacionales. Cuestión que nos permite entender cómo a pesar de que han pasado 50 años de la Primera Declaración de Barbados, algunos de los problemas planteados en esa oportunidad siguen estando pendientes.

Por la conquista de la autodeterminación. En el cincuentenario de la Declaración de Barbados, libro de un colectivo de autores con Alberto Chirif de editor -publicado en el presente año 2021-, nos reedita y actualiza sobre las experiencias del grupo de Barbados. Este nuevo reencuentro recoge las principales demandas en la búsqueda de reconocimiento de la población indígena americana. Chirif con una marcada experiencia en estos temas nuevamente invita al lector a reflexionar sobre el universo indígena americano, a 50 años de la Primera Declaración de Barbados. Antropólogo con una vasta producción científica como evidencian sus colaboraciones desde 1991 con Richard Ch. Smith y Pedro García en el *Indígena y su territorio*; seguido en 2007 de otra obra compartida con este último, titulada *Marcando territorio Progresos y limitaciones de la titulación de territorios indígenas en la Amazonía*. En esta misma secuencia podemos nombrar otros textos de su autoría como *Pueblos Indígenas Amazónicos e Industrias Extractivas* (2011), *La historia del Tahuayo contada por sus moradores* (2013), *Pueblos de la yuca brava. Historia y culinaria* (2014), *Diccionario Amazónico. Voces del castellano en la selva peruana* (2016) y *Después del Caucho* (2017).

En esta oportunidad nos centramos en la más reciente entrega de Chirif, en torno al cual se nuclearon estudiosos -en su mayoría antropólogos- de varios países para dialo-

⁷ “Tercera Declaración de Barbados”, Río de Janeiro, 10 de diciembre de 1993. En: [https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=https://www.servindi.org/pdf/Dec Barbados 1.pdf/&ved=2ahUKewiz1tPv5c](https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=https://www.servindi.org/pdf/Dec%20Barbados%201.pdf/&ved=2ahUKewiz1tPv5c), consultado el 20 de agosto de 2021, p. 2.

gar sobre las poblaciones indígenas en América. Como se ha mencionado este debate se hizo en el marco de la celebración del 50 aniversario del primer encuentro de Barbados para analizar el tratamiento indígena en el subcontinente, desde su derecho a la autodeterminación hasta su rol dentro de los Estados nacionales. Obra que consta de tres partes, la primera titulada *Fundadores y Participantes*, la segunda *Contemporáneos y Posteriores* y por último *Barbados e IWGIA*. Volumen donde se incluyen trabajos de 24 colaboradores, que abarcan disímiles aristas sobre las problemáticas indígenas siendo más explícita la complejidad del libro que se nos presenta. En la primera se incluyen a una parte de los especialistas que protagonizaron Barbados I. “El despertar del mundo indígena: desde la invisibilidad a potenciales salvadores de la humanidad. Reflexiones en torno al cincuentenario de la exitosa “Declaración de Barbados” de Esteban Mosonyi dedicado a los pueblos indígenas en Venezuela, pero enfatizando en la importancia de la Declaración de Barbados para la búsqueda de sus derechos. Para Mosonyi es debido al extractivismo minero –en particular el aurífero- y petrolero que se ha recurrido a la deforestación, al despojo, a la contaminación e inclusive a la discriminación por la práctica de sus tradiciones, lo que ha motivado su aislamiento o semiaislamiento voluntario para preservar sus culturas y la defensa de sus lenguas originarias.

Seguido de Georg Grünberg con “Barbados 1971, un desafío vigente”, el cual potencia en su análisis las condicionantes que derivaron en la conformación del grupo que suscribió la Primera Declaración de Barbados, en un contexto signado por su ataque en distintos puntos del continente. Asimismo, Grünberg reflexiona sobre la nomenclatura del grupo que asistió a Barbados II y la reunión de 1993 en Brasil, siempre poniendo como trasfondo la coyuntura existente. Así mismo, expone cómo este encuentro estuvo marcado por los testimonios de los protagonistas sobre situaciones de etnocidio y genocidio contra estas poblaciones en el subcontinente. Uno de los aspectos cruciales de su estudio fue cómo a partir de estas tres reuniones se produjo un resurgimiento de los pueblos indígenas como actores políticos, para Grünberg pasaban de ser objetos de estudio a sujetos históricos.

“Cincuenta años después de Barbados I: Cosmología ética indígena y el futuro del común” del antropólogo Stefano Varese es no solo un recuento de su historia de vida sino de su entrecruzamiento con las cosmogonías de los pueblos indígenas americanos, en particular los inicios de su movilización a finales de la década del sesenta en Perú. “Un nuevo diálogo intercultural. La antropología escrita por indígenas”, de Miguel Alberto Bartolomé que tiene como eje central los aportes realizados a la antropología por los intelectuales indígenas que les permiten no solo comprender su entorno sino las formas para no perder su autonomía, su autodeterminación. La singularidad de los antropólogos indígenas también es tratada por Bartolomé. De Scott S. Robinson “Para evitar el feudalismo digital”, quien desde una óptica diferente presenta la conflictividad entre las políticas estatales e indígenas, donde las organizaciones que identifican a estas últimas deben imponerse dentro del discurso gubernamental a favor de la reducción de la “brecha digital”. Posición que se impone con más fuerza en un contexto marcado por la pandemia de la COVID-19 que exige una mayor conectividad, que implica una recolonización digital y a su vez puede erosionar las prácticas culturales de estas sociedades.

Seguidamente encontramos “Una historia paralela: Barbados y el movimiento indígena en Colombia” de Víctor Daniel Bonilla -uno de los protagonistas de las Declaraciones

de Barbados-donde rememora los principales móviles de los antropólogos para los tres encuentros, que los convirtieron en políticos de izquierda convidando a la lucha por los pueblos indígenas. Bonilla se centra en la “cuestión indígena” en Colombia, planteando cómo se busca desde la legalidad la titulación de los llamados “resguardos”. “Víctor de la Cruz y *La flor de la palabra*”, del poeta, escritor y profesor universitario náhuatl Natalio Hernández Xocoyotzin que dedica su artículo a Víctor de la Cruz, a quien conoció en Barbados II, donde debatieron sobre el movimiento indígena en México. Este testimonio es un homenaje a la vida y obra literaria de Víctor de la Cruz.

“Diálogos intergeneracionales sobre Barbados I y II: Entrevista al poeta náhuatl Natalio Hernández Xocoyotzin” de Aída Hernández Castillo y Patricia Torres Sandoval, como menciona el título es una entrevista realizada por las autoras a Natalio Hernández donde expone cuestiones como la singularidad del indigenismo mexicano. En principio, se enfoca en develar los protagonistas de las tres Declaraciones de Barbados. Sin embargo, el análisis se centró en los participantes de Barbados II, cuestión que ha tenido menos visibilidad. Asimismo, explica la heterogeneidad del movimiento indigenista en los años setenta y los avances que ha tenido su lucha en México, lo cual se constata en los textos constitucionales de los últimos 50 años; pero también se refiere a los retos.

De Alicia Barabas se incluye en este volumen “La influencia de Barbados en México a cincuenta años de la Declaración”. Una de las participantes de la reunión de 1993, explica cómo a partir de 1970 hay un interés creciente en visibilizar los problemas de los pueblos indígenas y en Barbados I observamos el primer punto de inflexión. Pienso que el mayor aporte de este artículo al lector es brindar desde su experiencia de vida en México cómo han avanzado las reclamaciones que se hicieron desde Barbados I a los estados nacionales y la Iglesia, así como los roles que ha desarrollado la antropología. Para Barabas los principales cambios se han suscitado por el accionar de los pueblos indígenas, que se evidencian en logros como la educación bilingüe (aunque ha tenido dificultades para llevarse a la praxis), la inclusión de los indígenas en la Constitución y el reconocimiento de la pluralidad cultural. Hay varios temas de la lucha del movimiento indígena pendientes, como la continuidad de los megaproyectos; sin embargo, ahora se enfrentan a la defensa de sus territorios y recursos a través de las organizaciones indígenas, lo que ha representado un cambio en cuanto a proyección si lo comparamos con la década del setenta. Valiosos son sus análisis en relación a la postura que asume la antropología en relación a estas problemáticas, sosteniendo la tesis de que es reducido su compromiso con los pueblos indígenas.

Contemporáneos y posteriores es la segunda parte de este libro donde intervienen especialistas y líderes indígenas que han tenido un trabajo sostenido en relación a los pueblos americanos. “Gobernanza territorial y pueblos indígenas”, del abogado español Pedro García Hierro quien como representante del Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA) identifica en esta oportunidad las principales dificultades a las que se enfrentan en el continente este grupo. Sostiene el criterio de que solo el cumplimiento de decisiones puede conducir a una efectiva gobernanza territorial. Mientras “Movimientos indígenas en Bolivia: avances y desafíos” de Zulema Lehm y Kantuta Lara se dedica a los pueblos indígenas bolivianos y su lucha desde el siglo XIX por lograr reivindicaciones dentro del marco legal de las políticas estatales. Asimismo, estas temáticas son tratadas por las autoras desde la Guerra del Chaco hasta la Revolución Boliviana de 1952, siendo eje central de la discusión tanto la forma en la que se organizaron las poblaciones indíge-

nas –reconociendo solo a los sindicatos como la estructura legal de las comunidades para la negociación con el aparato estatal-, sus principales demandas y levantamientos. Reclamamos que se agudizaron tras el avance de las empresas extractivas en sus territorios, sobre todo partir de la década de 1970.

En esta segunda parte también se incluye “Barbados desde la antropología brasileña”, de João Pacheco de Oliveira quien se circunscribe a la situación de los indígenas en la Amazonía a partir de 1970, los cuales se debatían entre sus tradiciones y el progreso que se intentaba imponer por las empresas transnacionales. Un texto que dedica sus primeras páginas a cómo la situación de Brasil en esta década –gobernada por una dictadura militar- impidió la difusión de la I y II Declaración de Barbados, a pesar de la participación directa de Darcy Ribeiro –exiliado desde el golpe de estado de 1964-. Fue a través del Consejo Indigenista Misionero (CIMI) que se propagaron las ideas de Barbados, donde resultaba de interés la liberación de los pueblos indígenas. Alerta sobre la necesidad de una antropología que se involucre activamente con la lucha por los derechos indígenas y no la que se conforma con verlos como pueblos colonizados. “El Congreso de Comunidades Amuesha (1969-1981): un sueño de autogobierno indígena en la Selva Central del Perú”, de Richard Chase Smith aborda el Congreso Amuesha, primera organización indígena moderna en la Amazonía peruana, desde su constitución hasta su disolución. Chase Smith nos habla desde su experiencia como participante en el Congreso y de los esfuerzos de los yánesha por su autodeterminación. Los territorios ocupados por este pueblo eran considerados como “tierras baldías del Estado”⁸, motivo por el cual no tenían un respaldo legal. En cambio, sí recibían apoyo gubernamental colonos andinos que emprendían lo que el autor denomina “la conquista de Perú por los peruanos”⁹ o empresas foráneas interesadas en sus tierras y recursos.

Otro de los textos que puede resultar de interés es “La situación de los pueblos indígenas de Paraguay”. En esta oportunidad Rodrigo Villagra se centra en la evolución de este grupo durante la segunda mitad del siglo XX. El artículo se enfoca en cómo las Declaraciones de Barbados no solo visibilizaron la situación de los pueblos indígenas en el continente, sino que motivaron su lucha, como evidencian las reclamaciones de los Enxet, Angaité y Sanapaná ante el parlamento paraguayo. Ante este último se exigieron derechos como la restitución de sus tierras y en algunos casos se recurrió a la Corte Interamericana de Derechos Humanos. “Etnocidio y etnogénesis en Madre de Dios, Perú: la experiencia de Fenamad”, de Thomas Moore aborda la estructuración de una organización que representara los derechos de los indígenas –Fenamad-; sin embargo, el autor hace extensivo el análisis al referirse a las alianzas que se articularon entre este grupo y los campesinos y mineros. Enfatiza en las problemáticas de los Harakbut -ubicados en la selva suroriental peruana- a raíz del avance de empresas orientadas a la exploración y explotación de hidrocarburos tras la aprobación del gobierno, así como sus esfuerzos para la titulación de tierras de las comunidades nativas de Madre de Dios.

Silvel Elías nos presenta el “problema indígena” en Guatemala a través de “Los pueblos indígenas de Guatemala y los ecos de las Declaraciones de Barbados”. Explica cómo

⁸ Richard Chase Smith: “El Congreso de Comunidades Amuesha (1969-1981): un sueño de autogobierno indígena en la Selva Central del Perú”. En: Alberto Chirif (ed): *Por la conquista de la autodeterminación. En el cincuentenario de la Declaración de Barbados*. Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, Talleres de Tarea Asociación Gráfica Educativa Pasaje, Lima, Perú, 2021, p. 252.

⁹ *Ibidem*, p. 254.

en este territorio la intencionalidad –al menos en el discurso oficial- era la “integración” de la población indígena, no obstante, se ha agudizado su discriminación. Expone cómo las desigualdades étnicas inciden directamente en la explotación y racismo de los indígenas en Guatemala. “Barbados: Derrotero de unos inicios” de Frederica Barclay nos remite a sus inicios en estos estudios y cómo se comenzó a vincular con el pensamiento emanado de las declaraciones de Barbados. Para la autora los postulados de estas últimas constituyeron un impulso tanto para la lucha de los pueblos indígenas como de los antropólogos que apoyaban su causa. En “Titulación, esclavitud y democracia: Los procesos de liberación indígena en el Gran Pajonal y Alto Ucayali Perú”, de Søren Hvalkof se trabaja cómo los pueblos indígenas de la llamada “Selva Central” de Perú tuvieron que enfrentar tanto a los patrones como a las autoridades locales. Debido al inminente proceso de colonización se hacía necesaria la titulación comunal, siendo objeto de análisis para el autor cuando se refiere a los ashéninka en la Amazonía.

Barbados e IWGIA constituye la última parte de este libro que incluye testimonios de miembros del Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas fundado en 1968. “Entrevista a Jens Dahl”, por el antropólogo argentino Alejandro Parellada donde Dahl explica la vinculación que tuvo con IWGIA desde sus inicios y la importancia de la Primera Declaración de Barbados para encauzar el trabajo de dicha institución. Se refiere de forma particular a la necesidad de las alianzas entre las organizaciones indígenas y la academia. “Entrevista a René Fuerst” realizada por Espen Wæhle. Para este libro fue importante recoger el testimonio de Fuerst siendo uno de los fotógrafos y curadores que ha trabajado *in situ* con los pueblos de la Amazonía. Para él a partir de 1970 se aceleró el proceso de colonización de sus tierras por parte del gobierno y su negociación con las empresas transnacionales. “Entrevista a Peter Aaby: Los inicios de IWGIA y el rol de la Declaración y de la red de Barbados”, donde Søren Hvalkof refiere el surgimiento del Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA). De este mismo autor “Implicancias de la reunión de Barbados en mi trabajo”, texto final del presente libro que se refiere a IWGIA y a la articulación de una red internacional para la defensa de estos grupos.

Uno de los motivos por el cual debe aproximarse a la lectura de este libro es porque devela el etnocidio y genocidio cometido contra los pueblos indígenas en América. La valentía de unos pocos de difundir la situación en la que se encontraban, era una declaración contra los Estados latinoamericanos que no tenían un aparato constitucional solvente que respaldara sus derechos. Grupos que se movían entre el olvido de los gobiernos y la agresión, en algunos casos de sus coterráneos y en otros de empresas transnacionales. La colonización de los territorios de los indígenas no solo se circunscribe a la época colonial, sino que forma parte de su presente. Situación que conllevó a la estructuración de organizaciones indígenas que los representaran no solo en los parlamentos latinoamericanos sino en espacios como el Comité de los Derechos Humanos. Fue la antropología la principal vocera de sus reclamos, a pesar de que en algunos casos se definió por su inmovilismo. Este es un libro de los principales protagonistas de la lucha por la autodeterminación indígena desde la segunda mitad del siglo XX hasta la actualidad. Protagonismo que nos acerca a una obra de gran valor testimonial, donde están desde las voces de Barbados I hasta los que se sumaron al encuentro de 1993 en Brasil. Es una obra de antropólogos –a pesar de que algunos autores no lo sean de formación- a favor de la causa indígena. Aunque las Declaraciones de Barbados develaron la situación de los pueblos indígenas en

el continente y se emprendió una lucha por su autodeterminación que llevó hasta modificaciones en algunas cartas magnas, lo cierto es que no se ha podido romper la relación colonial de dominio que tuvo su génesis con la conquista europea.

Bibliografía

- Chirif, Alberto (ed): *Por la conquista de la autodeterminación. En el cincuentenario de la Declaración de Barbados*. Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, Talleres de Tarea Asociación Gráfica Educativa Pasaje, Lima, Perú, 2021.
- Dussel, Enrique: *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. Plural Editores, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia, 1994.
- Malaga-Villegas, Sergio Gerardo: "Lo indígena en las Declaraciones de Barbados: construcción simbólica e imaginario político de igualdad". En: *Revista Nueva Época*, México, Volumen XLIX, Número 2, julio-diciembre de 2019, pp. 35-58.
- Ninamango J Luis E: *Encubrimiento y usurpación en América*. Ediciones de la Presidencia de la República, Colección Memoria, Caracas, Venezuela, 2009.
- Quijano, Aníbal: "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En: Edgardo Lander (compilador). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2000.
- "Primera Declaración de Barbados: Por la liberación del indígena", Barbados, 30 de enero de 1971. En: [https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=https://www.servindi.org/pdf/Dec Barbados 2.pdf/&ved](https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=https://www.servindi.org/pdf/Dec%20Barbados%201.pdf/&ved), consultado el 20 de agosto de 2021.
- "Segunda Declaración de Barbados", Barbados, 28 de julio de 1977. En: [https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=https://www.servindi.org/pdf/Dec Barbados 3.pdf&ved=2ahUKEwiSvvHC99TvAhU1](https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=https://www.servindi.org/pdf/Dec%20Barbados%202.pdf/&ved=2ahUKEwiSvvHC99TvAhU1), consultado el 20 de agosto de 2021.
- "Tercera Declaración de Barbados", Río de Janeiro, 10 de diciembre de 1993. En: [https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=https://www.servindi.org/pdf/Dec Barbados 1.pdf/&ved=2ahUKEwiz1tPv5c](https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=https://www.servindi.org/pdf/Dec%20Barbados%203.pdf/&ved=2ahUKEwiz1tPv5c), consultado el 20 de agosto de 2021.
- Zapata, Claudia y Elena Oliva: "La Segunda Reunión de Barbados y el Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas: horizontes compartidos entre indígenas y afrodescendientes en América Latina". En: *Revista de Humanidades*, España, No. 39, enero-junio 2019, pp. 319-347.

Film

Decolonial a la Cubana

Duración: 1:03:38**Dirección: Roberto Ravenna, Francesco Meliciani y Alberto Granado****Guión: Inaury Portuondo**

Sinopsis: Tras no pocas interrogantes y un historial académico reconocido internacionalmente; la ideología cubana se erige a la altura de las tendencias contemporáneas. El presente material expone de manera precisa como la vertiente decolonial en Cuba tiene su génesis previo a las reconocidas en Latinoamérica, como pilares en las dos últimas décadas el siglo XX. La intervención de prestigiosos investigadores, profesores, etnólogos, promotores culturales, museólogos, entre otros; nos acercan al estudio y posición frente al coloniaje en Cuba. Adentrándonos en su historia y cultura, con especial énfasis en las herencias de origen africano y su correspondiente mestizaje, la isla es un caso particular cuando de análisis decolonial se trata. En este convergen los estudios primigenios del pensamiento de Ortiz cual escritura sagrada, cuya evolución y madurez traza el camino de las ciencias sociales y pensamiento cubano actual.

Decolonial to Cuban way

Time: 1:03:38**Film Director: Roberto Ravenna, Francesco Meliciani y Alberto Granado****Screenwriter: Inaury Portuondo**

Synopsis: After many questions and an internationally reconized ; cuban ideology stand at the height of contemporary trends. The present audiovisual material exposes precisely how the cuban decolonial aspect has its génesis prior to those reconized in Latin America as pillars in the last two decades of 20th century. The itervention of prestigious researchers, professors, ethnologist, cultural promoters, museologist, among others; they bring us closer to the study and position in front of the colonialism in Cuba. Delving into de history and culture, with special emphasis on the heritages of African origin and their corresponding miscegenation , the island is a particular case when it comes to decolonial analysis. In this converge the original studies of Ortiz's though which sacred writing, whose evolution and maturity traces the path of the social sciences and current Cuban thought.

Biografías

Barbara, Balbuena Gutiérrez (Camagüey, 1960). Licenciada en Arte Danzario (ISA, 1991). Diplomada en Etnología (Fundación Fernando Ortiz y la UH, 1998). Máster en Arte, Mención Danza (ISA, 2001). Doctora en Ciencias sobre Arte (2003). Investigadora Titular del Instituto Cubano de Antropología. Profesora Titular de la Universidad de las Artes. ISA. Ha publicado libros como: *“El Íreme abakuá”* (*Pueblo y Educación*, 1996) y *“Las ceremonias rituales festivas en la Regla de Ocha”* (CIDCC, 2003), ambos Premios Nacionales de Investigación del MINCUT y del CIDCC “Juan Marinello” (1997 y 2001); *“El casino y la salsa en Cuba”* (Letras Cubanas, 2003); *“Apuntes para la enseñanza de las danzas cubanas. Historia y metodología”* (Cúpulas y Adagio, 2010); *“Salsa y casino. De la cultura popular tradicional cubana”* (Balletin Dance, 2010). Es autora de artículos publicados en revistas cubanas como: *La Gaceta de Cuba*, *Tablas*, *La Jiribilla*, *Cúpulas*, *Cubaescena*, *Danzar.cu*, *Perfiles de la Cultura Cubana*, *A las Raíces y Todaladanza*; y en otras de carácter internacional como *Havatic* y *“Comparative Cultural Studies. European and Latin American Perspective”*. Es miembro de la Unión Nacional de Escritores y Artistas de Cuba (UNEAC).

Giovanna Campani es Catedrático de Educación Intercultural y de Antropología de Género en la Universidad de Florencia (Italia). Sus principales ámbitos de investigación son la educación intercultural, la pedagogía comparada, los estudios sobre la migración y el género, la inclusión/exclusión social, la integración de los migrantes en el sistema educativo y en las actividades interculturales, la protección de los refugiados, el tráfico de órganos humanos, las mujeres migrantes casadas, la colocación laboral de los migrantes y los menores extranjeros no acompañados.

Ileana, de las Mercedes Hodge Limonta (Santiago de Cuba, Cuba, 1960). Profesora de Filosofía y Máster en Artes Filosóficas, Universidad Estatal de Moscú, (1984). Doctora en Historia Social, Universidad Federal de Bahía (UFBA), Brasil (2009). Investigadora Titular y Jefa del Departamento de Estudios Socios Religiosos, del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, del Ministerio de la Ciencia, la Tecnología y el Medio Ambiente. Profesora Titular de la Universidad de La Habana, coauspiciadora y profesora de la Maestría en Estudios Sociales y Filosóficos de la Religión, del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía e Historia de la Universidad de La Habana. Presidenta del Tribunal de Categorías Científicas para las Ciencias Sociales del Ministerio de Ciencia Tecnología y Medio Ambiente, miembro del Comité Cubano del Proyecto UNESCO “La Ruta del esclavo” y coordinadora del GT de CLACSO “Religión, Neoliberalismo y Pos/Decolonialidad”.

Yoel, Enríquez Rodríguez (Melena del Sur, 1986). Licenciado en Educación en la Especialidad de Instructor de Artes (2010), MsC. Trabajo Sociocultural Universitario (2014) y Diplomado en Antropología (2016). Miembro de la Asociación Hermanos Sainz (AHS) y de la Unión de Historiadores de Cuba (UNIHC). Ha sido merecedor de varios premios y reconocimientos en eventos provinciales y nacionales, entre la que se desataca: Beca de Investigación de la Cultura Popular Tradicional Samuel Feijóo (2015), ha participado en eventos de intercambio teórico de carácter nacional e internacional. Ha publicado artículos en revistas nacionales e internacionales, así como el libro *Piedra Para Obbatalá* de la Editorial Montecallado, Mayabeque, Cuba (2014), edición ampliada Editorial Primi-geños, Miami, Florida (2021). Es gestor de la Jornada Cultural La Piedra de las Mercedes en el municipio Melena del Sur. Trabaja como Metodólogo en la Dirección Provincial de Cultura en Mayabeque.

Mustafa, Erçakıca (Famagusta, North Cyprus, 1990). He completed his undergraduate education at the Eastern Mediterranean University Faculty of Law between 2007-2011. He completed his master's degree in the International Law Programme at the same university. Erçakıca completed his doctoral studies in Galatasaray University Public Law Doctorate Programme in 2019. Currently he works as an Assistant professor of Law in Bahçeşehir Cyprus University, North Cyprus. The article published herein by prof. Mustafa Erçakıca is originated from his Phd thesis, namely *The role of United Nations in the Protection of Human Rights in the Post Armed Conflict and Internal Disorder Situations*, which was written under the consultancy of Prof. Dr. Emre Öktem in Galatasaray University Institute of Social Sciences Public Law PHD Programme and defended on the May 28th, 2019. The author thanks to Assoc. Prof. Luisa Vierucci for her help in his research on Colombian conflict and post-conflict period.

Gabriela, González Ortuño (Ciudad de México, 1982). Es Licenciada en Ciencias Políticas y Administración Pública, Maestra y Doctora en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente es profesora de tiempo completo en el Colegio de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y tutora del Programa de Posgrado de Estudios de Género en la misma universidad. Sus líneas de investigación son feminismos en América Latina, teologías políticas y procesos de descolonialidad.

Alberto, Granado (Caracas, Venezuela, 1957). Licenciado en Geografía e Historia. Máster en Antropología Social y Cultural. Profesor de Historia de África de la Facultad de Historia de la Universidad de la Habana. Profesor de Museología del Colegio San Gerónimo de la Habana. Director del Museo Casa de África de la Oficina del Historiador de la Ciudad, coordinador y colaborador de la Revista *Comparative Cultural Studies: European and Latin American Perspectives* (UNIFI, Italia).

Rafael, Haddock Lobo (Rio de Janeiro, Brasil, 1975). Doctor en Filosofía por la Universidad Católica Pontificia de Rio de Janeiro. (2007) Actualmente es Profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad del Estado de Rio de Janeiro y el Programa de Postgrado y Programa Interinstitucional de Bioética y Ética aplicada y Salud Colectiva.

Francesco, Meliciani (Roma, 1972). Realizador, Fotógrafo y guionista. Colaborador de la revista *Cinema Nuovo* (1989). Especializado en servicios fotográficos sobre arte, moda, gastronomía y retratos. Miembro de *Multitematique Italia*, sociedad francesa perteneciente a Canal +, con 6 canales transmitidos en la plataforma digital de SKY (2006). Docente de Lenguaje Cinematográfico y Práctica de Set de la *Accademia Artisti de Roma* (2010), Centro experimental de Cinematografía (2006/2012), IED (Instituto Europeo de Design) (2013). Fundador y curador de la *Cinemateca Histórica del Archivo Multimedia Ardito Desio*. Colabora además con directores y autores italianos como Ennio Coltorti, Franco Brogi Taviani y Roberto Nanni.

Nancy Narcisa, Mercadet Portillo. Doctora en Ciencias Filológicas por la Universidad de Voronezh, Rusia (1989); Master of Arts en Pedagogía (1979), Conferencista Social (1979) y Profesora de Lengua Rusa y Literatura (1979) por el Instituto Pedagógico Estatal de Voronezh, Rusia; Licenciada en Educación, en la Especialidad Lengua Inglesa (1994), Diplomado de Extensión Universitaria (2011), Diplomado de Formación Académica en Comunicación Social (2011) y Diplomado en Educación Popular y Comunitaria (2001) por la Universidad Pedagógica Juan Marinello, Matanzas, Cuba; Diplomado en Lengua y Cultura Italiana (2003) por la Universidad de La Habana, Cuba; Diplomado en Periodismo (2011) por el Instituto Internacional de Periodismo José Martí, La Habana, Cuba. Profesora e Investigadora Titular. Presidenta Fundadora y en ejercicio, de la Cátedra de Estudios Multiculturales “Fernando Ortiz”, de la Universidad de Matanzas. Especialista del Departamento de Trabajo Educativo de la Universidad de Ciencias Médicas de Matanzas. Co-coordinadora del Curso de Trabajo Comunitario Integral a estudiantes de Medicina y Enfermería que realizan trabajo epidemiológico de campo contra la COVID-19 en Cuba.

Jorge Domingo, Ortega Suárez. Doctor en Ciencias Filosóficas (2003) por la Universidad Central Marta Abreu de Las Villas, Cuba; Master en Ciencias de la Educación Superior (2008) y Diplomado de Turismo e Identidad Nacional (1994) por la Universidad de Matanzas, Cuba; Licenciado en Filosofía (1980) por la Universidad Pedagógica Enrique José Varona, La Habana, Cuba; Diplomado de Educación de adultos (2010) por la Escuela de Gestión Pública Plurinacional, La Paz, Bolivia; Diplomado de Dramaturgia, Elaboración de Guiones para Artes Escénicas y Mass Media (1997), Ministerio de Cultura de Cuba/Universidad Federal de Acre, Brasil; Diplomado en Filosofía Contemporánea (1982) y Diplomado en Historia de las Religiones (1989) por la Universidad de La Habana; Diplomado de Filosofía y Religión (1985) por la Universidad Pedagógica de Holguín, Cuba. Profesor Titular. Miembro del Tribunal Nacional de Grado Científico de Doctorado en Ciencias Filosóficas de Cuba (2003-2014), Miembro fundador de la Cátedra de Estudios Multiculturales “Fernando Ortiz” de la Universidad de Matanzas. Especialista en formación de Ph. D., Departamento de Posgrado, Universidad de Ciencias Médicas de Matanzas. Co-coordinador del Curso de Trabajo Comunitario Integral a estudiantes de Medicina y Enfermería que realizan trabajo epidemiológico de campo contra la COVID-19 en Cuba.

Inaury, Portuondo Cárdenas (La Habana, 1978). Licenciada en Educación en la Especialidad de Marxismo Leninismo e Historia, ISPEJV, 2000. Master en Gestión y Con-

servación del Patrimonio. Colegio Universitario San Gerónimo de la Habana, Universidad de La Habana, 2019. Especialista Principal de Museología en Museo Casa de África. Oficina del Historiador de la Ciudad. Museóloga Especialista en Estudios Estéticos, Histórico-Artísticos y Bienes Museables, Estudiosa de los temas de antropología social. Especialista bilingüe para los recorridos temáticos especializados sobre el centro histórico y el museo Casa de África. Asistente docente en el trabajo con niños y adolescentes desde las labores entre el museo y la comunidad. Desde 2018 Miembro del comité editorial y Coordinadora de la Revista *Comparative Cultural Studies: European and Latin American Perspectives* (UNIFI, Italia).

Roberto, Ravenna (Bellegra, Roma, 1951). Fotógrafo, Documentalista, Informático, Antropólogo y Músico. Filmmaker profesional y con realizaciones de carácter antropológico, folclórico y musical. “Karphtos. El ultimo matriarcado del mediterraneo” en Grecia (2005 -2008). Productor y director del docufilm “Yo soy el Son... de la Habana” y “Alacrán soy yo” 2016 asesor multimedial de Ministerio de Cultura en Cuba.

Juan Carlos, Sánchez Antonio (San Pedro Comitancillo, Oaxaca, México, 1983). Filósofo, pedagogo y hablante de la lengua zapoteca de los *Binnigulaza*. Profesor-investigador adscrito al Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca. Licenciado en Educación Primaria por la Escuela Normal Urbana Federal del Istmo, 2006. Maestro en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México, 2011. Doctor en Filosofía Política por la Universidad Nacional Autónoma de México 2016, y Postdoctor en Sociología por la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, 2019. Con una estancia de investigación doctoral en la Universidad Autónoma de Madrid, 2014. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel I (2021-2023). En el 2019 Recibió el Premio Ensayo Claridades, otorgado por la Universidad de Málaga, España. Autor del libro: *El problema del sujeto en Michel Foucault: hacia una sociología crítica de la acción social* (2021, Colombia). Y autor de varios capítulos de libros y artículos publicados en revistas de alto impacto.

Ramón, Torres Zayas. Investigador Titular (2021). Doctor en Ciencias de la Comunicación Social (2016). Máster en Ciencias de la Comunicación, Mención Periodismo (2003) y Máster en Antropología (2005). Licenciado en Periodismo (1992). Periodista de la revista *Somos Jóvenes*, investigador sobre la religiosidad cubana de matriz africana y profesor adjunto de la Facultad de Comunicación Social, Universidad de La Habana.

