

REFLEXIÓN

Recibido: 17/10/2013
 Revisado: 17/11/2013
 Aprobado: 17/12/2013

RACISMO Y PENSAMIENTO LATINOAMERICANO

La subalternización de la Diáspora africana en América

JORGE ENRIQUE GARCÍA RINCÓN

Doctorado en Ciencias de la Educación
 Universidad de Nariño-Rudecolombia

RESUMEN

Este texto aborda la génesis de lo que Alberdi llamó la filosofía de lo americano (Biagini, 2005). Por lo tanto, examina si el tránsito, en términos epistémicos, de la sociedad colonial a la sociedad republicana significó una época de destete del pensamiento europeo o si, por el contrario, la misma se puede considerar como la continuidad de los patrones de poder y dominación colonial en el ámbito académico latinoamericano. Para la comprensión de las características de lo que se ha denominado pensamiento latinoamericano desde el siglo XIX hasta la primera mitad del siglo XX es de gran importancia encontrar el hilo conductor de las ideologías que lo antecedieron desde la constitución de América como escenario de colonización. Así mismo, vale la pena verificar si las categorías de eurocentrismo y darwinismo social están asociadas a los planteos de tipo racista de los primeros pensadores que hicieron gran parte de la historia intelectual en América. Por supuesto, me interesa analizar cómo este pensamiento se constituye en piloto para afianzar la subalternización de la Diáspora Afrolatina en el marco de los desarrollos de la academia latinoamericana. Finalmente, se esbozan alternativas al pensamiento clásico latinoamericano en el análisis de lo que se conoce hoy como pensamiento decolonial en el marco del proyecto de investigación Modernidad/colonialidad. En este escenario, en cuanto crítica de la modernidad europea, es posible encontrar caminos para visibilizar el pensamiento propio de la Diáspora afrolatina.

Palabras clave: Pensamiento Afrodiaspórico, Pensamiento Decolonial, Subalternización, Colonialidad, Episteme Colonizadora.

ABSTRACT

This text addresses the genesis of what Alberdi called the philosophy of the American (Biagini, 2005). Therefore, it examines whether the transit, in epistemic terms, of colonial society to republican society meant a time of weaning of European thought or whether, on the contrary, it can be considered as the continuity of the patterns of power and Colonial domination in the Latin American academic sphere. To understand the characteristics of what has been called Latin American thought from the nineteenth century to the first half of the twentieth century, it is of great importance to find the

guiding thread of the ideologies that preceded it since the constitution of America as a setting for colonization. It is also worth checking if the categories of Eurocentrism and Social Darwinism are associated with the racist type of the early thinkers who made much of intellectual history in America. Of course, I am interested in analyzing how this thought constitutes a pilot to strengthen the subalternization of the Afro-Latin Diaspora within the framework of the developments of the Latin American academy. Finally, alternatives to classic Latin American thought are outlined in the analysis of what is known today as decolonial thinking within the framework of the Modernity / coloniality research project. In this scenario, as a critique of European modernity, it is possible to find ways to make the own thinking of Diaspora afrolatina visible.

Key words: Afrodiasporico Thought, Decolonial Thought, Subalternization, Coloniality, Colonizing Episteme.

Introducción

Aníbal Quijano (2000) nos ha mostrado que la clasificación racial en América no fue solo una estrategia para entronizar un nuevo patrón de poder en el mundo, sino la continuidad histórica de un pensamiento supuestamente superior de los europeos frente a lo no europeo. De esta manera, el eurocentrismo se constituye en una forma de episteme global que legitima y justifica la invasión y la conquista a todo lo que diferente a lo europeo se considera bárbaro y salvaje. Como consecuencia de esta forma de pensar se establece la esclavización de África y la colonización de América, tierras pobladas, según este pensamiento, por seres inferiores. Los desarrollos de tipo social, epistémico, cultural, económico y político que se dan en América de acuerdo con la concepción racial del eurocentrismo es lo que Quijano llama Colonialidad del poder. Dicha dinámica establece una lógica de dominación que implica, no solo una jerarquización y clasificación de los grupos humanos según origen, color y raza, sino también toda una estructura de corte religioso y filosófico que la justifica. No me detendré en esta parte. Me basta con decir, siguiendo a Quijano, que no es un error afirmar que el naciente capitalismo europeo en el siglo XVI fue dirigido de manera específica hacia la explotación de los

africanos subsaharianos y los pueblos originarios de América cuya representación subalternizada fue sometida a un *corpus* argumentativo falaz, es decir, la construcción de un discurso intencionalmente justificatorio de la esclavización y en términos de Maldonado-Torres (2004) de la no-ética de la guerra. No obstante, muy temprano en los tiempos de la invasión (1536 y sigs.) se desarrolló un debate académico¹ acerca de la concepción de “guerra justa” contra los indígenas que alcanzó mucha resonancia en Europa. Las consideraciones finales de este debate, en el sentido que los “indios” eran seres humanos poseedores de alma, marca una diferencia bastante notoria en las formas de representación que en adelante tendrán los originarios de América respecto de los africanos esclavizados. Por esta razón, me ocuparé de analizar, en lo que sigue, las condiciones en que los africanos y sus descendientes fueron percibidos en el ámbito social de la colonia y en el nacimiento del pensamiento latinoamericano en los inicios del Estado-nación.

1. Me refiero aquí al famoso debate entre fray Bartolomé De las Casas y Ginés de Sepúlveda acerca de la humanidad de los indígenas cuyos resultados, favorables para estos pueblos, se constituyó al mismo tiempo en una fatalidad para los africanos.

Antes, es necesario decir que el eurocentrismo es esencialmente una categoría racista no solo porque subalterniza y realiza clasificaciones por tonalidades de piel con fines de inferiorizar para la dominación, también porque parte de la arrogancia y la consideración que Europa es el modelo para todos los seres humanos, asunto que Castro Gómez (2010) ha denominado la *hybris* del punto cero. La negación total de la condición humana de los pueblos de África durante varios siglos se puede tomar como realización del pensamiento eurocentrado. Este pensamiento instala en América una lógica de convivencia absolutamente racializada que ubicó a la gente de ancestro africano en el último nivel de la escala social de la colonia y los Estados-nación americanos.

El discurso dicotómico de civilidad/barbarie (Chaves, 2009) estuvo dirigido en el siglo XVI a establecer la diferencia entre los europeos y los *etíopes*, *moros* o *infiel*, calificativos todos de representación de los africanos que denotan una supuesta condición de inferioridad matizada por su *mala simiente*, su origen, la impureza de su sangre y el color negro de su piel. Esta dicotomía prevalece durante toda la colonización y se adentra en los siglos siguientes hasta llegar a nuestros días.

La visión eurocéntrica de la sociedad se puede ubicar entonces como el primer antecedente del pensamiento latinoamericano que después de las guerras de independencia dominará las naciones de América y será también su acompañante permanente. Los llamados criollos en las colonias de América no se diferenciaron de sus padres europeos a la hora de asumir el poder republicano. Lo que podríamos llamar la episteme colonizadora era también constitutiva de quienes posterior a las independencias mantuvieron el antiguo régimen esclavista

en medio de discursos enderezados al libre pensamiento, los derechos del hombre y otras promesas del iluminismo y la modernidad europea del siglo XVIII. La representación de los *otros coloniales*, especialmente de la diáspora africana, continúa en las repúblicas sin ningún tipo de cambio.

Es un asunto de simple lógica formal el inferir que de los “ilustrados” que se opusieron a sus padres europeos se desprenden las elites intelectuales que gobernarán las Américas. Como parte de la episteme colonizadora, estos “ilustrados” mantendrán la jerarquización social y garantizarán sus posiciones de privilegio haciendo uso de una eficaz tecnología del poder: la palabra escrita.² Por tanto, en los comienzos de lo que se ha llamado pensamiento latinoamericano, la episteme colonizadora se mantuvo intacta, lo que nos ayuda a argumentar, con las excepciones que evidenciaremos en esta ponencia, y teniendo en cuenta los desarrollos de ese pensamiento en el siglo XIX, que las elites de pensadores latinoamericanos de los inicios solo fueron epígonos casi insensatos de la filosofía europea.

Los comienzos del Pensar Latinoamericano

Francisco Miró Quesada (1974) ha propuesto una clasificación que al mismo tiempo es una periodización del pensamiento latinoamericano. Este autor sostiene que en la filosofía latinoamericana actual se pueden distinguir tres generaciones: la de los patriarcas, la de los forjadores y la de los técnicos o generación joven. Aduce también que los patriarcas hicieron intentos de estudiar seriamente el pensamiento europeo

2. Ver el libro de Ángel Rama, *La ciudad letrada*. Arca, Montevideo 1998

pero que carecían de tradición académica, razón por la cual experimentaron una suerte de *desenfoque*. De acuerdo con Miró Quesada esta generación estaba desenfocada por la imposibilidad de acceder a un conocimiento de primera mano acerca de los grandes sistemas filosóficos de occidente. La generación siguiente, los forjadores, se encargaron de crear las condiciones objetivas para hacer posible un pensamiento filosófico sistemático y creador. En este punto, es justo decir que más que la imposibilidad de un pensar auténtico latinoamericano con base en la interpretación de las teorías europeas, lo que los patriarcas debieron asumir fue la creación de un campus ontológico colectivo que incluyera una mirada hacia adentro y un deseo de autenticidad basado en las tierras y gentes de las Américas. Al contrario, el propio Miró Quesada ha planteado que *“Nuestro filosofar nace por importación directa, viene de occidente como llegan por barco las maquinarias, los vestidos y los perfumes. Nace dentro de las universidades, porque las universidades crecen y empiezan a enseñar de todo. Nace como nacen la química, las matemáticas y la biología. Nace porque las facultades humanísticas crean cursos de filosofía para ser iguales a las facultades europeas. Porque los intelectuales latinoamericanos desean deslumbrar a sus lectores...”* (p. 27).

En consecuencia, la excusa de que sin acceso al pensamiento europeo, es decir sin tradición, no se construye filosofía auténtica, puede ser una demostración genuina de la representación subalterna que los patriarcas y forjadores tenían de los otros saberes de América. Estas generaciones estuvieron siempre obnubilados por los acontecimientos y los movimientos intelectuales de Europa

pero nunca miraron hacia adentro. Inclusive su propia independencia política fue un trasplante ideológico europeo representado en la ilustración y la revolución francesa (p. 26). De la ilustración también bebieron la falsa promesa del progreso humano ya que la construcción de la ciudadanía a partir de hombres y ciudades letradas (Rama, 1998) no incluía más que el selecto círculo de poder donde se movía la élite. Los padres americanos a imitación de sus padres europeos asumieron la construcción de los estados-naciones desde una actitud racista. Pese al trasplante ideológico de las libertades y los derechos del hombre, mantuvieron la esclavización de los descendientes de africanos hasta la segunda mitad del siglo XIX y en algunos países hasta muy cerca del siglo XX; con el agravante de que dichas leyes abolicionistas solo fueron posibles en cuanto estaban asociadas a fines estrictamente económicos (García, 2009). Para no caer en generalizaciones, se podría decir que por lo menos un muy elevado número de miembros de las élites, quienes oficiaban de políticos, intelectuales, militares, pensadores y literatos al mismo tiempo, se negaron ideológicamente a construir un *“nosotros americano”* incluyendo los legados ancestrales de las culturas africanas e indígenas y limitaron ese concepto al círculo del poder, ligado además a una concepción de patria que solo les pertenecía a ellos. De esta manera, es lícito afirmar que el *desenfoque* sufrido por los patriarcas del pensamiento latinoamericano, lejos de constituirse en la falta de un aparato conceptual para comprender el conocimiento filosófico occidental deviene en la incapacidad para construir un pensamiento propio que pudiera contemplar las diferentes epistemes de la compleja diversidad indo-afro-latino-americana.

En 1842 en América aparece una pléyade de pseudo pensadores que so-

metidos a su concepción eurocéntrica y racista dividen la sociedad entre los “civilizados” y los “bárbaros”. Esta generación también llamada “los civilizadores”, se caracterizó por un odio despiadado a los negros por considerarlos un lastre de la sociedad e impedimento para el progreso de las naciones. Personajes como Domingo Faustino Sarmiento y Juan Bautista Alberdi en Argentina dejaron huella escrita de su animadversión por las poblaciones supuestamente débiles e inferiores, dejaron también patentado su apego irrestricto a Europa y un desapego insoslayable a los valores y las culturas de América. Su mirada del progreso de los países de América era absurda y fatalista. Alberdi, considerado uno de los forjadores del pensar latinoamericano sentenció que “*poblar no es civilizar sino brutalizar, cuando se puebla con chinos, indios de Asia y con negros del África*”³. Es claro entonces que el re-poblamiento de la Argentina, tal como lo visualizaba Alberdi, tendría que hacerse con gente de Europa si se buscaba el progreso social y la desaparición de los rasgos característicos de otras poblaciones consideradas inconvenientes por inferiores. De hecho, consideraba también que al mezclar las razas los genes blancos eran superiores y dominantes sobre los demás. Pero quizás el personaje más controvertido de todos es la figura de Domingo Faustino Sarmiento. Aun siendo presidente de Argentina su desprecio por los gauchos y negros fue extremo y descarado. Sarmiento creía que: “*los negros poseían talento musical, tenían espíritu infantil, eran estúpidos y maliciosos, poseían una imaginación primitiva y no habían hecho contribución alguna a la Argentina. Sostenía que la única esperanza de Argentina residía en la importación de grandes con-*

tingentes de europeos y en una eventual reducción de la población no blanca”⁴. Por la abundante producción escrita de Sarmiento y por ser el creador del sistema educativo de su país, es fácil deducir la enorme influencia que sus ideas racistas han tenido en las generaciones de argentinos y latinoamericanos en general.

Esta forma de pensamiento hizo carrera en las políticas migratorias de Argentina. A partir de estos postulados este país decidió minimizar a los indígenas, invisibilizar y expulsar a las poblaciones negras y reemplazarlos por migrantes europeos para mejorar la raza y la sociedad. En efecto, la incidencia de este pensamiento en la actitud negativa de las sociedades latinoamericanas sobre los negros se puede constatar con dos estrategias fatales: la invisibilización y el emblanquecimiento. La invisibilidad consiste en reducir o borrar de la memoria individual o colectiva cualquier contribución genética, cultural, intelectual, científica y otras de corte político que los negros han hecho en la constitución de los países de América. Por otro lado, el emblanquecimiento está referido a la necesidad de parecerse a los europeos, a la asunción de comportamientos que niegan la ascendencia africana de los negros con lo cual puedan ganarse algún lugar en la sociedad renegando de sí mismos. La suma de prejuicios raciales y estereotipos que las sociedades latinoamericanas han convalidado durante muchos años, son resultado de las orientaciones ideológicas que la generación de los civilizadores divulgaron desde la estructura académica de sus países, pero también desde las visiones políticas que agenciaron el establecimiento de norma-

3. Alberdi, Juan Bautista, Bases y puntos de partida para la organización política argentina Museo Mitre, Buenos Aires, 1852, p. 49-56.

4. Citado por Sánchez M. y Franklin M., en Comunidades de Ancestría Africana, Cowader International Inc. Documento antecedente Foro sobre alivio de la pobreza para comunidades minoritarias en América Latina, Ottawa, Canadá. 1996.

tividades segregacionistas y abiertamente racistas. El pensar latinoamericano de estos comienzos caracterizado por un eurocentrismo a ultranza y el odio racial, es la apuesta por una sociedad de aristócratas que dejará fuertes huellas de discriminación en las generaciones venideras. Estas nuevas generaciones recibirán también otras influencias del pensamiento europeo como el darwinismo social y el determinismo geográfico que les ayudará a configurar y justificar las sociedades excluyentes que estaban creando.

La influencia del darwinismo social en los pensadores latinoamericanos

El darwinismo social es el intento de extrapolar las teorías de la naturaleza, especialmente el evolucionismo, al comportamiento de las sociedades humanas. La obra de Darwin (*El origen de las especies*) se convierte en subterfugio de quienes en la Inglaterra del siglo XIX han postulado la necesidad de una sociedad basada en la preeminencia de hombres fuertes, los más aptos y bien dotados capaces de contrarrestar el ascenso poblacional de hombres débiles o poco aptos cuya presencia significa un retraso del progreso humano. Esta corriente de pensamiento es anterior a Darwin pero encontró en su obra una justificación perfecta para disfrazar las verdaderas honduras del problema expuesto. En efecto, Gustavo Vallejo (2010) nos ha planteado que *“el término alude a un vasta problemática suscitada a partir de relaciones establecidas en la Inglaterra victoriana entre ciencia e ideología, saber biológico y poder, cuyas derivaciones que permiten advertir su presencia en la mundialización pueden buscarse en una apelación como recurso retórico para naturalizar las desigualdades sociales”*.

Al estudiar la sociedad como si se tratara de un ser biológico, los represen-

tantes del darwinismo social afirmaban que el estado de la sociedad de su época se debía a la evolución y a la selección entre las clases sociales: los que estaban arriba en la escala socioeconómica eran los más adaptados y estaba en contra de las leyes de la evolución obstaculizar su progreso económico. Sin embargo, al tomar de Darwin el concepto de supervivencia del más fuerte, los darwinistas sociales apuntaban a una justificación del capitalismo inglés y su derecho a invadir países considerados débiles. De esta manera, se intenta argumentar *“científicamente”* un asunto que solo tiene explicación a partir de categorías ideológicas. No hay que olvidar que la segunda mitad del siglo XIX es la época del auge de la revolución industrial y del liberalismo del *laissez faire* que significa una lucha salvaje y sin cuartel en el escenario del libre mercado; es aquí donde reside el verdadero centro de la teoría del darwinismo social (Vallejo, 2010). Es justamente en la segunda mitad del siglo XIX cuando los ingleses deciden penetrar en el África profunda en busca de los recursos que requería la revolución industrial⁵. Esta invasión violenta que luego imitaron otros países de Europa para rapiñar las tierras africanas estaba justificada por la audacia de una sociedad *“poderosa”* cuya fuerza y capacidad de supervivencia estaba ampliamente demostrada.

Si bien Emile Gautier acuñó el concepto de darwinismo social, fue Helbert Spencer el más conocido de los propagadores de esta teoría. Es indudable que estos autores tuvieron una gran influencia sobre pensadores latinoamericanos como José Ingenieros, Carlos Mariategui, Mario Bunge y otros. En el caso específico de Ingenieros conside-

5. Ver la obra de José Benítez Cabrera, *Biografía del colonialismo*. 1964.

rado quizás el más influyente de los sociólogos latinoamericanos, los rasgos del darwinismo social son evidentes cuando en su obra “La Locura” sostuvo que el mestizaje era “*un vástago, raquíptico y simiesco, con todos los defectos de la raza noble acentuados por la sangre inferior*”. Con relación a las poblaciones negras se refirió en el siguiente sentido: “*los negros son seres más próximos a los simios antropoides que al hombre civilizado... (y que) todo lo que se ha hecho en favor de las razas inferiores es anticientífico. En el mejor de los casos se les puede proteger para que mueran cómodamente*”⁶. Siendo Ingenieros uno de los autores más leídos de su tiempo, se deduce que sus ideas tuvieron trascendencia y penetraron la forma de pensar de las siguientes generaciones. El caso de Mariátegui por ejemplo, reconocido como el marxista más importante en Latinoamérica es muy dicente de estas influencias. Su desprecio por los negros deviene en un racismo focalizado ya que como se sabe este autor también es conocido como un fuerte defensor de los pueblos indígenas. Mariátegui ha dicho que “*la contribución del negro, que llegó como esclavo pareciera menos valiosa y más negativa. El negro trajo consigo su sensualidad, su superstición y su naturaleza primitiva. No está en condiciones de contribuir en la creación de cultura alguna, sino de obstruirla por medio de la influencia cruda y viviente de su barbarie*”⁷.

Al parecer, las ideas racistas y deterministas producto de la interpretación del darwinismo social sonaron al mismo tiempo en el pensamiento de las élites intelectuales de todos los países de América latina y por supuesto Colombia no pudo ser la excepción. Desde el siglo

XIX hasta bien entrado el siglo XX en Colombia se ha venido planteando no solo la inconveniencia de la diversidad étnica y cultural, también las posibilidades de eliminarla a través de estrategias de repoblamiento, acciones eugenésicas y en el mejor de los casos a partir de los intentos de institucionalizar el concepto de ciudadanía común y la defensa de un mestizaje invisibilizador de las particularidades de la población.

Pedro Fermín de Vargas, por ejemplo, atribuía al medio geográfico la pereza y la desnudez de la gente caliente. Decía que “*es necesario españolizar a nuestros indios. La indolencia general de ellos, su estupidez y la insensibilidad... hacen pensar que vienen de una raza degenerada... Sabemos por experiencias repetidas que entre los animales, las razas se mejoran cruzándolas, y aun podemos decir que esta observación se ha hecho igualmente entre las gentes de que hablamos, pues las castas medias que salen de indios y blancos son pasaderas. En consecuencia... sería muy de desear que se extinguiesen los indios, confundiéndolos con los blancos, declarándoles libres de tributo... y dándoles tierras en propiedad*”⁸.

El planteamiento de Fermín de Vargas tiene su anclaje en el constante temor a los negros esclavizados cuyo deseo de libertad fue concebido siempre como amenazante del orden colonial (Chaves, 2009). De acuerdo con Chaves (p. 230) *en el siglo XIX este temor se consolidó. De allí que algunos criollos ilustrados propusieran la unidad de indígenas, españoles y sus descendientes mestizos en una identidad común, mientras se rechazaba el aporte africano*. Esta autora nos muestra también que uno de los perso-

6. Citado en Sánchez y Franklin, p. 43.

7. Mariátegui, José Carlos. 7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana. Fundación Biblioteca Ayacucho. Caracas 2007, p. 282.

8. Citado en MORENO SANDOVAL, Armando. El indio: entre el racismo, la nación y nacionalidad colombiana. Ciudad virtual de Antropología y Arqueología. 1998.

najes emblemáticos en esta tendencia es Vicente Rocafuerte un insigne pensador latinoamericano (ecuatoriano) quien al apostarle a la homogenización de la sociedad, propone una alianza indígena-blanco-mestiza, expresando la necesidad de contener el poder adquirido por la casta de africanos.

La estrategia de asimilar al indígena a través del mestizaje se complementa con los planteamientos de Laureano Gómez, político conservador colombiano muy prestante, que consideraba al mestizo mas indio que blanco y como superación de ese estado pensaba que *“solo en cruces sucesivos de estos mestizos primarios con europeos” se podría adquirir y manifestar la fuerza del blanco. Decía una vez más: “El elemento negro constituye una tara: en los países en donde él ha desaparecido, como en la Argentina, Chile y Uruguay, se ha podido establecer una organización política y económica con sólidas bases de estabilidad”*⁹.

En el mismo orden, Luis López de Meza connotado sociólogo, psiquiatra y político colombiano ha advertido de la necesidad de disipar los estragos que podría suscitar la mezcla entre indios, negros y mulatos, al considerar que son un factor de atraso para la sociedad colombiana. En su obra más conocida: *De cómo se formó la nación colombiana*, planteó que la única manera de salir de dicho atraso era a través del blanqueamiento. Proponía que el indio debería integrarse con razas mas superiores como la blanca y ponía como modelo de sociedad la europea y en concreto la alemana (Moreno, 1998).

No es necesario ir más lejos, queda claro que el pensar latinoamericano por

cerca de un siglo se vio reducido a una interpretación negativamente exacerbada de las teorías del determinismo geográfico y el darwinismo social en sus dos versiones más comunes. Por un lado, la insinuación a la competitividad como rasgo fundamental del capitalismo y por el otro la eugenesia como estrategia de eliminación de las razas supuestamente más débiles. Estas dos perspectivas del darwinismo social se complementan entre sí en el pensamiento latinoamericano de las élites. Estas filosofías que dieron sustento ideológico a movimientos racistas y xenofóbicos como el nazismo hitleriano siguen latentes no solo en los países en que se originaron guerras por odios raciales, también en las políticas aún excluyentes de los países de América Latina. Las repercusiones de estas ideas son incalculables en el tiempo. Sin embargo, un asunto es aquí notoriamente más dramático: la subalternización del descendiente de africano. No cabe duda de la condescendencia de los pensadores de la élite latinoamericana con las poblaciones indígenas en detrimento de las posibilidades de supervivencia de la Diáspora africana en las sociedades latinoamericanas.

Las alternativas en el Pensamiento Latinoamericano

En el proyecto de un pensar auténtico latinoamericano, es ineludible la presencia de José Martí. Este es quizás el único pensador de América en el final del siglo XIX que desarrolla un pensamiento integrador de la diversidad en el momento mismo de las post-independencias. Con la expresión “Nuestra América” no solo se refiere al impulso creativo y autonómico con el que se debería asumir la construcción de los países latinoamericanos, también se desprende de su sentencia el “nosotros americano” que ha sido negado en sentido amplio y restringido

9. Citado en MORENO SANDOVAL, Armando. El indio: entre el racismo, la nación y nacionalidad colombiana. Ciudad virtual de Antropología y Arqueología. 1998

a las élites ilustradas. La frase “Nuestra América” es una crítica a la postura elitista que intenta mantener incólume la estructura racializada de la sociedad con la estigmatización y las estereotipias asignadas a los subalternizados en términos de su imposibilidad de acceder a una vida “civilizada” como derivación lógica de su incapacidad de pensar. Al hacer frente a esta violencia epistémica, en la creación de las naciones de América, Martí expone “*el genio hubiera estado en hermanar con la caridad del corazón y con el atrevimiento de los fundadores, la vincha y la toga; en desestancar al indio, e ir haciendo lado al negro suficiente; en ajustar la libertad al cuerpo de los que se alzaron y vencieron por ella. Nos quedó el oidor, y el general y el letrado y el prebendado*” (Martí, 1891).

Como desarrollo de las ideas en América Latina, a partir de la segunda mitad del siglo XX aparecen otras tendencias filosóficas. Estas formas nuevas del pensar entran en profundos debates con las retrogradadas y trasplantadas corrientes como el eurocentrismo racista, el darwinismo social y el determinismo geográfico. Aparecen ideas y pensadores en una nueva generación que Miró Quesada ha llamado el grupo afirmativo de la tercera generación. Aquí aparece la figura de Leopoldo Zea como iniciador de un movimiento de recuperación vernácula; para instalarse en la historia de su propio pensamiento (Miró Quesada, p. 97). Leopoldo Zea postula la historia del pensamiento mexicano con especial énfasis en las visiones culturales de los indígenas. De acuerdo con Horacio Cerutti (1983), *el maestro mexicano Leopoldo Zea divide al pensamiento latinoamericano en tres grandes etapas. La tercera y más contemporánea culmina con la Filosofía de la liberación*. Sin embargo, al centrar el pensamiento latinoamericano específicamente en la tradición

cultural indígena, Leopoldo Zea, excluye las trayectorias epistémicas afrolatinas.

La filosofía de la liberación hoy es una corriente de pensamiento alternativo que tiene como uno de los más destacados exponentes al maestro Enrique Dussel. Estas tendencias nuevas del filosofar latinoamericano se ubican en lo que podría llamarse una generación filosófica crítica. Para el caso de los pueblos afrodescendientes de América Latina se viene construyendo un proceso de corte académico, político y cultural centrado en las reivindicaciones del pensamiento afrodiaspórico. En efecto, las diversas manifestaciones de la cultura y el pensar de la Diáspora Africana empiezan a encontrar un lugar en los debates contemporáneos del pensamiento latinoamericano a partir de los planteamientos de Agustín Lao-Montes (Puerto Rico), Santiago Arboleda (Colombia), José Caicedo (Colombia), Jesús García (Venezuela), Juan García (Ecuador) entre otros. Sin embargo, el decir político afrodiaspórico como pensamiento decolonial ha sido suplantado, desde finales de la década del 90, por los nuevos estudios críticos decoloniales latinoamericanos. Esto es, el pensamiento de Cesaire y Fanon pioneros de la crítica al racismo y al colonialismo perdieron su lugar de fundadores del discurso anticolonial del siglo XX. A su turno, las trayectorias intelectuales de los pensadores afrocolombianos se han invisibilizado en el campo de los estudios sociales en Colombia. El cimarronaje como proyecto epistémico en todas sus manifestaciones aún no ha sido considerado en los estudios decoloniales actuales. Mas, es importante precisar que el pensamiento diásporo latinoamericano se constituye de las trayectorias intelectuales, académicas, políticas, poéticas, ensayísticas de los autores negros que reaccionaron al colonialismo y sus derivados, creando un campo epistémico de repercusión mun-

dial, pero también de las memorias no escritas que han sido sistemáticamente eludidas y que hacen parte del pensar Indo-Afro-latino-americano.

Conclusiones

Si aceptamos el argumento de María Elena Chaves (2009) en el sentido en que en los dos primeros siglos de colonización la relación dicotómica entre los europeos y los africanos no estaba basada en el concepto de raza sino en el de civilidad/barbarie, podemos afirmar que el pensamiento latinoamericano que inicia en el siglo XIX con el nacimiento de los Estados-nación representa un retroceso en la concepción y aceptación de la diversidad de la población en América. Si ello no se considera válido, tendríamos que reafirmar la postura según la cual el modo de representación de los africanos y sus descendientes, desde la conquista hasta el presente, se ha ajustado a muy diversos parámetros racializados que si bien no siempre estuvieron referidos al color de piel, han respondido a formas de diferenciación innegablemente relacionadas con características contenidas en el concepto de raza.

En mi manera de ver, resulta inocuo todo intento de identificar diferencias en los modos de representación de los subalternizados a lo largo de los trescientos y tantos años del mundo colonial en América. Mi tesis, en esta perspectiva, es que del siglo XVI al XIX la percepción del africano y sus descendientes por parte de los europeos estuvo siempre atravesada por una matriz racial con diferentes contenidos. Ser moro, infiel, de simiente maldita, negro, etíope, inferior, bárbaro, no importa en qué siglo fue un término más fuerte que otro, nos deja claro que es inadecuado localizar la noción de raza solo en alguno de estos contenidos y no en el patrón que los engloba. El racismo,

en este caso, es el conjunto de actitudes, discursos, ideologías desprovistas de cualquier consideración científica mediante las cuales se minimiza, se subalterniza como formas de justificar la deshumanización, y la cosificación necesaria para la producción de capital. Poco interesa entonces cuales fueron las tecnologías utilizadas para lograr la subalternización; cualquiera de ellas, llámese evangelización, esclavización, blanqueamiento, invisibilización y más recientemente institucionalización, todos estos métodos se orientan a la negación del otro por motivos de su origen, su color de piel, sus creencias, su fenotipo, su lengua, sus modos de ser y su pensar. En este punto, habría que retomar la pregunta de Eduardo Restrepo en la que se ha planteado de este modo: ¿Tiene algún sentido una clasificación donde se menciona el “color” y que funciona dentro de estrictas jerarquías y técnicas de sujeción extremas (como la esclavitud) que no sea una racialización? ¿Es esto posible?¹⁰.

El odio racial contra los africanos y sus descendientes que en los primeros siglos de la colonización se revela como un discurso religioso y político, en el siglo XVIII adquiere un matiz técnico y racionalista con lo que se transforma en discurso académico en el momento mismo de los debates fundacionales de los Estados-Nación en la América del siglo XIX. En efecto, las teorías del progresismo asociadas al darwinismo social inciden en los relatos nacionales latinoamericanos con la consecuente instauración de un pensamiento andino-céntrico que crea a su vez una periferia

10. Restrepo Eduardo. El negro en un pensamiento colonial del siglo XVII, En *Genealogías de la Diferencia: tecnologías de la salvación y representación de los africanos esclavizados en Iberoamérica colonial*. María Eugenia Chaves (editora). Universidad Javeriana, 2009.

epistémica inferiorizada representada principalmente en las sociedades afrodiaspóricas subalternizadas y conminadas a la marginalidad. A partir de esta premisa, se infiere que en la historia de las naciones latinoamericanas ha tenido carácter permanente la violencia epistémica contra la diáspora africana y en el desarrollo del pensamiento se puede constatar la presencia del racismo académico en contra de esta población.

Por lo tanto, en lo que hasta hoy se ha llamado pensamiento latinoamericano solo se ha escuchado una versión muy reducida de la realidad continental: la de las élites intelectuales que han recibido desde la época republicana todo tipo de influencias del pensamiento europeo y no se han podido desterrar de este. Lo que nos obliga a pensar que las voces silenciadas de los pueblos brutalmente agredidos por las clases dominantes tendrán un lugar en el nuevo pensamiento latinoamericano sobre todo en tiempos en que ya no es posible aceptar solo una versión del conocimiento y del pensar. En tiempos donde se aceptan y se asumen como válidas diversas narrativas culturales, sociales y políticas, ya no tiene cabida la supuesta unidimensionalidad del pensamiento. La estructura que ha soportado durante mucho tiempo el pensamiento occidental ha comenzado a tener fisuras cada vez más profundas.

En el pensamiento latinoamericano, hoy es posible hablar de los aludidos y los eludidos (González, 2007). Frente a los primeros (los aludidos), los consagrados quienes marcaron épocas de improperios contra sus connacionales en todos los países de América, hoy se levantan los segundos (los eludidos), pueblos negros, indígenas y mujeres

pensadoras que proponen, más que odios y venganzas por los siglos de expropiación, verdaderas salidas humanas a las crisis de las sociedades. Proponen interculturalidad, solidaridad entre los pueblos, proyectos de nación, autonomía territorial y ética de la diversidad, con lo que se aspira conjurar las estratégicas arremetidas de la teoría del progreso, la competitividad, el libre mercado, el desarrollo económico y todos los demás elementos que constituyen el discurso global capitalista.

En consecuencia, una cosa es la construcción de un sistema filosófico que los pensadores de élite en Latinoamérica no pudieron consolidar por su complejo de inferioridad frente a los europeos y otra la episteme propia de los pueblos que construye pensamiento permanentemente. Contrario a lo que ha planteado Miró Quesada (p. 26), no podemos aceptar que el pensar latinoamericano de las élites fue una ruptura con el modelo europeo sino precisamente su continuidad. Lo cierto es que el pensamiento latinoamericano de hoy no puede desestimar las distintas visiones de mundo indígenas y afrodiaspóricas sin caer en lo irracional y en la involución del pensamiento.

Finalmente, pese a que en Colombia y los otros países de América las posturas antirracistas de los pensadores negros han sido invisibilizadas por los macro-relatos oficiales de nación, un capítulo muy importante en el marco de los estudios sociales latinoamericano será, en los próximos tiempos, el pensamiento afrodiaspórico que recuperará el cimarronismo como proyecto epistémico y postulará una sociedad latinoamericana de múltiples relatos.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBERDI, Juan Bautista (1852). Bases y puntos de partida para la organización política argentina. Buenos Aires: Museo Mitre.
- ARBOLEDA, Santiago (2011). Le han nacido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- BENÍTEZ CABRERA, José A. (1964). "África: biografía del colonialismo". La Habana: Ediciones R.
- BIAGINI, Hugo. Filosofía latinoamericana, en Cecies. Pensamiento latinoamericano y alternativo. www.cecies.org/articulo.
- CAICEDO, Jose Antonio (2013). A mano alzada: memoria escrita de la diáspora intelectual afrocolombiana. Popayán: Sentipensar Editores.
- CASTRO GÓMEZ, Santiago (2010). La Hybris del punto cero. Bogotá: Universidad Javeriana.
- CERUTTI, Horacio (1983). Filosofía de la liberación latinoamericana. México: Fondo de Cultura Económica.
- CHAVES, María Eugenia (2009). Genealogías de la Diferencia: tecnologías de la salvación y representación de los africanos esclavizados en Iberoamérica colonial. Universidad Javeriana.
- GARCÍA, Jorge (2009). Sube la Marea. Pasto: Edinar.
- GÓMEZ, Laureano [1928] (1970). Interrogantes sobre el progreso de Colombia. Conferencias dictadas en el Teatro Municipal de Bogotá. Bogotá: Editorial Revista Colombiana Ltda.
- GONZÁLEZ, Sonia (2007). Pensamiento propio, los aludidos y los eludidos, en Cambio Social para el desarrollo sostenible. Módulo 5. Cali: WWF.
- HERNÁNDEZ VEGA, Gabriela (2008). Avatares de la educación femenina en Pasto (Colombia): 1880-1935. Tesis doctoral presentada en la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla.
- OCAMPO, Javier (1989). El proceso político, militar y social de la independencia, en Nueva Historia de Colombia. Bogotá: Planeta.
- QUIJANO, Aníbal (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina. Lima: Centro de Investigaciones Sociales (CIES).
- MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la Colonialidad del Ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En [www.ram.net/restrepo/decolonial//17-maldonado-colonialidad del ser.pdf](http://www.ram.net/restrepo/decolonial//17-maldonado-colonialidad%20del%20ser.pdf)
- MARIÁTEGUI, José Carlos (2007). 7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- MARTÍ, José (). Nuestra América, En revista Aquelarre Centro Cultural Universitario. Tomado de El Partido Liberal, México, 30 de enero de 1891.
- MIRÓ QUESADA, Francisco (1974). Despertar y Proyecto del filosofar latinoamericano. México: Fondo de Cultura Económica.
- MORENO SANDOVAL, Armando (1998). El indio: entre el racismo, la nación y nacionalidad colombiana. Ciudad virtual de Antropología y Arqueología. www.naya.org.ar/congres.
- RAMA, Ángel (1998). La ciudad letrada. Montevideo: Arca.
- SANCHEZ M. y FRANKLIN M. (1996). Comunidades de Ancestría africana. BID.
- VALLEJO, Gustavo. Darwinismo social, en Cecies. Pensamiento latinoamericano y alternativo. www.cecies.org/articulo.
- ZEA, Leopoldo (1972). América como conciencia. México: UNAM (Primera edición, México: Cuadernos Americanos, 1953).