

Jesús “Chucho” García

África y Afrodescendientes  
*en las Américas y el Caribe*







# ÁFRICA Y AFRODESCENDIENTES EN LAS AMÉRICAS Y EL CARIBE

1.ª edición, Fundación Editorial El perro y la rana, 2024

© Jesús “Chucho” García

© Fundación Editorial El perro y la rana

Centro Simón Bolívar, Torre Norte, piso 21, El Silencio,  
Caracas - Venezuela, 1010.

Teléfonos: (0212) 768.8300 / 768.8399

Correos electrónicos

[www.elperroylarana.gob.ve](http://www.elperroylarana.gob.ve)

[www.mincultura.gob.ve](http://www.mincultura.gob.ve)

Páginas web

Facebook: El perro y la rana

Twitter: @elperroylarana

Redes sociales

Facebook: El perro y la rana

Twitter / X: @elperroylarana

Instagram: @perroylarana

Threads: @perroylarana

YouTube: ElperroylaranaTV

Edición y corrección

Luis Lacave

**Diagramación**

Roberto Chávez Pabón

**Diseño de portada**

Roberto Chávez Pabón

Hecho el Depósito de Ley:

ISBN: 978-980-14-5582-0

Depósito legal: DC2024001032

Jesús “Chucho” García

**ÁFRICA Y AFRODESCENDIENTES  
EN LAS AMÉRICAS Y EL CARIBE**



## PRESENTACIÓN DE LA COMISIÓN

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

Bajo esta premisa, el 25 de enero de 2022, el ciudadano Presidente de la República Bolivariana de Venezuela, Nicolás Maduro Moros, juramentó a la Comisión Presidencial para el Esclarecimiento de la Verdad Histórica, Justicia y Reparación sobre el Dominio Colonial y sus Consecuencias en Venezuela, instancia integrada por investigadoras e investigadores de la academia, activistas, líderes y lideresas de las comunidades indígenas y afrodescendientes, quienes han dedicado su vida y trayectoria profesional al estudio y difusión de esa otra mirada a la historia, contribuyendo con sus aportes a la descolonización de la memoria colectiva y la reconstrucción de una memoria plural, una identidad múltiple y una historia insurgente.

Como parte del plan de trabajo de esta comisión presidencial, se definió un proyecto editorial que ha sido materializado con la publicación de la Colección Insurgencias Históricas y Afroepistemologías



Cimarronas, una selección de textos que, además de promover el diálogo entre las diversas contribuciones que tanto la sabiduría popular como la rigurosidad científica han brindado para el enriquecimiento de las epistemologías cimarronas, también contribuye con la valiosa misión de sacar a la luz aquellos hechos que, intencionalmente, han permanecido ocultos o se les ha restado importancia en la historiografía tradicional.

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

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

“Reconstruir toda la historia del genocidio, de la resistencia, de la victoria y de la esperanza en estas tierras venezolanas y dar un aporte. Una comisión por la verdad, por la vida, por la reparación...y reconstruir toda la historia de cómo fue el colonialismo en estas tierras, vamos a dar el ejemplo y a dar el primer paso en Venezuela. (...) porque el que no conoce su historia, el que

no encara sus valores, el que no sabe de dónde viene, es muy difícil que pueda estar parado en esta tierra del siglo XXI, es muy difícil que pueda avanzar en este tiempo del siglo XXI, cuando nos acechan nuevos colonialismos”.

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



*A MIS HIJOS JESÚS, CÉSAR, AMÍLCAR, Y NIETOS THIAGO E ISABELLA...*

*LA VIDA TIENE SENTIDO*



## A MANERA DE INTRODUCCIÓN

Este ensayo, *África y afrodescendientes en las Américas y el Caribe*, recoge algunas reflexiones que he venido realizando sobre África y su diáspora en las Américas y el Caribe. Algunos son ensayos y artículos académicos que he venido produciendo desde finales del siglo XX hasta la segunda década del siglo XXI y que hoy los he sistematizado como sugerencias para pensarnos y repensarnos como sujetos sociales que somos.

El tema de la oralidad y la construcción de conocimientos es uno de los objetivos esenciales de este ensayo. La clasificación de la oralidad en las perspectivas de *Djeli* (sabios de la palabra) como Joseph Ki-Zerbo, Amadou Hamapte Ba, así como las tradiciones orales de Nuestra América conforman un sistema entrelazado que nos van develando la historia que impuso el eurocentrismo y sus reproductores que penetró el pensamiento de mal llamada América “Latina”.

Traer al lector la carta de Kurukan Fuga, elaborada en los tiempos del líder del territorio Mandinga en 1236, es poner en evidencia que ya en África existía una carta de Derechos Humanos antes de la Revolución francesa de 1789.

El tema de las diversas formas como fue interpretada la religiosidad africana en las Américas y el espacio Caribe es otro aspecto que aquí expongo para la reflexión.

Por otro lado, el tema del Caribe, ¿cómo entenderlo? Como lo enfocaron desde Marcus Garvey a Fanon, desde Walter Rodney a Maurice Bishop, es también un tema de discusión, sin dejar de

mencionar la primera república libre de la diáspora africana en el mundo: Haití.

Por último abordamos el tema de las y los afrodescendientes desde nuestras luchas en la III Conferencia contra el racismo en la ciudad de Durban (Sudáfrica, septiembre 2001), hasta las luchas contemporáneas contra el racismo, el decenio de los pueblos afrodescendientes y las reparaciones por los crímenes cometidos por la trata negrera y la esclavitud.

*JESÚS CHUCHO GARCÍA*  
*EN LA CASA DE CRUZ GARCÍA*  
*MAYO LLUVIOSO*

# CAPÍTULO I

## AFROEPISTEMOLOGÍA: ORALIDAD Y DIVERSIDAD DE LOS CONOCIMIENTOS

### ORALIDAD, UN MANANTIAL INCESANTE DE CONOCIMIENTOS

La oralidad es una de las fuentes principales de la historia de África subsahariana que se transmite de generación en generación, de boca a oído, de gesto a gesto, tanto en el mundo visible como en el mundo invisible, de ahí su conexión con la espiritualidad. Ambas van tomadas de la mano y más su resultado, que es su auto interpretación del pasado, presente y futuro.

La oralidad es como un río incesante que recorre miles de kilómetros pasando por diferentes terrenos, crea y recrea la geografía, recibe afluentes, crea caños, lagunas, pantanos, alimenta raíces de árboles centenarios que prefieren morir de pie que vivir cortados. Sus aguas protegen clanes, sus aguas son sacralizadas, calman la sed de pueblos y ciudades, van creando a su paso cuentos, leyendas, tótems, hasta desembocar en un río más grande o desembocar y unirse a la inmensidad del mar u océano que es el conocimiento. Así es la oralidad desde nuestras perspectivas africana y afrodescendiente.

Cuando los colonialistas europeos (portugueses) llegaron por primera vez a África e hicieron contacto con la desembocadura del río Congo, cambiaron su nombre original por Zaire, que los congoleños llamaban “nzari”, que en lengua kikongo significa río, pero los portugueses escucharon Zaire. Este ejemplo es parte de como el “otro” intenta comprender al “otro” e interpretarlo para decodificarlo



y luego recodificarlo bajo su visión eurocéntrica, cambiándole el sentido perceptivo de sus propias realidades.

En el antiguo imperio Mali, los bambaras (mandingas) llamaban y continúan llamando a los sabios de la tradición oral *Djeli*, maestros de la palabra, pero los franceses les cambiaron el nombre por Griot. A los practicantes de las espiritualidades les llamaron marabou (brujo), como el resto de Europa llamo a los practicantes fetichistas o brujos.

La incompreensión, de parte de occidente, sobre todo los predominantemente colonialistas y neocolonialistas, se convirtió en un instrumento de dominación, pasando intencionadamente por la ignorancia del “otro”, la anulación de las tradiciones y el conocimiento propio de esas civilizaciones, que desde la antigüedad habían construido sus diversidades de saberes.

Sin embargo, el acercamiento de algunos investigadores intelectuales, con respeto para la comprensión de la oralidad de los africanos y sus descendientes, contribuyeron a abrir espacios en el mundo occidental. África sustentaba su historia en la oralidad a diferencia de la apretada escritura occidental, como expresa Paul Zumthor:

En el universo de la oralidad el hombre, directamente vinculado con los ciclos naturales, interioriza, sin conceptualizarla, su experiencia de la historia y concibe el tiempo según los esquemas circulares de un eterno retorno, con ello, su comportamiento se haya imperiosamente determinado por normas colectivas. En cambio, el uso de la escritura entraña una separación entre el pensamiento y la acción, una abstracción que origina el debilitamiento del poder propio del lenguaje, el predominio de una concepción lineal del tiempo, el individualismo, el racionalismo, la burocracia.

El imperativo colectivo pude compartirlo en cuatro experiencias en África. Primero fue en el espacio de la tradición oral entre los bakambas, en la República del Congo (1987), en el espacio donde se reúnen lo mfumus kanda (jefes de clan) para relatar historias, resolver conflictos. Así también entre la etnia bambara (Mali) donde

los mayores tienen la casa de la palabra llama kangaba, o entre los dogon la taguna y en la nzo de los kongos (mabnza Kongo-Angola). Tres de estas experiencias están documentadas visualmente.

Algo interesante de las reflexiones de Zumthor es la clasificación que hizo de la oralidad:

- 1- Una oralidad primaria, sin contacto con forma alguna de escritura.
- 2- Una oralidad mixta, que coexiste con la escritura en un contexto sociológico en que la influencia de esta última es de carácter parcial, externo retardado.
- 3- Una oralidad secundaria que en realidad se recompone a partir de la escritura (la voz pronuncia lo que antes se ha escrito o se ha pensado en términos de escritura) en un ámbito donde, tanto en la práctica social como en la imaginación, predomina lo escrito sobre la autoridad de la voz.
- 4- Una oralidad mediatizada, la que hoy nos ofrecen la radio, el disco y otros medios de comunicación.

Agrega más adelante este autor que:

Idealmente, la oralidad primaria fundamenta una civilización de la voz viva. Esta constituye una fuerza fundadora que desempeña una función a la vez creadora y preservadora de valores comunes. Se han escrito varios libros sobre este papel de la acción vocal, particularmente en las culturas tradicionales africanas, pero el hecho es universal. Al no existir entonces escritura en todas las regiones de África, hubo que confiar a un grupo social la tarea de contar la historia y desempeñar así el papel de memoria del pueblo africano.

Como dije anteriormente fueron los *djeli* y sus instrumentos de cuerda llamados *kora* los encargados de contar la historia de generación en generación.

En mis diferentes viajes a varios países de África, poco encontré archivos estructurados. Para ello tuve que asistir a los Archivos de Francia y Archivo General e Indias (España), para reconstruir parte de la historia del proceso de colonización y trata negrera en África. Los archivos coloniales en África subsahariana

son casi inexistentes. Sin embargo, como se interroga el historiador keniano Ali Mazru:

¿Y por qué era débil la tradición archivista africana? En primer lugar porque la mayoría de las culturas africanas autóctonas se niegan a considerar el pasado como algo ya caducado o el presente como algo transitorio. Nuestros antepasados siguen todavía con nosotros y nosotros estamos llamados a reunirnos con ellos. Y si el presente no es transitorio, ¿por qué empeñarse en conservar sus huellas?

Para Mazru existen cinco formas de documentación:

- 1- Los documentos materiales, tales como los vestigios arqueológicos (alfarería del gran Zimbabue, osamentas, monedas, etc.).
- 2- Los documentos escritos, que nuestra veneración mística por todo lo que significa la alfabetización, nos ha llevado a considerar a los documentos de archivos por excelencia.
- 3- Los documentos pictográficos, como las pinturas o esculturas rupestres.
- 4- Los documentos sonoros que en cierto modo representan las fuentes más recientes de documentos de archivos.

Pero la quinta y más antigua forma de documentación sigue siendo la memoria colectiva de los hombres, su capacidad para recordar.

En esa quinta forma de documentación donde se apoya la historia, la cultura y la espiritualidad afrosahariana en general, es la que más ha perdurado en el tiempo. De ahí que, en un encuentro realizado en la capital de la República de Níger en 1972, titulado *La tradición orale, poblematique et methodologie des sources de l'historire Africaine*, unos de los mentores de este encuentro, Joseph Kizerbo, expresaba que en el proyecto de la historia general de África, la recolección, la conservación y la publicación de las tradiciones orales fueron consideradas las tareas absolutamente prioritarias, reafirmando que la tradición oral es el vector de la creación sociocultural acumulada por los pueblos sin escritura, eso es un verdadero museo viviente.

Kizerbo plantea metódicamente cuatro aspectos para la oralidad: Recopilar, conservar, difundir e interpretar. En cuanto a la interpretación de las fuentes orales, llama mucho la atención que hay que entender bien el contexto. Si no se entiende el contexto, es interpretar la oralidad como un pez fuera del agua.

En cuanto al tradicionalista o el sujeto que conserva la tradición oral, el gran sabio de Mali, Amadou Hampate Ba, sostiene:

No nos engañemos en esto, la tradición africana no corta la vida en trozos y el conocedor pocas veces es un especialista. La más de las veces es un sabelotodo. El mismo anciano, por ejemplo, tendrá conocimientos tanto en la ciencia de las plantas (conocimientos de las propiedades buenas o malas de cada planta) como en la ciencia de la tierra (propiedades agrícolas o medicinales de las diferentes clases de tierra), en la ciencia de las aguas, en la astronomía, cosmogonía, psicología, etc. Se trata de una ciencia de la vida cuyos conocimientos pueden siempre dar lugar a utilidades prácticas. Hampate Ba, Amadou. (citado por García, Jesús "Chucho". *Conocimiento desde Adentro*: 2010:75, Afrodiáspora Inc. Bolivia).

El tradicionalista tiene una visión de totalidad de su comunidad, donde cada palabra no cae al vacío, la palabra tiene un peso que puede construir o destruir, a otro ser, una familia, una comunidad.

La palabra y su respaldo contextual y conceptual, no es una moda, no es un verbo hueco, es el peso de la historia, es pasado y presente y tiene su función en la boca del curandero, del agricultor con los pasos de la luna, en la espiritualidad.

El sabio Amadou aborda las iniciaciones de un o una tradicionalista, por ejemplo, colocando el caso del artesano de la madera que fabrica objetos rituales, particularmente máscaras. Ellos mismos cortan las maderas que han de utilizar. Su iniciación está ligada a los conocimientos de los secretos de los árboles y las plantas. Los que fabrican piraguas han de ser, además, iniciados en los secretos del agua. En eso consiste, realmente, la iniciación en el conocimiento profundo de lo que se enseña a través de las cosas, a través de la naturaleza y a través de las apariencias, todo cuanto es. Enseña con

una palabra muda: la forma es lenguaje, el ser es lenguaje. Todo es lenguaje. (Hampate Ba, Amadou (1976). *La obra de la mano, expresión total del hombre*. Correo de la Unesco. París. Francia).

Reconociendo la oralidad como un eje esencial de la identidad cultural, la resistencia a perderla pese a toda la modernidad, así como las nuevas formas de comunicación, diré con Ali Mazrui:

que el aspecto más espectacular de esa plétera es la persistencia de la identificación con la etnia. La gran mayoría de los africanos, Tan Bagandas o Acholis, Hausas, Yorubas o Ibas, están de acuerdo en negarse a olvidar sus raíces profundas. Para bien como para mal, la persistencia de la identidad étnica debe considerarse como una forma de achicamiento de los materiales de la memoria colectiva. La etnicidad es como una especie de archivo en donde se acumulan los anales de la “tribu”, las huellas de la colectividad, la memoria de la identidad del grupo.

En Yaounde, Camerún, en el año 1980, la Unesco convocó a una reunión para abordar el tema de la oralidad, llegando a la conclusión que la tradición oral

es como una visión del mundo, un conjunto de hábitos adquiridos, experiencias acumuladas, técnicas de consumo y de producción (...), la tecnología, las ciencias, los sistemas filosóficos, son la suma total de nuestras vidas. Pero la tradición oral concierne al pasado y al presente. Se entiende en sus aspectos dinámicos que le permite renovarse, adaptarse, resistir y recrearse. (*Reunión d'experta sur la tradición et le developpment*. Yaounde, Camerún. Unesco. 1980).

## AFROEPISTEMOLOGÍA, LA DIVERSIDAD DE CONOCIMIENTOS PARA LA VIDA

Los componentes de la afroepistemología, marco de referencia conceptual que comencé a construir en el año 2000 en un taller de estudios afroamericanos en la Universidad de Spelman, Atlanta, EE.UU., tiene sus bases sustanciales en la oralidad y en la afro

espiritualidad de origen africanasubasahariana y su diáspora en Nuestra América.

Ya abordé y caractericé en este trabajo la oralidad como fuente primaria del conocimiento y su transmisión de generación en generación, que no solo se conserva en la África profunda, sino también en los distintos espacios donde fueron trasladados compulsivamente millones de africanos y africanas en condición de esclavizados, atravesando el Atlántico en condiciones infrahumanas para luego ser sometidos a un sistema esclavista que intentó borrarles de su memoria todo sus conocimientos y espiritualidades.

Es importante reafirmar la oralidad, no como una interpretación del entorno histórico social estancado en el tiempo, sino como el abordaje de la palabra como continuidad histórica que va desde conservar la compleja ancestralidad y sus ramificaciones desde el inicio de sus orígenes hasta nuestros días. Como dice el escritor nigeriano Achinua Achebe: “Debemos hablar de tradición no como una necesidad absoluta e inalterable, pero sí como una mirada de una dialéctica en evolución, siendo la otra parte un imperativo de cambio”. (Achebe, Achinua, 1977: 13. *Change and continuity in education. Daily Time*. Lagos, Nigeria).

No se trata de una oralidad romantizada, sino aterrizada con una visión crítica y realista ante los hechos y cada acontecimiento. La romantización de la oralidad en África ha privado a la hora de “mirar” a África, la cual comenzó con la descripción de los cronistas, los viajeros, los novelistas y el cine, casi todo fabulado, inventado.

Esto ha influenciado mucho en la gente “común”, que cuando escuchan África, vienen a su imaginario leones, Tarzán, Daktari, salvajismo, Dumbo, romanticismo hollywoodense, entre otras visiones que distorsionan la oralidad y la auto percepción de África que realmente tiene sobre sí misma.

Oralidad y afro espiritualidad es el conocimiento vivo que marca el sentido de la vida y la muerte, como ya hemos demostrado en nuestras percepciones de ambos anclajes para producir conocimientos.

Esa concepción de la vida africana, desde la colonización islámica (siglo VII) y luego la colonización europea (1484 hasta nuestros días), ha resistido y permanece. Incluso ha resistido a los métodos que después del reparto territorial de África que hicieron los europeos con la Conferencia de Berlín en 1885, imponiendo la “asimilación” francesa y portuguesa y el *role indirect* de los ingleses; aún con todo eso África subsahariana mantiene aún su oralidad, afroespiritualidad y afroepistemología.

La afroepistemología la había definido, sin ánimo de conclusión, ya que es una aproximación en construcción, como el conocimiento que los pueblos africanos subsaharianos y su dispersión por las Américas y el Caribe hemos ido construyendo sobre nosotros mismos con una visión multidimensional que tiene su punto de partida en una forma de ver la naturaleza y la relación entre los seres humanos, así como el empalme entre el mundo visible (la realidad concreta) y el mundo inasible (el mundo de los espíritus).

La concepción afroepistemológica nace de la necesidad de reconstruir la memoria y recuperar la historia que Occidente trató de descalificar, ocultar y eliminar, tanto en África como en la diáspora.

Los grandes teóricos del eurocentrismo en su proceso de definición llegaron a expresar que África no tenía historia, incluso ese argumento desde siglo atrás fue expresado en su visita a Senegal, por el expresidente de Francia Nicolás Sarkozy, cuando expresó en la Universidad Cheika Anta Diop, de Senegal, lo siguiente:

Yo no he venido, jóvenes de África, a daros lecciones. Yo no he venido a lavaros la moral. Pero yo he venido a deciros que la parte de Europa que es vuestra es el fruto de una gran trasgresión del orgullo de Occidente pero que esa parte de Europa no os ha sido digna. Porque se habla de la libertad, de emancipación, de la justicia y de la igualdad entre las mujeres y los hombres

cuando se habla de la razón y de la conciencia universal. (*Association de la Presse Equatoriale Guineá, 12/09/2007*).

Este expresidente francés, irrespetando a la memoria de Cheikh Anta Diop, unos de los más dignos representantes del conocimiento desde adentro en África, dice esta barbaridad: “El drama de África, es que el hombre africano aún no ha entrado en la historia”.

Esta frase causó revuelo entre los intelectuales africanos por la continuidad de la subestimación del conocimiento de la historia de África. Más adelante en el mismo discurso el expresidente francés, busca refugio es uno de los intelectuales más asimilado por los franceses, se trata de Leopold Sedar Senghor, para justificar lo injustificable.

Escuchad con atención, jóvenes de África, la gran visión del presidente Senghor, que dedicó toda su vida para reconciliar las tradiciones y las culturas, creando de ellas los mestizajes y las tragedias que la historia desplazó a África. Él dijo, del niño de Joal, descrito por las rapsodias de los juglares: “somos los mestizos culturales, y nos preciamos de ser negros, expresamos en francés, porque el francés es una lengua de vocación universal, que nuestro mensaje se dirige tanto a los franceses como a los otros humanos.

Dijo también:

El francés nos ha hecho de un modo abstracto, si bien raro en nuestra lengua materna. En nuestros países las palabras están naturalmente cubiertas de una insignia de energía y de sangre; las palabras del francés están irradiadas de mil fases, como los diamantes. Los lazos que iluminan nuestra oscuridad.

Esa iluminación de la que habló el expresidente de uno de los países que causó y sigue causando daño a África, es la iluminación colonial, postcolonial y destructora de la identidad y la cultura africana. Es el colonialismo francés que se metamorfosea utilizando palabras endocolonialista como la del padre de la negritud, el intelectual senegalés asimilado Leopold Sedar Senghor.

Ya siglos atrás lo reafirmaban los iluministas como Immanuel Kant o el filósofo David Hume, argumentando que los africanos y los que



trasladaron a América carecían de alguna sensibilidad sobre las artes. (García, J. 2010: 70. Afroepistemología y afroepistemológica. En: *Conocimiento desde adentro*. La Paz, Bolivia. *Reunión d'experta sur la tradición et le developpment*. Yaounde, Camerún. Unesco.1980).

La producción de conocimientos desde la perspectiva afrosubsahariana es una inmensidad tanto en la tecnología como la ciencia, la medicina tradicional, la música, la agricultura, es decir, es una contribución a la humanidad entera.

El sabio senegalés, Cheikh Anta Diop, en su extraordinario texto sobre *Anteriorité des civilisations negres. Mythe ou verte historique?* (1967) demuestra que quienes construyeron al Egipto faraónico y sus distintos faraones como Tutankamon eran negros, así como Cleopatra, pero no se trataba solo de la pigmentación de la piel sino todo el conocimiento evidenciado en las pirámides, así como el conocimiento desde la medicina, su alfabeto, canales de agua, hasta la autodefensa.

Pero si vamos más adentro de África, tenemos el trabajo en oro de los Ashanti, así como el trabajo en cobre entre los Yoruba o el hierro en la llamada área Bantú y la gran Zimbawe, o la astronomía de los Dogon, que tanto sorprendió al antropólogo francés y padre de la etnología de la desprimitividad, Marcel Griaule. En un artículo publicado en 1952, este etnólogo desprimitivizado hablaba de los cuatro saberes de los Dogon:

- 1- *Le giri so*, palabra de frente, lo cual significa oído, cara, hablar desde el frente, ojo, para iniciar el conocimiento ligero, simple.
- 2- *Le benne so*, para explicar cierta parte de la iniciación.
- 3- *Le bolo so*, palabra que va detrás que completa la simplicidad de la explicación de la iniciación.
- 4- *Le so dayi*, la palabra clara, el conocimiento completo para culminar la incitación.

Desde la producción del conocimiento de los derechos humanos, ya en el antiguo imperio Mali, se había redactado un código de ética llamado la Carta de Kurukan Fuga en el siglo XIII, bajo el liderazgo de Sundjata Keita. En dicha carta se garantizaba la protección de la mujer, el respeto a las aguas y además los derechos de los presos como resultado de las guerras entre un grupo étnico y otro. Esta carta o código de ética fue mucho antes que la Declaración francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano aprobada el 26 de agosto de 1789.

Cuando hablamos de afroepistemología estamos afirmando todo el conocimiento acumulado por África subsahariana, antes, en y después del inicio de la colonización europea. Con la trata negrera o secuestro de millones de africanos de distintas regiones de África, se inicia la primera migración forzada intelectual, como nunca antes se había visto en la historia de la humanidad, no se trataba de una simple “mano de obra esclava”, sino de una selección de hombres mujeres y jóvenes que tenían un profundo conocimiento de la naturaleza, de la extracción de minerales como el oro, manejo del hierro, arquitectos, médicos (curanderos), escritores (aquellos que habían sido influenciados por el Islam). No eran ni tribus, ni primitivos, insisto, se trataba de una migración selectivamente intelectual.

Como dice el exdirector general de la Unesco Amadou Mahtar M'Bo: “Durante mucho tiempo, las expresiones de la creatividad de los descendientes de africanos en América habían sido aisladas por ciertos historiadores en un conglomerado heteróclito de *Áfricanismo*”.

Ese reduccionismo a prácticamente ser una herramienta más del engranaje productivo, practicado por esos coloristas a los africanos y sus descendientes, ocultaba el conocimiento que los africanos traían de sus respectivos lugares de origen, una forma del desprecio colonial es no reconocer el conocimiento del otro. ¿Quiénes trabajaron el oro en Potosí, Bolivia o la plata en México o Argentina? Evidentemente

los africanos, que ya tenían un conocimiento en la antigua Ghana o el imperio Mali en el trabajo del oro, el cual mostró el rey de Mali Kanko Musa (hasta ahora el hombre más rico en la historia de la humanidad) cuando con una caravana cargada de oro viajó hasta Egipto para asistir a un gran mercado donde había portugueses, italianos y españoles, quedando sorprendidos del preciado metal. (García, J. *La diáspora Mandinga en nuestra América*. En proceso de publicación).

Más adelante Mbo expresa que:

La resistencia de los esclavos deportados a América con el cimarronaje político y cultural, la participación constante y masiva de los descendientes de africanos en las luchas de la primera independencia americana, lo mismo que en los movimientos nacionales de liberación, son justamente examinados por lo que fueron: vigorosas afirmaciones de identidad que han contribuido a forjar el concepto universal de humanidad. Hoy es evidente que la herencia africana ha señalado, más menos según los lugares, los modos de sentir, de pensar, de soñar y de obrar de ciertas naciones del hemisferio occidental.

La prosecución en el tiempo del conocimiento africano y su diáspora, que hemos denominado afroepistemología, es un continuo que tiene los tres componentes de la cultura de resistencia bajo los tres principios: preservación, creación e innovación. Es una constante inagotable, que nos quedó inmóvil, tendiendo cruces y retroalimentación entre la misma diáspora: el caso del cruce entre la religiosidad de los Yoruba y los Kongos con la Regla de Ochá y la Regla Palo Congo, o con la síntesis de varias etnias en el vudú haitiano, donde concidieron Fon, Yoruba, Kongo y Dogon. También podemos observar ese proceso de creatividad en la cultura garifuna, hermanada con los Arawakos y las etnias Mandinga, Yoruba y Kongos.

Desde la música en su mosaico inagotable, desde la rumba al jazz y las innumerables danzas, desde Uruguay al Caribe es toda una estela de creatividad e innovación celebrando la vida contra la

tristeza del pasado. La culinaria es otro de los cruces diaspóricos africanos, tales como el gumbo de New Orleans, el espacia embasura en el sur del lago de Maracaibo, el mondongo en casi todo el Caribe, así como el mangú y el mofongo de Santo Domingo y Puerto Rico respectivamente. En las artesanías y la estética, África ha dado extraordinarias contribuciones desde sus construcciones en oro, bronce y hierro, así como en la madera y fibras vegetales entre otras.

### KURUKAN FUGA O CARTA DE MANDEN (1235)

El mundo eurocéntrico y su extensión en las construcciones históricas en sus antiguas colonias, hoy países independientes pero que aún siguen repitiendo el esplendor del pensamiento occidental, olvida con malas intenciones las construcciones históricas y jurídicas del mundo asiático, árabe y africano. Para la humanidad occidental solo queda en su imaginario la declaración de la asamblea nacional constituyente francesa del 26 de agosto de 1789, que certificó la declaración de los derechos del hombre y del ciudadano. Sin embargo, en 1235 en el antiguo territorio mandinga, en reunión de líderes de ese territorio, se creó una carta de varios capítulos y 44 artículos.

El Kurukan Fuga o Carta de Mandén era la Constitución del imperio de Malí (1235-1670). Es una declaración que fijó las reglas básicas en las que se fundó el imperio, con la intención de evitar la guerra y garantizar una convivencia armoniosa. Estableció formalmente la federación de las tribus mandinka bajo un gobierno, definió cómo funcionaría éste y estableció las leyes que regirían al pueblo. El Mansa Sundiata Keïta presentó la ley en 1235 en un llano cercano a la ciudad de Ka-Ba (actual Kangaba), y ha sobrevivido gracias a la tradición oral a través de generaciones de djelis o griots. El djeli ha preservado la historia del imperio de Malí incluyendo sus reyes, batallas y sistema de gobierno. Debido a esta tradición oral, la Carta del Mandén, proclamada en Kurukan Fuga, fue inscrita

en la lista representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad de la Unesco en 2009. Pone como principio el respeto por la vida humana, la libertad individual y la solidaridad. Afirma la oposición total al sistema de esclavitud que se había vuelto corriente en África occidental. La abolición de dicho sistema fue uno de los logros más importantes de Sundiata Keita y del Imperio de Malí.

#### ESTRUCTURA:

El Kurukan Fuga se dirige a “las doce partes del mundo”; tiene, por lo tanto, una vocación de universalidad. Esta carta puede ser considerada como una de las primeras declaraciones de derechos humanos.

Está escrito en forma poética y contiene siete estrofas, con los siguientes encabezados:

- Toda vida es una vida
- El daño requiere reparación
- Practica la ayuda mutua
- Cuida de la patria
- Elimina la servidumbre y el hambre
- Que cesen los tormentos de la guerra
- Cada quien es libre de decir, de hacer y de ver

#### DIVISIONES:

El Kurukan Fuga contenía 44 decretos presentados a los clanes recién unificados. Estaba dividido en cuatro secciones referidas a la organización social (decretos 1-30), a los derechos (decretos 31-36), a la protección del medio ambiente (decretos 37-39) y a las responsabilidades personales (decretos 40-44).

La importancia histórica y cultural de la Constitución imperial de Malí se debe a que era la señal de un logro en la historia de África por varias razones. Primero, estableció leyes uniformes y regulaciones

sobre un amplio territorio de África del oeste (igual al tamaño de Europa occidental) por primera vez en la historia. En segundo lugar, determinó derechos uniformes para todos los ciudadanos, incluyendo las mujeres y los esclavos, algo sin comparación en otras partes del mundo. Tercero, es únicamente africana, no pide prestado de ningún documento existente en su época. La prominencia del Mandinka en África occidental permitió que las ideas y los valores del Kurukan Fuga se extendieran más allá de las fronteras del imperio de Malí. Mucha gente cuyos antepasados se relacionaron con los manden todavía siguen sus tradiciones.

### CONTENIDO:

El Kurukan Fuga dividió al nuevo imperio entre los clanes predominantes (linajes) que fueron representados en una gran asamblea llamada el Gbara. Cada de estos grupos tiene una actividad específica y un papel.

- 16 clanes, conocidos como Djon-Broncear-Ni-Woro (los portadores de la aljaba), eran responsables de conducir y de defender el imperio.
- 5 clanes, conocidos como Mori-Kanda-Lolou (guardas de la fe), eran exégetas en materias de la ley islámica.
- 4 clanes de nyamakala (hombres de la casta), tenían el monopolio en ciertas industrias (fundición, carpintería, curtido, etc).
- 4 clanes de djeli (amos de la palabra), que registraron la historia del imperio con canciones de gesta.

Sumaban 29 asientos en el Parlamento o Gbara del llano de Kangaba (nombrado después del acontecimiento donde Sundiata “dividió el mundo” como llanura de Kurukan Fuga). El trigésimo asiento sería ocupado por el djeli de los Mansa, llamado el belen-tigui (amo de ceremonias). También pudo haber sido reservado para una

representante femenina, puesto que las mujeres de los estados debían estar representadas en todos los niveles del gobierno (decreto 16).

### SOCIEDAD:

Se divide a la gente de gran Mali en 16 aljabas que llevan 5 clases de marabouts y 4 clases de nyamakalas. Los nyamakalas deben decir la verdad a los jefes para ser sus consejeros y para defender por la palabra las reglas aceptadas y el orden en el conjunto del reino y los Morikanda Lolu (cinco clases de marabouts) son nuestros dirigentes y nuestros profesores en Islam. Cada uno les debe respeto y consideración.

La esclavitud queda restringida, manteniéndose dos clases de esclavos: hombres y mujeres capturados durante las guerras y reducidos a esclavitud, y los descendientes de estos, cuyo dueño no podía venderlos y que tomaban el nombre familiar de sus amos. Se les llamaba wossolo, “el de la casa”, y podían ser empleados o liberados, nunca vendidos. “No maltrates a los esclavos. Permíteles un día de descanso por semana y haz de modo que cesen el trabajo en horas razonables. Sé el amo del esclavo, no del bolso que lleva (Art. 20).

El artículo 4 divide a la sociedad en categorías por edad, y al frente de cada una se elegirá un jefe. La gente (hombres o mujeres) nacida durante cualquier período de tres años está en la misma categoría de edad. Se invita a los kangbes (clase intermedia entre la gente joven y los viejos) para que participe en tomar las grandes decisiones referentes a la sociedad, de esta forma se eliminan prejuicios de clase, de tal forma que príncipes y esclavos están asociados en la misma categoría y deben observar las mismas reglas sin distinción de sexo.

Cada uno tiene derecho a la vida y a salvaguardar su integridad física. Por lo tanto, cualquier tentativa de quitar la vida será castigada después con la pena de muerte. Para ganar la batalla de la prosperidad, se instituye el Kön’gbèn Wölö (una especie de supervisión) para luchar contra la holgazanería y ociosidad: los supervisores

vigilaban a todas las familias para poner a trabajar al ocioso lo que contribuyó a la riqueza del imperio.

Se instituye entre los mandinkas el sanankunya (sentido del humor) y el tanamanyöya (forma de totemismo). Por lo tanto, nadie ajeno los hará disputar, el respeto del otro será la regla. Entre los cuñados y las cuñadas, entre los abuelos y los nietos, la tolerancia debe ser el principio: institucionaliza la cultura de la tolerancia, la relación humorística de la coexistencia.

### DERECHOS Y DEBERES:

**Gobierno:** Señala al clan Keita como la familia predominante del imperio.

**Convivencia:** Se marcan normas para evitar problemas entre los vecinos. Como la vanidad es la muestra de la debilidad y la humildad la muestra de la grandeza, trataremos las dificultades juntos, vengamos a la ayuda de los que tengan necesidad de ella. Marca las acciones a seguir en caso de roces: cuando tu esposa o el niño huya, no impliques a tu vecino: si se han refugiado en su casa, el ofendido debe esperar a que la abandonen antes de castigarles, nunca ofendas a los nyaras (nyara es un término mandinka que tiene cierta relación al talento o a aquellos que lo buscan): respeto a los djeli, que son los mediadores.

Hay varios artículos de protección a las mujeres: “Nunca ofendas a las mujeres, son nuestras madres, nunca lledes de la mano a una mujer casada sin antes haber consultado con su marido. Las mujeres, además de sus ocupaciones diarias, deben estar asociadas en todos nuestros gobiernos (asuntos).

La educación de los pequeños recae en el conjunto de la gente. Cualquiera debe cuidar y corregir a los niños.

Sobre la prescripción de los delitos indica que las mentiras que duran 40 años se deben mirar como verdades: no se admiten denuncias antiguas.



Derecho de familia: El derecho familiar está también contemplado en varios artículos que indican el respeto a los mayores, la obligación de solicitar permiso para contraer matrimonio, (todos los hombres deben ir a la madre y al padre de la muchacha con que desean casarse y recibir su consentimiento. Se les debe respeto y consideración), y la prohibición del adulterio: (No vayas tras las esposas del jefe, del vecino, del amigo ni del asociado).

Marca un derecho patriarcal de la familia: La sucesión es patri-lineal, nunca des poder a un hijo, para que solamente de su padre pueda vivir. Nunca des poder a un menor de edad porque posee enlaces (puede ser manipulado por su padre).

Respecto al matrimonio, marca la edad: una muchacha puede ser dada en la unión tan pronto como sea púber sin determinación de la edad. La voluntad de sus padres debe ser aceptada por cualquier pretendiente, y respecto a los varones: un hombre joven puede casarse a la edad de 20 años, y fija condiciones: la dote se fija en 3 vacas: una para la muchacha, dos para el padre y madre.

El divorcio también es legal, y se concede a petición de uno de los esposos, por causas determinadas:

- La locura de uno de los esposos.
- La incapacidad del marido para asumir sus obligaciones: cuidar del alimento y vestuario.
- No cumplir los deberes conyugales.
- Faltar al respeto debido a los suegros.

## DERECHO INTERNACIONAL:

Se basa en el sentido del honor y la dignidad, y se institucionaliza el respeto al extranjero: Soundiata no olvida la hospitalidad recibida durante su exilio: que no haya traición en ti. Respeta la palabra del honor y no maltrates a extranjeros. El artículo 26, “el toro que está a tu cuidado no debe ser maltratado”, es una metáfora.

Como consecuencia de este respeto, se exige la inviolabilidad de los embajadores: Aceptar una misión a la que te convoquen no es un riesgo, precepto que es un claro precedente de la convención de Viena.

## COMERCIO:

Hay cinco maneras para obtener la posesión de riqueza: compra, donación, intercambio, a través del trabajo y con la sucesión. El resto de las formas sin testimonio convincente son equívocas, y por tanto ilícitas. Hay una excepción: satisfacer el hambre no es hurto si uno no esconde cualquier cosa en su bolso, es decir, se consiente el coger solo lo indispensable para paliar el hambre.

Todo objeto encontrado sin dueño conocido no se convierte en posesión pública hasta que pasen cuatro años.

## SALARIOS:

La cuarta vaca colocada al cuidado de un guardián es suya; Un huevo puesto en las manos del guardián de una gallina, es suyo.

## PRECIOS:

Cada res equivale, en intercambio, a cuatro ovejas o cuatro cabras.

## PROTECCIÓN DE LA NATURALEZA:

El clan Kombé se señala como amo de los cazadores, está a cargo de preservar los bosques y a sus habitantes para la felicidad de todos, es decir, debe ocuparse de la defensa del medio ambiente, ayudado por varias normas:

Artículo 38: Antes de prender fuego al arbusto, no mires la tierra. Levanta tu cabeza y mira a la copa de los árboles. Queda prohibida la quema de malezas.

Artículo 39: Los animales domésticos deben ser encerrados solo temporalmente o según lo necesario para la agricultura, y liberados después de las cosechas. El perro, el gato, el pato y las aves de corral no están sujetos a esta regla.

## DISPOSICIONES FINALES:

Son cuatro artículos que resumen el espíritu de la Carta:

Artículo 40: Respeta la familia, la amistad y la vecindad.

Artículo 42: En las grandes asambleas, mantente satisfecho con tu lugar como representante legítimo y tolera a los otros. Estos dos artículos forman la base que dio cohesión al pueblo mandinka, ayudándole a formar una nación próspera.

Artículo 43: Balla Fassèkè Kouyate se señala como amo de las ceremonias convocadas y mediador principal. Se le autoriza a bromear sobre todas las tribus, especialmente con la familia real. La inmunidad que otorga a Balla Fassèkè Kouyate y a sus descendientes les permitió ser guardianes de la tradición, ejerciendo de mediadores.

Artículo 41: Mata al enemigo, no lo humilles, pues el hacerlo se considera cobardía.

Artículo 44: Todo el que infrinja estas reglas será castigado. Cada uno está a cargo de mirar a su propio uso: igualdad ante la ley.

## DE ABUBAKARI II A CRISTÓBAL COLÓN

El 12 de octubre es una fecha emblemática que nos enseñaron en el sistema educativo como el día del descubrimiento de América, y después el día de la raza (¿cuál raza?), y nos destacaron como personaje protagónico a Don Cristóbal Colón y su lugarteniente Américo Vespucio, que en su honor le pusieron el nombre a este continente, originariamente llamado Abya Ayala. Pero hay otra historia que es poco conocida y no es una historia de descubrimiento ni de una raza por otra, sino una historia de contactos civilizatorios y diálogos culturales. Nos estamos refiriendo a la llegada de los marinos mandingas (etnia Bambara) del antiguo imperio Mali, de África, a estas tierras de aztecas, nahuas, caribes, aymaras y quechuas.

### ¿QUIÉN ERA ABUBAKARI II?

Nuestra estada como Jefe de Misión Diplomática en Mali (2013-2014), nos permitió tener un acercamiento vivencial con los Jeli (hombres y mujeres de la tradición oral), también conocidos como Griots (nombre impuesto por los franceses). Ellos son guardianes de la historia y en uno de sus relatos hablan de un marino y explorador mandinga llamado Abubakari, el cual fue predecesor del hombre más rico en toda la historia de la humanidad, llamado Mansa Kanko Musa (1280-1337) quien había realizado una peregrinación a Egipto y demostró allí su poderío en oro. Según el historiador mandinga Gaoussou Diawara y el historiador senegalés Pathe Diagne y los Jeli de Mali, Abubakari II, nació en Niani, antigua capital del imperio mandinga en la actual Guinea (antigua colonia francesa). Fue uno de los mansa o reyes que dio mucha estabilidad al imperio mandinga y puso en práctica los principios de la primera Carta sobre derechos humanos, respeto a la mujer y respeto a la naturaleza. Esa Carta o constitución mandinga se llamó la carta de Kurukan Fuga (1236). Abubakari se dedica a la ciencia y al estudio de los océanos y de las

aguas en general y es en medio de esa investigación que va a crear una flota de barcos llamado Farafina para explorar el océano Atlántico, llegando hasta tierras aztecas y haciendo contacto con esa civilización. El libro del historiador guyanés Ivan Van Sertima, llamado *Ellos llegaron antes que Colón*, viene a ratificar este contacto civilizatorio 180 años antes que Colón pisara estas tierras “americanas”.

En la medida que las y los investigadores militantes de las Américas y el Caribe y de África subsahariana continuemos deconstruyendo los mitos históricos denigrantes occidentales sobre nosotros, en esa medida iremos reencontrándonos con una historia liberadora, transformadora y no eurocéntrica.

Abubakari, según los historiadores mandingas, había salido de Senegal con 400 barcos y llegó al otro lado del Atlántico, según la historia de las corrientes oceánicas, y había intercambiado con los aztecas regalos, elementos comunes como el símbolo de la culebra, llamada Quetzalcoalt, similar a la culebra de siete cabezas llamada Vida (en Wagadou). Las divinidades del panteón azteca tienen similitud con las divinidades del panteón mandinga, como Dugudasiri (espíritu de la tierra), Funufunu (espíritu del viento), Takami (espíritu del fuego), todos elementos comunes de los pueblos mayas e incas, tales como Viracocha, Inti, Illapa y Pachamama, según las comparaciones históricas realizadas por el profesor Diawara. Según el historiador ganés Nana Kow Bondzie, después de la muerte de Abubakari II, estos contactos, muchos antes de la llegada de Colón a América, seguirían sucediendo con el imperio Songhai (1473-1492). Definitivamente la historia debe ser recontada desde nuestras propias subjetividades.

## ORALIDAD, AFROEPISTEMOLOGÍA Y ORDEN INTERNO

La tradición oral es una de las fuentes esenciales de la afroepistemología, pues es un conocimiento tan válido como aquel que produce la academia ortodoxa o los científicos sociales; biólogos, farmacéutas, ideólogos, politólogos, filósofos, entre otros. Estos interpretadores a nombre de las ciencias o el poder instituido democrática o arbitrariamente expropián, desplazan o explotan las inteligencias de los tradicionalistas quienes a través del tiempo han acumulado un conocimiento sistémico y concreto desde sus territorios.

La oralidad es la fuente esencial de la vida. La palabra da vida a nuestras acciones cotidianas y trascendentales. La palabra cura, pero también es compromiso y poder, también destruye, reconstruye, anima, desanima, en fin, la palabra no solo es conocimiento concreto sino también es esperanza y autodeterminación sin mediación.

La palabra en África, su diáspora y neodiáspora, está sustentada en la afroepistemología, entendiéndola como el conocimiento generado por las civilizaciones africanas y su diáspora mundial desde tiempos inmemoriales. Como decía el gran tradicionalista de Mali, Amadou Hampate Ba:

Hay que tener presente en el espíritu que, de un modo general, todas las tradiciones africanas postulan una visión religiosa del mundo. El universo visible es concebido y sentido como el signo, la concretización o la corteza del universo invisible y viviente constituido por fuerzas en perpetuo movimiento. Si el tradicionalista o conocedor es tan respetado en África, ello se debe a que él se respeta a sí mismo primero, es dueño de las fuerzas que lo habitan.

Oralidad y afroepistemología van juntas aceptando los restos del pasado, del presente y futuro inmediato. Incluyendo su autodesarrollo. Como lo expresa el intelectual centroafricano, Jean Paul Ngoupandé;

Cuando los pueblos de los países en vías de desarrollo piden para sí mismos el desarrollo, lo que en el fondo reivindican no es sino ese estado, el normal de todo ser humano, colectivo o individual, que permite elegir el propio

camino, asumir la responsabilidad del destino personal y, por consiguiente, ser dueño de cualquier iniciativa que se relaciones a la propia vida. Dicho en términos sartrianos, lo que reivindican los pueblos es la posibilidad de actuar en vez de ser actuado.

## CAPÍTULO II

# DIÁSPORA AFRICANA Y AFROESPIRITUALIDAD

### LA DIÁSPORA AFRICANA

El instrumento comercial para el secuestro de millones de africanos y africanas para insertarlos en el engranaje productivo del incipiente modo de producción capitalista, fue la trata de negros o comercio de esclavos ejercida por potencias europeas como Portugal, España, Inglaterra, Francia, Dinamarca, Suiza y Holanda desde el siglo XV al siglo XIX, siendo Cuba (1886) y Brasil (1888) los últimos países en abolir este horrible comercio y el sistema esclavista (1887-1888).

La trata negra despobló parte del continente africano para repoblar al continente americano que había sufrido un genocidio con el proceso de conquista y colonización.

Según expertos sobre estudios diaspóricos, reunidos en la ciudad de Barbados (1980) por iniciativa de la Unesco, concluyeron que:

Entendemos por diáspora africana, o dispersión africana, el proceso por el cual millones de seres africanos fueron arrebatados violentamente de África para explotarlos como fuerza de trabajo colonial en las etapas de nacimiento y expansión del sistema capitalista a escala mundial, siendo ellos y sus descendientes sometidos a un sistema de esclavitud y posteriormente a diversas formas de opresión, discriminación y marginación social. (Reunión de expertos sobre la presencia cultural negroafricana en el Caribe y las Américas. CC-79. Conf. 601. París. Francia).



La trata negrera, según especialistas como P. Curtin o J. Inikori, arrancó del vientre de África cerca de veintiún millones de seres humanos durante casi cinco siglos, sin dejar de tomar en cuenta el contrabando practicado por los mismos países que firmaron contratos con la corona española. Estaríamos sumando casi un total de treinta millones. (Inikori: 1981:120. *La trata negrera y las economías atlánticas*).

Los colonialistas occidentales crearon un sistema carcelario de monoproducción agrícola (cacao, azúcar, algodón, tabaco, café, por solo mencionar algunos rubros), y minero-extractivo (oro, plata) a través de los cuales establecieron un proceso de deculturación, entendiendo este

como un proceso consciente mediante el cual, con fines de explotación económica, se procede a desarraigar la cultura de un grupo humano para facilitar la expropiación de las riquezas minerales del territorio en que está asentado. La clase dominante aplica al máximo sus mecanismos de deculturación como herramientas de hegemonía, y la clase dominada se refugia en su cultura como recurso de identidad y supervivencia (Moreno F. Manuel (1977). Aportes culturales y deculturación. En: África en América Latina. Unesco. París. Francia.1977).

Pero esa diáspora forzada, no se limitó a la explotación física e intelectual de las y los africanos, sino que también intentó dominar las espiritualidades africanas, utilizando para ello el “catecismo de los esclavos”, como ensayo para controlar y emblanquecer el alma del esclavizado hasta que quede blanca como el azúcar.

El cimarronaje, actitud de luchas frontales, jurídicas y espirituales, de las y los africanos y sus descendientes en las Américas, constituyeron un factor esencial para preservar sus identidades. Los resultados de las luchas frontales contra los esclavistas en las celdas de producción y explotación, al huir de éstos, crearon espacios libertarios llamados cumbes, palenques y quilombos. Es por ello que al cimarronaje lo he definido como la lucha por la libertad de las y los

esclavizados contra la explotación y el control social y religioso. El cimarronaje de los espíritus fue la fuerza sostenible para sobrevivir.

La fortaleza del espíritu, los espíritus o de un espíritu, viene determinada por su contexto cultural y de acuerdo a éste podrá sobrevivir y resistir ante las adversidades que se interponen entre el cielo y la tierra, traspasando así las barreras de los tiempos, permaneciendo como aliento y fortaleza que da vida a los mortales, aún en sus peores momentos, como la encrucijada entre la vida y la muerte y la soledad sola (García, Jesús (2006). *Cuando los espíritus danzan*. Conac-Fundacion Afroamérica. Caracas, 2006:7).

## RECUPERAR LA ESPIRITUALIDAD... ORISHAS

El viaje de los Orishas (etnia yoruba), Nkisi (etnia kongo), Ekue (efik-efok), y Loas-vudunsis (fon) no fue en vano. Como fuerza espiritual lograron acompañar millones de almas desbastadas que atravesaron las terribles oleadas del Atlántico.

El monte es sagrado porque en él residen las divinidades. “Los santos están más en el monte que en el cielo”, así lo dice la escritora cubana Lydia Cabrera (1899-1991) en su obra *El monte* (1954).

Ciertamente la espiritualidad de origen africano en nuestra América fue y es una espiritualidad cimarrona, que logró su legitimidad en cumbes, palenques y quilombos, que formaron las y los africanos al pisar tierras americanas en calidad de esclavizados corporalmente, pero sus espiritualidades nunca las pudieron someter a las celdas productivas del sistema esclavista.

El Ori (inteligencia en lengua yoruba) de las y los africanos y sus descendientes logró un proceso de adaptación en las condiciones que les correspondió vivir. Ellos y ellas supieron tomar elementos de la religión católica y reinterpretar en ellas sus orishas, vudues, mfumbis y ekues.

Los santos católicos fueron “utilizados” audazmente por los africanos y sus descendientes para retener en la memoria su código litúrgico, su código interpretativo de la vida, de la muerte, del

cielo, la tierra, el viento, las aguas, del eterno retorno a través de la reencarnación permanente de la energía cósmica.

Esa “retención” no implicó un estado de pureza de las espiritualidades africanas en Nuestra América, de ahí la preservación y adaptación de la africanía en nuevos contextos “afroamericanos”, en la convergencia afro-indo-europea.

Surgen así, la santería cubana, el candomblé de Brasil, el vudú haitiano, el culto shangó de la isla de Trinidad, el gagá de República Dominicana, el palo mayombe de Cuba, la macumba de Brasil y los abakuá (Cuba), sin dejar de mencionar el proceso afroindocatólico venezolano.

De todas las espiritualidades africanas que trajeron forzosamente a América, la que logró una mayor dispersión como sistema cohesionado en el Caribe y tierra firme fue la religión Yoruba. A la llegada de los europeos al antiguo imperio yoruba en los siglos XV y XVI, se encontraron con civilizaciones estructuradas, que poco tenían que envidiarle a las urbes o sistemas civilizatorios occidentales. Los yoruba (ubicados actualmente en el Occidente de Nigeria y parte de la República de Benín), al ser capturados como “esclavos” y trasladados a América, lograron mantener los elementos esenciales de su espiritualidad, Cuba, Brasil y Trinidad fueron los tres lugares donde los orishas atravesaron las barreras de la inquisición y la opresión, para formar parte de la mitología cotidiana y contemporánea de estos países.

## ORISHAS. SANTERÍA CUBANA

Santería o regla de Ocha, fue el nombre que adquirió la religión de los yoruba en Cuba, país que recibe desde 1517 hasta 1873 más de medio millón de esclavos africanos, según los registros legales, sin tomar en cuenta los incontrolables contrabandos practicados por los piratas y negreros.

La provincia de Matanzas fue la región donde la regla de Ocha o santería se desarrolló con mayor cohesión y soltura. La práctica de la santería supone, como toda espiritualidad, un acto de fe e integridad espiritual de sus creyentes. Implica también un nivel de iniciación. Los iniciados reciben el nombre de iyawo, los cuales constituyen el nivel más bajo de la estructura organizativa de la jerarquía del sistema de los orishas.

Las iyalochas (santeras) y babalochas (santeros) constituyen un segundo nivel organizativo. El nivel más alto de la estructura organizativa de la regla de Ocha está constituida por los babalawos, “palabra yoruba que se usa del mismo modo en África para designar a los sacerdotes de Ifá y que proviene etimológicamente de Baba (padre) y Awo (Secreto)”. (Lopez Valdés: 75:1978). Los babalawos en Cuba tienen una clasificación jerárquica. El babalawo que se inicia en Ifá posee facultad de adivinación. El babalawo guanaddo, es aquel que recibe el cuchillo para hacer rituales con animales, y por último el babalawo que recibe a olofin (Dios) con el cual puede comunicarse y ser puente entre el orisha superior y sus devotos.

También existen otros niveles intermedios que le van a dar a la santería un corpus íntegro. Dentro de esta estructura cabe destacar a los olubata. Estos son los músicos que ejecutan los infinitamente polirrítmicos tambores batá. Los olubata juegan un papel importante en las ceremonias de Ocha, pues gracias al lenguaje de los tres tambores batá (Iyá, Okonkolo o Itotele) es que el orisha puede comunicarse con sus hijos. Me comentó el percusionista cubano Oscar Valdéz (García, 1982. Entrevista a Oscar Valdéz, integrante de Irakere. Caracas. 1982), que conocía alrededor de sesenta y cuatro golpes de tambores batá. Estos tambores deben ser consagrados por un alaña, es decir, un padrino de fundamento; y no por los babalawos, pues éstos no están facultados para esta actividad según la ortodoxia del culto.

Según algunos santeros que entrevisté en Cuba (agosto de 1982), me decían que el primer toque que debe aprender un olubata es el toque del orisha Elegguá, pues este aprendizaje va en correspondencia con el Oru (himno ritual) jerarquizado para abrir las ceremonias y abrir los caminos de los iniciados.

El instrumento más difícil es el Iyá. En Cuba al que logra virtuosismo y dominio de este instrumento se le llama kpuataki o maestro de Iyá. El olubata debe conocer las fibras lingüísticas del cuero de los tambores para hacerlo hablar, para comunicarle al danzante lo que el santo va dictando a través de sus toques. El hombre que ejecuta estos instrumentos en ese instante se convierte en un instrumento más del ritual y, queda integrado al complejísimo código litúrgico de la regla de Ocha.

Para cerrar esta parte organizativa no podemos dejar de mencionar al akpwon, quien es el responsable de dirigir los cantos y coros en las ceremonias. El akpwon, debe hacer los cantos en lengua yoruba, cada santo tiene su canto.

## LOS COLLARES COMO SIMBOLOS ESPIRITUALES

En un primer documento sobre Medicina Legal, escrito en 1937, por Israel Castellanos, en La Habana, encontramos el reglamento de la Sociedad La Divina Caridad del Cobre (Ochún), el cual en su artículo número tres, expresa que: “Para poder ser, miembro de esta sociedad, es requisito de ley, el profesar la religión lucumí (yoruba) sin que para ello haya que renegar de la católica”. (Castellanos, Israel. Medicina Legal. La Habana. Cuba. Folleto sin editorial).

Luego, más adelante en el artículo ocho del mismo documento de la Sociedad, encontramos la reglamentación espacial de las imágenes Yoruba y católicas: “En una habitación de la Sociedad habrá un altar, con la imagen de la Caridad del Cobre, y aparte de la misma habitación estarán los atributos e imágenes de la religión lucumí que integra la Sociedad Divina Caridad del Cobre al uso africano

lucumí” (Castellanos: ídem, 112). El fundador de esta Sociedad fue el yoruba Erice Silvestre, conocido como Papá Silvestre, considerado como el último pontífice lucumí (yoruba) que llegó a Cuba con el proceso de la trata negrera. “Próximo ya a su fin, ocho negras lucumíes, de las cuales la menor contaba con 90 años, y 113 la mayor, cantaron salmodias fúnebres en lengua africana”. (Ídem:114). Papá Silvestre murió en La Habana en 1915.

Como podemos observar, en los dos artículos anteriores del reglamento de la Sociedad Divina Caridad del Cobre, a pesar de los rigores del sistema esclavista, la regla de Ocha se mantuvo erguida y, para poder evadir la represión gubernamental y eclesiástica tuvo que utilizar imágenes católicas para poder legitimarse como Sociedad. Es por eso que vamos a encontrar a los orishas yoruba con nombres cristianos: Obatalá con la Virgen de las Mercedes. Shangó con Santa Bárbara, Yemayá con Virgen de Regla, Oshum con la Virgen de la Caridad del Cobre, Elegguá con el Ángel Sola, Baba1ú Ayé con San Lázaro, Agayú con San Cristóbal, Oyá con Nuestra Señora de La Candelaria, Orisha-Oke con Santa Marta, Ogún con San Pedro, Inle con San Juan, Ochosí con San Alberto, etc.

Cada uno de los orishas o santos tienen un cuadro simbólico muy particular, y al mismo tiempo una rígida organización que el iyawo debe seguir al pie de a letra. Desde las comidas, pasando por las hierbas para los baños (despojos), deben cumplir para no tener problemas con los santos.

Obatalá acepta todos sus adornos en colores blancos. Oshum prefiere amarillo, Shangó asume los colores blancos y rojos, Yemayá acepta la serenidad del azul del mar.

También cada santo tiene su ñiale, es decir, sus collares. Es en éstos donde se encuentra la fuerza del santo. Es un resguardo fundamental contra las malas influencias, accidentes y otros “datos”. Estos collares o ñiales hay que consagrarlos, y una vez consagrados reciben el sobre de orisha eleke o simplemente ñiale.

Cuando el collar se le revienta a un devoto, es que el santo le está advirtiéndole que algo malo le va a suceder, si esto ocurre, el devoto debe ir a casa de su madrina o padrino que se lo registró para preveer que el “daño” no lo alcance.

Los colores de los collares de los santos quedaron establecidos de la siguiente manera: Obatalá (blanco), Yemayá (azul y agua), Oshún (amarillo), Shangó (rojo y blanco), alternándose uno a uno, Babalú Ayé (blanco con rayas azules).

Los collares de la regla de quita pueden clasificarse en dos grupos: los collares de mazo u iyabale, que sólo usa el iniciado en el momento de su presentación, y posteriormente sirven para adorar las soperas donde están los otanes. El otro tipo de collares son los llamados sencillos, que acompañan constantemente al devoto, bien colgados en el cuello o en su maletín.

Fue a través de esta rígida estructura organizativa y simbólico-religiosa como se conservaron los patakin (cuentos y leyendas de los oráculos de ifá), se mantuvieron hasta nuestros días las historias de los orishas y las danzas e infinitos toques de los tambores batá.

La espiritualidad de los orishas se ha dispersado por diferentes países del Caribe, teniendo grandes seguidores en la isla de Puerto Rico, Colombia, Perú, Bolivia, Ecuador, Estados Unidos (Miami, New York), México y Venezuela.

En muchos de los lugares antes mencionados, existen los especuladores que han tergiversado el carácter devocional de esta espiritualidad. Muchos que se erigen en iyalocha o babalochas, o más, grave aún, babalawos que se la pasan “montando” santo sin importarles las cualidades personales del futuro iyawo o iniciado, pues lo que les interesa a esos traficantes de fe es el dinero en gran cantidad que le deben suministrar para hacer la ceremonia, comprar materiales y tantas otras argumentaciones que niegan el verdadero sentido de esta hermosa espiritualidad. Además de esa dispersión,

especuladora, existe la otra dispersión que le ha permitido al sistema de los orishas vincularse con otros sistemas religiosos.

En los altares del espiritismo venezolano se han incorporado algunos orishas del panteón yoruba. Hasta no hace mucho, en el sistema religioso del espiritismo venezolano existían fundamentalmente dos “cortes” o niveles jerárquicos, de los “espíritus”. Una es la corte celestial, y la otra es la corte terrenal. Pero desde hace cinco décadas vemos instalada en los altares de nuestros espiritistas la corte africana encabezada por shangó y otros orishas más conocidos, como las sietes potencias africanas, las cuales han sido aceptadas en el sistema de creencias de muchos altares existentes en nuestras ciudades y pueblos venezolanos.

## EL CANDOMBLE DE BRASIL

Marahao, Bahía, Pernambuco, Río de Janeiro, Recife, Olynda, Minas de Gerais, entre otros, fueron los lugares de la República de Brasil donde la diáspora religiosa y cultural yoruba “prendió”, enraizándose para formar la cultura afrobrasileña. Surge en estas regiones el culto afrocatólico conocido como candomblé y que en palabras del investigador brasileño Arthur Ramos “los candombles se llaman a las fiestas de dar comida al santo y para rendir culto a los orishas-santos” (Ramos, Arthur (1946). *Las culturas negras en el nuevo mundo*. Ediciones Nuevo Mundo. México).

Fueron los yoruba la etnia más cohesionada desde el punto de vista religioso, que mantuvo las reglas, jerarquías y sistemas de creencias en el país brasileño. Los orishas más difundidos en la región de Bahía de Todos los Santos son: “Obatalá (Orixalá o más comúnmente Oxalá) el mayor de todos; Xangó, orixá popularísimo y de los más poderosos, dios del trueno; Exú, entidad maléfica; Ogún, casi tan popular como Xangó, orixa de las luchas y las guerras; Yemanjá, Yansan, Anamburucú (Nanamburucú o simplemente Nanam), Oxún, Oxumaré, divinidades de las aguas; Oxósii, dios cazador;



Omólú, orixa de la viruela; Iróco, Ifá, cultos fitolátricos; Ibeji, los gemelos, y otros de menor importancia” (Ramos, ídem, 376).

Orixas similares a sus hermanos orishas cubanos, el mismo tronco ancestral común, con funciones parecidas. Tanto Cuba (1886), como Brasil (1888), fueron los países de todo el continente donde más tardíamente se abolió la esclavitud, ya casi entrado el siglo XX. Por esta razón, las tradiciones religiosas yoruba se practican con fuerza extraordinaria y con bastante frescura en ambos países.

En la región de Pernambuco (Brasil), los orixá Yoruba tomaron el calendario afro-católico:

<b>Fecha</b>	<b>Santos Católicos</b>	<b>Orixas</b>
20 de enero	San Sebastián	Obaluaie.
2 de febrero	Purificación	Oxun y Yemanja
23 de Abril	San Jorge	Oxossi
13 de junio	San Antonio	Ogun
29 de junio	San Pedro y San Pablo	Orxá-la
26 de julio	Santa Ana	Nanan
24 de agosto	San Barthelemi	Oxunmare
27 de septiembre	San Cosme y Damián	Ibeji
30 de septiembre	San Jerome	Xangó
2 de Noviembre	Día de los muertos	Egun
4 de diciembre	Santa Bárbara	Yansan
8 de diciembre	Inmaculada Concepción	Oxun y Yemanja

Es la fiesta el más alto nivel de expresión de las culturas en el mundo. Según Bajtin “las fiestas tienen siempre una relación profunda con el tiempo. En la base de las fiestas hay siempre una concepción determinada y concreta del tiempo natural (cósmico),

biológico e histórico”. (Bajtin, Mikjail (1971). *La cultura popular en la edad media y el renacimiento*. Ediciones Barral. Barcelona. España). Más adelante, el mismo autor nos agrega que “la muerte y la resurrección, las sucesiones y la renovación constituyeron siempre los aspectos esenciales de las fiestas” (ídem, 15).

La fiesta de los orixas en Brasil, de acuerdo con Roger Bastide, tiene los siguientes momentos:

- a) El sacrificio. El cual se realiza con animales de dos o cuatro patas. Esta acción es dirigida por el Axogun o Achogun (sacerdote). El sexo de la bestia debe ser igual que el de la divinidad por la que se hace el sacrificio.
- b) La ofrenda. El animal sacrificado pasa de manos del Axogun a manos de la cocinera llamada Iya basse o Abassa, la cual va a preparar los alimentos de los dioses.
- c) El despacho de Exu. Para Arthur Ramos se trata de una acción ceremonial para ahuyentar a Exu (deidad diabólica), para iniciar las danzas y los cánticos en honor a los orishas (Ramos, ídem, 244).
- d) El llamado de la música. Los tres tambores del candomblé son: el rum, que es el más grande, el rumpi, que tiene una talla media y el le que es más pequeño. Estos tambores son bautizados con agua bendita tomada de la iglesia. Conjuntamente con los agidavi y los agogo, instrumentos percutivos, evocan los orixas para iniciar el ritual. Aparte de otros instrumentos no está de más mencionar el caxixi, el age (cabaca o piano de cuica), el adjá, y ocasionalmente el xaquexaque (Ramos, ídem, 252).
- e) Los dioses y sus danzas. Los dioses son llamados al recinto en cierto orden. Ese orden se denomina xire, comenzando obligatoriamente por Exu para terminar por Oxalá, que es el mayor de todos los orixás. Cada divinidad recibe un mínimo de tres cantos. Las hijas e hijos de los dioses comienzan a bailar poseídos por aquellos. Sus movimientos y gestos son de los orixas que han “bajado”.

En Brasil, como en Cuba, los Orixas tienen funciones específicas que se han conservado al paso de los tiempos. Exu significa “enviado” y es un embajador de los mortales, su misión es realizar los deseos de los hombres según su localización, sean ellos buenos o malos (ídem, 253). Para Jorge Amado, Exu “es señor de los caminos, mensajero de los dioses, correo de los Orixas” (Amado, Jorge (1977). *Bahía de todos los Santos*. Salvador de Bahía. Ediciones Losada, Brasil).

Ogun es otro orixa considerado el dios del hierro, y tiene la misma equivalencia que el orisha Ogun de los afrocubanos. Es el dios de la guerra, hermano de Exu. “Hay varias figuraciones de Ogum: Ogum Yá, Ogum Wari, Ogum Omemé, Ogum Xaroké, todos muy buenos para la lucha con espada” (ídem, 175).

Obaluaie, conocido en Cuba como Babalú-Ayé, es el eterno médico de los negros. Lleva siempre una capucha que le cae hasta los hombros. En Bahía de todos los Santos cuando este Orixá “pasa bailando en el terreiro va recibiendo las enfermedades de sus hijos, carga con ellas y deja los cuerpos limpios y sanos” (ídem, 176).

Xangó representa las tempestades, dios del rayo, del trueno, es considerado el rey de Oyo, antigua capital del imperio Yoruba en Nigeria. Existen “doce figuraciones de Xangó, entre las cuales se encuentran: Afonjá, Ogodó, Ayra, Aganju, Lube, Ibaru, Aira, que se viste de blanco” (ídem, 17). Es interminable la lista de orixas y sus funciones en Brasil. Hemos querido mencionar solo algunos para referencias del lector interesado en esta religiosidad afrocatólica.

He aquí el sistema orishas, o mejor dicho, el candomble brasileño, en el cual:

La esclavitud dejó intacto el mundo de los valores, las ideas y las creencias religiosas. En la medida que la religión es un conjunto de representaciones colectivas, la esclavitud no podía ir contra ella. Por el contrario, el sufrimiento, el odio hacia el blanco y la voluntad de no morir no podían menos que exaltar —siquiera entre los Yoruba o Dahomeyanos, dueños de una civilización superior— la fidelidad de sus dioses”. (Bastide, Roger (1958). *Le candomblé*. Ediciones Mouton. París. France).

## KONGO, MFUMBIS: LA REGLA DE PALO

En el mosaico afro-religioso existente en Cuba, la regla de Palo ocupa un lugar de importancia en algunos sectores de la población cubana actual. La regla de Palo fue el nombre que tomó el espiritismo recreado por la etnia Kongo en Cuba. Este sistema a su vez se clasifica en tres categorías. La primera es la regla de palo Mayombe, la cual trabaja fundamentalmente con los muertos. La segunda se denomina regla de Palo Kimbisa, que está muy influenciada por los elementos católicos, bajo la presencia del Santísimo Sacramento, el espiritismo y las cruces. La tercera regla de Palo es la conocida como la Briyumba: trabaja más por el bien, no se matan gatos, ni se trabaja los martes, que es el día del diablo.

Para iniciarse en la regla de Palo hay que “rayarse”. A juicio de Lydia Cabrera “rayado se dice porque el neófito de palo-monte, futuro ngangulero, hombre o mujer, en el acto de su incorporación a un templo, al hacersele hijo “cuerpo Nganga”, se le dibujan con navaja o cuchillo, unas cruces profundas en la piel a ambos lados del pecho y atrás, en los omóplatos”. (Cabrera, Lydia (1979). *Reglas de Congo. Palo Monte. Mayombe*. Colección del exilio Chichereku. Miami, EE.UU.).

En la práctica de esta religiosidad, los paleros cubanos en las ceremonias ejecutan un tambor llamado Kinfuiti. Este instrumento es un tambor “sujeto con una soga al centro del parche y por la parte interior por donde se fricciona rítmicamente con ambas manos. Este es un instrumento secreto que se toca en el munanso-bela (cuarto sagrado de los Congos)”. (Barnet, Miguel (1965). Los Congos. En: *Revista Cuba Internacional*. n. 43. La Habana. Cuba).

En mi viaje a la República del Congo (1985) tuve la oportunidad de compartir con los Kongo Laari. Allí el Nganga (curandero) utiliza para sus prácticas de medicina y terapéutica tradicional, el bramido del tambor nkuiti, similar al kinfuiti, que aún se mantiene en Cuba

por los descendientes congos. Si cuando fricciones la varita sobre el cuero sale agudo es muerto, si el sonido es grave es vida.

En la jerga religiosa de los paleros cubanos encontramos palabras con un profundo significado religioso congolés. Palabras como Enkisi, Entoto, Enfinda, Enzambi, Bilongo, entre otras, son las mismas palabras, pero escritas con “E”. Pues, la mayoría de palabras en Kikongo comienzan por “N”, por ejemplo, Nkisi, Ntoto, Nfinda, etc. Pero estas palabras afrocubanas las conseguí en el Congo en el sistema religioso tradicional congolés.

Entre los congolese, y sobre todo en la región de Mayombe, cerca de Pointe Noire (República del Congo), a los Ngangas los clasifican en Ngangas Nkisi, Ngangas Miloko, y en Nganga Liboka, los cuales tienen un dios supremo llamado Nzambi creador del día, de la noche, el viento, la luna, el sol y la vida en todas sus expresiones.

Los llamados nkisis son entre los kongos, imágenes, objetos, estatuillas creadas por los Ngangas para sus respectivos trabajos. La palabra “nnkisi” en Cuba traduce “hechizo”, “brujería” y “maldad”. En el Congo cada clan, familia o persona tienen nkisis protectores que los resguardan contra las malas influencias. En Cuba, como en muchos otros lugares de América, la mezcla inter-étnica africana, las expresiones religiosas, se influenciaban mutuamente. Encontramos, pues, a la deidad Kisimba que “corresponde a San Francisco de Asís, y es presumible que la aparición de este santo en el panteón mayombe tenga relación con el nkissismo, estudiado por Dennet entre los Bavis de la religión Mayombe en el Alto Congo. (Lachatanere, Rómulo (1961). *Rasgos bantú en la santería cubana*. Actas del Folklore cubano. La Habana. Cuba).

Otra deidad que conseguimos es el llamado “Luleno, el viejo”, que corresponde a San Lázaro. Su equivalente yoruba es Babalú-Ayé, pero tanto los mayomberos como los lucumís lo conocen bajo el nombre de Asuano; así uno de nuestros informantes nos dijo que Asuano era congo y a la vez lucumí. En opinión de Rómulo

Lachatanere “es un rasgo característico de esta manifestación (Regla de Palo) el recelo que los santeros lucumís tienen de los mayomberos, y frecuentemente los últimos son acusados de practicar la magia negra”. (Lachatanere, ídem, 5).

La presencia religiosa de los kongos a través de la regla de Palo, la cual “es el más extendido por todo el territorio del país, jugó un papel extraordinario en la formación de la cubanidad actual insertada en sus cantos, creencias, danzas y musicalidad cotidiana. (Mosquera, Gerardo. (1986). África en las artes plásticas. Revista Cuba Internacional. Octubre 1986. La Habana. Cuba)

### REGLA ABAKUÁ O ÑÁÑIGOS

Los grupos étnicos efik y efok del viejo Calabar, de la actual Nigeria, fueron conocidos como “negros calabares”. Este nombre fue impuesto, como la mayoría que se le impuso a los pueblos que llegaron encadenados de diferentes lugares de África a América, es decir, por error toponímico se confundía el origen étnico, lo cual en la mayoría de los trabajos de investigación de muchos historiadores, sin detenerme a revisar y comparar los diferentes grupos étnicos con el lugar de origen, confunden toponimia e hidronimia con las etnias africanas. Haber tenido la oportunidad de viajar a África y darle una relectura me permitió ajustar los topónimos con las etnias.

En el viejo Calabar (costa atlántica de la actual República de Nigeria) funcionaban diferentes factorías promovidas por los ingleses para la trata de esclavos. Para su clasificación étnica en Cuba, Rómulo Lachatanere, respecto a los efik y efok, los dividió en dos subgrupos: “el uno perteneciente al stock del Sudán y el otro correspondiente al grupo semi-bantú. Pertenecen al primer grupo, los Ibo, Oru, Abaja, Isu, Ekkpahia y Breche, En el subgrupo semi-bantú se encuentran los Ibiidos, Efik, Ekoy, Nselle, Atam, Kwa, Beron, Biafara (Lachatanere, ídem, 39).

En una extensa entrevista que le realicé en La Habana al Mokongo Machavere, Jesús Blanco Aguilar, expresó que:

El Abakuá es una sociedad secreta iniciática. El Abakuá fue implantado en Cuba por los carabalies apapa que llegaron como esclavos. En el poblado de Regla, en el siglo pasado, existía un cabildo de negros carabalies que se llamaban carabaies apapa, también los carabalies, Oyo, Iya, Takua, Brika, pero los apapa eran los que estaban facultados a usanza de su tierra para hacer sociedades secretas, y aquí entonces hicieron una para protegerse lo más que pudieran de su condición de esclavos, tener con qué comprar su libertad, donde conservar su religión y sus costumbres. En 1839 ellos decidieron hacer una sociedad a usanza de la cultura efik que era sólo de carabalies (García, Jesús (1982). Entrevista al Ekobio Abakuá. Jesús Blanco Aguilar).

En esta apretada síntesis hecha por el investigador y al mismo tiempo Abakuá, Jesús Blanco, se nos abre el panorama del surgimiento histórico de la sociedad secreta Abakuá, la cual se caracteriza por la participación única y exclusivamente de hombres, tal como rezan las palabras para iniciarse en esta sociedad secreta:

Al Abakuá se viene a cumplir con el juego y con los ekobios. Aquí recibimos a todo el mundo, siempre que sean hombres, buen hijo y buen amigo. Para ser hombre no hay que ser Abakuá, pero para ser Abakuá hay que ser hombre. En esta sociedad no se acepta la participación de mujeres, ni de amujerados, me contaba un “ekobio” en La Habana Vieja (García, ídem, 1982).

Al que se inicia en la sociedad Abakuá se le llama endiceme, el cual debe presentarse ante los dignatarios o “plazas” para someterse a las pruebas de rigor. Esta ceremonia se realiza a puerta cerrada y sólo entre adeptos, en el interior del fambá o cuarto sagrado destinado al secreto en las casas que ocupan las potencias (García, ídem, 1982).

La organización de un partido Abakuá, está constituido por entre 18 y 25 dignatarios, siendo los de mayor jerarquía el Iyamba, por el territorio Efó, Mokongo, por la nación Efi, Isue por el territorio de Oru; e Isuenekue por la tierra de Efori. Las plazas secundarias son Mbakara. (Quiñones, Tato (1976). *Los cabildos de nación y*

*el surgimiento de las primeras potencias Abakuá.* En: La Gaceta de Cuba. n-179. La Habana. Cuba). Aparte de estos dignatarios existen otros niveles orgánicos para el funcionamiento de la sociedad. Nos encontramos entonces con el Nasakó, “el brujo que logró (entre otras cosas) dar su carácter sacromágico o a los objetos del ritual” (Quiñones, ídem, 23). También nos encontramos con el Morua Yuánsa el cual “dirige a los diablitos con su erikundi” (Quiñones, ídem, 24) y, por supuesto, los diablitos o Iremes, tales como Mboko, Ibiando, Koifán, Aberisó, Moni Famba o Fambalín, que cuida la entrada al Famba o templo Nánigo, el dueño de los umbrales que otorga el permiso a su acceso. De todas las tradiciones religiosas afrocubanas, la que menos sufrió embates del catolicismo fue la sociedad secreta Abakuá, pero aun así:

Fueron perseguidos en 1839 por asociación ilícita. España tenía curiosidad por conocer qué hacían los negros en un cuarto donde nadie más podía entrar, entonces los comenzaron a reprimir. Cuando al gobierno español se le dijo qué era lo que había dentro del rito y no estaba el crucifijo, obligaron a poner el crucifijo. Por eso en un cuarto Famba hay un Cristo del Santísimo Sacramento que no tiene por qué hacer nada ahí pero está impuesto. Sin embargo los Abakuá lo colocan en el suelo pegado al altar, nunca está arriba del altar Abakuá porque arriba van otros atributos del rito, atributos los cuales no te puedo decir porque son secretos de la sociedad (García, ídem, 1982).

He aquí una muestra de cómo por la vía de la represión se trató de imponer la religión cristiana a esta expresión afrocubana, la cual de una forma muy audaz utilizó el Cristo como un requisito aislado para la realización de sus ceremonias.

La sociedad secreta Abakuá tiene su juego de tambores para ejecutar las ceremonias en el Fambá y para las procesiones públicas. La orquesta Abakuá “se compone de siete instrumentos percutivos, de los cuales cuatro son tambores. Estos instrumentos son, según el orden con que los presentan en los versículos del canto inicial de su música: 1- Obiapí, 2- Kuchí yeremá, 3- Binkomé, 4- Bonko Enchemiyá, 5- Ekón, 6- Dos Erikundi y 7- Dos Itón” (Ortíz,



Fernando (1954). *Los instrumentos de la musica afrocubana*. T.I.V. Ministerio de Educación de Cuba. La Habana, Cuba)

Los seguidores de esta sociedad Abakuá constituyen actualmente tres mil miembros, quienes practican diferentes plantos (ceremonias) de iniciación, renovación, purificación y muerte. La asociación Abakuá “al igual que los cabildos de la nación jugaron un papel importante de cohesividad y protección para las masas negras que ocupaban los estratos más bajos de la sociedad cubana durante el régimen esclavista” (Quiñones, ídem, 27). Los Abakuá se ubicaron en el siglo XIX y XX en los puertos de Matanzas, La Habana y Cárdenas, desde allí participaron en diferentes gestas por la independencia del pueblo cubano.

La Sociedad Secreta Abakuá, poseedora de una innegable influencia en la literatura, la danza, los instrumentos musicales, el cuento, la plástica, el teatro y el habla popular, continuará aportando por mucho tiempo la riqueza de sus mitos y de sus complicados rituales a nuestras formas de expresión y comunicación tradicionales (Abascal López, Jesús (1985). La sociedad secreta Abakuá. En: Revista Cuba Internacional, n/agosto. La Habana. Cuba).

No queremos cerrar este capítulo sin hacerle llegar al lector los siete mandamientos del Abakuá:

Primero: Guardar el secreto. No revelarlo.

Segundo: Matar por Ekwé si es necesario. Defenderlo hasta la muerte.

Tercero: Respetar y obedecer a los cuatro obones y otras plazas importantes

Cuarto: Ser buen hijo y buen padre. No ofender a la propia madre.

Quinto: Ser buen hermano (en religión). Asistir y socorrer a los ekobios o moninas que los necesiten.

Sexto: Respetar la mujer del hermano (en religión).

Séptimo: Ser hombre en todo, valiente, sin afeminamientos. No dejarse pegar por nadie y, sobre todo, por una mujer. (Sosa

Rodríguez, Enrique. (1982). *Los Náñigos*. Casa Las Américas. La Habana, Cuba).

## VUDÚ. REBELIÓN DE LOS ESPÍRITUS

Hemos revisado hasta ahora tres de las diásporas espirituales africanas que lograron preservarse en las Américas a través de un extraordinario cimarronaje frontal y espiritual. El vudú es la cuarta propuesta espiritual vinculada a la diáspora africana en nuestra América y su contribución al fortalecimiento del sentido del “ser” y la visión cosmológica del mundo.

El vudú llega a nuestra América y específicamente a lo que hoy conocemos como Haití, antiguamente conocida como Saint Domingue, bajo dominio del colonialismo francés. La mayoría de los secuestrados y secuestradas africanas, sometidos a una intensiva explotación, procedían del antiguo Dahomey, hoy República de Benin. En su totalidad pertenecían a la civilización Fon, donde el vudú es la fuente esencia de la espiritualidad.

La palabra vudú designa aquello que es misterioso para todos, independientemente del lugar y del momento, es decir, aquello que tiene que ver con lo divino. Por ejemplo se dirá que lo que muere se convierte en vudú, eso no significa en absoluto que todo el mundo va a adorarlo, sino sencillamente, que se fue hacia un mundo desconocido y sin duda divino. Traducir vudú por su divinidad es pues exacto, sea como sea la palabra fetiche debe evitarse. El vudú es un humanismo. (Adokoumou, Bartelemi (1984). *La muerte en la vida africana*. Editorial Serbal-Unesco. París: 196).

El vudú, como las mayorías de las espiritualidades africanas, llegaron secuestradas en los cuerpos de las y los africanos, fueron catalogadas como fetiches, cosas del diablo, de ahí que los coloniales tenían muy claro que doblegar el cuerpo y con ello el alma, como continuidad del espíritu, era vital para el sistema de explotación capitalista. En algunos documentos que revisé en el Archivo Arzobispal de Caracas, Archivo Nacional de Francia, y la visión de

los cronistas del siglo XVIII sobre las prácticas espirituales, las veían como prácticas diabólicas (García, Jesús (1985). *La diáspora de los kongos en las Américas y el Caribe*. Ediciones Fundación Afroamérica-Conac. Caracas. 1985: 74).

Ya el investigador de la República de Benín, de la etnia fon, Adoukonou, lo dejó muy claro: “El vudú es un humanismo”. Esa visión por la vía de la trata negrera llegó con los Fon a Saint Domingue, y precisamente ante el calvario de la esclavitud, el 14 de agosto de 1791, en un lugar llamado Bois Caimán, cerca de la capital de Saint Domingue, las y los esclavizados se reunieron, e invocando a los dioses del vudú, convocaron a las rebeliones más extraordinarias que se haya registrado en la historia de la esclavitud, que culminarían con el colonialismo francés y surgiría el primer país libre de América Latina y el Caribe, tomando el nombre de Haití. El vudú retomó el alma y el espíritu ancestral de la indignación contra la explotación, la discriminación y el racismo practicado durante siglos por los colonialistas franceses.

El vudú, así como las otras espiritualidades ya expuestas, es un sistema organizativo. El sacerdote o autoridad jerárquica se llama hougan, quien asume la dirección de los altares de los vudun (espíritus). Los hougan ejercen sus funciones generalmente en espacios especiales llamados hounfort, es el equivalente a los espacios Munanso Vela (Congo), Famba (Abakuá) o Ile Ocha (Yoruba). Las otras categorías en el sistema espiritual vudú son los hounsis, en su mayoría mujeres, y luego los papalois y mamalois. La iniciación del vudú comprende tres pasos fundamentales: lavado de cabeza, kanso (conversión de las mujeres en esposas del vudú), la adquisición del ahve o la capacidad de visualizar el pasado y el futuro. Por otro lado la música es un elemento importante que crea una atmósfera de conexión de los iniciados en el espacio sagrado. Los tambores se llaman rada y hay tres tipos: el bula, second maman. Luego están las danzas. Entre la música y la danza se inicia el trance y del trance a

la posesión para dar entrada a los vudú: Dambala (culebra sagrada), Ayida Quedo (arco iris), Legba (fecundidad), Maitresse Mambo (lluvia). “Como sistema religioso el vudú no ha perdido su fuerza creadora (Metreaux, Alfred (1963). *Vudú*. Sur ediciones. Buenos Aires. Argentina: 357). Por otro lado el haitiano Remy Bastien (1952: 35), expresa que “Haití no tiene por qué avergonzarse del vudú, ya que es su representación simbólica y vivencial”.

Hoy el sistema vudú, teniendo su epicentro en Haití, al igual que la espiritualidad kongo, efik y yoruba, tuvo su proceso de neodiáspora en las Américas, es decir de Haití migró a Estados Unidos, Venezuela, Cuba, aportando a la construcción del sistema afroespiritual diaspórico africano en las Américas y el Caribe.

## CONCLUSIONES

La espiritualidad de procedencia africana en las Américas y el Caribe fue el resultado de la trata negrera y el sistema esclavista practicado durante cinco siglos por las potencias coloniales europeas y su continuidad en las Repúblicas liberadas a lo largo, estas últimas, de gran parte del siglo XIX. La diáspora africana trajo consigo lo que hemos denominado la afroespiritualidad, como un anclaje de resistencia para preservar la memoria de las diferentes etnias como la yoruba, kongo, efik y fon.

En este trabajo, por las experiencias que viví en África y en varios países de nuestra América, estableciendo una relación directa con practicantes y al mismo tiempo haber nacido y vivido en contextos africanos y de su diáspora, reivindicó la espiritualidad africana como un sistema que da sentido a nuestras vidas en la complejidad social contemporánea.

La reivindicación de la espiritualidad africana nos permite ver y mirar el mundo de una manera distinto con la búsqueda de la comprensión, la armonía y la autodeterminación.



## CAPITULO III

# NEODIÁSPORA Y XENOFOBIA

### NEODIÁSPORA AFRODESCENDIENTE: CREATIVIDAD E IDENTIDAD

#### ¿QUE ES LA NEODIÁSPORA AFRODESCENDIENTE?

Antes del boom petrolero, ya cantidades de migrantes forzados de origen africano fueron trasladados involuntariamente a Venezuela para ser explotados en unidades productivas carcelarias conocidas como plantaciones, haciendas, hatos ganaderos y trabajo doméstico. Esa primera migración forzosa se llamó diáspora africana, teniendo como instrumento despreciativo de la condición humana la llamada “trata negra”. Esa diáspora forzada logró conservar códigos morales, culturales, tecnológicos y espirituales, que en el marco del decenio de los pueblos afrodescendientes (2015-2024), necesitan ser reivindicados, sobre todo en nuestro sistema educativo bolivariano.

Una segunda migración africana y afrodescendiente, que llamaremos neodiáspora, es la que se va a generar por el proceso migratorio con dos puntos de partida. La primera neodiáspora es la que se impulsa a partir de las y los afrodescendientes provenientes del Caribe franco, neolandés, anglo e hispanoparlantes, quienes llegaron por diversas razones a nuestro país procedentes de Trinidad y Tobago, Surinam, Cuba, República Dominicana, Martinica, Grenada, Ecuador, Haití, Guyana, Colombia, Perú y Panamá. Se establecieron en los estados Zulia, Bolívar, Sucre, Delta Amacuro, Miranda, Carabobo, Yaracuy, Trujillo, Barinas, Lara y Distrito Capital. La

segunda neodiáspora es la africana-subsahariana, en segunda migración no forzada como sucedió por la vía de la llamada “trata negrera”, sino ya motivada por la guerra y las condiciones de vida poco esperanzadoras. Así, en los últimos tiempos, hemos visto llegar a decenas de africanos subsaharianos, es decir, de Nigeria, Senegal, Costa de Marfil y Congo.

En concreto, entenderemos la neodiáspora afrodescendiente como el proceso migratorio de los africanos y sus descendientes después de la diáspora africana involuntaria desde los siglos XV al XIX a las Américas y el espacio del Caribe. Esta neodiáspora es voluntaria en la mayoría de los casos o en otros es el resultado de desplazamientos forzados y refugiados por las guerras internas o invasiones extranjeras, pero a diferencia de la diáspora forzada, sus códigos culturales no están en juego, se conservan pese a nuevos fenómenos de represión como el neoracismo y la xenofobia.

## RACISMO Y XENOFOBIA

En condiciones casi inhumanas y castigados por el racismo y la xenofobia de algunos sectores de la sociedad venezolana, las y los neodiaspóricos han resistido para sostener su condición de ciudadanía en el marco de los derechos humanos y la Convención sobre el migrante y sus familiares, firmada por Venezuela. Aún queda vivo el recuerdo de la expulsión xenofóbica de los haitianos practicada por Antonio Ledezma en su primer mandato como alcalde de Caracas. Cada vez que hay una elección y ven a un o una afrodescendiente votando, así sea venezolana, o un neodiaspórico que se haya nacionalizado, le gritan “extranjeros monos los trajeron a votar por otro mono”, sobre todo en los tiempos de Chávez. Aquí se viola el derecho de los migrantes y sus familiares. Recordemos la represión a la que eran sometidas las mujeres palenqueras afrocolombianas en el centro de Caracas o la sobreexplotación de los heladeros haitianos.

## NEODÍASPORA AFRICANA Y AFRODESCENDIENTE EN EL SIGLO XXI

Este segundo fenómeno diaspórico procedente de África subsahariana hoy está presente en muchos países de América Latina. En Ecuador pude compartir en un barrio de Quito con yorubas rezándole a Obatalá y bailando el afrobeat de Fela Anikulapo Kuti y su hijo Femi. En Recife y Sao Paulo (Brasil) la presencia y reconexión diaspórica está atornillada entre los yoruba de Benín y los practicantes de la umbanda de Angola. Esto por supuesto traerá un resignificación desde el punto de vista espiritual, en el caso concreto de las prácticas religiosas africanas, pues para un yoruba Shangó es Shangó y no Santa Bárbara, u Obatalá es Obatalá y no Nuestra Señora de Las Mercedes. Según Acnur, la agencia para refugiados de la ONU; “hay mucha inmigración procedente, en particular de países de África Occidental, como son los casos de Senegal y Costa de Marfil. Los principales destinos son Argentina y Brasil.

La agencia de la ONU en la región registró en el espacio de dos años la duplicación de las peticiones de asilo. A modo de ejemplo, en Argentina se registraron mil solicitudes a lo largo del pasado año, el doble de las de 2006.

### CULTURA NEODIASPÓRICA. APORTES.

La cultura neodiaspórica africana y afrodescendiente es una cultura de resistencia, en la que sus códigos se han preservado y han sido asimilados por la sociedad venezolana, latinoamericana y caribeña en general. Desde el punto de vista musical, los géneros como rumba, guaguancó, yambú, comparsa y songo se imponen en los bailes urbanos. El calipso es la identidad fundamental en El Callao y el estado Bolívar, así como en Sucre. La cumbia, el currilao y su transformación con los ritmos palenqueros mezclados con el soukos congeles generaron la champeta, y en Venezuela se han realizado



festivales de ese tipo de música. Desde el punto de vista religioso, las expresiones espirituales afrocubanas como la Regla de Ocha y Palo Monte, son una realidad. El vudú, el culto a Shangó/Trinidad se suma al rosario de creencias del venezolano. Todo ello forma parte de un cuadro neodiaspórico importante a reivindicar en nuestro sistema educativo bolivariano.

CAPÍTULO IV  
REFELEXIONES ENTRE LA VISIÓN  
ACADÉMICA Y MOVIMIENTOS SOCIALES  
AFRODESCENDIENTES

ENCUENTRO Y DESENCUENTRO DE LOS SABERES EN  
TORNO A LA AFRICANÍA “LATINOAMERICANA”

Resumen:

Los estudios sobre el resultado cultural africano han sido focalizados en tres visiones:

- 1- La primera es la académica, que comenzó con los llamados pioneros y tuvo posteriormente su sistematización con Melville Herskovit, influenciando a la mayoría de los estudiosos que se formaron bajo el patrón del funcionalismo norteamericano. Varias disciplinas se sumaron para abordar la africanía: antropología, historia, etnología, lingüística, psicología.
- 2- La segunda visión fue la intelectual. Académicos o no escribieron ensayos en torno a la temática cultura de las culturas afroamericanas, así como el abordaje desde las perspectivas de la poética, la literatura, entre otros, destacando con ello el movimiento de la negritud, luego la mulatez y el mestizaje. Entre lo académico y lo intelectual se tendieron puentes que conectaron intercambios y visiones muchas veces concordantes y otras veces no.
- 3- Por último, esta la visión desde el sujeto, desde el actor afro-

descendiente que se autoreconoce y exige intervención en los espacios académicos, políticos y sociales.

Las tres visiones tienen puntos de conexión en experiencias concretas, pero aún muy alejadas para sumar nuevas búsquedas de interpretaciones de las realidades de las comunidades afrodescendientes en las Américas y el Caribe.

Tres enfoques privan a la hora de acercarse a los llamados estudios de la africanía en el contexto definido como “latinoamericano”, desde un punto de vista regional más no cultural.

El primero está referido a los enfoques académicos que clasificaron y siguen clasificando arbitrariamente con un bagaje instrumental “científico” el mundo de la africanía.

La academia en torno a los estudios afro no tiene más de setenta años, cuando en la década de los años veinte (1920) estudiosos desde la disciplina antropológica (Herskovits, Ortíz, Nina Rodríguez, Bastide, posteriormente Aguirre Beltrán, Acosta Saignes, Arthur Ramos), o en la etnohistoria (Brito Figueroa, José Luciano Franco, Moreno Fragnals) comienza a acercarse a la africanía e intentar definirla.

Los pioneros de los estudios de la diáspora afrosahariana en la llamada América Latina y el Caribe, como el caso del abogado Fernando Ortíz de Cuba, percibían a los afrodescendientes como una “raza que bajo muchos aspectos ha conseguido marcar característicamente la mala vida cubana comunicándole sus supersticiones, sus organizaciones, sus lenguajes, sus danzas, etc., y son hijos legítimos suyos la brujería y el ñañiguismo, que tanto significan en el hampa de Cuba” (Ortíz, Fernando (1917). *Hampa Afrocubana: Los Negros Brujos*. Editorial América. Madrid). Esta primera cercanía de Ortíz hacia la cultura afrocubana, estimulado por el criminalista italiano Cesare Lombroso, fue prologada por este criminalista expresando lo siguiente: “Creo acertadísimo su concepto sobre el atavismo de la brujería de los negros, aun en los casos en que se

observan fenómenos medianímicos, espiritistas e hipnóticos, pues estos últimos eran también muy frecuentes en la época primitiva” (Ídem, 11). Lombroso llamaba a este primer esfuerzo de acercamiento a la africanía “etnología criminal”, evidenciando ello un acercamiento a ese “otro objeto” con un aparato conceptual racialmente prejuiciado, entendiendo prejuicio como

un conjunto de sentimientos, de juicios y, naturalmente, de actitudes individuales que provocan –o al menos favorecen, y en ocasiones simplemente justifican– medidas de discriminación. El prejuicio está vinculado con la discriminación. Sin embargo, el prejuicio racial asume formas extremadamente diversas y conviene distinguir entre el prejuicio racial propiamente dicho, el prejuicio de color, el prejuicio de clase en una sociedad multirracial, es decir, que comprenda muchas razas que viven juntas pero formando estratos superpuestos, y por último, el prejuicio étnico o cultural.

Otros de los pioneros en los estudios de la africanía en Latinoamérica, fue el brasileño Raymundo Nina Rodríguez, médico de profesión, que ejerció como profesor de Medicina Legal en Bahía (Brasil). “Nina Rodríguez escribió sobre el negro y el mestizo brasileño, preso en las teorías científicas de su tiempo, defendió tesis hoy inadmisibles, como las desigualdades raciales, la degeneración del mestizaje y las consecuencias en el orden político y social de estos puntos de vista”. (Ramos, Arthur (1942). *Las culturas negras en el nuevo mundo*. Fondo de Cultura Económica. México).

Tanto Rodríguez como Ortíz emprenderían otros trabajos, bajo esta concepción, en los llamados campos folklóricos y religiosos de las culturas afrodescendientes. Nina se quedó entrampado en los prejuicios, Ortíz en obras posteriores avanza hacia una mayor comprensión de la africanía y en la definición del término “afrocubano” en su obra *Los Negros Brujos*:

En ese libro introduje el uso del vocablo afrocubano, el cual evitaba los riesgos de emplear voces y acepciones prejuiciadas y expresaba con exactitud la dualidad originaria de los fenómenos sociales que me proponía estudiar. Esa palabra ya había sido empleada en Cuba una vez en 1847, pero no había

cuajado en el lenguaje general como lo está hoy día (García Carranza, Aracelis y otros. (1996). *Cronología de Fernando Ortíz*. Fundación Fernando Ortíz. La Habana. Cuba).

Los primeros trabajos de Ortíz entusiasman a otros investigadores cubanos a iniciarse sobre esta temática creando la Sociedad de Estudios Afrocubanos en el año 1939, editando una revista bajo el nombre de Estudios Afrocubanos.

Este camino abierto por Ortíz, comienza a interesar a otros estudiosos académicos sobre esta temática y para el 10 de octubre de 1943 se crea la Fundación Instituto Internacional de Estudios Afroamericanos en México, con la finalidad de realizar estudios de las poblaciones negras de América en sus aspectos biológicos y culturales y de sus influencias en los pueblos americanos (García: 1989:16).

Este instituto, que tuvo vida efímera y solo editaron varios números de la revista *Afroamérica*, tenía varias funciones:

- 1- Colectar, ordenar y distribuir a los gobiernos de los países, a las instituciones privadas y a los individuos interesados informaciones sobre lo siguiente:
  - a- Investigaciones científicas referentes a las poblaciones negras de América.
  - b- Legislación, jurisprudencia y costumbres con referencias a las mismas, especialmente en sus relaciones con el resto de la población.
  - c- Actividades de las demás sociedades y centros de estudios relacionados con los mismos temas.
  - d- Otros materiales que puedan ser utilizados por los gobiernos, centros de estudios o particulares en concordancia con los fines de este instituto.
- 2- Realizar investigaciones científicas
- 3- Organizar conferencias, cursos de estudios, exposiciones y otros actos de divulgación.

En este instituto convergieron históricamente los pioneros de los estudios afroamericanos desde la perspectiva académica, como

Melville Herskovits, quien va a influenciar a futuros investigadores académicos sobre esta temática. También se encontraban Arthur Ramos (brasileño), Julio Le Reverand (cubano), Jaques Romain (haitiano).

Es la academia norteamericana la que va a marcar enormemente los estudios afroamericanos de la época, teniendo como centro de producción de conocimiento e interpretación de Africanía a la Universidad de Northwestern, a través del departamento de antropología que dirigía Herskovits. Encontramos así un corolario de enfoques como: áreas culturales, relativismo cultural, reafirmación folklórica, foco cultural, sincretismo religioso, entre otros. A partir de allí la academia comienza a normar los saberes producidos por los afrodescendientes, muchas veces irrespetuosamente, pocas veces en su justa dimensión como “saber real”. (Herskovit, Melville: 1942).

Por otro lado, el surgimiento de la etnohistoria, como disciplina académica, intenta reconstruir la historia de los afrodescendientes (para el caso venezolano) teniendo su cuna en México, con el antropólogo y etnólogo Miguel Acosta Saignes y el historiador Federico Brito Figueroa. Acosta Saignes intenta reconstruir procedencias de las etnias africanas así como sus descendientes en la construcción de la venezolanidad, hasta ahora empañada por una historia oficial desde los vencedores:

No se puede cimentar una nueva interpretación simplemente en los materiales manejados por Arcaya, Gil Fortoul, Vallenilla Lanz y otros. Por la simplísima razón de que ellos habían hecho sus expurgos en los documentos. Ya eligieron, entresacaron, dieron sentido a cuanto emplearon. Nosotros vamos a los archivos. Lo examinaremos todo, dentro de lo posible, y encontraremos sentido nuevo en lo visto.

Por su parte, Brito Figueroa, reivindica las luchas políticas, las demografías, el problema tierra-esclavos, los cuales fueron aportes significativos en cuanto al acercamiento al afrodescendiente como

sujeto histórico, dando otro enfoque de esta temática en Venezuela, más allá del reduccionismo folklórico:

La lucha de los esclavos negros en el periodo colonial es uno de los aspectos más significativos de la historia social venezolana; pero, cuando se revisa el material bibliográfico existente, se observa que, en lo general, los historiadores nacionales, si no guardan injustificable silencio, se limitan a deformarla.

El resultado de estos primeros acercamientos académicos es el siguiente:

- 1- Objetualización de los y las afrodescendientes, que aparentemente no tenía un conocimiento propio de su cultura.
- 2- Que sus aportes a las ideas de independencia de los países de América Latina no existieron, y que los cimarronajes históricos, la reconstrucción de espacios liberados conocidos como cumbe, palenque o quilombo, eran para “reproducir imperios africanos” y no para construir espacios libertarios en nuevos contextos. (Aclaramos que excluimos a Brito Figueroa y Acosta Saignes, que dieron nuevos elementos etnohistóricos para demostrar la importancia de la participación de los africanos y sus descendientes en movimientos preindependentistas).
- 3- Desconocimiento por completo del retorno de africanos y afrodescendientes a África durante y después de la esclavitud, produciéndose un rico intercambio de saberes que hemos denominado la “diáspora del retorno”.
- 4- Ignorancia de los procesos innovadores y creativos de los afrodescendientes en las distintas dimensiones de la cultura en el mal llamado “nuevo mundo”, o la mala definición del espacio Caribe.

En síntesis, diríamos con Bastide que:

Es necesario precisar las conquistas definitivas logradas en el periodo 1920-1950: retroceso del etnocentrismo y los prejuicios antirraciales que marcaban los primeros libros de Nina Rodríguez y Fernando Ortíz. Si quedó cierto etnocentrismo fue en la selección de los temas. Solo se estudiaba el negro como elemento diferente con una cultura propia, una religión africana, etc, y no como elemento integrante de la sociedad global. (Bastide, Roger

(1970). En: *Introducción a la cultura africana en América Latina*. Unesco. París. Pp.124-125).

Destaca más adelante Bastide que desde el punto de vista científico se evidencia un avance progresivo desde la investigación puramente etnográfica a la investigación etnohistorica y a la investigación psicoetnohistorica. Avance progresivo de la pura descripción a la conceptualización: en el caso de Herskovits y de sus discípulos, aplicación de la teoría funcionalista. (Bastide: 1970: 125).

Sin embargo, haciendo observaciones críticas el etnólogo y afrobrasileño Descorodes Dos Santos, dice que:

Ya en un trabajo anterior alertábamos sobre los problemas emergentes de la posición del investigador, que hace que traiga consigo un bagaje académico, un pasado e historia personal, con referencias directas a la clase-cultura a que pertenece. También resaltábamos y analizábamos los pros y los contras de la posición de actor y observador, según perteneciese o no a la comunidad cultural enfocada. Señalábamos que el científico observador por más prevenido que sea, no puede fácilmente despojarse de su propia historia y del cuadro de referencias de la ciencia en su propio proceso histórico y que el actor, miembro participante del grupo, podría no percibir las relaciones abstractas y estructurales del sistema que vive. Destacábamos así dos perspectivas: desde afuera y desde adentro, perspectivas que son difíciles mas no imposibles de complementar. (Descorodes Dos Santos (1977). En: *África en América Latina*. Unesco. París, Francia).

En este primer enfoque de aproximación académica hacia la africanía, la reivindicación del sujeto, es decir el afrodescendiente, estuvo nublado y museificado en una estructura de análisis conceptual que no se atrevía a correr riesgos en el sentido de darle voz a quienes protagonizaban sus propias producciones culturales. La academia los interpretaba, en la mayoría de los casos despectivamente y muy pocas veces en su justa dimensión de actores sociales, culturales, religiosos y políticos.

El segundo enfoque se circunscribe al intelectual, muchas veces sin la preparación académica, pero con unos referentes marcados



por los discursos del desprecio hacia las otras culturas, salpicados de romanticismo, exotismos y satanismos, escogiendo disciplinas como la literatura, la música y las artes en general para interpretar la africanía, y en otras oportunidades con enfoques romancistas y hasta endoracistas, y por último el llamado intelectual orgánico a la manera gramsciana.

Uno de los aspectos diferenciados en cuanto al abordaje de la africanía en América Latina, desde lo intelectual, estuvo signado por la surgente “negritud” (Cesaire, Senghor) y el binomio mulatez-mestizaje (Guillén, Palés Mato), que privó en la percepción de la africanía en la mayoría de los intelectuales de América Latina. Ambas tendrán una relación en la trilogía cultura, política y poder.

El poeta martiniqueño, miembro del Partido Comunista francés y alcalde de Fort de France (Martinica) en sus inicios, expresaba lo siguiente:

Hay un hecho evidente: la negritud ha acarreado ciertos peligros. Ha tenido la tendencia a convertirse en escuela, tendencia a convertirse en iglesia, tendencia a convertirse en teoría, a convertirse en ideología. Estoy a favor de la negritud desde el punto de vista literario y como ética personal, pero estoy en contra de una ideología basada en la negritud. No creo en lo absoluto que la negritud pueda resolverlo todo, en particular estoy de acuerdo en ese punto de vista con quienes critican a la negritud sobre ciertos usos que de ella han podido hacerse: cuando una teoría, pongamos por caso literaria, se pone al servicio de una política, creo que pasa a ser infinitamente discutible. (*Cesaire, Aime*. En: Casa de Las Américas. Pag.138, N.49. La Habana, 1968).

La “negritud” permitió una reivindicación y acercamiento a lo afro desde las perspectivas de los intelectuales africanos (Senghor) y afrodescendientes (Cesaire, Damas, Price Mars). El poeta afroestadounidense Langston Hughes lideriza algo similar con el Renacimiento de Harlem, en Estados Unidos (Nueva York) y traza línea con Nicolás Guillén en Cuba. Hughes tenía muchos amigos conocidos en el mundo, como Nicolás Guillén, con quien después va a participar en la Guerra Civil española. En su tercer viaje a Cuba

observa Hughes la existencia de un grupo de afrocubanos, durante los años treinta, denominado el Club Atenas: “En esa época no se bailaba rumba entre las paredes del Atenas, porque en Cuba, en 1930, la rumba no era considerada una danza respetable entre las personas de buena familia. Los únicos que bailaban rumba eran los pobres y los desarraigados, los tahúres y los caballeros en busca de juerga”. (Hughes, Langston. *Yo viajo por un mundo encantado*. p. 16. Compañía General Fabril Editora. Buenos Aires, 1959). Allí el poeta nos expresa el fenómeno del endoracismo por parte de una clase media negra que para tener aceptación en la sociedad cubana se negaba a aceptar parte de sus valores culturales expresado en la rumba.

Intelectuales como Fernando Ortíz, Alejo Carpentier (Cuba), Fernando Romero (Perú), Luis Palés Matos (Puerto Rico), Zapata Olivella (Colombia), Uslar Pietri, Ramón Díaz Sánchez, Manuel Rodríguez Cárdenas, Rómulo Gallegos, Isabel Aretz y Luis Felipe Ramón y Rivera (Venezuela), por la vía del ensayo, la música y la literatura se aproximan a la africanía.

Dentro de la mulatez se expone la visión sexual y sensual de la mujer afrodescendiente con las nalgas grandes, senos desproporcionados, labios gruesos. Poemas de Palés Matos como el titulado *Mulata Antilla*, y el poema *Mulata* de Nicolás Guillén, recogen una versión de la mulatez como propuesta cultural.

La mulatez constituye una vía para destacar, deformadamente en la mayoría de los poemas de la década de los años 30, 40 y 50, la presencia afrodescendiente en el plano literario. Pero la mulatez posteriormente se va prolongando diluida hasta dar paso a la visión de un mestizaje preñado de rupturas con la ancestralidad africana, que ha quedado como una fórmula simplista para reducir la complejidad cultural de la llamada América hispana en la síntesis del mestizaje más próximo a la propuesta cultural eurocentrica. A ello, es decir, a esta visión del mestizaje, se le suma el lusotropicalismo

del intelectual y sociólogo brasileño Gilberto Freire, que intentó, con esta concepción, ausentar la afrobrasileñidad, precisamente en el país que, después de África subsahariana, es donde habitan más afrodescendientes.

En este campo se entreteje una aproximación “teórica” hacia lo afro, en la mayoría de los casos con la visión casi estrictamente occidental (herramientas y percepciones europeas y norteamericanas) que en no pocos casos los mismos descendientes de africanos se descontextualizaban de su propia realidad para asumir el discurso del otro y llegando hasta posesionarse de una visión endoracista de su propia realidad. (Mijares, María Marta. (1996) *Racismo y Endoracismo en Barlovento*. Fundación Afroamérica. Caracas).

Alejo Carpentier fija posición con respecto a la definición de lo afrocubano para lanzar su visión del mestizaje, lo cual resume una posición significativa en América Latina y el Caribe. Esta posición quedó plasmada en una entrevista con el periodista español Joaquín Soler Serrano:

Joaquín Soler Serrano: La verdad es que usted profundizó mucho en el estudio del folklore cubano, de la música de su tierra...

Carpentier: Fui iniciado en el estudio del folklore por el que fue maestro de maestros en la materia, Don Fernando Ortíz, que abrió en el Caribe la vasta cantera de eso que llamaban entonces las raíces africanas o el Afrocubanismo, un término completamente impropio.

J. S. S: Pero todavía se sigue usando

A. C.: Malas costumbres. Habiéndose incorporado el negro de África al mundo americano desde hacía cuatro siglos, incrustado en el mundo del Caribe, ese hombre se había vuelto un criollo. Lo que en América Latina se empezó a nombrar así, y que explica tantísimas cosas. El criollo, como ya lo decía el Inca Garcilaso de La Vega en los albores del siglo XVII, lo es tanto el hijo de españoles nacido en América como los hijos de negros nacidos en América, como los mestizos de indios con español o con negro que hubieran nacido en América. Eso es algo que está perfectamente claro. Todos los que hubieran nacido allá. Es decir, todos los nacidos en América, fuesen cuales fuesen sus raíces, eran criollos. En consecuencia, hubiera sido más justo decir

folklore cubano y música cubana, pero se empleaba la terminología equívoca de lo afrocubano. (Alejo Carpentier. *Entrevistas*. Pág. 448. Ediciones Letras Cubanas. Cuba, 1985).

Cuando el musicólogo y ensayista Carpentier afirma que se “empleaba” el término afrocubano, podemos decir, después de algunos años de investigación en Cuba (1982-1999), que la afrocubanía fue tomando cada vez más fuerza como representación social de los afrodescendientes cubanos, donde la música fue un factor de reafirmación como música afrocubana liderizada con grupos tales como Irakere (premio Grammy 1978) y Los Van Van (Grammy 2001). Pero ese esfuerzo de Carpentier tomó fuerza en otras esferas de las representaciones sociales afrocubanas, cuando se trató de conceptualizar las representaciones religiosas como la regla de Ochá, Kongo o Abakuá como religiones sincréticas y folclorizadas, como lo plantean ensayistas y novelistas como Miguel Barnet y otros estudiosos de la religión afrocubana contemporánea, como Jesús Guánchez, cuando dice que: “esta forma de religión tampoco es hoy afrocubana, sino sencillamente cubana, ya que su práctica habitual dentro del país y su diseminación internacional ha estado realizada por personas cubanas radicadas tanto en Cuba como en otros países de América y Europa”. (Guánchez, Jesús. *Santería cubana e identidad cultural*. Pag. 44. En: *Revista Revolución y Cultura*. La Habana, febrero 1996).

La mayoría de estos intelectuales contribuirían a crear referencias endoraciales introyectadas en un amplio sector de las comunidades afrodescendientes ya que sus poemas, sus canciones, sus personajes de novelas, sus ensayos históricos y percepciones culturales eran reproducidos socialmente en las escuelas y centros culturales legitimados por los gobiernos, muchas veces en los discursos y prácticas gubernamentales.

Ambos saberes, tanto el intelectual como el académico fueron mediados a través de la Unesco en sucesivos encuentros y congresos

desde 1966 hasta nuestros días. En estos encuentros pocas veces fueron invitados los afrodescendientes como sujetos históricos a decir “su propia palabra”, sus propias reflexiones. En 1994 la Unesco lanza el proyecto “La Ruta del Esclavo”, aún en vigencia, para dar respuestas a las relaciones históricas entre las culturas afrosubsaharianas y su diáspora en las Américas. Trató de crear puentes, pero los resultados de estos esfuerzos no han trascendido a las comunidades afrodescendientes, de ahí nuestras críticas abiertas a este tipo de iniciativas, que a nombre de África y la diáspora hemos venido esbozando en los últimos años:

“Con todo el respeto que tengo hacia la Unesco, creo que los representantes de nuestro continente en el comité científico internacional, poco o nada tienen que ver con las nuevas tendencias de reflexión y concientización sobre la herencia africana en nuestros países. Poco tienen que ver y que hacer con una praxis de compromiso hacia la producción de conocimientos que tengan un impacto real en nuestras comunidades que viven en condiciones de neoesclavitud”. (García, Jesús. *La Ruta Extraviada*. Revista *Africamérica*. 1995). Estas críticas generaron cambios en la representación del comité científico internacional del proyecto La ruta del esclavo en cuanto a la representatividad en dicho comité de intelectuales y académicos afrodescendientes.

## EL SUJETO HISTÓRICO AFRODESCENDIENTE

El tercer enfoque se coloca en las perspectivas del sujeto-objeto, es decir, la construcción codificada desde “adentro”, de su propio mundo con su propia elaboración conceptual. El punto de partida de este factor está determinado por los actores o activistas que parten del autoreconocimiento como afrodescendientes, cuando reflexionan desde sus propias prácticas y deciden sistematizar dichas prácticas con su propia subjetividad, y como dice Freire:

Porque admira el mundo y por ello lo objetiva, porque capta y comprende la realidad y la transforma con su acción-reflexión, el hombre es un ser de la praxis. Más aún; el hombre es praxis, y porque así es no puede reducirse a mero espectador de la realidad ni tampoco a mera incidencia de la acción conductora de otros hombres que lo transforman en “cosa”. Su vocación ontológica, que él debe existenciar, es la de sujeto que opera y transforma el mundo. La situación concreta en la cual se generan los hombres-objetos también generan los hombres-sujetos. (Freire, Paulo (1978) *Educación liberadora*. Edit. Zero. Madrid).

Considero que es en este marco, poco conocido en cuanto a la producción de visiones, conceptualizaciones, categorías, que podemos contribuir a una discusión abierta con los otros dos factores anteriores, tanto el intelectual, como el académico. Como dice Matos:

Pienso que una manera fructífera de comenzar es visualizando la existencia en América Latina de un amplio campo de prácticas intelectuales en cultura y poder, el cual no solo comprende a los medios universitarios y la producción de estudios que asumen la forma de publicaciones académicas, sino también otros tipos de prácticas que también poseen carácter reflexivo y que se relacionan con los diversos movimientos sociales (p. e., feministas, indígenas, afrolatinoamericanos, derechos humanos, etc.). Estas otras prácticas involucran no solo la producción de estudios sino también otras formas con componentes reflexivos o de producción de conocimientos. Algunas suponen trabajos con diversos grupos de población en experiencias de autoconocimiento, fortalecimiento y organización, otras son de educación popular, otras se relacionan con los quehaceres de creadores de diversas artes. (Matos, Luis Palés. (2001). *Estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder*. En prensa. Realea. N.14).

En lo que hemos denominado la visión desde adentro son significativos los trabajos pioneros de Juan Pablo Sojo, afrodescendiente venezolano que en su ensayo “Temas y apuntes afrovenezolanos” (Sojo, Juan Pablo. *Temas y apuntes afrovenezolanos*. p. 9. Asociación de escritores venezolanos. Caracas, 1943). se aproxima tímidamente en torno a lo afro con interrogantes y comparaciones con el resto de América:

Cuando hablamos del afro venezolano, nos preguntamos por qué difiere este del antillano, del brasilero, del de las otras regiones de América. Pensamos también que los conocimientos que tenemos sobre esta materia son muy pobres, a pesar de que lo negro, en un sentido general, ha influenciado notablemente nuestra literatura, nuestra música y nuestro arte. Debemos confesar, sin embargo, que de un tiempo para acá se ha ganado mucho a este respecto.

Sojo ciertamente ganó espacios en periódicos de circulación nacional para difundir sus investigaciones de la cultura afrovenezolana que hizo en la región de Barlovento, Venezuela, donde nació, y en otras comunidades de origen africano. Su novela *Nochebuena Negra*, fue una propuesta literaria para interpretar la situación social y política de su localidad con su propio lenguaje. En distintos países de América Latina alguno o alguna que otro u otra afrodescendiente comenzaría a reflexionar su situación de exclusión, racismo y discriminación. Pero es en la década de los años setenta cuando el proceso de autoreconocimiento comienza a ganar terreno para reivindicar el rol de actor. En Colombia, en la ciudad de Cali, bajo la coordinación de Manuel Zapata Olivella y la organización de la Fundación Colombiana de Investigaciones Folklóricas, la Asociación Cultural de la Juventud Negra Peruana y el Centro de Estudios Afrocolombianos, se organiza el Primer Congreso de la Cultura Negra de Las Américas, donde asistieron representantes afrodescendientes de Honduras, Ecuador, Perú, Panamá, Venezuela y Estados Unidos.

En este congreso se hizo la siguiente declaración:

## “CONSIDERANDO

### I

Que el negro africano fue sometido por más de cuatro siglos a la infamante esclavitud bajo el régimen colonialista de las distintas potencias europeas

## II

Que para justificar la explotación se le concibió como una simple fuerza de trabajo privada de facultades creadoras

## III

Que los regímenes republicanos se abstuvieron de abolir la esclavitud al proclamar su independencia de las monarquías colonizadoras, perpetuando por más de un cuarto de siglo la explotación del negro en abierta contradicción con los ideales de libertad, igualdad y fraternidad que proclamaban

## IV

Que bajo tales gobiernos republicanos y democráticos se han mantenido contra el negro y sus descendientes mulatos y zambos formas discriminatorias raciales, económicas, políticas, sociales y culturales, abiertas o enmascaradas

## V

Que la mayor parte de los misioneros, historiadores, ideólogos y antropólogos han interpretado el aporte cultural del negro en las Américas acomodando sus interpretaciones a las conveniencias de los expoliadores colonialistas.

## VI

Que los estudios antropológicos contemporáneos conciben al hombre como una célula multicultural en permanente creación de valores espirituales y materiales, cualquiera que sea su raza o el sistema socioeconómicos que lo explote

## CONDENA

de la manera más enérgica todas las prácticas, tesis e interpretaciones históricas del neocolonialismo que pretenden minimizar la rica participación creadora del negro en nuestras nacionalidades, proscribiendo su historia de los pensum de enseñanza, manteniendo



barreras socio-económicas que los marginan geográfica y culturalmente de los centros de estudios, imponiéndole salarios ínfimos y demás formas discriminatorias.

En consecuencia, invita a todas las comunidades negras del continente, a sus escritores, artistas, antropólogos y educadores, así como a los intelectuales y gobiernos demócratas, que organicen la lucha contra los rezagos de la esclavitud en América para asegurar a los negros y sus descendientes el pleno goce de sus derechos ciudadanos”. (Primer Congreso de la Cultura Negra en Las Américas. pp. 165, 166. Fundación Colombiana de Investigaciones Folklóricas. Bogotá, 1988).

Este primer congreso reivindicó el diálogo entre los actores afrodescendientes que se autoreconocían en su dimensión académica y más allá de esta. Allí comenzaría todo un movimiento bajo un enfoque de nuevas tendencias interpretativas “desde adentro”, que luego intervendría en la esfera de la academia, lo público y lo político. El movimiento de la década de los años ochenta va a reafirmar esta tendencia. Comenzando esa década, la Unesco organiza en Barbados el encuentro “Presencia cultural negroafricana en el Caribe y las Américas”, donde logran participar algunos afrodescendientes militantes de movimientos afro como Descorodes Dos Santos o Manuel Zapata Olivella, e intelectuales y académicos africanos como Olabi Yai, quienes establecen puentes entre los saberes y la relación ancestral África-América, destacando este encuentro que el objetivo de la reunión era el estudio de aquellos factores que vinculaban a los africanos de África con los del nuevo mundo. La ruptura entre África y sus descendientes en el nuevo mundo fue considerada como la causa de la gran ambigüedad que caracteriza el concepto de diáspora”. (Unesco. Declaración del Encuentro “Presencia Negro Africana en el Caribe y las Américas”. Barbados, 1980). Más tarde, bajo los auspicios de la misma Unesco, los intelectuales y académicos

afrodescendientes y africanos promueven un encuentro en Cotonou (República Popular de Benín) para estudiar los aportes culturales de los negros de la diáspora negra a África, abriendo un campo de estudio virgen donde las relaciones entre ambos estudiosos se va a reforzar y establecer relaciones de contactos e intercambios permanentes con la finalidad de reconstruir discursos, conceptualizaciones y reapropiaciones que conducirán al autoreconocimiento con sus semejanzas y diferencias. Se trataba de un desmontaje de visiones, ya que hasta ahora eran los europeos los que atravesaban el atlántico para estudiar a África y su diáspora; ahora se estaba abriendo el camino para que los afrodescendientes en las Américas fuéramos a África y los africanos vinieran a América para hacer estudios de reconstrucciones etnohistóricas y culturales. En ese marco, en 1984 y 1985 ganamos una bolsa de trabajo de la Unesco para hacer una investigación sobre la diáspora de los kongos en las Américas y los espacios caribes. Eso me permitió viajar al Congo y reconstruir una historia común. Posteriormente realizamos un film donde los congolese y los afrovenezolanos pudieron dialogar sobre sus elementos históricos y culturales comunes. Ese film fue impactante para la reivindicación del puente histórico de los afrovenezolanos hacia el reconocimiento de la contribución de África a la diversidad cultural venezolana y de las Américas.

Los puentes entre académicos, intelectuales y militantes de los movimientos afro tuvieron escenarios ganados en algunos sectores académicos. La experiencia en la Universidad Santa María con el curso de maestría sobre Asia y África (1985-1990), jugó un papel importante para formar académicos sensibilizados con esta temática. Pero la experiencia de mayor alcance y de relación entre la academia y el movimiento afrovenezolano fue la creación del Taller de Estudios Afroamericanos Miguel Acosta Saignes, que fundamos en la Facultad de Humanidades y Educación de la UCV (1987-1992). Este taller no tuvo cursos de postgrado, pero sí era una cátedra libre

que logró en ese lapso de tiempo discutir las diferentes metodologías, planteamientos y visiones de la mayoría de los tesisistas de grado, postgrado y doctorado, con la participación de religiosos afroamericanos y trabajadores culturales comunitarios afrovenezolanos que trabajaban en Venezuela sobre las culturas de origen africano y sus realidades socioeconómicas y culturales. Se realizaban trabajos de extensión universitaria hacia las comunidades y se devolvían los trabajos de investigación realizados en las comunidades. Por otro lado, se organizaron dos encuentros, uno nacional y otro internacional, con la finalidad de compartir ideas y actualizar conocimientos sobre los estudios afrovenezolanos, afroamericanos y africanos. Esta experiencia es similar a la que en estos momentos realiza e impulsa la profesora Catherine Walsh en la Universidad Andina Simón Bolívar, en Ecuador, que comenzó en el año 2000 como iniciativa de organizaciones afro, con el proceso de comunidades negras y el Consejo Regional de palenque “inicialmente pensada como una serie de eventos de carácter académico y público y ligado a los estudios interculturales a lo largo del año, alrededor de 50 representantes de los pueblos negros de todo el país han discutido y debatido sobre cinco ejes centrales: identidad, ancestralidad, territorio, derechos colectivos y etnoeducación”. (Walsh, Catherine. *El emergente pensar afroecuatoriano: Reflexiones desde un proceso*. Mimeo. Clacso. Noviembre, 2001).

Estos dos ensayos, tanto el venezolano como el ecuatoriano, evidencian la necesidad de que desde la academia se pongan en práctica otras prácticas de diálogo hacia los sectores no académicos que a lo largo de sus experiencias van generando otros tipos de conocimientos que será necesario incorporar a los contenidos programáticos universitarios en las áreas de ciencias sociales, tal vez como oxígeno ante la crisis que ellas viven.

La experiencia de los años noventa del movimiento afrodescendiente en América Latina, reseñado por nosotros en los dos tomos

de *Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales*, ubica el proceso de reivindicación de unos actores cada vez más protagónicos en la lucha por la equidad, justamente en esa década donde “las consecuencias de la crisis estructural que viven los países de América Latina han afectado sensiblemente la inversión en educación, nutrición y salud, lo que puede reducir el capital humano de los pobres (es decir conocimientos, información, aptitudes que les permitan conseguir trabajo) e impedir a estos salir de la pobreza. Pobreza crítica, pobreza extrema, absoluta hasta llegar a la indigencia, fueron y continúan siendo los indicadores del antibienestar y de la incivilidad proyectada hacia nuestras comunidades afrosuramericanas”. (García, Jesús. Conferencia en el Banco Mundial. Washington, junio, 2001. Mimeo).

Es en esa década cuando el movimiento afro se aferra más a la lucha por la intervención en los espacios públicos estatales, en los organismos internacionales y multilaterales como el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo para exigir, no mendigar, espacios de participación y respeto. Este movimiento, integrado por agrupaciones de todo el continente, con un programa sobre sus morrales, llegó a jugar un papel determinante en la Tercera Conferencia Universal contra el racismo, convocada por Naciones Unidas, Suráfrica, en septiembre 2001, donde se aprobó un plan de acción firmado por los representantes de los gobiernos latinoamericanos y del Caribe, donde la lucha contra el racismo, la exclusión, la intolerancia y sus formas conexas deben pasar a ser leyes nacionales, logrando así una intervención en lo jurídico y político.

De la organización de los movimientos, tanto a nivel nacional como regional, va a depender que estos logros se lleven a cabo. Como antecedente importante destacamos el papel que ha venido jugando la red de organizaciones afrovenezolanas y afrolatinoamericanas. “La red de organizaciones afrovenezolanas es un instrumento de articulación de ejes de interés en los campos de la cultura, educación, salud,

agricultura, género, tecnología, que aspira contribuir a un desarrollo sustentable de las comunidades”. (García, Ilya. *Representaciones de identidad y organizaciones sociales afrovenezolanas*. Mimeo. Clacso, 2001).

## PUNTES POSIBLES ENTRE LO ACADÉMICO, INTELLECTUAL Y LOS ACTORES AFRODESCENDIENTES

La experiencia de intelectuales no afrodescendientes y de los movimientos de los afrodescendientes es significativo como sujetos-objetos en la construcción de los nuevos paradigmas de la africanía. En América Latina la experiencia de Paulo Freire para la comprensión de la africanía desde la perspectiva de la pedagogía y la experiencia cultural ha contribuido al desarrollo de estos movimientos. La experiencia de Freire en África (Guinea Bissao, Angola, Sao Tome y Príncipe) ha ayudado a tender puentes entre una visión académica y la africanía. El impacto de África en la praxis del pedagogo brasileño va más allá de lo estrictamente político. Como el propio Freire afirma, “su primer contacto con África fue un encuentro amoroso, con un continente rico en experiencias, con una extraordinaria historia, ignorada conscientemente por Occidente, con pueblos que llevaban a cabo una lucha contra la opresión, a veces en forma silenciosa y desapercibida ante los ojos extraños, pero no por ello menos difícil y valiente. Freire vivió África en toda su riqueza y en toda su emotividad, en un proceso de conocimiento transformador que acentuó su sensibilidad histórica socio-cultural”. (Freire, Paulo. *La importancia de leer y el proceso de liberación*. Pág.13. Siglo XXI Editores. México, 1984).

Freire representó para muchos africanos y afrodescendientes lo que para Michael Foucault significó ser intelectual: “El papel de intelectual ya no consiste en colocarse un poco adelante o al lado para decir la verdad muda de todos, más bien consiste en luchar contra las formas de poder allí donde es a la vez su objeto e instrumento:

en el orden del saber, de la verdad, de la conciencia, del discurso. Por ello la teoría no expresará, no traducirá, no aplicará una práctica; es una práctica”. (Foucault, Michael. *Un diálogo sobre el poder*. Pág.9. Alianza Editorial. Reimpresión, 1988. Madrid).

Esa categoría de intelectual militante, no traductor, a su paso por África, transforma a Freire en un intelectual radical. “En su radicalidad Paulo Freire ha luchado para abrir espacios históricos a favor de la clase trabajadora en América Latina y en África, partiendo de lo que históricamente es posible”. (Freire, ídem. p.13).

La experiencia del académico colombiano Orlando Fals Borda, con sus planteamientos de “investigación-acción-participación”, contribuye como referente conceptual al enriquecimiento de las prácticas de los afrodescendientes. Cuando en el Encuentro Mundial de Investigación Participativa “reclama que el investigador o investigadora base sus observaciones en la convivencia con las comunidades, de las que también obtiene conocimientos válidos. Es inter o multidisciplinaria y aplicable en continuos que van de lo micro a lo macro de universos estudiados (de grupos de comunidades y sociedades grandes), pero siempre sin perder el compromiso existencial con la filosofía vital del cambio que la caracteriza”. (Fals Borda, Orlando, pag.182. *Participación popular: retos del futuro*. Colciencias. Bogotá, 1998).

Los tiempos exigen nuevos paradigmas, nuevas relaciones entre las academias y los intelectuales y los sujetos o actores sociales comprometidos por las transformaciones, que tiendan a romper no solo con la exclusión social, racial, de orientaciones sexuales, género o étnicas, sino con las estructuras de cómo cocinan, condicionan y legitiman los conocimientos, y en ese sentido la experiencia del movimiento afrodescendiente en estos momentos podría marcar pautas y sendas a seguir.

## DECONSTRUCCIÓN, TRANSFORMACIÓN Y CONSTRUCCIÓN DE NUEVOS ESCENARIOS DE LAS PRÁCTICAS DE LA AFROAMERICANIDAD

Una densa bibliografía sobre la temática afroamericana, sobre todo en Sudamérica y el espacio Caribe, se orientó hacia una visión reduccionista, a la “folclorización”: música, danza y religión. Esta bibliografía reduccionista cargada de prejuicios, en la mayoría de los casos, ensombrecía otros aspectos de gran significación en la vida de los afrodescendientes, por la afirmación, en primer lugar, de sus códigos culturales ancestrales trasladados al nuevo mundo (en sus distintas fases: de conservación, creación, recreación e innovación) y en segundo lugar, la lucha por la conquista de espacios en las esferas sociales, políticas y jurídicas de las sociedades latinoamericanas y caribeñas en los procesos de modernización de los Estados. En el siglo XIX, con el surgimiento de las Constituciones, después de las guerras de independencia de los países de nuestro continente ni los indígenas ni los afrodescendientes fueron considerados ciudadanos, y los secuestrados afrosaharianos continuaron sometidos a la esclavitud durante muchos años. Las primeras constituciones de las nacientes repúblicas tendieron el primer segmento de la “exclusión” y la “anti-ciudadanía”. Fundamentos ideológicos conllevaron a esta aberrante exclusión, a diferencia de lo que expresa Frank Tannenbaum: “Nunca se planteó la cuestión de si el negro era apto para libertad”. (Tannenbaum, Frank (1972). *Interpretación de Latinoamérica*. Grijalbo, México).

Tal vez el autor de *De esclavos a ciudadanos* desconocía los planteamientos de los ideólogos de las nuevas repúblicas, quienes se preguntaban con respecto a la libertad de los afrodescendientes: “¿Pero merecerán este nombre estos hijos de esclavos, nacidos y educados entre esclavos, que han vivido y servido como sus padres a un amo común hasta 18 años?” (Mosquera, Joaquín (1961). Ley de

Manumisión del año 1830. En: *El problema de las tierras en Venezuela 1810-1830*. CDHC. Universidad Central de Venezuela. 1961).

Los planteamientos elaborados por los arquitectos de las nuevas repúblicas pasaron victoriosamente del siglo XIX al siglo XX, cuando se planteó la modernización de nuestros estados y con qué grupos humanos debía hacerse esa modernización. Allí de nuevo resurgen lo étnico y el trauma para su integración en las nuevas repúblicas. La bibliografía del período que abarca los primeros cincuenta años del siglo XX da muestra de ello. El intelectual argentino José Ingenieros expresaba: “Poblar no es civilizar cuando se puebla con chinos e indios de Asia y con negros de África”, agregando más adelante, refiriéndose a los negros como: “seres más próximos a los simios antropoides que al hombre civilizado y que todo lo que se ha hecho a favor de las razas inferiores es anti científico. En el mejor de los casos, se les puede proteger para que mueran cómodamente”. (Campbel, Francisco (2000). *Raza y pobreza en América Latina*. Mimeo. Santiago de Chile. CEDEHCA 1997).

Por su parte, el marxista peruano José Carlos Mariátegui escribió: “La contribución del negro que llegó como esclavo pareciera ser menos valiosa y más negativa. El negro trajo consigo su sensualidad, su superstición y su naturaleza primitiva. No está en condiciones de contribuir a la creación de cultura alguna, sino de obstruirla por medio de la influencia cruda y viviente de su barbarie” (Campbel, ídem, 2000). El intelectual José Vasconcelos escribió que “a las diferencias físicas hay que agregar las profundas peculiaridades de historia y de raza que caracterizan a cada uno de los grupos étnicos de la América contemporánea, pues, como todo el mundo sabe, nosotros procedemos de una cultura hispánica y latina y los del norte son continuadores de la tradición germánica y sajona” (Vasconcelos, José (1992). *Obra selecta* Caracas, Biblioteca Ayacucho. 1992). Evidentemente, para el creador teórico de la nueva americanidad, expresada en su *Raza Cósmica*, los aportes de los



africanos y sus descendientes estaban totalmente invisibilizados. En la construcción teórica de la modernidad venezolana, en la década de los años 30, el economista Alberto Adriani expresaba lo siguiente:

El peligro negro es el más grave y su solución es más difícil. Ya Venezuela tiene una población negra considerable, que no es conveniente tratar como raza inferior. Por otra parte, sería difícil rechazar inmigrantes negros de los Estados Unidos. Se podría tal vez proceder de otra manera con los negros antillanos, que tienen un nivel inferior al de nuestros nacionales y que, aun cuando puedan favorecer temporalmente nuestra propiedad económica, serían un elemento nocivo de nuestra vida intelectual, social y política. En nuestro país (los negros) han sido la materia prima, el elemento en el cual reclutaron sus ejércitos casi todas las revoluciones. Un aumento sensible de la población negra podría turbar el desarrollo normal de nuestras instituciones democráticas y de toda nuestra vida nacional, y sobre todo, comprometer gravemente nuestra unidad moral. (Adriani, Alberto (1987) *Labor Venezolanista* (Academia Nacional de Ciencias Económicas. Caracas, 1987).

La construcción del discurso teórico de la modernidad y la ciudadanía de la década de los años '30, en la mayoría de los países del continente americano, estaba sustentada sobre la base de la exclusión de los sectores sociales menos favorecidos, y discriminados desde el punto de vista étnicos, es decir, sobre los afro-descendientes e indígenas. Estos planteamientos se proyectarían hasta nuestros días. Como dice Martín Hopenhayn:

dos tareas fundamentales saltan a la vista para un proyecto integrador. Primero superar la larga tradición de lo que aquí llamamos la dialéctica de la negación del otro, donde una cultura (de la mujer, del indio, del negro, el pagano, el mestizo, el campesino, el marginal-urbano, etc.) constituye el cimiento en que a su vez se monta una larga tradición de exclusión socioeconómica, cultural y sociopolítica. (Hopenhayn, Martín (2000) Seminario Regional de Expertos Contra el Racismo (Chile: CEPAL).

Los procesos de autorreconocimiento y reconocimiento que comenzaron a impulsar el movimiento afroamericano a finales de la década de los 80 y a lo largo de los 90 sobre todo en América del

Sur, se enmarcan en una prolongada lucha por la inserción en los espacios públicos y el reconocimiento jurídico, que al mismo tiempo ha sido una lucha por el reconocimiento de una ciudadanía de la afroamericanidad contra la exclusión de los sectores históricamente menos favorecidos. No ha sido fácil colocar el tema afro en la esfera de las políticas públicas y jurídicas. Se han tenido que abrir espacios de discusión contra imperios conceptuales que desdibujan nuestras realidades, como las concepciones de que “todos somos mestizos” y por lo tanto “somos iguales”, y que, por lo tanto, concluyen que vivimos en una “democracia racial”.

Las organizaciones sociales afro, como actores sociales protagonistas de sus respectivos destinos comenzaron a deconstruir los referentes establecidos sobre la negación de ciudadanía y participación en los procesos de transformación de la compleja realidad latinoamericana y caribeña. Como dice Mato: “Las prácticas de todos los actores sociales, sean empresas, organizaciones gubernamentales u organizaciones no gubernamentales, todas involucran a la vez aspectos económicos, aspectos culturales y aspectos políticos (es decir, todas tienen aspectos y consecuencias en las relaciones de poder establecidas, sea reforzándolas, sea alterándolas) (Mato, Daniel (2000) *Desfetichizar la “Globalización”* Mimeo. Caracas. II Reunión de CLACSO, Noviembre). Esta práctica de la deconstrucción de la ausencia de la afroamericanidad en la integración social ha sido diferente a la experimentada por las proposiciones que a comienzo del siglo XX fueron experimentadas en Estados Unidos por parte de los ideólogos del movimiento afroestadounidense como Williams DuBois o Marcus Garvey. DuBois planteaba que “los negros norteamericanos eran norteamericanos, por nacimiento, ciudadanía, ideales políticos, lengua y religión” (Draper, Theodore (1977). *El nacionalismo negro en Estados Unidos*. Alianza Editorial, España). DuBois era

partidario de un camino que reconociera la segregación de los negros como un hecho en la vida norteamericana y que tratara de convertirlo en tema de un pensamiento cuidadoso y una planificación inteligente por parte de los propios negros. En lugar de combatir la segregación, creyó que podía ser utilizada ventajosamente, sea lo que fuere aquello que el futuro pudiera reservar. (Draper, ídem, 1977: 57).

En estas nociones de Du Bois podrían reposar los planteamientos del movimiento contemporáneo afronorteamericano que reivindica la acción afirmativa, el racismo positivo. Por otro lado, Marcus Garvey sostenía lo siguiente:

Considero que los negros norteamericanos han contribuido en el establecimiento de la civilización norteamericana y, por lo tanto, tienen el perfecto derecho de vivir en Estados Unidos y aspirar a igualdad de oportunidades y tratamiento. Cada negro puede ser ciudadano del país donde haya nacido o que haya escogido. Sin embargo, preveo la edificación de un gran estado en África, el cual, actuando en concordancia con las grandes naciones, hará que la raza negra sea respetable como las demás (Citado por García, Jesús (2000) en *Afroamericano Soy*. Ediciones Heraldos Negros. Caracas, 2000: 54).

Estas posiciones de Garvey fueron difundidas por él mismo en distintos países del Caribe como Cuba, Panamá y Centroamérica. En el fondo Garvey intentaba de que los afroestadounidenses regresaran a África. Estas posiciones sirvieron en gran medida de argumento para el actual movimiento Rastafari, que enarbola la bandera del retorno a África. El otro planteamiento, que marcó la visión de la construcción de la ciudadanía afrodescendiente, fue el de la “Nación del Islam”, hecho por el afroestadounidense W. D. Fard:

Aquellos que pertenecen a ella (la nación del Islam) no eran norteamericanos y debían tener que ver lo menos posible con las instituciones de Norteamérica. Eran ciudadanos de la Ciudad Santa de La Meca, no ciudadanos norteamericanos. Su bandera era la musulmana, no la bandera de los Estados Unidos. A sus hijos les correspondía la Universidad del Islam, no las escuelas norteamericanas. No estaban obligados a obedecer la Constitución o a servir a las fuerzas armadas de Norteamérica. (Draper, ídem, 1977: 84).

Estos tres planteamientos fueron en gran parte el inicio de la deconstrucción de los principios de ciudadanía excluyente elaborados por los ideólogos de los sistemas democráticos americanos. A ello deben sumarse, en términos culturales, los planteamientos del movimiento de la negritud formulados por Aime Cesaire y Leopold Senghor, que tenían como objetivo la reivindicación cultural africana y su diáspora en el mundo, lo cual constituyó también una forma de plantearse la ciudadanía cultural. Si bien es cierto que estos planteamientos constituyeron los primeros balbuceos de la deconstrucción de la exclusión de los afrodescendientes, no necesariamente recogían las realidades y las ubicaciones precisas de la agenda necesaria para lograr una participación más efectiva para la construcción de la ciudadanía desde las perspectivas de los afrodescendientes.

## LA ELABORACIÓN DE LA AGENDA DE LOS ACTORES SOCIALES. AFRODESCENDIENTES EN LA CONSTRUCCIÓN DE SU CIUDADANÍA

La elaboración de una agenda para la construcción de la ciudadanía afrodescendiente, repetimos, tenía que pasar por la deconstrucción del discurso teórico eurocéntrico sustentado sobre la base del desprecio y la exclusión étnica hacia el colectivo de origen africano en las Américas y el Caribe. Como dice Adriana Maya:

La deconstrucción de estas imágenes en todos los ámbitos de la vida social y cultural se imponen si queremos contribuir a la construcción de la paz y la convivencia a la que aspiramos todos los colombianos. La investigación rigurosa acerca de las culturas afrolatinoamericanas es importante no porque sea étnica, al fin y al cabo ese es otro vocablo colonial, sino y sobre todo, porque su redignificación nos permitirá visibilizar estrategias de sobrevivencia cultural en ámbitos de represión y constante migración. Es decir, porque ellas encierran claves para los retos que plantea el mundo globalizado y posmoderno. (Maya, Adriana (2000). *Memoria en conflicto y paz en Colombia* (Caracas) Mimeo, II Reunión del grupo de trabajo CLACSO, 9 al 11 de noviembre, 2000).

Elaborar la agenda era comenzar por el autorreconocimiento de las contribuciones de los africanos y sus descendientes en la formación de la diversidad cultural, los aportes políticos y religiosos de este continente y el espacio Caribe. Esta agenda también estaba vinculada a la territorialidad que por años los cimarrones y sus descendientes habían conquistado en las luchas coloniales. Territorio que fue acogido con una visión diferente a los enfoques occidentales de que el hombre vence a la naturaleza: el hombre comparte con la naturaleza, la respeta y la armoniza con su vida cotidiana.

Con la excepción de algunos países del continente, las comunidades afrodescendientes no poseen un reconocimiento legal con el consiguiente dispositivo de medidas que favorecen su papel en la sociedad. Aunque algunos estados se han definido en las últimas décadas como pluriétnicos y multiculturales, estas denominaciones se aplican de manera generalizada a las comunidades y pueblos indígenas” (ONU. (2000) Declaración conjunta de organizaciones de la comunidad negra de la región andina, Santiago de Chile, 5 al 7 de Diciembre).

La lucha del reconocimiento exógeno comenzaría por el reconocimiento hacia el interior de las comunidades, y nada mejor que comenzar por el espacio, el territorio. La temática de la territorialidad como espacio a reivindicar en una agenda de ciudadanía afroamericana se hizo presente en la lucha de las comunidades afro de la costa atlántica de Nicaragua cuando se impulsó la Ley de Autonomía número 28 emitida en el año 1987, donde se expresa que las tierras comunales incluyen las aguas, bosques, tierras, minas que han pertenecido tradicionalmente a las comunidades étnicas de nuestras costas caribe, y que no se pueden vender, donar, embargar, ni hacer negocios a cambio de ellas (CEDHCA, 1997). También en esta ley se garantiza el resguardo y promoción de las lenguas (garífuna), bailes, tradiciones, religiones, recetas y otros aspectos que conforman la identidad de los pueblos que habitan la costa atlántica de Nicaragua. El enfoque de la territorialidad también se

deja muy claro, como parte del autorreconocimiento de los afrocolombianos, como quedó expresado en la Ley 70 de comunidades negras, artículo 19:

Las prácticas tradicionales que se ejerzan sobre las aguas, las playas o riberas, los frutos secundarios de los bosques, o sobre la fauna y flora terrestre y acuática para fines alimenticios, o la utilización de recursos naturales renovables para la construcción o reparación de viviendas, cercados, canoas y otros elementos domésticos para uso de los integrantes de la respectiva comunidad negra, se consideran usos por ministerio de la ley y en consecuencia no requieren permiso. (Ley 70. Comunidades Negras Colombianas. S/d, 2000).

Un soporte jurídico para la autoapropiación de la territorialidad es la Decisión 391, en el macro de la Comunidad Andina de Naciones, emitida el mes de octubre de 1993, que

reconoce la contribución histórica de las comunidades indígenas, afroamericanas y locales a la diversidad biológica y se asigna a sus conocimientos, innovaciones y prácticas un valor estratégico, el cual deberá ser considerado para efecto de repartir los beneficios que esta contribución histórica genera (Flores, Margarita (1999) *La Decisión 391 del Pacto Andino*. Mimeo. Colombia, 1999).

La lucha en la esfera de la educación pública (aparte de las propuestas de la territorialidad) es la necesidad de colocar el tema de las contribuciones de los afrodescendientes en las currículas educativas como parte del respeto a la ciudadanía. Tanto en la experiencia de la costa atlántica de Nicaragua como en la experiencia colombiana, y recientemente en Brasil, se han logrado avances importantes.

Los planteamientos surgidos de las ONGs afro de estos países consideran que la esfera educativa es uno de los ángulos esenciales para la reafirmación cultural y la derrota de la vergüenza étnica, implantada en los sistemas educativos oficiales. En la Ley 70 de comunidades negras de Colombia se expresa en el artículo 39 que:

El Estado velará para que en el sistema nacional educativo se conozca y se difunda el conocimiento de las prácticas propias de las comunidades negras

y sus aportes a la historia y a la cultura colombiana, a fin de que ofrezcan una información equitativa y formativa de las sociedades y culturas de estas comunidades (Ley 70 de Comunidades Negras (1993). Mimeografiada. Colombia, 1993).

Pero uno de los puntos esenciales en la agenda de la práctica de la afroamericanidad lo constituye la lucha contra el racismo y la discriminación racial. La movilización internacional que en los últimos dos años ha venido realizando las ONGs afrodescendientes ha sido muy significativa. En septiembre del año 2000 se crea en San José de Costa Rica la Alianza Estratégica Afrolatinoamericana, constituida por ONGs, redes, liderazgos y agrupaciones del continente, para preparar una agenda de trabajo hacia la III Conferencia Universal contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia, la Intolerancia y sus formas conexas, a realizarse en la ciudad de Dunbar. El racismo, como producto de la trata negrera y el sistema esclavista ejercido por las potencias europeas y posteriormente por los sectores económicos y políticos dominantes de ascendencia europea, ha continuado una línea ascendente a nivel continental en detrimento de los descendientes de africanos e indígenas. Como decía Franz Fanón: “El racismo no ha podido esclerosarse. Le ha sido preciso renovarse, matizarse, cambiar de fisonomía” (Fanon, Frantz (1975) *Por la revolución africana*. Fondo de Cultura Económica, México, 1975).

Según Isidro Cisnero

El racismo muy frecuentemente conduce a la discriminación y a la segregación de individuos y grupos solo por el simple hecho de pertenecer a una determinada categoría social, étnica o racial. El racismo se asocia indisolublemente a la exclusión y al rechazo de la alteridad (...) el racismo representa un conjunto de doctrinas que en el momento en que se incorporan al espacio público se convierten en una verdadera ideología. (Cisnero, Isidro (2000) *Nuevas formas de intolerancia cultural*. II Reunión de Clasco. Mimeo. Caracas, noviembre 2000).

En el mes de diciembre, la Alianza Estratégica Latinoamericana, conjuntamente con la Fundación Ideas de Chile, promueven antes de la Conferencia de Naciones Unidas contra el racismo, la Conferencia ciudadana contra el racismo, realizada en Santiago de Chile del 3 al 4 de diciembre del 2000, donde se analizaron las nuevas formas de racismo y las ONGs del continente asumieron una posición: que el racismo tenía nuevas formas y además se había agudizado en muchos países del continente.

Definimos la Alianza como un pacto de instituciones y redes nacionales y transnacionales, cuyo objetivo principal es aglutinar a los líderes afrodescendientes para que, de forma colectiva, actúen coordinadamente bajo una dirección política cuya meta ha de ser la construcción de resoluciones a incluir en la Declaración y plan de acción de la Conferencia Mundial contra el racismo, que será aprobada en Durban, Sudáfrica” (Alianza Estratégica Afrolatinoamericana. Declaración de Caracas. Abril, 2001).

La fuerza de los planteamientos de las ONGs afro a nivel continental logró colocar el tema en la Pre-Conferencia de Naciones Unidas en Santiago de Chile del 5 al 7 de diciembre, donde los gobiernos reconocieron, por primera vez en la historia, que

La conquista, el colonialismo, la esclavitud y otras formas de servidumbre fueron fuente de racismo, discriminación racial, xenofobia y formas conexas de intolerancia en las Américas; y condenamos las injusticias que se cometieron especialmente contra los pueblos indígenas, los africanos y sus descendientes (...) sus efectos persisten en muchas de nuestras sociedades y son fuentes de discriminación sistemática que continúa afectando a vastos sectores de la población.

### Reconociendo también

que el racismo y la discriminación racial que ha sufrido históricamente la población de origen africano en las Américas está en el origen de la situación de marginación, pobreza y exclusión en que se encuentra la mayoría de estos individuos en muchos países del continente y que, a pesar de los diversos esfuerzos realizados, esta situación persiste en diversos grados (ONU, 2000.



Declaración y proyecto de plan de acción de la preconferencia contra el racismo. Santiago de Chile, 5 al 7 de Diciembre. S/d 1993).

La participación activa hacia el proceso de la III Conferencia Universal contra el racismo es parte de una agenda donde los actores sociales afrodescendientes aspiran a colocar en la agenda de Naciones Unidas una serie de planteamientos que se incorporarán al Decenio Mundial contra el Racismo, para lograr avanzar en las esferas políticas, económicas, educativas, tecnológicas, culturales, de salud y sociales de amplios segmentos de la población latinoamericana y del Caribe, constituida por más de cien millones de afrodescendientes en las Américas y el Caribe. Los caminos de la deconstrucción del pensamiento dominante que oculta la presencia afro están por andarse, para seguir construyendo creativamente nuevos referentes en la praxis de una agenda inagotable.

## CAPITULO V

# REFLEXIONES AFRODESCENDIENTES CONTEMPORÁNEAS

### AFRODESCENDIENTES ENTRE EL NEOLIBERALISMO Y LA IZQUIERDA

La III Conferencia Mundial contra el racismo, la discriminación, la xenofobia y sus formas conexas, se realizó en Durban, Sudáfrica, del 30 de agosto al 7 de septiembre del año 2001. De los movimientos sociales en Venezuela, solo asistieron la Red de Organizaciones Afrovenezolanas (Nirva Camacho, Jorge Guerra y Jesús Chucho García). Fue una conferencia histórica donde se puso énfasis en dos aspectos transcendentales:

1- El tema de las reparaciones ante los países que ejercieron la trata negra, crimen de lesa humanidad, y someter a millones de africanos subsaharianos al perverso sistema esclavista. La trata negra trasladó en casi 500 años a más de 20 millones de africanos y africanas a toda nuestra América, siendo los mayores receptores, Brasil, el espacio Caribe, Estados Unidos, Colombia, Venezuela, en mayor proporción, pero ningún país de este continente escapó a ese fenómeno y a la esclavización que género discriminación, exterminio racial y sus consecuencias hasta nuestros días, siendo Estados Unidos, Colombia, Honduras y Brasil los países con la mayor alta tasa de exterminio racial.

El segundo tema fue el concepto afrodescendientes, definido claramente como los descendientes de africanos como resultado de la

trata negrera y el sistema esclavista en las Américas. Fueron nuestros ancestros y ancestros que en condiciones de esclavizados levantaron las economías y la acumulación capitalista durante casi 400 años. Mas de cuatrocientas organizaciones afro de nuestra América logramos imponer ese concepto, previo acuerdo en la conferencia de las Américas realizada en diciembre del año 2000 en Santiago de Chile.

## CAPITALISMO, NEOLIBERALISMO Y EXCLUSION AFRO

El capitalismo acumuló salvajemente su capital sobre el trabajo forzado y las inteligencias de las y los africanos y sus descendientes en dos modelos económicos: el modelo minero extractivo (minerales y posteriormente con el surgimiento del petróleo y el gas se agudizó esa explotación. Segundo la explotación de monocultivos como el cacao y café (caso Venezuela).

Hoy, después de medio milenio, lamentablemente en la mayoría de nuestros países sigue imperando el modelo minero extractivo y la monoproducción con un agravante en esta última, y es el uso de fertilizantes, semillas transgénicas, que ha ido modificando nuestros sistemas agrícolas tradicionales y produciendo cáncer de suelos y graves consecuencias en el área de la salud. La prosecución del capitalismo tomó mayor agresión en el neoliberalismo contemporáneo, ya que esos dos modelos están agudizando la amenaza del cambio climático, donde ya existe una alerta roja de que si no se disminuye la producción de gas y petróleo, la extracción de minerales, así como el uso intensivo de los agroquímicos, ya tenemos fecha de defunción para las próximas cinco décadas, pero a la supremacía neoliberal eso lo que menos les importa.

## LA IZQUIERDA ORTODOXA AÚN NO ENTIENDE EL TEMA AFRO

Si algo llenó de luz el inicio del siglo XXI, fueron los cambios progresistas que se comenzaron a generar en nuestra América. La izquierda como propuesta ideológica más humana hizo un intento por la inclusión de las y los afrodescendientes en las políticas públicas y en el marco jurídico al llegar a tomar el poder. Electoralmente somos una fuerza decisiva para que el proyecto de izquierda llegara al poder, pues somos cerca de doscientos millones en América Latina. Los diferentes gobiernos progresistas ante un neoliberalismo salvaje hicieron el esfuerzo por incluir el tema afro en sus políticas públicas como mandato del plan de acción de Durban, sin embargo a la hora de profundizar esa inclusión en la construcción del modelo social a seguir, se quedó corta, excluyó y sigue excluyendo a las y los afrodescendientes como un factor decisivo en muchos aspectos, y lo poco ha sido en lo que hemos denominado el “etnopopulismo”, y lo más lamentable han reproducido el modelo minero extractivo y la monoproducción agrícola y están recurriendo a agroquímicos y semillas transgénicas desde hace más de una década.

Ese no es el modelo como sobrevivían nuestros ancestros y ancestras africanas. Ese no fue el modelo que aspirábamos a construir. Intentamos en el pasado Foro de izquierda de Sao Paulo, realizado en Caracas, realfabetizar a esa izquierda ortodoxa, pero no lo entendieron y tuvimos que hacer una rebelión para exigir comprensión e inclusión con dignidad y decisión. Es la primera vez que esto ocurría en más de veinte ediciones del Foro de Sao Paulo, lo cual pasó a la historia, y ojalá la izquierda repiense en estos momentos de incertidumbre qué es la izquierda y hacia qué modelo societario vamos.

## DERECHOS HUMANOS, AFRODESCENDIENTES Y NEOLIBERALISMO EN NUESTRA AMÉRICA

Cada 10 de diciembre se celebra la Declaración sobre Derechos Humanos, elaborada por la Organización de las Naciones Unidas en diciembre de 1948, tres años después de haber culminado la Segunda Guerra Mundial y el surgimiento de Estados Unidos como policía y potencia económica mundial. Esta declaración es el vientre de las convenciones y pactos internacionales que posteriormente irían emergiendo desde el seno de esta organización para ayudar a los seres humanos ante los conflictos y constante violación de esta declaración que nos han abatido en estas últimas siete décadas. En un boletín reciente la Organización de las Naciones Unidas expresó:

Cada año celebramos el aniversario de la Declaración. Por eso, hemos lanzado una campaña con la que queremos destacar la trascendencia de este documento histórico, que proclamó los derechos inalienables inherentes a todos los seres humanos, sin importar su raza, color, religión, sexo, idioma, opiniones políticas o de otra índole, origen nacional o social, propiedades, lugar de nacimiento, ni ninguna otra condición. Es el documento más traducido del mundo y está disponible en más de 500 idiomas.

La Declaración, cuyo borrador redactaron representantes de distintos contextos jurídicos y culturales de todo el mundo, expone valores universales y un ideal común para todos los pueblos y naciones. Además, establece que todas las personas tienen la misma dignidad y el mismo valor. Gracias a este documento y el compromiso de los Estados con sus principios, la dignidad de millones de personas ha mejorado y se han sentado las bases de un mundo más justo. Aunque aún quede camino por recorrer para que las promesas que recoge se cumplan plenamente, el hecho de que haya perdurado en el tiempo es una prueba inequívoca de la universalidad impecable de sus valores eternos sobre la equidad, la justicia y la dignidad humana.

## AFRODESCENDIENTES ENTRE EL EXTERMINIO RACIAL Y LA EXCLUSIÓN

La aplicación de la Declaración de Derechos Humanos y la Convención contra la discriminación racial, tanto en Estados Unidos como en América Latina, ha sido anestesiada casi en su totalidad, en otras palabras ha sido violada bajo anestesia permanentemente en los últimos años ante la mirada pasiva de los gobiernos y los mismos organismos internacionales, pese a que en algunas oportunidades han intervenido sin mayor impacto en las instancias gubernamentales de esos países, como en los casos de los informes elaborados por el grupo de trabajo afrodescendientes de la ONU, realizados en Estados Unidos y Colombia bajo la dirección de la doctora Mireille Fanón, los cuales arrojaron unos indicadores terroríficos contra las y los afrodescendientes.

En Estados Unidos viven más de cuarenta millones de afrodescendientes a quienes aún no se le garantiza su derecho a la vida y se sospecha de ellos como delincuentes por su fenotipo racial o nivel social. Desde la ciudad de Ferguson, pasando por Baltimore, New York, Minneapolis, Florida, en los últimos años el exterminio racial se ha impuesto. En América Latina y el Caribe viven cerca de 150 millones de afrodescendientes que sumados a los casi cincuenta en USA totalizan doscientos millones. Pero para esos ciento cincuenta millones en América Latina últimamente, con la llegada al poder de gobiernos como los de Argentina y Brasil, ha recrudecido la exclusión, pero el peor de todos y el país que tiene el mayor índice de exterminio racial es Colombia, lo cual se ha profundizado con el gobierno del presidente Duque, quien además es el primer gobierno “chulo” en materia migratoria de toda América Latina, haciendo una recolecta millonaria para supuestamente apoyar a migrantes venezolanos en ese país, con una recaudación que pasa los cien millones de dólares.

Colombia es líder en América Latina en asesinatos selectivos de líderes y lideresas afrocolombianas, seguido por Honduras, en el que prevalece el desplazamiento, encarcelamiento y asesinatos de líderes afrohondureños y garífunas. Lamentablemente, la presidenta del Consejo de Derechos Humanos se hace la vista gorda ante estos exterminios raciales y pone énfasis en atacar al gobierno de la República Bolivariana de Venezuela.

## NEOLIBERALISMO Y EXTERMINIO RACIAL

“El racismo y la discriminación racial son una consecuencia de la aparición del capitalismo y su continuidad en el imperialismo”.

Para justificar el secuestro de millones de africanos con el fin de explotar la acumulación del modo de producción capitalista, los africanos y sus descendientes fueron denigrados con argumentos de inferioridad biológica, intelectual y estética, expresando que estaban más cerca de los monos que a humanos. Estos argumentos de acuerdo con la Convención Internacional contra la Discriminación Racial aprobada por la Organización de las Naciones Unidas en 1965, son “científicamente falsos, moralmente inaceptables y socialmente peligrosos e injustos”. Sin embargo, desde que se lanzó esta declaración (1967), países como Estados Unidos, “defensor” de los Derechos Humanos nunca la firmaron. Estados Unidos, desde la esclavitud e inmediatamente hasta la abolición, es quien ha practicado el exterminio racial, desde el linchamiento, así como el mantenimiento de la estructura de la pobreza hacia los afroamericanos y otras formas de asesinatos selectivos, como enviar un gran número de afroamericanos a las invasiones, guerras a otros países para morir defendiendo los intereses de las grandes corporaciones, como ya conocemos los casos sólidos de Vietnam, Irak, Afganistán, Siria, África, el Caribe y América Latina.

## DE LOS ÁNGELES A MINNEÁPOLIS

En uno de los barrios del sur de la ciudad de Los Ángeles, cuatro policías, por prejuicio racial, tomaron a un hombre afroamericano llamado Rodney King y lo golpearon salvajemente, dejándolo por muerto en la calle. En ese momento, las redes sociales no existían, pero alguien grabó en cámara cuando cuatro policías golpearon a King, lo que provocó que las personas salieran a las calles y comenzó una rebelión ciudadana que prendió fuego a los símbolos de los poderes racistas en esa ciudad, como la policía, estaciones e instituciones gubernamentales, que habían liberado a los cuatro policías. El presidente Bush tuvo que enviar 4000 marines para sofocar la rebelión ciudadana. La rebelión antirracista resultó en casi 60 muertos y heridos, y miles de millones de dólares en pérdidas.

Han pasado casi cuarenta años entre la rebelión de exterminio antirracial en Los Ángeles y la que ocurre hoy en Minneápolis. En Minneápolis el lunes 25 de mayo, Día de África, un policía blanco bajo la mirada insensible de otros tres policías en medio de una calle y antes de que pasaran testigos, arrojó al afroamericano George Floyd al suelo.. Al grito de “no puedo respirar” de Floyd, el oficial de policía presionó su rodilla contra su cuello hasta que murió.

Entre King (1992) y Floyd (2020) han habido muchos casos de exterminio racial, pero la respuesta que los ciudadanos están dando es similar a la de Los Ángeles. No es un disturbio o desorden, no es una simple protesta, la gente está indignada contra el sistema policial de la supremacía blanca, y especialmente en los últimos años, bajo la presidencia de Donald Trump, se ha revelado que el exterminio racial es una política de estado que no solo trabaja en los Estados Unidos, sino que también está trabajando en Colombia, donde el actual gobierno de Duque asesinó a más de cien afrocolombianos como presidente de ese país. El exterminio racial como política de estado está trabajando con el gobierno de Jair Bolsonaro en Brasil,



asumiéndolo sarcásticamente y públicamente. La última semana, en Brasil, el líder afrobrasileño Joao Pedro fue asesinado.

El exterminio racial es una política de Estado y una organización como las Naciones Unidas (ONU) debe llevar eso a la próxima Asamblea General que se celebrará en septiembre. Particularmente porque en el marco de la década de los descendientes africanos 2015-2024, el racismo y el exterminio racial, con un sistema policial institucional con más higiene racial, está causando muchas muertes de COVID-19 en las comunidades de los Estados Unidos, es un crimen contra la humanidad.

## CAPÍTULO VI

# REFLEXIONES SOBRE EL CARIBE Y SUS PROTAGONISTAS

### ¿CÓMO ENTENDER EL ESPACIO CARIBE?

Discutir la contemporaneidad del espacio caribe es una aventura intelectual que exige responsabilidad en estos tiempos de redefiniciones geopolíticas, como lo hemos venido enfocando desde que Estados Unidos lanzó, a comienzos del 2015, su planteamiento del Caribe como área de seguridad energética.

Es complejo si se trata de superar las visiones unilateralmente simplistas, enfocadas por la mayoría de nuestros escritores hispanoparlantes, quienes han reducido sus percepciones y reflexiones solo a “lo hispano”, o ahora a lo que erróneamente han llamado “lo latino”, todo lo cual tiene poco que ver con las culturas caribeñas. Por otro lado, es necesario hacer algunas precisiones conceptuales para delimitar qué es y qué no es la caribeñidad.

Del Caribe como civilización quedan apenas supervivencias que resistieron los traumáticos procesos de exterminio practicados por las potencias europeas en la época de la conquista, colonización y reparto del mundo. Esas supervivencias evidentes en la toponimia, hidronimia, culinaria, artesanías y algunos aspectos religiosos, sobre todo en el espacio caribeño de América Central, y muy concretamente en Honduras y Guatemala, al vincularse con las culturas africanas trajeron como resultado la cultura Garífuna, que constituye

uno de los espacios menos conocidos en las corrientes neoculturales contemporáneas.

Pero entonces, ¿de qué culturas y espacios caribes estamos hablando? Primero abordaremos el espacio como aquella geografía que incluye todas las islas y territorios de tierra firme: México, Guatemala, Honduras, Nicaragua, Panamá, Guyana francesa, la polémica Guyana inglesa, Surinam y Venezuela. En segundo lugar estamos hablando de un proceso histórico donde se entretejieron, violenta y amorosamente, la diversidad cultural europea y la diversidad cultural africana, sobre todo de las culturas ubicadas al sur del desierto del Sahara, es decir, las llamadas culturas sudanesa y bantú.

Para repoblar y construir las economías en el “nuevo mundo”, los europeos organizan la trata negrera, que trae millones de niños, mujeres y hombres en calidad de esclavizados y esclavizadas desde las costas occidentales del África Subsahariana. Pero los afrosubsaharianos llegados forzosamente al calvario del Nuevo Mundo no eran un todo homogéneo.

Con ellos venía un rosario de culturas con códigos religiosos, musicales y técnicas agrícolas específicas, tanto como guerreros y filósofos. Pertenecían a las civilizaciones Yoruba, Ashanti, Fon, Wolof, Mandinga, Kongo, Efik, Efo y Loango, las cuales marcaron definitivamente las construcciones culturales caribeñas. La invención del espacio caribe, desde la perspectiva europea, pasaba por reglamentar todo: el proceso productivo, religioso, administrativo, así como también racializar las relaciones entre los hombres e implantar el sistema esclavista, logrando con ello la acumulación de capital para fortalecer las economías de las metrópolis. Fue en la antigua isla Saint Domingue, a finales del siglo XVII, donde el francés Jean B. Colbert jurídicamente definió al africano como “noire”, negro, equivalente a un mueble, a una cosa, y lamentablemente hoy algunas personas de tez oscura reproducen orgullosamente ese término

del colonialismo. Negro es construcción colonial del cual muchos “negrocolonizados” se niegan a desalienarse.

Durante esos siglos se crean celdas traumáticamente productivas llamadas plantaciones azucareras, algodonerías, haciendas de cacao, y se organiza la búsqueda de perlas, como ocurrió en Cubagua, Venezuela. Ante esta situación, los africanos optan por el camino del cimarronaje activo, enfrentamiento frontal a todo tipo de explotación que les negara la condición humana y la recuperación de sus códigos culturales. Una vez fugados de las plantaciones, organizan sus espacios libertarios, denominados cumbes, palenque o *free villages*.

Este proceso histórico arrancó con la primera globalización perversa en el año 1492 hasta nuestros días. No hay que olvidar, por otro lado, para entender la complejidad caribeña, las migraciones forzadas de un cuarto de millón de hindúes, a partir de 1836, a países como Trinidad y Tobago, Surinam, Guyana y Guadalupe, y por otro lado la migración china a mediados del siglo XIX, sobre todo a Cuba. Ambas migraciones vendrían a suplantar la mano de obra esclavizada africana, debido a la prohibición de la trata negrera implementada durante trescientos años por las potencias europeas. Por último, la migración musulmana, que en la década de los ochenta llegó a instaurar un poder musulmán en Trinidad. Aún ese Caribe sigue inacabado desde el punto de vista colonial. La existencia de territorios sobre el yugo colonial francés (Martinica, Guadalupe y Guyana francesa), el colonialismo inglés (Las Bermudas, Islas Turcas y Caicos, Islas Caimán, Vírgenes Británicas, Anguila y Monserrat) y el colonialismo estadounidense (Puerto Rico e Islas Vírgenes). Es en el Caribe donde existen aún muchos territorios colonizados, sobre el cual el Comité de descolonización de la ONU tiene tareas pendientes y que algunas veces se hace el loco. Sobre el Caribe neocolonial es un tema que abordaremos más adelante con cierta profundidad, pues colonialismo y neocolonialismo están estrechamente asociados.

Entonces tenemos que la caribeñidad es la identidad plural inacabada, producto del compendio histórico-cultural de todas las civilizaciones que se fueron sedimentando en los espacios insulares y de tierra firme bañados por el mar Caribe.

## CARIBE: PANAFRICANISMO, GARVEYSMO Y NEGRITUD

El espacio caribe desde el tiempo de conquista y colonización ha jugado un papel fundamental en el ajedrez político mundial. Allí comenzó el proceso de la primera globalización perversa. También se iniciaron los procesos independentistas del siglo XIX. A finales de ese mismo siglo y comienzos del siglo XX surgiría el pensamiento panafricanista y líderes que vincularían políticamente a África y su diáspora en el Caribe. Silvestre Williams, de profesión abogado, nacido en Trinidad y Tobago, había trabajado en estrechas relaciones con los africanos en Gran Bretaña. En cierto modo se convirtió en un consejero jurídico, especializándose en los problemas agrarios, que tuvieron una importancia considerable en el curso de la instalación de los europeos en África. En 1900, en la exposición universal de París, Silvestre Williams tomó la iniciativa en Westminster Hall, Londres, para realizar una conferencia destinada a protestar contra el acaparamiento de las tierras en África por parte de los europeos.

Este antecedente fue un punto de partida para la construcción del panafricanismo, que más adelante tomaría el afronorteamericano W. E. Du Bois, de familia ancestral haitiana. La reconciliación de los negros norteamericanos con sus orígenes es obra de Du Bois. En efecto, el movimiento de repatriación de los negros (afroestadounidenses) hacia Liberia, África, fue, sobre todo, un movimiento animado por los blancos para deportar a los afroestadounidenses de los estados del Sur que ansiaban liberarse. Du Bois no estaba de acuerdo, pues había que luchar por la ciudadanía plena estadounidense. A principios del siglo XX no existía intercambio cultural

alguno entre el África negra y los Estados Unidos, y los propios dirigentes negros no manifestaban interés por las cosas africanas.

Desde el punto de vista de la construcción de la estrategia discursiva de la reafirmación cultural, surgiría León Gontran Damas (Guyana francesa), Aime Cesaire (Martinica), aliados con Leopold Sedar Senghor (Senegal), para dar espacio al movimiento de la negritud. En una entrevista realizada a Aime Cesaire, uno de los padres de la negritud en la década de los años treinta del siglo XX, éste sostenía que:

En París se encontraban una veintena de negros de todos los orígenes. Había africanos como Senghor, guyaneses, haitianos, afronorteamericanos, antillanos. Esto era muy importante. Éramos negros venidos de todas partes del mundo. Nos encontramos por primera vez. Nos descubríamos. Hasta mi época los franceses y los ingleses había seguido una política desenfundada de asimilación. Los europeos despreciaban a África por completo y en Francia se consideraba, por una parte, el mundo civilizado y por otra el mundo bárbaro. Ese mundo bárbaro era África y el mundo civilizado era Europa. Y por tanto lo mejor que se podía hacer por un africano era asimilarlo, el ideal era hacer un francés de piel negra. Nuestra lucha era una lucha contra la alienación. Es así como nació la negritud. Como los antillanos se avergonzaban de ser negros, buscaban toda clase de perífrasis para designar a un negro. Se decía “un negro”, un hombre de piel morena y otras tonterías como esas. Si me preguntas como concibo la negritud, diré que la negritud es, ante todo, según mi opinión, una toma de conciencia concreta y no abstracta. Conciencia concreta de lo que se es, es decir, del hecho primero: que se es negro, que éramos negros, que teníamos un pasado, que ese pasado comportaba elementos culturales que habían sido muy validos. Estos antecedentes del pasado son válidos... hoy la realidad es otra.

Hoy la construcción de un mundo multipolar coloca al Caribe dentro del juego de las estrategias de los polos de poder a nivel mundial. Hay que entender ese Caribe en su complejidad insular y continental, en sus solidaridades desde las perspectivas de las lenguas, las culturas. Esas tres construcciones del siglo XX, mencionadas anteriormente, ya no reflejan nuestra realidad, al igual que nuestra

política hacia el Caribe en la solidaridad con poca reciprocidad. No basta intercambiar un barril de petróleo por un saco de arroz, la vaina va más allá y sino que lo diga Guyana.

## FANON, IRREDUCTIBLE POR SIEMPRE

### FANON. UN COMBATE CONTRA LA DESESPERANZA

Del 6 al 7 de diciembre del año 2019 se realizó en Londres el IV encuentro convocado por la Fundación Frantz Fanon, *Rutgers Advanced Institute for Critical Caribbeans Studies y Birkbeck College, University of London*, enfocado bajo el título *Fanon, hope and the day after*, el cual se realizó en un contexto donde la desesperanza parecía imponerse con los mismos actores imperialistas que en 1885 se repartieron a África, fomentaron el colonialismo en su fase superior, el imperialismo, y posteriormente se distribuyeron el mundo al finalizar la Segunda Guerra Mundial.

Imponer la desesperanza a los pueblos que siempre han aspirado a su plena autodeterminación y soberanía ha sido una continuidad histórica que los actores políticos imperialistas continúan ejerciendo a través de siete estrategias concretas:

- 1- La reafirmación de no desprenderse de aproximadamente 20 territorios en situación colonial sometidos por Estados Unidos, Francia, Inglaterra y Holanda. Dentro de esas coloniales aún se encuentra Puerto Rico y Martinica, lugar donde vio el sol por primera vez Frantz Fanon, un 20 de julio de 1925.
- 2- La intervención militar francesa, inglesa y estadounidense en Siria, Palestina, Afganistán, Irak, Mali, Níger, Libia, República Centroafricana, como fuerzas combinadas de la OTAN.
- 3- Los bloqueos financieros, alimenticios, medicinas, que han impuesto a países como Cuba, Venezuela y otros países que no acepten la recolonización. Aplicando medidas como apropiarse del oro de Venezuela por parte de Inglaterra, valorado

- en 1200 millones de dólares. Estados Unidos tiene bloqueados 140 mil millones de dólares, así mismo Portugal, Francia y Bélgica
- 4- La intervención con nuevas tecnologías para imponer una sola opinión mundial y falsas noticias contra los pueblos que reafirman su autodeterminación, aplicando una intervención blanda.
  - 5- El apoyo de organismos multilaterales desprestigiados como la Organización de Estados Americanos, que desde los tiempos de su creación apoyaron la intervención militar en República Dominicana (1965), Granada (1983), Panamá (1989), golpes de estado contra el presidente Chávez (2002), Haití (2004), Honduras (2009) y ahora la justificación que han hecho del golpe de estado contra el gobierno de Evo Morales (2019).
  - 6- El resurgimiento de aparatos ya en desuso como el Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca (TIAR), creado en 1947 como organismo defensivo de “América para los americanos”, y que recientemente esta semana fue retomado para atacar a la República Bolivariana de Venezuela por considerarla un peligro para la región. Esta reunión culminó en tremendo fracaso el día martes 3 de diciembre de este año en curso.
  - 7- La combinación de nuevos aparatos inventados por el imperialismo como el Grupo o cartel de Lima, que son totalmente ilegales en el campo de la diplomacia literal, al igual que la complicidad de la presidenta del Consejo de Derechos Humanos de la ONU, Michelle Bachelet al guardar silencio ante los asesinatos selectivos en Honduras, Colombia y Estados Unidos, así como haber falsificado informe sobre los Derechos Humanos en Venezuela y no haber escuchado a los familiares de los diez y nueve afrodescendientes asesinados y quemados en Venezuela durante el año 2017 por la oposición blanca y racista venezolana.
  - 8- Negarse a reparar las deudas por crímenes de lesa humani-



dad que estos imperios causaron a los pueblos de África y sus descendientes en las Américas con la vergonzosa trata de esclavizados y el sistema esclavista implementado por casi cinco siglos.

Este panorama sombrío, guardando la distancia, es parecido a los tiempos en que Fanon decidió incorporarse a la lucha por la liberación de Argelia apoyando al Frente de Liberación Nacional de Argelia, donde entregó su profesionalismo como médico psiquiatra, su producción intelectual y su ejercicio diplomático. En Argelia, Fanon en medio de la desesperanza que estaba moribunda sobre más de un millón de muertos, lisiados, torturados, mujeres violadas, expresó en su texto *Condenados de la tierra* que “el bienestar y el progreso de Europa han sido construidos con el sudor y los cadáveres negros, los árabes, los indios y los amarillos”. Sin embargo, supo recuperar la esperanza, en lucha descarnada contra la opresión y el sadismo occidental, que solo fue vencida por el ataque mortal de leucemia que lo llevó al mundo de los espíritus de la dignidad un 6 de diciembre de 1961, cuando la Revolución cubana estaba dando sus primeros ejemplos de autonomía frente a las 90 millas que los separaban del imperialismo estadounidense.

## LA ESPERANZA HOY

El mundo ya no es hegemónicamente unipolar. La geopolítica hoy cuenta con otros actores con mucha consistencia tanto militar, económica y financiera. Nuestra América, como dijera Martí en el alba del siglo 21, se convirtió en una “amenaza inusual”, no solo para Estados Unidos, como en su tiempo lo dijera Obama, sino también para el sector de la ultraderecha europea.

Ante esa amenaza “inusual”, los imperialismos buscarán la vía para hacer retroceder los avances anticoloniales y antineoliberales que se venían experimentando en el Brasil de Lula, en la Honduras

del presidente Manuel Celaya, en el Ecuador de Rafael Correa, el Uruguay del Frente Amplio o la Argentina de Kirchner.

El amanecer del siglo XXI hizo renacer la esperanza de millones de indígenas, afrodescendientes y mestizos de Nuestra América. El imperialismo busca las vías para que esta posición antiimperialista no siguiera avanzando y logró, en la segunda década del siglo XXI, detener el avance de la lucha contra el neocolonialismo. No obstante, pese al golpe brutal e intervencionista de Estados Unidos contra el gobierno legítimo de Evo Morales y la derrota coyuntural del Frente Amplio en Uruguay, no desalienta a los pueblos de Nuestra América a seguir en batalla como recientemente se acaba de recuperar Argentina con el triunfo del kirchnerismo, por otro lado, la libertad de Lula pone a Brasil en nuevas perspectivas. En México el gobierno del recién electo presidente López Obrador pone una esperanza ante un México pisoteado vergonzosamente por el gobierno de Trump y el narcotráfico. Pero más allá de ello en América Latina hay un pueblo que retoma su cauce contra el neoliberalismo y recuperar la esperanza, como se está viviendo actualmente en Colombia, Chile, Ecuador, Honduras.

Sí hay esperanza y el día después es hoy, no es mañana, como dice Fanon: “Pero para asegurar la esperanza, para darle densidad, hay que participar en la acción, comprometerse en cuerpo y alma en la lucha nacional”.

## EL DÍA DESPUÉS

El día después es hoy y las luchas de los pueblos del mundo están en tres etapas:

Uno, a la defensiva ante la ofensiva de los imperialismos y sus lacayos que actúan en el Caribe, así como en América Latina.

Dos, la resistencia como lo está haciendo Bolivia, Honduras, Colombia, Brasil, y

Tres, los que hemos pasado a la ofensiva, como la República Bolivariana de Venezuela y Cuba, con una claridad ideológica que no se deja amenazar e imponer gobiernos dirigidos desde el Pentágono, como el Grupo de Lima o el presidente “transitorio” (Juan Guaidó) que pusieron en Venezuela hace casi un año y ha resultado un robot del Departamento de Estados Unidos. Este último intentó comprar militares para que dieran un golpe de Estado al gobierno legítimo de Nicolás Maduro el pasado 30 de abril (2019) y también fracasó debido a la alta conciencia antiimperialista del pueblo venezolano.

### REPARACIONES, ALIANZAS Y LA VIGENCIA DE FRANTZ FANON EN LAS LUCHAS CONTEMPORÁNEAS

“El nuevo día que ya se apunta debe encontrarnos firmes, alertas y resueltos”. Frantz Fanon.

En la III Conferencia contra el racismo, la discriminación, la xenofobia y sus formas conexas, realizada en Durban, Sudáfrica (septiembre 2001), la mayoría de las organizaciones participantes de los países afectados por la trata negra y la esclavitud, exigimos a los países imperialistas que practicaron esa aberración humana, reparaciones inmediatas. Sin embargo, estos países colonialistas se retiraron de la conferencia. La marca histórica del colonialismo contra África y su diáspora hoy es un tema que no pierde vigencia.

La Organización de Naciones Unidas declaró el Decenio de los Pueblos Afrodescendientes (2014-2025), no obstante, poco se ha avanzado desde su declaración y mucho menos se ha abordado con fuerza el tema de las reparaciones. En la República Bolivariana de Venezuela, con la presencia de más de cincuenta invitados internacionales en mayo del año pasado, organizamos el Encuentro Internacional sobre las Reparaciones. El espíritu de Fanon allí estuvo presente, reglando a los imperios las masacres que hicieron en África y su diáspora. De ese encuentro salieron tres propuestas:

1. Creación de un grupo de juristas internacionales para abordar el tema de las reparaciones.
2. Creación del Centro de Investigación Virtual sobre Reparaciones a nivel mundial
3. Avanzar sobre el tema de las reparaciones en los organismos multilaterales.

Para cerrar esta exposición, considerando que este seminario nos invita a interrogarnos ¿qué hacer el día después?, informamos que el pasado 12 de noviembre, en un encuentro internacional sobre África y afrodescendientes, el cimarronaje continúa contra el imperialismo, que contó con la participación de 140 invitados internacionales procedentes de Nuestra América, África y la diáspora africana en Europa, llegamos a la conclusión de que las luchas contra todas las formas de dominación, así como el exterminio racial a la vuelta del neoliberalismo, debemos combatir en conjunto pues tenemos los enemigos comunes de siempre (Estados Unidos, Francia, Inglaterra, un sector de la Unión Europea y los países lacayos). Hemos decidido crear la Cumbre Internacional Africana y Afrodescendiente contra el Imperialismo, así como un centro de investigación Sur-Sur.

La fuerza de Fanon vive hoy en nuestras luchas.

## GRENADA, LA REVOLUCIÓN DE LA NUEZ MOSCADA

Maurice Bishop fue el líder de la insurrección realizada en nombre de los oprimidos y semiesclavizados granadinos, que no tenían derecho a la tierra, la educación, la salud y la alimentación. En 1979, un líder descolonizador e independentista insurge contra el sistema colonial inglés que sometía a la isla de Grenada desde tiempos coloniales hasta finales de la pasada década de los 70. Se llamaba Maurice Bishop, de profesión abogado, antiimperialista y de convicción revolucionaria. Formó parte del Movimiento Nueva Joya, que encarnaría las esperanzas del pueblo con un programa de participación social, anticolonialista y soberano, influenciado por

la Revolución cubana, sandinista, vietnamita, al igual que por los procesos anticoloniales en África subsahariana.

## ENTRE NUEZ MOSCADA Y EL STEEL BAND

Grenada es una pequeña isla, muy cerca de nuestro país, apenas a 25 minutos en vuelo desde Margarita (que por cierto, cuando intenté viajar no había cupo, hice la lista de espera y al abordar el avión vi que había apenas cinco pasajeros, ejemplo del efecto del “raspaíto” de Cadivi).

Saint George es la capital de esta hermosa isla, totalmente limpia, segura, gente amable, muchas rastas en las calles y el inconfundible sonido del steel band. A Grenada se le conoce como la isla de las especies, donde la nuez moscada la conseguimos en todas las formas, es un elemento de identidad como lo es el cacao en Barlovento. Esta isla, con la insurrección del 13 marzo de 1979 a las 4 a.m., se convertiría en la cuarta referencia por la construcción de una sociedad más justa en nuestra América, después de los ejemplos de las revoluciones cubanas y sandinistas, así como del intento de Salvador Allende en Chile. Esa insurrección fue en nombre de los oprimidos y semiesclavizados granadinos, que no tenían derecho a la tierra, la educación, la salud, y la alimentación.

El Movimiento Nueva Joya inicia una serie de actividades y manifestaciones contra el gobierno procolonial de Eric Gairy, quien tenía relación directa con la dictadura de Pinochet en Chile. Se lanzó una ofensiva callejera contra el Gairysmoel, que se resumía en: corrupción, ejercicios antidemocráticos, arrogancia, personalismo, tiranía, criminalidad, bufonería y el paramilitarismo llamado escuadrón de emboscada nocturna, al cual hubo que oponerle el Ejército Revolucionario del Pueblo, que una vez llegado al poder se convertiría en el brazo armado del gobierno revolucionario. La toma del cuartel del valle de True Blue por las milicias populares

provoca la huida del presidente títere Eric Gairy. Esa acción Fidel en su momento la llamó “un Moncada exitoso”.

## NUEVA JOYA AL PODER Y AMENAZAS IMPERIALES

Al llegar al poder el Movimiento Nueva Joya, con Maurice Bishop a la cabeza, comienza a poner en práctica el principio de índice de autoridad social, es decir el poder para el pueblo. Se proclama como Gobierno Popular Revolucionario. Sustentado sobre la contraloría social y la democracia directa para garantizar la estabilidad e impulsar la democracia popular, se desarmó la vieja policía, se comenzó una distribución de las tierras, se democratizó la educación, la salud y el acceso a bienes prioritarios para la alimentación y evitar la importación de alimentos.

Como dijera Bishop en uno de sus gloriosos discursos: “Debemos comenzar a buscar una solución para establecer un solo pueblo y una sola región. Grenada se compromete a luchar con todas sus fuerzas posibles para edificar un solo movimiento latinoamericano”. Bishop busca alianza con el bloque soviético y la Revolución cubana para blindarse ante las amenazas de Estados Unidos e Inglaterra. Con fines de desarrollo turístico, el gobierno solidario cubano inicia la construcción de un aeropuerto en la isla, llamando la atención fuertemente este proyecto al gobierno de Ronald Reagan, que inicia una campaña internacional argumentando que se estaba construyendo una base soviética y que países cercanos estarían bajo amenaza. Por otro lado, los enemigos internos y externos avanzaban con un bloqueo silencioso, creando inestabilidad en el país de la nuez moscada. Asimismo, la CIA logró penetrar a cercanos colaboradores de Bishop. El 19 de octubre de 1983 la CIA promueve desórdenes en las calles acompañados de una guerra mediática internacional que se refleja en la prensa reaccionaria en Venezuela. Algunos cercanos colaboradores de Bishop los apresaron junto con sus esposas y los conducen al fuerte colonial de Saint George y allí lo asesinan junto

a sus acompañantes fieles. El pueblo sale a las calles a reclamar a su presidente asesinado e intenta no perder sus avances sociorevolucionarios, pero el 25 de octubre el gobierno de Reagan invade la isla argumentando que:

1. Cuba-URSS estaban construyendo una base militar y no un aeropuerto.
2. Que los cubanos que estaban en Grenada invadirían a EE. UU.
3. Que los estudiantes americanos que estaban en la isla habían sido tomados como rehenes.

Reagan lanza la operación militar “Furia Urgente” con 1200 marines de las fuerzas especiales, trayendo un saldo trágico de 88 muertos, entre los cuales cayeron civiles cubanos, y más de 500 heridos.

Cuando es asesinado, Maurice Bishop tenía apenas 39 años y se suma a la decapitación de líderes de la década de los ochenta del siglo XX como Walter Rodney y Tomas Shankara, que no llegaban a los cuarenta años. Grenada por supuesto ya no es la misma pero la nuez moscada sigue siendo un símbolo y el steel band sigue sonando a la espera de avances positivos para los grenadinos. El programa de Bishop sigue y se expande por todo el Caribe

## WALTER RODNEY ANTIMPERIALISTA DE GUYANA

Guyana, nuestro país vecino, con quienes tenemos una larga discusión territorial y que hoy asume una posición no acorde al acuerdo de Ginebra de 1966, que destaca entre otros aspectos que el territorio en reclamación no debe ser explotado, pero que sin embargo las apetencias de empresas imperialistas quieren ponerse en recursos estratégicos descubiertos en ese territorio en reclamación, donde coltan, gas, petróleo, oro y uranio es el tesoro a conquistar, y eso la transnacional Exxon lo sabe, es ahí la causa del alboroto.

Ese país vio nacer a Walter Rodney el 23 de marzo de 1942 y es asesinado en Georgetown el 13 de junio de 1980. Walter Rodney es considerado como el intelectual que redimensionó a finales del siglo pasado la visión del panafricanismo, movimiento iniciado a comienzos de los 1900, siendo el puente de activismo intelectual de mayor trascendencia entre África y su diáspora en las Américas y el Caribe. Rodney, más que académico (había obtenido su título de doctor sobre estudios africanos), era para decirlo a la manera de Gramsci un intelectual orgánico, militante, antiburócrata y anticubículo universitario. La vida para él era un *continuum* creador, elaboración del pensamiento, cuestionador de teorías racistas y subestimadoras, compartía con el pueblo sin altanería ni prepotencia, como lo hizo al convivir con la comunidad rastafari en Jamaica para contribuir al fortalecimiento filosófico y práctico del rastafarismo, lo cual le costó la expulsión de ese país en 1968.

## ELLOS NO CONSTRUYERON CARRETERAS PARA UNIR A LOS PUEBLOS DE ÁFRICA

África, según expresó el premio Nobel Joseph Stiglitz, es potencialmente la parte más dinámica del mundo por sus recursos minero-extractivos. El laureado Nobel lo expresaba ante los indicadores de crecimiento e inversiones extranjeras que hoy tienen algunos países africanos, donde se llega a casi el 12 % anual, el cual se ha visto afectado ante la caída estrepitosa de los precios petroleros. Pero más allá de ese crecimiento, que no necesariamente significa desarrollo sostenido y sustentable, hay que ver cómo lo analizamos a la luz del pensamiento de Walter Rodney plasmado en su libro clásico Como Europa subdesarrolló a África: “Se ha demostrado, mediante comparaciones, que África es en la actualidad un continente subdesarrollado, en relación con Europa Occidental y otras pocas partes del mundo, y que llegó a la posición actual no porque evolucionara independientemente de Europa, sino a causa de la explotación”.



Esta reflexión de Rodney para mediados de la década de los años setenta del siglo pasado, sigue teniendo vigencia ante las nuevas formas de dependencia y explotación que la alianza europea-estadounidense está haciendo en África subsahariana, donde reposan en un alto porcentaje los recursos minerales estratégicos del planeta, y eso es lo que ha permitido el crecimiento en países como Angola con un 11,1%, Nigeria 8,9%, Etiopia 8,4%, Chad 7,9%, Mozambique 7,9%, Rwanda 7,6% y para el 2015 se prevé un crecimiento en Tanzania de un 7,2%, Ghana con 7 % y Zambia con un 7%. Este tipo de crecimiento debemos revisarlo a la luz de los indicadores de desarrollo humano para analizar cómo se están distribuyendo esas riquezas entre millones de desfavorecidos, y por otro lado analizar como ese crecimiento atrae no solo inversiones sino invasiones, como se ha demostrado en más de cien golpes de Estado que ha sufrido este continente por la avaricia de las compañías transnacionales petroleras, mineras y acaparadoras de tierras. Como decía Rodney, el desarrollo de carreteras y autopistas que están haciendo en África, en su mayoría con capital extranjero, no tiene como intención “unir” a los pueblos, sino para aplicar el modelo neoliberal para la explotación y transporte de materias primas.

## DE LA REEXPLORACIÓN DEL GOLFO DE GUINEA

En una conferencia que dictamos en Atlanta hace dos meses, sobre la vida y obra de Walter Rodney, citamos también otro libro de este brillante militante panafricano, se trata de la *Historia de la Alta Costa de Guinea*, donde demuestra en parte la explotación y el secuestro del recurso más preciado para Europa durante los siglos XVII, XVIII y XIX; la fuerza de trabajo e intelectual de los africanos. Para mi conferencia tomé el viejo mapa de la trata negrera, indicando los puntos de salida involuntaria de hombres mujeres y niños de África subsahariana, tales como las costas que van de Guinea Bissao, Guinea Ecuatorial y Nigeria hasta Angola, y que

hoy precisamente constituyen los puntos de mayor extracción de petróleo y gas, es decir, según los análisis de Rodney estamos ante una reexplotación del Golfo de Guinea, que constituye el 25% de las reservas mundiales de petróleo y gas.

## REVISAR A RODNEY PARA LA COMPRENSIÓN DE ÁFRICA

Hoy la conflictividad que vive África subsahariana es el resultado de una historia compleja que como decimos en nuestro libro *Desromantizar África*, pasó por varias etapas, desde la trata negrera árabe-europea, el reparto colonial de África (1885), los procesos de liberación nacional y el socialismo, el partido único, hasta las aperturas del neoliberalismo salvaje. En esas etapas el imperialismo nunca se ha echado a dormir, la explotación y saqueo, las invasiones, el Africom, en sus formas *light* y duras, y lo más contundente es la decapitación de hombres y mujeres preclaros del proceso de liberación, que van desde Patricio Lumumba, Tomas Shankara hasta los hijos de la diáspora como Walter Rodney, Marcus Garvey, Franz Fanon, DuBois.

¿Que diría Walter Rodney ante las ansias imperialistas de ponerse sobre los recursos mineros extractivos en un territorio en discusión?

## GUYANA O LA VENGANZA DE LA EXXON MOBIL

Como es conocido públicamente, el tema limítrofe de Venezuela con Guyana es parte de una lucha de nuestro país por hacer valer nuestros derechos territoriales. En este tiempo es bueno revisar el texto básico del diputado Earle Herrera titulado *Cómo se ha reducido el territorio nacional*, publicado hace más de tres décadas, donde el tema del territorio Esequibo se aborda de una manera didáctica y profunda. Hoy, como dijimos en un artículo anterior, ese territorio en discusión se convirtió en un manjar apetecible por los estudios

realizados por la compañía petrolera más poderosa del mundo, la Exxon Mobil. En el Esequibo, espacio territorial de 159.500 kilómetros cuadrados, no solo existe una de las reservas de petróleo más grande del planeta, sino también minerales como bauxita, diamantes, cobalto, uranio y oro.

## EL CARIBE ENERGÉTICO

La última semana de enero de este año, Biden, vicepresidente de Estados Unidos, convocó a una cumbre energética del Caribe, donde expresó:

“Ustedes, países del Caribe, tienen una oportunidad (...) de cambiar a una matriz energética que es más resiliente, más sustentable, más limpia, más barata que la que han tenido nunca. Tienen la oportunidad de aprovechar la riqueza natural de sus países para encontrar y potenciar sus economías y ahorrar dinero a sus pueblos, liberar los presupuestos de sus gobiernos sin el peso de fuentes poco seguras de energía y expandir las posibilidades de los ciudadanos del Caribe en el futuro”.

Esta Cumbre de Seguridad Energética del Caribe estaba dirigida a disminuir el papel de Venezuela en el Caribe por la política de corresponsabilidad energética liderada por Petrocaribe y así disminuir el rol político solidario de nuestro país. Biden fue claro al expresar: “Ya sea en Ucrania o en el Caribe, ningún país debería poder usar sus recursos naturales como herramienta de coerción contra otro”. Venezuela exporta 100.000 barriles diarios a los países del bloque, lo que genera una factura de 4000 millones de dólares, de la cual una parte se paga en efectivo y el resto con bienes y servicios, que por lo general son alimentos. Pero más allá de eso no ponemos en duda de que Biden, con datos en manos de la Exxon, apuntaba hacia Guyana, así como al Caricom, organización del Caribe anglófono, que recientemente en su 36a reunión anual, a través de su presidente Freundel Stuart, también presidente de Barbados, dejó en claro que:

“Caricom respalda muy firmemente a Guyana”, pero también es consciente de las “buenas relaciones” que Caracas tiene con la región. La geopolítica del Caribe es un entretejido muy complejo, lleno de invasiones, intervenciones, chantajes, y control por diferentes vías. El caso de Guyana no está lejos de ese marco geopolítico donde la Exxon juega un rol principal.

### LA VENGANZA DE EXXON MOBIL... ESCOGE TÚ QUE CANTO YO

Es necesario recordar que la Exxon pretendía demandar a Venezuela por 12 mil millones de dólares, debido a que el presidente Chávez derogó la política de apertura petrolera que entregaba nuestro petróleo a las empresas transnacionales, dentro de ellas la Exxon. A partir del 2007 se implementa esta política, ante la cual la Exxon introduciría una demanda internacional, donde tenían las manos metidas los británicos. Pdvsa aceptó el reto, y le dijo como el Benny Moré a Rolando Laserie: “escoge tú que canto yo”, es decir, Pdvsa le dijo a Exxon: escoge tú a qué tribunal vamos. El final fue victorioso para nuestro país. Por primera vez un país del mal llamado tercer mundo venció a la empresa petrolera más importante del mundo, que además tenía apoyo británico. Ahora queda claro la alianza Inglaterra y la Exxon en ponerse de acuerdo para recolonizar Guyana e intentar despojarnos de nuestros derechos sobre el Esequibo.

### CECILE FATIME: CIMARRONA AFRODESCENDIENTE

El 14 de agosto de 1791 la sacerdotisa del vudú, Cecile Fatime, había lanzado con sus palabras sagradas la lucha descarnada contra el imperialismo francés en Haití. Aún el papel de las mujeres africanas y sus descendientes en las Américas se sigue enfocando en minusvalía ante una historia eurocéntrica y machista. A través del tiempo, en los discursos del poder instituido y constituido,

la reproducción de la dominación primitiva del hombre sobre la mujer continúa como una constante de nunca acabar. Los aparatos ideológicos, como dijera el filósofo Louis Althusser (1918-1990), la Iglesia, sistemas educativos, trabajos, partidos, familia, entre otras, se metamorfosean para seguir con la presión directa e indirecta contra la mujer. Muchas veces esos discursos de “igualitarismos casi perversos” crean un mundo de fantasía de inclusión que hoy se ha puesto de moda en las estrategias discursivas de muchos líderes que se identifican como “feministas”, pero si vamos a los indicadores, igualdad en lo político, económico y soberanía intelectual, aún falta mucho camino por recorrer.

## EL CIMARRONAJE DE LA MUJER AFRO EN EL CARIBE

Las luchas, en primer lugar, de la mujer africana desde su continente de origen, fueron una constante. Ellas, como Nzinga Mbandi (Matamba) o Kimpa Vita (Mbanza Kongo), jugaron un papel determinante contra el colonialismo portugués, así como también por la reivindicación de su autonomía espiritual, basada en Nzambi Mpungo (Dios creador del mundo Kongo). Esos ejemplos ancestrales atravesaron el Atlántico en las bodegas de los barcos negreros para concientizarse en las luchas contra la violenta dominación esclavista en las Américas. Para 1792, en Europa, el feminismo estaba en proceso con la lideresa Mary Wollstonecraft, pero en Bois Caiman, Haití, el 14 de agosto de 1791, la sacerdotisa del vudú Cecile Fatime había lanzado con sus palabras sagradas la lucha descarnada contra el imperialismo francés.

El derecho a ser libre y de origen africano marcó una pauta contra toda hipocresía patriarcal, machista y racista. Nanny, sacerdotisa en Jamaica, dominada por el colonialismo inglés, se alza con un ejército de hombres y mujeres africanas para combatir por su dignidad. Así, el fuego de las mujeres cimarronas sacudió los sistemas carcelarios productivos de Brasil, Colombia, Perú, Ecuador y Venezuela. En

general cimarronas contra la violación sexual, la explotación del útero, la explotación en las plantaciones, haciendas, trabajo doméstico, amamantadora y el uso imbécil de nodrizas. Ese espíritu e indignación contra todo tipo de opresión sacudió al continente. Esa rebelión corporal e intelectual fue transferida a miles y miles de mujeres que lucharon en la guerra de Independencia como soldadas, enfermeras y lideresas que pocas veces nuestras historias oficiales mencionan. Hay que reescribir la historia para recuperar la memoria.

### HAITÍ: LA DIGNIDAD EN JUEGO

Actualmente en el mundo existen conflictos internos en muchos países que la prensa occidental no refleja en sus páginas, porque son guerras y procesos de desestabilización del “tercer mundo”. Toda la prensa occidental está centrada en la crisis entre Rusia y Ucrania, o la profunda crisis energética estructural que vive Europa, la inflación, el cambio climático, el miedo a una guerra nuclear que acabaría con el planeta, crisis que básicamente está provocada por el mismo modelo neoliberal que ha clavado un cuchillo en el corazón de la madre tierra.

### HAITÍ: EL COSTO DE LA DIGNIDAD HISTÓRICA

Hoy día la República de Haití es uno de esos países que no aparece en la prensa mundial. Haití vive uno de sus peores momentos de desestabilización política y económica como resultado de haber sido el primer país de la diáspora africana triunfante en la historia de las Américas. Occidente nunca aceptó que una pequeña isla pudiera, a finales del siglo XVIII, oponerse a los sistemas de las repúblicas occidentales y ser gobernada por africanos y sus descendientes. A Haití nunca se le perdonó haber creado el primer ejército internacional afrodescendiente para liberar a otras naciones del colonialismo europeo, bajo el pacto de Alejandro Petión y Simón Bolívar para

liberar a seis naciones. A Haití nunca se le perdonó haber reconocido al vudú como su mayor expresión espiritual, por interpretar el mundo de una manera diferente a la religión católica y protestante. Desde el siglo XIX hasta nuestros días, Haití ha sido asediado por invasiones militares, golpes, la imposición de gobiernos títeres sangrientos como el de François Duvalier, que transformó el vudú en una religión de terror y creó el ejército paramilitar llamado *tonton macoutes*. Con el sacerdote y presidente Bertrand Aristide, elegido democráticamente de 1991 a 1996 y luego de 2001 a 2004, Haití logró un momento de estabilización política hasta que Aristide fue depuesto por un golpe de Estado. La intervención militar con ayuda humanitaria de las tropas de las Naciones Unidas bajo el comando del ejército brasileño, conocida como Minustah (Misión de Estabilización de las Naciones Unidas en Haití) de 2004 a 2017, contribuyó a sembrar el cólera, las violaciones a mujeres y dejó sin padres a más de diez mil niños y niñas, entre otras tragedias. Tras el asesinato del primer ministro haitiano Jovenel Moïse (7 de julio de 2021) por un comando paramilitar, se inició un ciclo de violencia permanente que continúa hasta el día de hoy. Actualmente un sector del gobierno reclama una nueva intervención militar, mientras que un sector del senado de la Asamblea Nacional y el pueblo rechazan la intervención militar.

La Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños (CELAC), Petrocaribe, ALBA (Alianza Bolivariana de las Américas) y un sector de la ayuda humanitaria de la ONU, podrían contribuir a la estabilización habilitando a Haití para reclamar su papel en la historia como un pueblo digno del mundo.

## HAITÍ NO SÓLO ES TRAUMA... TAMBIÉN PARIÓ EL MERENGUE

### UN PUNTO DE PARTIDA

La Española era el nombre que tenían las actuales República Dominicana y Haití, bajo el poder de la Corona española. Allí fue donde se levantaron por primera vez los esclavizados africanos en tierras americanas, encabezada por el líder Enriquillo (1522) contra el gobierno de Diego Colón (hermano de Cristóbal Colón). Esta isla era una sola, pero después del Tratado de Paz de Ryswick, firmado en el año 1697 entre Francia y España, “la parte occidental de la isla la española se le cedió a los franceses”.

A partir de esa fecha, “La Española” se va a dividir lingüísticamente. Una hablará español y la otra francés (pero más la lengua *creole*), pero culturalmente quedarán elementos sociales comunes, la música es uno de ellos, y el merengue o meringue será una especie de lugar común de ambos pueblos. Actualmente, existe una discusión sobre el origen del merengue, si es de República Dominicana o de Haití.

En el año de 1796 el francés Moreau de Saint Mery observaba que “en Saint Domingue (Haití), y particularmente en la parte occidental francesa existe, desde hace tiempo, un género de danza llamado voodoo, que exige la participación de dos o cuatro personas, caracterizados por movimientos del cuerpo (cabeza, espalda). Esta danza se acompaña con un tambor, percutiendo las manos, coros y cantos”.

### DEL VUDÚ AL MERENGUE

De aquí se desprende que el merengue que conocemos actualmente pudiera tener su origen en los rituales vuduístas que se ejercitaban en tiempos coloniales. Tal vez esas células rítmicas de los tambores “rada” o “arara” (del antiguo Dahomey), fueron saliendo los



elementos creativos para ir conformando la estructura del merengue contemporáneo.

El investigador Fouchard nos da su visión para enriquecer la discusión sobre la génesis del merengue: “Si nuestra meringue tiene una historia, ella debe comenzar al ritmo de la bamboula de Saint Domingue y remonta, ¿por qué no?, a las impúdicas gimnásticas de la calenda y la chica”.

Tanto la calenda como la Chica eran dos tipos de danza muy practicadas por los negros esclavos en Haití. La chica es una danza de procedencia congoleña. La calenda era acompañada por los tambores denominados bamboula.

“La palabra meringue no cayó del cielo. El nombre meringue es de la nación Mozambique”. En este país, ubicado en la parte oriental de África, la palabra meringue es asociada a un tipo de danza tradicional entre los Bara.

De los argumentos anteriores (Fouchard, Moreau), podemos inferir que el merengue recogió en su paseo histórico elementos del vodú, Calenda, Chica, Compa y elementos culturales franco-hispanoárabes. Creemos que el epicentro del merengue fue Haití por las descripciones históricas que nos hizo Moreau Saint Mery en el siglo XVIII.

## DE HAITÍ A REPÚBLICA DOMINICANA

Con el merengue pasó lo mismo que con el vodú, el cual pasó las fronteras haitianas hacia la República Dominicana con el nombre de Gaga. Conseguimos entonces en República Dominicana el merengue con sus variantes: El merengue redondo, estilizado y pambimcha'o. Allí fue enriquecido y proyectado a tierra firme y a Europa, constituyéndose en otro aporte afrocaribeño al mundo.

Hoy el merengue en la República Dominicana ha contribuido a eliminar las barreras del racismo aún mantenidos por la burguesía dominicana, así como también ha servido para luchar contra la

opresión dictatorial del expresidente Trujillo, al cual le dedicaron un merengue cuando lo asesinaron: “Mataron al chivo en la carretera / déjame lo ver déjame lo ver. Mataron al chivo / y no me lo dejaron ver”.

Es ese el sentido realmente funcional del merengue, acompañando a su pueblo, que también se manifestó cuando el Pentágono de Estados Unidos decidió derrocar, a través de la intervención militar con sus marines, al presidente Juan Bosch. En ese momento, músicos como Johnny Ventura salieron a la calle a gritar contra la intervención a ritmo de merengue, lo mismo hizo Cuco Valoy y otros músicos que se reafirman en su compromiso con el sentido de lucha y fuerza que siempre ha representado la herencia musical africana en América. El ejemplo de Valoy y Ventura es diferente al ejemplo de Wilfrido Vargas, extraordinario músico, arreglista y compositor contemporáneo del merengue, pero que en sus letras ha ridiculizado la presencia africana en nuestra América, precisamente con un tema que se llama “El africano”, donde caricaturizaba al “negro” como un salvaje, reforzando así la visión “tarzanística” que impuso Hollywood con sus películas de los años cuarenta.

Seguro estamos que en el hoy abatido Puerto Príncipe, cuando el pueblo se lanzó al derrocamiento del terrible dictador Baby Doc Duvalier, el merengue estuvo allí presente reclamando su papel en la historia como pieza del cimarronaje musical caribeño, que abrazó la causa de la justicia para acompañar a los hambrientos, a los desasistidos, a los miserables, a los sin nada, por la conquista de un mundo mejor.

## REFLEXIONES AFRODESCENDIENTES PARA LA CUMBRE DEL ALBA

En nuestra América, o para ser más explícitos, en América Latina y el Caribe, se vienen ensayando procesos de integración que rompieron definitivamente con el paradigma de ser “el patio trasero”

del imperialismo norteamericano, en conexión con la Europa intervencionista y recalcitrante.

Todos sabemos que el proyecto Área de Libre Comercio (ALCA) ideado por el gobierno estadounidense de Bill Clinton y proseguido por el de George W. Bush, como modelo de integración, fue derrotado y cuestionado a raíz del concepto de soberanía impulsado por el proceso bolivariano, liderado por el presidente Hugo Chávez. El ALCA nació en el año 1994 y una década después, en diciembre del año 2004, Fidel y Chávez comenzaron a cavar la fosa de ese proyecto neocolonial, proponiendo la creación de la Alianza Bolivariana de Nuestra América (ALBA), iniciada por Cuba y Venezuela. Posteriormente se fueron sumando otros países que estaban sometidos a la dependencia imperial, asfixiados por la deuda externa, sometidos al hambre y a la humillación. Bolivia se unió en 2006, luego lo harían Nicaragua (2007), Antigua, Barbuda, Dominica, Saint Vincent y Las Granadinas (2008), que se sumarían valientemente pese a la presión de Estados Unidos. Siguió Ecuador (2009) y después Haití, Santa Lucía y Surinam (2012). Honduras se había incorporado en el gobierno de Manuel Zelaya, pero después del golpe de Estado se retiraron.

### ¿ETNOEXCLUSIÓN SIN QUERER QUERENDO?

Uno de los principios del ALBA es la lucha contra la pobreza y al mismo tiempo contra la exclusión social. Los países del ALBA tienen en sus 2.540.526 kilómetros cuadrados, casi 80 millones de habitantes. Más del cincuenta por ciento son afrodescendientes y en gran parte se han estado beneficiando de las políticas de inclusión. Pero la inclusión no solo es la derrota de las aberraciones de la exclusión: hambre, falta de educación o ausencia de atención en el campo de la salud. La inclusión debe ser más que eso, es incluir en las políticas del llamado Tratado de Comercio de los Pueblos, nuestra participación como actores de desarrollo económico justo.

Pongamos el ejemplo del cacao: si nosotros, en Venezuela y Ecuador poseemos uno de los mejores cacaos del mundo, ¿por qué no se ha hecho una alianza estratégica “Gran Nacional” entre Esmeralda y Barlovento para abastecer en conjunto nuestro mercado interno del ALBA y luego la demanda europea o asiática?

El Banco del ALBA arrancó con casi dos mil millones de dólares: ¿cuántos afro o indígenas se están beneficiando de los créditos del Banco del ALBA? ¿O serán las burguesías nacionales de los países del ALBA que han acaparado esos créditos? Pero también la inclusión va más allá, está el área de comunicación con el proyecto Albatelecomunicaciones, porque pocos sabemos de lo que pasa en los países del Caribe del ALBA, con la excepción de Cuba. ¿Por qué no circulan por nuestros canales de televisión información en tiempo real sobre Saint Vicent, Santa Lucía, Dominica o Nicaragua?

La circulación de la cultura de nuestro pueblo también es de un valor inmensurable. El proyecto Gran Nacional ALBA Cultural está conformado por cinco programas que agrupan 65 acciones:

1. Producción, distribución y promoción de bienes y servicios culturales.
2. Articulación y desarrollo de redes con movimientos sociales y entidades culturales.
3. Formación de recursos humanos para la cultura.
4. Legitimación de los valores culturales latinoamericanos y caribeños.
5. Desarrollo de impacto sociocultural en nuestros pueblos.

Lamentablemente ese programa no lo vemos circular, apenas solo se ha creado una casa de la cultura del ALBA. ¡Es una vergüenza que Venezuela no lo haya hecho! Solo Cuba tiene una casa. Es terrible que la cultura afrodescendiente e indígena entre los pueblos del Alba no circule. La última vez que estuve en Cuba lo hablé con el entonces ministro de Cultura, Abel Prieto, quien estuvo sensibilizado con el tema y hablamos de la circulación de nuestras producciones culturales, pero hoy el proyecto ALBA-Cultura quedó reducido a un premio dado a Benedetti, a una información casi nula en la web del

ALBA, al igual que a acciones esporádicas sin un programa cultural de integración etnoincluyente.

## ¿PARA QUÉ SIRVEN LOS MOVIMIENTOS SOCIALES DEL ALBA?

Para los días 29 y 30 de julio se realizará en Guayaquil, Ecuador, la XII Cumbre de presidentes del ALBA. A la par de eso se está convocando a la Asamblea de los movimientos sociales del ALBA (o el grupo de los 200) quienes estuvieron en Nicaragua el pasado 19 de julio con motivo de la Revolución Sandinista, luego estuvieron en Venezuela la semana pasada en la Cumbre de la CELAC y ahora aterrizarán en Guayaquil el día 29. Estos movimientos sociales decretados por los gobiernos del ALBA excluyeron en la declaración de Nicaragua a los afrodescendientes y para nada tomaron en cuenta la violación y asesinatos permanentes de los líderes afrocolombianos. Esa tendencia de anulación (del grupo de los doscientos viajeros permanentes del ALBA) a las y los afrodescendientes del proceso de integración casi raya en la discriminación racial, pues la expresión “discriminación racial” denota toda distinción, exclusión, restricción o preferencia basada en motivos de raza, color, linaje u origen nacional o étnico que tenga por objeto o por resultado anular o menoscabar el reconocimiento, goce o ejercicio, en condiciones de igualdad, de los derechos humanos y libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural o en cualquier otra esfera de la vida pública. Y esa práctica lamentablemente en los procesos de la nueva integración ya se está haciendo una norma.

Los movimientos del ALBA no son solo para atacar al enemigo principal, que ya sabemos y estamos claro quién y quiénes son, deben ser controladores de las desviaciones de nuestros gobiernos, deben ser controladores sociales y no solo reconocer las bondades de nuestros proyectos soberanos e independentistas. Nuestro deber como activistas y militantes es defender los avances de nuestros pueblos.

Los movimientos sociales no deben ser gobernadores o aplaudidores de oficio, tampoco una patota volante que vaya de cumbre en cumbre, vacilándose el “socialismo” sin identificar las ausencias de las políticas de nuestros estados hacia los sectores más vulnerables. Los movimientos sociales deben firmemente combatir las hipertrofias gubernamentales, de lo contrario no son movimientos sociales, así es como lo estamos entendiendo desde Venezuela quienes integramos el Movimiento Social Afrodescendiente.



## CAPITULO VII

# DECENIO AFRODESCENDIENTE Y REPARACIONES

### ¿PARA QUÉ UN DECENIO DE LOS PUEBLOS AFRODESCENDIENTES?

El 10 de diciembre de 2014 la Organización de las Naciones Unidas en su sede en New York, lanzó al mundo el Decenio de los pueblos afrodescendientes, el cual fue parte de la agenda planteada por los movimientos sociales afrodescendientes hace más de dos décadas en la III Conferencia contra la discriminación racial, realizada en Durban (Sudáfrica) en septiembre del 2001.

Estos retos del Decenio afrodescendiente se lanzaron en un contexto donde el racismo violentamente físico y sangriento ha recrudecido en muchos países, pero al igual también la xenofobia y la represión contra africanos huyendo de la guerra, que han intentado saltar los muros de Melilla o llegar a Italia, o contra los miles de latinoamericanos con alto componente afro que tratan de cruzar el Río Grande de México para llegar al sueño americano. Pero aquí mismo en nuestra América no podemos olvidar la xenofobia y el racismo vergonzante de la burguesía dominicana al tratar de negar la nacionalidad de los haitianos descendientes nacidos en suelo dominicano.

El aumento del racismo sangriento y la exclusión de millones de afrodescendientes ante un neoliberalismo salvaje pese a los esfuerzos



de países progresistas para erradicar la desigualdad y la pobreza de casi doscientos millones de afrodescendientes en las Américas y el Caribe y de la diáspora africana en Europa, demuestra que la injusticia permanece.

## REPARACIONES AFRODESCENDIENTES

Es bueno destacar que en la discusión para la declaración sentida del Decenio el tema de las reparaciones históricas fue esbozado, acertadamente, por el exrelator sobre el tema racial de la ONU Doudu Dienne, destacando las cuatro dimensiones de la misma:

1. Reparaciones éticas, teniendo presente que en la Declaración de Durban se pedía a los estados que declararan la esclavitud un crimen de lesa humanidad.
2. Reparaciones históricas, que entrañaban restituir la memoria y documentar el crimen sobre la base de documentación escrita e historia oral
3. Reparaciones educacionales, que asegurasen que la historia de la esclavitud se incluyese en los programas de estudios, y
4. Reparaciones económicas, ya que, aunque no fuera posible calcular el costo financiero de la esclavitud, los orígenes del subdesarrollo de África y de la prosperidad de Europa y de América podían atribuirse a la esclavitud. El Decenio según este grupo de expertos de la ONU fue definido arbitrariamente bajo el siguiente lema: “reconocimiento, justicia y desarrollo”.

Nosotros agregaríamos una quinta reparación, que es la inclusión afro en la construcción de las nuevas democracias progresistas hacia el socialismo integrado, para los países que están en proceso de transformación social, sin racismo y con etnocomprensión, sin hipocresía.

## UNA AGENDA PARA EL DECENIO AFRODESCENDIENTE

La presidenta del grupo de trabajo afrodescendientes de la ONU, doctora Mireille Fanon, diseñó para su momento, conjuntamente con un equipo de especialistas, el plan de acción del decenio. Es un documento bastante completo que nos guiará para la próxima década (2015-2024). Por su parte el Movimiento articulación regional afrodescendientes de las Américas (ARA), integrada por varios miembros de distintos países del área, ha estado realizando varias discusiones, tanto en Guayaquil como en La Habana o Madrid, donde expresa su preocupación por que este decenio no quede entrampado en una simple declaración y no se proceda a concretar una agenda activa en las perspectivas de las transformaciones sociales radicales para lograr una sociedad más justa para millones de afrodescendientes. Se ha estado consciente de que las organizaciones deben centrarse en sus agendas particulares hacia el interno de cada país, con sus vinculaciones regionales, transnacionales y de intensiva solidaridad. El decenio ideológicamente no será inocente, será más profundo en su accionar y sus estrategias que el plan de acción de Durban, se trata de dar unos jalones a la construcción del socialismo sin racismo, ni discriminación en las Américas y el Caribe.

Este plan de acción debe ser conexo a la lucha que desde Venezuela y otros países hemos estado insistiendo en la necesidad de que nuestros gobiernos aperturen, desde las perspectivas de la etnocomprensión, el tema afro en los procesos de integración regional como la Alternativa Bolivariana de los pueblos (ALBA), CELAC, UNASUR y MERCOSUR. Académicos y activistas como Diógenes Díaz, Jame Early, Danny Glover, Darío Solano, Romero Rodríguez, Tomás Robaina, Gisela Arandia, Oswaldo Bilbao, entre otros, han estado insistiendo desde el año 2011 en propuestas concretas sobre la incorporación de este tema en las rondas regionales de ese organismo. Por otra parte, el tema de la diáspora africana en Europa, sin

desvincularse de las Américas, tendrá un gran espacio de discusión para el mes de abril del 2015 en Madrid, liderizada por la organización Afrohispanos, integrada por un equipo de expertos de alto nivel académico, institucional y gubernamental. Corresponderá a cada país elaborar su plan nacional del decenio en una línea coherente con nuestra agenda acumulada durante estos últimos veinte años de lucha infatigable.

## LAS REPARACIONES Y EL SISTEMA DE CRIMINALIZACIÓN RACIAL EN LAS AMÉRICAS

Las reparaciones históricas contra las aberraciones de la trata negra y la esclavitud sufrida por las y los afrodescendientes es hoy parte del pasado, pero también del presente continuo. La trata negra dejó un saldo de más de treinta millones de africanos secuestrados y desterrados forzosamente de África subsahariana para ser convertidos en esclavizados y ser herramienta de las maquinarias de producción forzadas (minas, plantaciones, haciendas, hatos) durante cinco siglos, logrando el surgimiento y consolidación del capitalismo mercantil.

El tema de las reparaciones fue abordado por más de cuatrocientas organizaciones, participantes en esta conferencia, que exigíamos que las antiguas potencias occidentales practicantes de la trata negra y la esclavitud (Inglaterra, Francia, Estados Unidos, España, Portugal y la Iglesia católica) debían reparar a los pueblos afro, tanto en África como en la diáspora, por los efectos nocivos espirituales, físicos y éticos causados en este vergonzoso proceso deshumanizador: la castración física, moral y espiritual que sufrieron las y los africanos y sus descendientes a lo largo de cinco siglos en nuestro continente, fue catalogado por la III Conferencia Mundial contra el racismo como crimen de lesa humanidad. (Sudáfrica, septiembre, 2001). Esas antiguas potencias coloniales se opusieron abiertamente contra estas propuestas y abandonaron la conferencia, mientras los

activistas que participamos en esa conferencia protestamos en las calles de Durban exigiendo “reparaciones ya”.

Entre las sugerencias en el plan de acción de esta tercera conferencia, mejor conocido como “el plan de acción de Durban”, en su artículo cuatro, “insta a los Estados a que faciliten la participación de las y los afrodescendientes en todos los aspectos políticos, jurídicos, económicos, sociales”. Eso lo entendimos como parte de las reparaciones, pero también exigíamos reparaciones por las cantidades de crímenes contra la población afro así como el tema de las tierras. En mayo del 2018 por sugerencia de los movimientos sociales afrodescendientes internacionales, se realizó en Caracas el Congreso Internacional de las Reparaciones (mayo 2018), donde participaron activista de África, Europa, las Américas y el Caribe. El presidente de Saint Vicent y las Granadinas, Ralph Goncálvez, junto al presidente de la República Bolivariana de Venezuela, Nicolás Maduro, hicieron un llamado a los organismoS multilaterales para crear un espacio jurídico de discusión sobre esta deuda historica y el seguimiento a las reparaciones.

## LA CRIMINALIZACIÓN RACIAL EN LAS AMÉRICAS

Actualmente, dentro de los países que más practican la criminalización racial se encuentra Estados Unidos, donde en los últimos se han cometido asesinatos, desde los crímenes en Baltimore a Minneapolis, desde Atlanta a Wisconsin, lo cual ha despertado movilizaciones masivas en la tierra del del “tío Sam”. Estados Unidos no ha firmado la Convención Internacional contra el racismo. Estos crímenes en su mayoría no son penalizados; los culpables, al contrario, en la mayoría de los casos se reafirma el sistema represivo racial policial como política de Estado. Sin embargo, allí algunos congresistas del *Black Caucus* han impulsado la resolución HR40, que destaca las reparaciones y su respectivo pago para los descendientes de esclavizados.

El segundo país donde se ha cometido mayores crímenes raciales es Colombia, como lo ha demostrado la organización WOLA, en sus respectivos informe periódicos, y el proceso de comunidades negras y otros activista afrocolombianos como Johanne Mosquera, Aiden Salgado, Charo Mina, Efraín Viveros, entre otros. Desde el gobierno de Uribe, Santos y Duque, se han cometido sesenta y una masacres y millones de afrocolombianos han sido obligados a abandonar sus tierras. Los afrocolombianos exigen recuperación de cinco millones de hectáreas y el cese a los crímenes sistemáticos contra jóvenes, mujeres y hombres y sus líderes.

El tercer país de criminalización racial es Honduras, bajo la presidencia del actual presidente de ese país, Juan Orlando Hernández, quien ha permitido asesinatos de líderes y lideresas afroindígenas, desde Berta Cáceres y los miles de desplazados de la tierra Garifuna.

El cuarto país es Brasil con el presidente Jair Bolsanaro, que ha expresado públicamente su odio hacia los brasileiros, concretando ese sentimiento aberrante en asesinatos selectivos.

La racionalización racial es el cáncer que recorre a algunos países de nuestra América y se muestra ya como un sistema internacional criminal, ante lo cual debemos articularnos en una contraofensiva racial para construir la familia humana que necesita el planeta.

## AFRODERECHOS, ENTRE EL EXTERMINIO, LA DISCRIMINACIÓN PERPETUA Y EL PAPEL DE BACHELET

Hace más de medio siglo la Organización de las Naciones Unidas estableció bajo mutuo acuerdo de todos los países que integran ese organismo multilateral, que surgió después de la Segunda Guerra Mundial, la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Esta declaración se aprueba después de la práctica de “higiene racial” que dejó el nazismo, encabezado por Hitler, Franco y Mussolini, y que posteriormente muchos países siguieron ese ejemplo, sobre todo occidentales, así como también de América Latina en sus diferentes facetas dictatoriales, desde Stroessner (Paraguay) a Trujillo (República Dominicana), desde Videla (Argentina) a Marcos Pérez Jiménez (Venezuela) y de Castelo Branco (Brasil) a Bordaberry (Uruguay).

El preámbulo de la Declaración es muy preciso, cuando expresa que:

la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana. Considerando que el desconocimiento y el menosprecio de los Derechos Humanos ha originado actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad, y que se ha proclamado como la aspiración más elevada del hombre el advenimiento de un mundo en que los seres humanos, liberados del temor y de la miseria, disfruten de la libertad de palabra y de la libertad de creencias.

Ayer fue la higiene racial de Hitler, después las dictaduras mencionadas con la prosecución de la higiene racial. Hoy es el exterminio racial que están aplicando algunos gobiernos como el de Donald Trump en Estados Unidos, el gobierno de Iván Duque en Colombia, Juan Hernández en Honduras, sin dejar de mencionar el caso del gobierno de Bolsonaro y el saliente expresidente argentino Macri, quien en su discurso cuando asumió el poder dijo que Argentina la habían construido sus abuelos italianos, claro, lo enseñaron a joder

a los más necesitados, en poco tiempo prácticamente dejó a casi el cuarenta por ciento de los argentinos en la pobreza y amarrado al Fondo Monetario Internacional y al Banco Mundial, el próximo presidente no la tendrá fácil.

## EL PAPEL DE BACHELET Y EL SILENCIO ANTE LA MASACRE HAITIANA

La Declaración de Derechos Humanos en su artículo 7 expresa que:

Todos son iguales ante la ley y tienen, sin distinción, derecho a igual protección de la ley. Todos tienen derecho a igual protección contra toda discriminación que infrinja esta Declaración y contra toda provocación a tal discriminación.

Pero la realidad dice otra dura verdad.

Hoy, en el aniversario de esta declaración aprobada por unanimidad el 10 de diciembre de 1948, el artículo 7 es violado permanentemente ante el silencio vergonzoso de la presidenta del Consejo de Derechos Humanos de la ONU, Verónica Michelle Bachelet, quien recientemente estuvo en un congreso de mujeres afrolatinoamericanas convocado por el gobierno de Costa Rica, gobierno que pertenece al vergonzoso cartel de Lima, y ahora al desempolvado TIAR, y ha enfilado sus críticas proneoliberales contra Cuba, Venezuela y Nicaragua, y guarda silencio sepulcral contra el golpe de Estado contra el gobierno de Bolivia. Además promueve una visión de derechos humanos que se balancea más a la justificación de quienes gobiernan bajo el signo del terrorismo racial y a favor de la minoría que está destruyendo el planeta.

No hemos visto a Verónica Bachelet pronunciarse por los picaderos humanos en Buenaventura, práctica iniciada por el uribismo con los paramilitares y ahora seguida por el subpresidente Duque. Tampoco ha dicho nada de la cantidad de jóvenes que quedaron ciegos y de los muertos que ha dejado la represión que se vive su país, Chile. Tampoco hemos conocido que Verónica se haya pronunciado

ante la masacre que vive a diario el pueblo haitiano y sobre el mal papel que ha jugado la ocupación de las tropas de la ONU en esa isla que tanto nos dio a toda Suramérica en el siglo XIX. Verónica, al parecer, perdió todo tipo de sensibilidad, y no tener sensibilidad es una pérdida de sentir humanidad por la humanidad. Creo, en líneas generales, que América Latina salió perdiendo con Verónica en materia de Derechos Humanos.

## AFRODESCENDIENTES Y LOS RETOS DEL PRESENTE

Hay una radicalización de los movimientos sociales interregionales, que operan sin mediación de las instancias de la ONU, las que en general frenan las agendas de los pueblos afrodescendientes. El pasado 17 y 18 de marzo del año en curso, varios líderes y lideresas de diferentes regiones afrocolombianas, más los invitados internacionales de Honduras, Brasil, Ecuador y Venezuela, se reunieron en la ciudad de Cartagena a reflexionar sobre un balance crítico del Decenio de los pueblos afrodescendientes, así como los veinte años de la III Conferencia mundial contra el racismo, la discriminación racial y sus formas conexas, la agudización de la discriminación racial con el tema de la pandemia y cual modelo social a construir.

En la mayoría de las intervenciones, luego de una presentación central de la profesora Ochy Curiel y el profesor Agustín Lao (ARAAC), quienes resumieron el universo de la temática a discutir, se abrió una ronda de discusión en torno a la ineficacia de la ONU en implementar el Decenio afrodescendiente desde el 2014 a nuestros días, así como la falta de compromisos de los gobiernos al no firmar e implementar el decenio y quienes lo firmaron hasta la fecha, casi ya al finalizar esta iniciativa estamos bajo cero. La violencia contra la mujer, la crítica al modismo del feminismo “negro” y las luchas contemporáneas.

Las y los afrocolombianos destacaron profundamente sus grandes trayectorias en hacer valer sus derechos tanto políticos, territoriales,



educativos, culturales y espirituales, en una confrontación desigual que ha dejado como saldo cerca de un millón quinientas mil personas afectadas, bien sea asesinadas, desaparecidas en fosas comunes, picaderos humanos y desplazamientos, y aun así nuestros hermanos afrocolombianos, en medio de sus diferencias no antagónicas siguen luchando y militando en la esperanza de sus palenques tanto rurales como urbanos.

## JUSTICIA, RECONOCIMIENTO, DESARROLLO Y REPARACIONES

Estos tres principios emanados del Decenio Afrodescendiente fueron analizados críticamente, ya que los tres han estado en el proceso de discusión como parte de los Derechos Humanos. Aun así, la justicia sigue siendo ciega no solo en Colombia sino en otros países de nuestro hemisferio: crímenes impunes, arrestos arbitrarios, incumplimiento de las convenciones y leyes contra la discriminación racial. Esa ausencia de justicia esta omnipresente en nuestros países, ninguno escapa a ello, y más en los últimos tiempos que se ha agudizado el sistema racial llegando a un sistema de exterminio racial. En temas de reconocimiento, bien sea territorial, cultural o espiritual, observamos más de cien millones de afrodescendientes que no son reconocidos constitucionalmente en la mayoría de nuestros países. En el sistema educativo formal, aparte de la tergiversación de la historia, es notoria la ausencia de los aportes africanos, que, o son folclorizados o simplemente son anulados en los curriculum escolares.

En cuanto al desarrollo, nuestras regiones siguen estando casi como en la colonia: explotación de uno o dos rubros que vienen de la época de la colonia como café, cacao, algodón y tabaco. La distribución de la tierra es casi inexistente y cuando lo logran, como los afrocolombianos que lograron les adjudicaran seis millones de hectáreas, el Estado bloquea los recursos para autodesarrollarlas. En

cuanto a las reparaciones, al igual que las otras líneas ésta constituye una radicalización de los movimientos sociales regionales interregionales sin mediación de algunas instancias de la ONU, que muchas frenan las agendas afro. Se exige que Occidente y sus descendientes criollos deben devolver las tierras a quienes fueron explotados en la Colonia y en el latifundismo, deben cancelar también en dinero muchos casos con historias vigentes de familias enteras. La reparación implica la necesidad de reivindicar los ejes espirituales de origen indoaficano.

Este evento, Visión Afro 25, organizado por el Centro de Estudios de Justicia y Sociedad, el Instituto de Investigaciones Afrolatinoamericanas de la Sociedad de Harvard y el Centro de Estudios Afrodiáspora de la Universidad de Harvard, dejan algunas interrogantes. ¿Cuál es el modelo más viable para vivir en paz, en convivencia entre los seres humanos y con la naturaleza? Ante la proximidad de un cambio político en Colombia con una visión más digna para los pueblos, ¿cómo serían esas relaciones afro de una nueva practica democrática? A nivel regional el neoliberalismo está sufriendo fuertes cuestionamientos, como en el caso de Honduras, Nicaragua, la resistencia en Venezuela frente al bloqueo, Bolivia y hasta cierto punto Argentina y Perú. ¿Qué reflexión hacer ante la experiencia de los gobiernos antineoliberales en la primera década del siglo XXI, donde algunos no llegaron ni han llegado a comprender a profundidad la agenda afrodescendiente?



## BIBLIOGRAFÍA

Abascal López, Jesús. La sociedad secreta Abakuá. En: Revista Cuba Internacional, n / agosto. La Habana. Cuba, 1985

Achebe, Achinua. *Change and continuity in education*. Daily Time. Lagos, Nigeria, 1977

Adokoumou, Bartelemi. La muerte en la vida africana. Editorial Serbal-Unesco. Paris.: 196. 1984

Adriani, Alberto. Labor Venezolanista. Academia Nacional de Ciencias Económicas. Caracas, 1987

Amado, Jorge . Bahía de todos los Santos. Salvador de Bahía. Ediciones Losada, Brasil, 1977.

Bajtin, Mikjail. La cultura popular en la edad media y el renacimiento. Ediciones Barral. Barcelona. España, 1971

Barnet, Miguel. Los Congos. En: Revista Cuba Internacional. n. 43. La Habana. Cuba, 1965.

Bastide, Roger. *Le candomblé*. Ediciones Mouton. París. France, 1958.

Bastide, Roger. En: Introducción a la cultura africana en América Latina. Unesco. París. 1970. Pp.124-125

Cabrera, Lydia. Reglas de Congo. Palo Monte. Mayombe. Colección del exilio Chichereku. Miami, EE.UU. 1979

Campbel, Francisco. Raza y pobreza en América Latina. Mimeo. Santiago de Chile. CEDEHCA 1997

Carpentier, Alejo. Entrevistas. Pág. 448. Ediciones Letras Cubanas. Cuba, 1985

Castellanos, Israel. Medicina Legal. La Habana. Cuba. Folleto sin editorial.

Cisnero, Isidro. Nuevas formas de intolerancia cultural. II Reunión de Clacso. Mimeo. Caracas, noviembre, 2000.

Descoredes Dos Santos. En: África en América Latina. Unesco. París, Francia, 1977.

Draper, Theodore. El nacionalismo negro en Estados Unidos. Alianza Editorial, España, 1977

Fals Borda, Orlando, pag.182. Participación popular: retos del futuro. Colciencias. Bogotá, 1998

Fanon, Frantz. Por la revolución africana. Fondo de Cultura Económica, México, 1975

Flores, Margarita. La decisión 391 del Pacto Andino. Mimeo. Colombia, 1999

Foucault, Michael. Un diálogo sobre el poder. Pág. 9. Alianza Editorial. Reimpresión, Madrid, 1988.

Freire, Paulo. Educación liberadora. Edit. Zero. Madrid, 1978

Freire, Paulo. La importancia de leer y el proceso de liberación. Pág.13. Siglo XXI Editores. México, 1984

García Carranza, Aracelis y otros. Cronología de Fernando Ortíz. Fundación Fernando Ortíz. La Habana. Cuba. 1996.

García, Ilya. Representaciones de identidad y organizaciones sociales afrovenezolanas. Mimeo. Clacso, 2001.

García, Jesús. Conocimiento desde Adentro. Afrodiáspora Inc. 2010, Bolivia.

García, Jesús. Afroepistemología y afroepistemológica. En: Conocimiento desde adentro. La Paz, Bolivia. Reunión d'experta sur la tradición et le developpment. Yaounde, Camerún. Unesco.1980. 2010: 70

García, Jesús. Cuando los espíritus danzan. Conac-Fundacion Afroamérica. Caracas, 2006:7

García, Jesús. La diáspora de los kongos en las Américas y el Caribe. Ediciones Fundación Afroamérica-Conac. Caracas. 1985: 74

Guánchez, Jesús. Santería cubana e identidad cultural. Pag. 44. En: Revista Revolución y Cultura. La Habana, febrero 1996.

Hampate Ba, Amadou. La obra de la mano...expresión total del hombre. Correo de la Unesco. París. Francia, 1976

Hopenhayn, Martín. Seminario Regional de Expertos Contra el Racismo. Chile: CEPAL, 2000

Hughes, Langston. Yo viajo por un mundo encantado. p. 16. Compañía General Fabril Editora. Buenos Aires, 1959

Lachatanere, Rómulo. Rasgos bantú en la santería cubana. Actas del Folklore cubano. La Habana. Cuba, 1961

Mato, Daniel. Desfetichizar la “Globalización” Mimeo. Caracas. II Reunión de CLACSO, 2000

Matos, Luis Palés. Estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder. En prensa. Realea. N.14, 2001

Maya, Adriana. Memoria en conflicto y paz en Colombia. Mimeo, II Reunión del grupo de trabajo CLACSO, Caracas, 9 al 11 de noviembre, 2000

Metreaux, Alfred. Vudú. Sur ediciones. Buenos Aires. Argentina, 1963

Mijares, María Marta. Racismo y Endoracismo en Barlovento. Fundación Afroamérica. Caracas, 1996

Moreno F., Manuel. Aportes culturales y deculturación. En: África en América Latina. Unesco. París. Francia, 1977

Mosquera, Gerardo. África en las artes plásticas. Revista Cuba Internacional. Octubre 1986. La Habana. Cuba, 1986

Mosquera, Joaquín. Ley de Manumisión del año 1830. En: El problema de las tierras en Venezuela 1810-1830. CDHC. Universidad Central de Venezuela. 1961

Ortíz, Fernando. Los instrumentos de la musica afrocubana. T.I.V. Ministerio de Educación de Cuba. La Habana, Cuba, 1954.

Ortíz, Fernando. Hampa Afrocubana: Los Negros Brujos. Editorial América. Madrid, 1917

Ramos, Arthur. Las culturas negras en el nuevo mundo. Ediciones Nuevo Mundo. México, 1946

Sojo, Juan Pablo. Temas y apuntes afrovenezolanos. p. 9. Asociación de Escritores Venezolanos. Caracas, 1943

Quiñones, Tato. Los cabildos de nación y el surgimiento de las primeras potencias Abakuá. En: La Gaceta de Cuba. n-179. La Habana. Cuba, 1976

Sosa Rodríguez, Enrique. Los Ñáñigos. Casa Las Américas. La Habana, Cuba, 1982

Tannembaun, Frank. Interpretación de Latinoamérica. Grijalbo, México, 1972

V.V. A.A. Primer Congreso de la Cultura Negra en Las Américas. pp. 165, 166. Fundación Colombiana de Investigaciones Folklóricas. Bogotá, 1988

Vasconcelos, José. Obra selecta Caracas, Biblioteca Ayacucho.1992  
Walsh, Catherine. El emergente pensar afroecuatoriano: Reflexiones desde un proceso. Mimeo. Clacso. Noviembre, 2001





# ÍNDICE

Presentación de la comisión	7
A manera de Introducción	13
Capítulo I	15
Afroepistemología: oralidad y diversidad de los conocimientos	
Capítulo II	39
Diáspora africana y afroespiritualidad	
Capítulo III	61
Neodiáspora y xenofobia	
Capítulo IV	65
Reflexiones entre la visión académica y movimientos sociales afrodescendientes	
Capítulo V	97
Reflexiones afrodescendientes contemporáneas	
Capítulo VI	105
Reflexiones sobre el Caribe y sus protagonistas	

Capítulo VII	135
Decenio afrodescendiente y reparaciones	
Bibliografía	147

*África y Afrodescendientes  
en las Américas y el Caribe*

Digital

Fundación Editorial El perro y la rana

Caracas, Venezuela,  
en el mes de junio de 2024





En *África y Afrodescendientes*, Jesús “Chucho” García recoge algunas reflexiones que ha venido realizando desde hace unos cuantos años sobre África y su diáspora en las Américas y el Caribe. Algunos de estos ensayos y artículos se publicaron desde finales del siglo xx hasta comienzos del XXI, encontrándose hoy recopilados en esta edición. Entre otros temas tratados se destaca la importancia de documentos tales como la carta de Kurukan Fuga, elaborada en el año 1236, en los tiempos del líder del territorio Mandinga, que viene a ser la demostración de que ya en África existía una carta de Derechos Humanos mucho antes de la Revolución Francesa de 1789. La religiosidad africana en las Américas y el Caribe, la importancia de la oralidad y la reconstrucción de conocimientos ancestrales, el llamado Decenio de los pueblos afrodescendientes y las necesarias y justas reparaciones por la trata negrera y la esclavitud, entre otros crímenes cometidos por las potencias colonialistas europeas, son algunos de los temas desarrollados por el autor en esta obra. En palabras de García: “La identidad cultural de origen africano y su diáspora en las Américas y los espacios Caribes, es un largo proceso que aún no cesa de enriquecerse con la dinámica globalizadora, pero manteniendo su anclaje ancestral como brújula para no perderse en la globalización cultural hegemónica y perversa”.

**JESÚS “CHUCHO” GARCÍA** (San José de Barlovento, Miranda, 1954) Investigador, escritor y activista de los derechos de los afrodescendientes. Estudió Educación en la Universidad Central de Venezuela. Fundador del Centro de Estudios Afroamericanos “Miguel Acosta Saignes” de la UCV. Ha realizado múltiples investigaciones sobre la diáspora africana, trabajos que lo llevaron a viajar por América, el Caribe y África, realizando investigaciones etnológicas en el Congo, Benin, Cabo Verde, Angola y Malí. Creador y editor de la revista “Afroamérica”. Como ctivista de larga data contra el racismo y la discriminación ha escrito más de veinte libros sobre el tema.

IMPRESO EN TIEMPOS DE  
GUERRA ECONÓMICA  
CONTRA VENEZUELA