

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

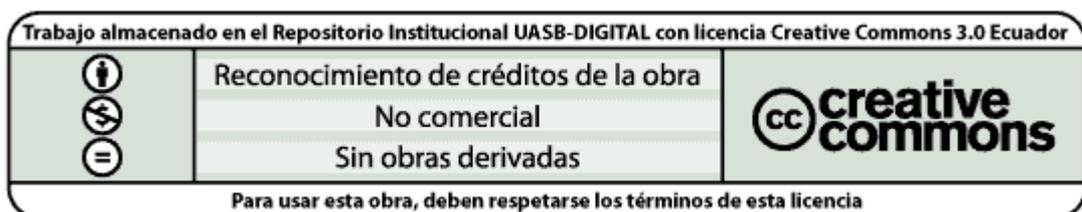
Área de Estudios Sociales y Globales

Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos

Acercamiento crítico al cimarronaje a partir de la teoría política, los estudios culturales, y la filosofía de la existencia

Edizon León Castro

2015



CLAUSULA DE CESIÓN DE DERECHO DE PUBLICACIÓN DE TESIS

Yo, EDIZON FEDERICO LEÓN CASTRO, autor/a de la tesis intitulada, **“Acercamiento crítico al cimarronaje a partir de la teoría política, los estudios culturales, y la filosofía de la existencia”**, mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de doctor en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo por lo tanto la Universidad, utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en los formatos virtual, electrónico, digital, óptico, como usos en red local y en internet.
2. Declaro que en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor/a de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.
3. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

Fecha.18 de mayo de 2015

Firma:

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos

**Acercamiento crítico al cimarronaje a partir de la teoría política, los
estudios culturales, y la filosofía de la existencia**

Edizon León Castro

**Director de tesis
Nelson Maldonado-Torres**

Quito

2015

Abstrac

El objetivo central de la tesis es volver contemporánea la experiencia del cimarronaje proveniente de la época de la esclavitud, esbozando un pensamiento de la existencia o cimarrón.

Se han construido dos narrativas políticas del cimarronaje de: Esmeraldas-Ecuador y Cartagena-Colombia, donde se resaltan las acciones y los agenciamientos políticos más importantes de los cimarrones, sobre todo en sus procesos de negociación de la libertad.

Luego se hace una fenomenología del cimarronaje desde la perspectiva de la filosofía existencialista sobre todo de Fanon, Sartre y los filósofos afrocaribeños, Lewis Gordon, Piaget Henry, Anthony Bogue y Nelson Maldonado. Aquí se describe la trayectoria del cimarronaje en la construcción de su humanidad arrebatada por la esclavitud colonial. También se trabaja el concepto de colonialidad del Ser, existencialismo, libertad, grito/llanto existencial, memorial-experiencia ancestral.

Y finalmente se trabaja en la reflexión de lo que sería un pensamiento cimarrón o de la existencia, basada en las experiencias del cimarronaje. Los cuestionamientos y alcances de este pensamiento cimarrón. Y que desembocaría en un pensamiento político encaminado a la de(s)colonialidad. Se trabajan conceptos como colonialidad del saber, ancestralidad, epistemologías otras, diáspora.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a todos/as mis abuelos y abuelas y ancestros, por haber estado iluminando permanentemente mis caminos. En especial a mi padre por haber creído siempre en mí... en que sería capaz de andar por los caminos de los mayores.

Tabla de contenidos

Introducción	8
Capítulo 1	
NARRATIVAS POLÍTICAS DEL CIMARRONAJE: DESDE EL NO LUGAR	31
Narrativa histórica y política de los cimarrones de Esmeraldas	33
Primer territorio libre en la Real Audiencia de Quito: cimarroneando por la existencia	47
El cambio de estrategia colonial para reducir a los cimarrones, siglo XVII	66
Narrativa política del cimarronaje en Cartagena	70
Cartagena de Indias y la guerra de los cimarrones	73
Un siglo cimarroneando por la existencia, la vida y la libertad	84
Cuando la injusticia se hace ley, la rebeldía se hace necesaria	131
Capítulo 2	
CIMARRONAJE: UN PROYECTO PARA LA EXISTENCIA: La construcción del Ser a partir del cimarronaje	153
El cimarronaje como acción existencial y filosofía para el Ser libre	179
La memoria existencial: memoria-cuerpo y conciencia de existencia	200
El Cimarronaje leído desde la filosofía fanoniana	214
Capítulo 3	
LA RECONSTRUCCIÓN DE/DESDE LA EXISTENCIA DEL PENSAMIENTO Y CONOCIMIENTO DESDE EL CIMARRONAJE	249
Del pensamiento marginal al fronterizo	273

El pensamiento y conocimiento de la existencia como proyecto político	280
Reconstruir el pensamiento y el conocimiento cimarrón para la existencia	295
Ancestralidad-diáspora y pensamiento cimarrón	298
Decolonialidad del saber: develar la invisibilidad a través del pensamiento cimarrón	303
Conclusiones	328
Fuentes	334
Bibliografía	335

Introducción

El término cimarrón fue asignado por los esclavistas coloniales, cuando hombres y mujeres esclavizados huían, escapaban del inhumano sistema de esclavitud en busca de condiciones dignas para vivir en libertad. Fue una categoría que se constituyó en la esclavitud colonial. En un primer momento de la esclavitud el término cimarrón se empleaba para nombrar al ganado salvaje que estaba en los montes solitarios y tupidos o en la selva. Luego se elaboró una similitud entre los esclavos y animales, haciendo una analogía como se expresa en algunos textos. Aquí algunos de estos ejemplos:

La identificación de similitudes entre la condición de esclavos y animales domésticos constituye una tradición que es muy anterior a la popularidad que tuvo esta analogía en el Sur de los Estados Unidos prebélico. Por ejemplo, Herodoto, cuando se refiere a los esclavos emplea el término griego “*andraphon*”, que significa “criatura alimentada por el hombre”: una palabra desagradable basada en la analogía de 'cuadrúpedo, por ejemplo el ganado.

[...] todas las prácticas empleadas para domesticar animales –como golpear, encadenar, marcar, castrar y cortar orejas– también las usaron los humanos con los esclavos humanos.

[...] La esclavización de seres humanos surgió al mismo tiempo que la domesticación de animales cuando las comunidades humanas pasaron de ser sociedades de cazadores y recolectores a sociedades agrícolas. Lo que resulta tan parecido es que el deseo por conseguir el control, ya sea de un esclavo o de un animal doméstico, borra la mayoría de las distinciones. La esclavitud, dicho de otro modo, se puede interpretar como la domesticación de seres humanos porque, como animales domésticos, los amos desean dirigir o controlar la reproducción, el comportamiento y el movimiento de sus esclavos (Jacoby citado por Haymes 2013, 195).¹

¹Stephen Haymes, “Pedagogía y antropología filosófica del esclavo afroamericano”, en Catherine Walsh, ed., *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*, Quito: Abya Yala, 2013, 189-226.

La antropóloga colombiana Nina de Friedeman (1979),² ha tomado el término de *Ma Ngombe* para hacer la asociación entre cimarrones y ganado, palabras que en el lenguaje criollo de Palenque de San Basilio-Colombia significa ganado, y como al ganado salvaje lo llamaron los españoles cimarrón, entonces se hace la asociación con *Ma ngombe*. Esta “lengua palenquera” es hablada por los descendientes directos de hombres y mujeres cimarronas que construyeron sus palenques desde el siglo XVI. Según estudios lingüísticos su origen está en la lengua *ki-kongo* (De Granada citado por de Friedeman 1979, 91), que es una lengua africana de la familia bantú. Esta lengua es hablada por los bakongos al norte y sur del río Zaire, lugares de donde se extrajeron esclavos que en la colonia se conocieron como “congos” y “angolas”.

La relación del término cimarrón al ganado proviene de una concepción que se tenía del esclavo como un animal, al cual había que domesticar. Esta asociación del cimarrón con el ganado salvaje no es tan gratuita y no hace referencia sólo a la condición del ganado en estado salvaje, sino que se suman dos concepciones: la una relacionada al esclavo como un animal que había que domesticar, y la otra a como este sujeto esclavizado vive como un animal sin control. “Como se señaló antes, los ex-esclavos se quejaban de que bajo la esclavitud racial los blancos apenas distinguían a los negros de los animales domésticos. Es más, en todos sus testimonios orales, los ex-esclavos asocian su situación como esclavos a su condición de ganado” (Bay citado por Haymes 2003, 197).³

Esta concepción fue la matriz para considerarlos dentro de la “escala natural” como seres inferiores, que estaban más cerca del mundo animal que del hombre –entiéndase del hombre europeo. Luego se hizo una asociación implícita y natural de

²Nina de Friedeman y Richard Cross, *Ma Ngombe: guerreros y ganaderos en Palenque*, Bogotá: Carlos Valencia Editores, 1979, 228.

³Haymes, “Pedagogía y antropología filosófica del esclavo afroamericano”.

lo negro con lo animal. Lo “negro” africano representaba para los europeos la naturaleza animal del “negro”, como lo expresa Jacoby:

Ahora bien, si la esclavitud era una institución que trataba a los seres humanos como animales domésticos, ¿cómo se llegó a la situación en la que los seres humanos se asemejaban al ganado? Además de inventar “una categoría inferior de humanos que se diferenciaban poco de una bestia”, los esclavos fueron por lo general prisioneros extranjeros y no miembros de una sociedad propia. Además, la diferencia lingüística fue la distinción más empleada para categorizar a los prisioneros extranjeros considerados como animales y con razón esclavizados— "forasteros"—, como fueron denominados. Desde la perspectiva de los amos, el habla ininteligible de los prisioneros extranjeros implicaba una falta de racionalidad, lo que hacía que estos no parecieran totalmente humanos, y por lo tanto debían ser tratados como si fueran animales. En el caso de los esclavos africanos no fue sólo su “habla ininteligible” sino también, de manera más significativa, su piel oscura que permitía a los demás tratarlos como si fueran animales (citado por Haymes 2013, 196).⁴

Como cimarrones dentro de la América “española” se conocía a los grupos de hombres ‘negros’ rebeldes, que no sólo escapaban de la esclavitud, sino que la combatían desde los palenques, quilombos, cumbes, que eran territorios construidos por los cimarrones, donde sembraron la semilla de la libertad. Lugares que se convirtieron en trincheras, en campos de batalla donde defendieron con sus propias vidas esa libertad. Estos palenques no sólo fueron espacios, sino comunidades de hombres esclavizados que se fugaban de los puertos de desembarque de navíos, haciendas, minas, casas de servidumbre doméstica, plantaciones y aún de las galeras mismas de trabajo forzado.

El cimarronaje empezó en el momento mismo en que inició la esclavitud y a partir de entonces se volvió constitutivo de la esclavitud. Por ello, el cimarronaje va más allá de la resistencia, es la construcción de un “estado” paralelo a la esclavitud. Al mismo tiempo que era constitutivo se volvió antagónico, en la medida en que uno constituía la negación del otro, cada uno representaba una amenaza a la existencia

⁴Ibíd.

del otro. Fue así como la institución de la esclavitud, teniendo a las autoridades coloniales como sus representantes, al ver la imposibilidad de “acabar” con estas sociedades de cimarrones entraban en negociaciones donde cada una de las partes tenía sus demandas concretas. Desde la parte colonial, estas negociaciones siempre fueron consideradas como una debilidad para el sistema esclavista, en la medida en que significaba dar una legitimidad a los cimarrones, cuando al mismo tiempo eran ilegítimos e ilegales a la vista y a las leyes del régimen esclavista. Estas negociaciones, como veremos a lo largo del primer capítulo, fueron temporales y muchas de ellas se convirtieron en una verdadera amenaza y de afectación política, económica y militar al sistema colonial y del lado de los cimarrones era una ganancia existencial.

Pero más allá de pensar si determinados hechos de cimarronaje constituyeron o no una amenaza para el sistema de esclavitud colonial, lo cierto, es que eran acciones que provocaron reacciones y preocupaciones, por ello, se emitieron leyes y cuerpos normativos, como el mismo Código Negro y Cédulas Reales que estaban encaminadas a frenar estos actos subversivos. Cada huida de un esclavizado atentaba contra el sistema de la esclavitud, porque estas huidas generaban un imaginario y una posibilidad de que era posible vivir en libertad. Además, cuando se escapaban iban a sumarse a otros cimarrones, lo que significa que había una comunidad y una actitud cimarrona.

Esto nos da la dimensión del cimarronaje -en la época colonial- de la institucionalización de la persecución a los cimarrones, como una política para acabar con los movimientos y las comunidades cimarronas. Un cimarrón no sólo representaba una pérdida económica, sino, que la falta más grave era el ejemplo y el antecedente que dejaba a los demás esclavizados. Por ello, cuando eran capturados y

no se “les pasaba las armas”, que significaba su condena a muerte, recibían sendos castigos y posteriormente se los confinaba a otros lugares con la intención de no crear una *memoria de libertad* en las plantaciones de donde habían escapado. Éstos eran forzados a ocupar siempre un “afuera”, una marginalidad.

Al mismo tiempo, se muestra la gran fuerza y presencia de estas comunidades en el sentido de su afectación y la preocupación que causaban al sistema esclavista colonial. Paralelo a esto, se institucionalizó un aparato de persecución llamado “rancherías”, que estaba compuesto por colonos, indígenas y hasta negros esclavizados que eran obligados a cumplir con este trabajo. Se establecieron sitios de reclusión de los cimarrones atrapados, llamados “depósitos de cimarrones” y, por supuesto, los castigos infligidos a estos constructores y buscadores de libertad, estableciéndose la “casa de corrección”. Ni siquiera todo este poderío reflejado en la institucionalización, logró parar la experiencia del cimarronaje como la máxima expresión de libertad. La violencia que se vivía dentro de la esclavitud era tan deshumanizadora y cruel, que los esclavos preferían correr el riesgo apostando a alcanzar la anhelada libertad.

Para la mayoría de investigadores que han estudiado el cimarronaje en diferentes épocas, sus trabajos sobre este tema están centrados en el análisis del sistema de la esclavitud, íntimamente emparentada a un pasado lineal, es decir, algo que sucedió en el pasado y ha sido superado. Esta mirada de la esclavitud desde esta concepción moderna de concebir el pasado, presenta límites para analizar otros elementos de continuidad. Esta concepción nos conduce de manera casi irremediable a un horizonte de futuro que deja atrás la experiencia y el sentimiento (odio y rebeldía) del pasado. Así el pasado queda neutralizado según Boaventura de Sousa Santos en dos niveles: “porque sucedió lo que tenía que suceder y porque lo que haya

acontecido en un momento dado ya sucedió y puede llegar a superarse con posterioridad” (2010, 58).⁵ Por lo tanto, un primer elemento para construir una narrativa política del cimarronaje debe empezar por pensar un nuevo imaginario histórico (una nueva mirada de ver y sentir el pasado), que se reinvente y reinterprete y, con esta nueva concepción comprender el cimarronaje y la esclavitud misma.

De esta manera se cumple el primer objetivo de esta tesis que es hacer una relectura crítica de ese pasado y, de manera particular, del cimarronaje, además de volver la vista al tema del cimarronaje contemporáneo, darle actualidad y pensarlo con nuevas categorías que nos permitan comprender desde el presente.

El historiador venezolano Carrera Damas ha trazado una ruta en esta perspectiva, en su manera de entender el proceso de la esclavitud afirmando que:

La esclavitud de los negros no sería un hecho del pasado de estas sociedades, sino un hecho de su presente, por cuanto no resulta difícil advertir cómo el presente está condicionado y aun determinado por la tremenda gravitación de ese “pasado” convencional. En otras palabras, la esclavitud no termina con la abolición legal, y esta última aparece como así como el corte arbitrario de un fenómeno histórico cuyo vigor existencial no radica en el ámbito de la legislación, sino en la estructura socioeconómica. Más de un siglo después de los actos legales de abolición, la esclavitud perdura como componente del cuadro histórico, y esa perduración se manifiesta en forma de conflictos y tensiones sociales que guardan relación clara con los existentes antes de la abolición (1996, 35-36).⁶

Dos perspectivas para un mismo objeto de estudio

Bien podríamos trazar dos perspectivas claramente definidas en cuanto a las preguntas y a las metodologías empleadas para el estudio del cimarronaje: la perspectiva histórica y la perspectiva cultural. Estas no van separadas, por el contrario, se cruzan, se determinan y trazan un diálogo. En cada una de estas

⁵Boaventura de Sousa Santos, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce, Extensión Universidad de la República, 2010.

⁶German Carrera, “Huida y enfrentamiento”, en Manuel Moreno Friginals, relator, *África en América Latina*, 3ª edición, México: Siglo XXI editores, UNESCO, 1996, 34-52.

perspectivas no hay un acuerdo común, sino que al interior se generan tensiones y tendencias. Esto se debe al abordaje disciplinar que se hace, sumado a las motivaciones e intereses intelectuales y académicos que pasan por posiciones ideológicas de los investigadores.

Uno de los objetivos de esta tesis es ir abordando esas diferentes entradas y entendimientos sobre el cimarronaje, y aportar una nueva perspectiva que es mirar el cimarronaje desde una teoría política con una perspectiva de los estudios culturales, estableciendo un diálogo entre la perspectiva histórica, cultural y filosófica (desde la fenomenología), que es abordado de manera específica en el segundo capítulo.

Desde la perspectiva histórica hay una apreciación del historiador colombiano Francisco Zuluaga (1988),⁷ sobre el “cimarronismo” que agrupa bastante bien a estas diversas tendencias. Este historiador encuentra tres maneras de como se ha venido abordando el cimarronaje. La primera hace referencia a una visión tradicional que mira la lucha del esclavo contra los amos para lograr la libertad, donde los palenques y las rebeliones serían la expresión máxima de esta lucha. Esta visión pone énfasis en los actos colectivos, perdiendo de vista las acciones de corte más individual, tanto en las huidas como en ciertas estrategias.

La segunda expresión se encuentra en reducir al “cimarronismo” a la finalidad inmediata: la huida. Aquí hace una distinción entre la huida colectiva que terminaba en la construcción de “sociedades cimarronas” a través de los palenques y la huida individual que podía estar contemplando una huida por la vía de recursos jurídicos legales que se resolvían en las cortes coloniales y de igual manera de los recursos “legales” para obtener la libertad dentro de la sociedad dominante. Y la última expresión tendría un entendimiento más amplio, donde plantea la problemática del

negro americano dentro de un proceso de aculturación y deculturación (Carrera Germán, 1996,⁸ Moreno Fraginalls, 1996).⁹ Esta concepción va más allá de la resistencia y la pone en términos más políticos “la lucha del esclavo por su libertad y aspiración igualitaria” (Carrera citado por Zuluaga).¹⁰ En esta corriente se profundiza sobre las estrategias de resistencias de formas “activas”, “pasivas” y formas de “sustraerse de la esclavitud”.

Dentro de las formas activas estarían: el enfrentamiento, la rebelión, los alzamientos, los ataques a plantaciones e ingenios. Dada la no existencia de un registro documental de todas estas sublevaciones, se vuelve imposible cuantificarlas, pero sí podríamos afirmar que aparecían de manera constante en las plantaciones, las haciendas y labores de minería y se constituyeron en el malestar de la sociedad esclavista. Sin embargo, el efecto de esta resistencia activa provocó niveles de mayor violencia y control desde las instituciones de represión.

Como formas pasivas, se comprenden el bajo rendimiento en las labores a que estaban destinados los esclavizados (a pesar de que esto significaba recibir fuertes castigos) o la afectación a las maquinarias y el trabajo mal hecho, una simulada obediencia pero sin hacer o haciendo el mínimo de lo ordenado, siempre mal y a desgano, estas resistencias dieron lugar a la generación de estereotipos negativos sobre el comportamiento laboral del afrodescendiente.

Con respecto al cimarronaje el pensador afrocolombiano Zapata Olivella escribía que:

⁷Francisco Zuluaga, “Cimarronismo en el Sur-occidente del antiguo Virreinato de Santafé de Bogotá”, en Rafael Savoia, *El negro en la Historia de Ecuador y del sur de Colombia*. Quito: Abya Yala, 1988, 227-243.

⁸Carrera, “Huida y enfrentamiento”.

⁹Manuel Moreno Fraginalls, *África en América Latina*, 3ª edición, México: Siglo XXI editores, UNESCO, 1996, 13-32.

[...] la huida, casi convertida en obsesión, constituyó la forma más práctica de preservación de la vida. Podemos hablar en este caso de un precepto vital más que de un simple anhelo por la libertad. Pero es evidente que ambos sentimientos debieron estar implícitos en las fugas y resistencias de la comunidades cimarronas” (1989, 99).¹¹

También a la hora de abordar los estudios sobre el cimarronaje se han venido estableciendo diferencias conceptuales. Todas estas visiones que buscan adentrarse en los estudios de la esclavitud y del cimarronaje no abordan desde una perspectiva integral las significaciones y las complejidades que lleva implícito este proceso dejando por fuera elementos importantes, como la misma subjetividad del esclavizado. Cualquier abordaje que se quiera hacer sobre el cimarronaje no puede abstraerse de los elementos que conllevan cada una de estas tendencias. Así, los procesos de aculturación y deculturación estarían faltos de significados si no se abordan los problemas de libertad e igualdad, si no parten de unas miradas de continuidades y discontinuidades, adaptaciones y estrategias en su lucha y organización. A partir de un análisis más profundo las experiencias del cimarronaje fueron de las vetas más importantes de lo que podríamos llamar una matriz existencial emancipadora frente a una producción de no humanidad como fue la esclavitud colonial.

Es esta matriz existencial el hilo conductor para hacer una fenomenología existencial del cimarronaje, es decir, entender filosóficamente los sentidos y las acciones de los cimarrones. De alguna manera también constituye una deconstrucción de este hecho para ubicarlo dentro de paradigma de la modernidad/colonialidad. Es decir, se trata de entender al cimarronaje como una acción decolonial. Y si consideramos como plantea Maldonado-Torres, que la colonialidad está revestida de una ética de muerte o que la colonialidad es una

¹⁰Zuluaga, “Cimarronismo en el Sur-occidente”, 1988, 232.

maquinaria de producción de no humanidad, entonces el cimarronaje tendría que ser visto desde una perspectiva de ética de vida y de producción de humanidad, lo que hace parte de una filosofía existencial que se proponga la descolonización como proyecto incompleto.

Trazando una línea de estudios desde la antropología que estaría dentro de la perspectiva cultural, podemos ubicar al antropólogo norteamericano Richard Price (1981).¹² Hago mención a este autor, porque si bien, su trabajo sobre cimarronaje no lo ubica como fundador de estos estudios en América Latina, sin embargo, fue quien trabajó la primera antología que logró mostrar una visión global a nivel de las Américas sobre el cimarronaje, haciendo una comparación de las sociedades cimarronas en las Américas desde una perspectiva histórica y dándole una connotación de “sociedades” a estos procesos.

Este es un punto importante en la medida en que Price va más allá del hecho de la fuga, la huida o la resistencia. También va más allá de la búsqueda de libertades individuales (Barnet, 2001),¹³ entendiendo que las libertades colectivas no son una sumatoria de libertades individuales, sino que las libertades colectivas deben verse concretadas en “sociedades” autodeterminadas para que puedan desplegar todo un ejercicio existencial de libertad. Por esta razón, el agrupamiento de estas experiencias en términos de “sociedades” le devuelve un agenciamiento y una subjetividad a los esclavizados, los “vuelve” sujetos mediante una reacción frontal a la esclavitud colonial, convirtiéndose estas sociedades en una “antítesis” de la esclavitud. El tema de la libertad, la existencia y el cimarronaje es abordado con profundidad en el capítulo dos.

¹¹Manuel Zapata Olivella, *Las claves mágicas de América*, Bogotá: Plaza y Janés, 1989.

¹² Richard Price, *Sociedades Cimarronas, comunidades esclavas rebeldes en las Américas*, compilador, México: Siglo XXI, 1981, 333.

¹³Miguel Barnet, *Cimarrón, historia de un esclavo*, España: Ediciones Siruela, 3ª edición, 2001, 224.

Si bien estas sociedades cimarronas fueron en un alto grado independientes, muchas de ellas lograron una afectación mayor al sistema, obligando al sistema colonial a establecer negociaciones con estas sociedades. El otro elemento a tomar en cuenta en la compilación de Price, *Sociedades Cimarronas*, es que este proceso hay que mirarlo desde una perspectiva heterogénea, es decir, hay que reconocer una diferencia de procesos de cimarronaje, los que dependían de muchos factores que permitieron construir no sólo estrategias propias y particulares, sino su estructuración misma como sociedad o grupo ligada al compromiso “ideológico”. Por tanto, es importante tener muy en cuenta la heterogeneidad de estos procesos al estudiar el cimarronaje. El hecho de plantear a las sociedades cimarronas como sociedades propias, les otorga un estatus que implica que las subjetividades que forman parte de estas sociedades no quedan reducidas al simple hecho de resistir, sino que también crean, recrean y abren una amplia gama de estrategias comunes con una gran capacidad de creatividad, como lo plantea Nina de Friedeman: “En la historia de la creatividad de los negros en América, la formación cimarrona es un escenario medular” (1983, 19).¹⁴

En el primer momento los cimarrones asumieron una estructura basada en un sistema de monarquía, donde sus líderes se autorepresentaron como reyes y príncipes. Así, Domingo Bioho en los palenques de Colombia fue proclamado como “Rey del Arcabuco” o “Rey de Bencos”, en los quilombos de Palmares Ganga Zumba fue aceptado como rey y logró crear una dinastía. El líder de los cumbes en Venezuela fue proclamado como “Rey Miguel”. En Panamá fue nombrado como “Rey Bayano”. Yanga declaró haber sido rey en su patria. Todos ellos hacen parte del primer período de la esclavitud hasta finales del siglo XVII.

¹⁴Nina S. de Friedeman y Carlos Patiño, *Lengua y sociedad en el Palenque de San Basilio*, Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1983, 300.

Posterior a esta fecha, los nuevos líderes no hacen un reconocimiento a una herencia o un linaje de dinastía real de África sino que, por el contrario, asumen autorepresentaciones del sistema colonial como: capitanes, gobernadores o coroneles. Algunos de estos nombramientos fueron otorgados por las mismas autoridades coloniales, como fue el caso en Ecuador, donde Alonso de Illescas, el líder cimarrón de mayor trascendencia fue proclamado primer Gobernador de la provincia de las Esmeraldas. En la Cartagena colonial el cimarrón Domingo Padilla fue nombrado también gobernador.

Otra tesis para la discusión tiene que ver con las continuidades de “modelos” africanos en la construcción de estas nuevas sociedades cimarronas. Tal y como señala Price: “Creo que puede ser demostrado de manera más general que la fidelidad tenaz a las formas africanas es, en muchos casos, una indicación de una cultura que finalmente ha perdido el toque significativo con el pasado africano vital” (1981, 39).¹⁵

Aquí caben dos reflexiones. La primera es que son innegables los aportes de los esclavizados sobre sus memorias y cuerpos a través de los cantos, danzas, cuentos, leyendas y mitos. Sin embargo, estos no estaban de manera estructurada en formas homogéneas en las nuevas sociedades ni en las haciendas, plantaciones u otros lugares donde estaban siendo explotados, dados sus diversos orígenes étnicos, por tanto, sus filosofías y sus cosmovisiones tenían variaciones. Pero, por otro lado, había un nivel de conciencia de saber que, a pesar de esas diferencias étnicas, provenían de un lugar común, con quienes habían venido teniendo relaciones, muchas veces conflictivas. A esto se sumaba una condición común general, su

¹⁵Price, “*Sociedades Cimarronas, comunidades esclavas rebeldes*”.

condición de esclavos, de no humanidad, su condición de no seres humanos sino instrumentos, piezas, mercancías, herramientas de producción.

No son pocos los debates que han generado los estudiosos del cimarronaje, de manera especial desde la disciplina de la antropología, con respecto a las construcciones culturales que debieron darse en los palenques o quilombos. Estos intentaban responder a la pregunta: ¿Cómo se manejaron y procesaron todas esas informaciones y anclajes culturales que estaban contenidas en la memoria del esclavizado?

Una tesis dentro de este debate se refiere a la fidelidad de los principios “africanos” en sus procesos de construcción identitarios que puede verse contrapuesta con la tesis de “huellas de la africanía”, desarrollada por Nina de Friedeman (1981, 1991, 1994).¹⁶ El concepto de huellas de la africanía estaría ligado a la reintegración étnica y a la estructuración cultural en una señal de reencuentro de los africanos en el proceso de dispersión que significó la diáspora africana en las Américas. Este concepto hace referencia a la dispersión étnica y la ruptura cultural de los africanos esclavizados. Nina de Friedeman sostiene que:

Las huellas de africanía interpretaban así al bagaje cultural sumergido en el subconsciente iconográfico de los africanos en la diáspora esclavizada. Las huellas se hacen perceptibles en la organización social, en la música, en la religiosidad, en el habla, o en el teatro del carnaval de sus descendientes, como resultado de procesos de resistencia y creación, donde la razón y el sentimiento han sido guías de la improvisación cultural (2003, 94).¹⁷

¹⁶Nina de Friedeman y Jaime Arocha, *Estudios de negros en Colombia. Un siglo de investigación social. Antropología en Colombia*, edits., Bogotá, Etno.1984; Nina de Friedeman, “Doctrina para negros”, en *Revista América negra*, No. 1, Bogotá, 1991, 169-174; Nina S. de Friedeman, “Historiografía afroamericana del Caribe. Hechos y ficciones”, en *Revista América negra* No.7. Bogotá, 1994. 11-26.

¹⁷Eduardo Restrepo, “Entre Arácnidas deidades y leones africanos: Contribución al debate de un enfoque afroamericanista en Colombia”, en *Revista Tabula Rasa, Revista de Humanidades*, No. 1, enero-diciembre, Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, 2003, 85-123.

Si bien esta tesis no agota los debates suscitados a la luz de estos términos conceptuales (retenciones, principios “africanos”, huellas de africanía, refugios de africanía, etc.), es importante exponer de manera corta (con todo el riesgo que esto implica) estos debates, sobre todo, porque ayuda a pensar el origen o la afrogénesis en el contexto del cimarronaje. Éste es otro concepto nodal que da cuenta de un cúmulo cultural de orígenes africanos, este cúmulo cultural no es un proceso de adopción o herencia mecánico, sino que se encuentra sometido a un proceso de adaptación, cambios y por supuesto de transformaciones. Sin embargo, el ethos de esa herencia ha sido el motor que ha dinamizado la conformación de estructuras de grupos y comunidades de origen africano, que ha servido para la conformación de procesos de reconstrucción cultural, territorial y política de los esclavizados y sus descendientes en nuestro país (Maya citado por Restrepo, 2003),¹⁸ y que fueron optados por los hombres cimarrones en sus formaciones societales desde los palenques. Con respecto a este concepto de huellas de africanía, el antropólogo colombiano Restrepo sostiene que esta búsqueda obsesiva de huellas de africanía oculta la riqueza etnográfica tras la identidad de una forma: reemplaza la heterogeneidad de los procesos históricos por la unicidad de un referente africano (citado por Navarrete 2003, 13).¹⁹

El argumento de Restrepo frente al concepto de Jaime Arocha (1996),²⁰ es que este concepto sacrifica la heterogeneidad de las experiencias de los procesos históricos de los asentamientos de origen africano en las Américas, a cambio de una unicidad determinada por el origen como referente africano. Como lo explica el antropólogo Arocha:

¹⁸Ibíd.

¹⁹Navarrete, “Cimarrones y Palenques en el Siglo XVII”.

Las huellas de la africanía, más que una teoría aislada, permiten un enfoque conceptual metodológico, tanto para la antropología como para la historia. La estrategia explicativa se define, entonces, en descubrir las expresiones actuales de esas huellas de africanía en los procesos de creación cultural de los grupos negros existentes en Colombia y en América (citado por Restrepo 1997, 134-5).²¹

La discusión final va más allá de identificar estos elementos como: pensamientos, memorias, rituales, costumbres, cosmovisiones, etc., que constituirían las huellas de africanía, sino los procesamientos de esos elementos en función de cada situación particular que, finalmente, permite una nueva existencia en el caso particular de las sociedades cimarronas. Es claro que la construcción de una sociedad cimarrona exigía un referente cultural, político, religioso para sostener la cohesión y garantizar la reproducción de la vida de los cimarrones. En ese sentido Cristina Navarrete, haciendo alusión a los argumentos de Nina de Friedeman, plantea que: “El concepto de huellas de africanía está ligado al de reintegración étnica que permite señalar el reencuentro cultural de los africanos después de su desarraigo de la tierra nativa [...] Esta teoría rectifica la tesis sobre la dispersión étnica y la ruptura cultural de los africanos llegados como esclavos al Nuevo Mundo (2013, 12).²²

En cualquiera de los casos sean retenciones, principios o huellas, no cabe duda sobre la elaboración de modelos de reinención y recreación cultural y que estos procesos estuvieron marcados por múltiples intercambios culturales, con procesos de impregnaciones y afectaciones mutuas, dando lugar a nuevos tejidos sociales y culturales en una trama no menos compleja. Se podría afirmar que en el proceso de la diáspora africana, pensada desde la esclavitud, en medio de las diferencias que se

²⁰Jaime Arocha, “Afrogénesis, eurogénesis y convivencia interétnica”, en Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa, eds., *Pacífico: ¿Desarrollo o biodiversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*, Bogotá: Cerec, 1996.

²¹Eduardo Restrepo, “Afrogénesis y huellas de africanía en Colombia”, en *Boletín de Antropología* Vol. 11, No. 28. Bogotá, 1997, 128-145.

²²Navarrete, “Cimarrones y Palenques en el Siglo XVII”.

han planteado, se generó un “encuentro-choque de culturas”, y que bajo la opresión y la explotación a estos seres, muchas de ellas se fusionaron, creando nuevas formas culturales que fueron constituyéndose en enclaves culturales de existencia-resistencia: las comunidades cimarronas. En ese sentido, es fácil perderse cuando uno busca en estas transformaciones relaciones idénticas con un pasado étnico de origen africano, dado que estos procesos son parte de las discontinuidades históricas y culturales, determinados por las nuevas condiciones a la que fueron sometidos. Las comunidades cimarronas no fueron un espejo (fiel reflejo) de grupo étnico africano alguno.

El antropólogo colombiano Arturo Escobar (1999),²³ plantea la capacidad de los sistemas culturales de África Occidental y de su dinamismo interno en sus capacidades de crecer y cambiar. En la discusión aparecen unos elementos en las formas adoptadas/adaptadas en la construcción de las comunidades cimarronas. Por un lado, está la fidelidad a lo que Price llamaba principios “africanos” en una relación aún no definida del todo con respecto a los principios culturales (estéticos, políticos o cotidianos). Encontrar en estos principios culturales formas fidedignas con respecto a los principios africanos (filosofía), es buscar por el lado equivocado. Lo que se reclama es ir más allá de una fidelidad, es trabajar una pertenencia desde lo ancestral, esto es, una relación con los antepasados que se sintonice con unas prácticas culturales y políticas contemporáneas. Al respecto de este tema Juan García plantea:

La ancestralidad primero se construye aquí, a partir de las raíces, o sea, las raíces africanas, que son parte vital en la construcción de la ancestralidad, porque el sentimiento de pertenencia se construye a partir de la raíz africana, pero el

²³ Arturo Escobar, *El final del Salvaje, Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*, Bogotá: ICANH y CEREC, 1999, 418.

sentimiento de pertenencia tiene los valores aquí y unas actuaciones aquí y una interacción aquí. El sentimiento de pertenencia es básicamente luchar aquí en esta sociedad donde estamos insertados, pero si bien las raíces africanas son vitales en estos procesos, no son las únicas que alimentan la construcción de este sentimiento de pertenencia (Entrevista personal con Juan García, 2003).

Para los grupos cimarrones desarrollar unos sentimientos de pertenencia como parte de la memoria colectiva de sus pueblos, debió ser de vital importancia para desarrollar una actitud cimarrona o una militancia cimarrona, como plantea García:

[...] el sentimiento de pertenencia nace de la exclusión, nadie se pertenece, nadie revive en el sentimiento de pertenencia, si no hay un proceso de antagonismo, es por ello que el cimarronaje estuvo marcado por el enfrentamiento a la explotación indiscriminada del ser y fue ese sistema concebido como el antagónico (Entrevista personal con Juan García, 2003).

Para la formación de colectivos cimarrones, los esclavos debieron construir un campo étnico sobre el cual depositar, a manera de semillas, los diferentes aportes de las diversas culturas de donde procedían, preparación que ya se había iniciado en los diferentes espacios donde estaban esclavizados. Como campo étnico estoy entendiendo una condición, un entendimiento mínimo que permite una convivencia cultural a pesar de las diferencias marcadas, como inicio para la consolidación de comunidades más estables. Es posible que estos encuentros de elementos étnicos produjeran formas culturales “propias”, o lo que Price llama *culturas afroamericanas*. Sin embargo, la construcción de estas nuevas sociedades afroamericanas estaba articulada bajo un repertorio cultural africano, donde la memoria colectiva fue un elemento de gran peso en la formación societal de los cimarrones. La tesis de Price es que el papel que juega la memoria colectiva no encaja en la realidad de la formación de las sociedades africanas, así manifiesta que:

[...] la naturaleza de los principios que sirvieron para integrarlos, y subestimar considerablemente los recursos creativos de los cimarrones. La noción de una “memoria colectiva”, que se ve aparentemente como una suerte de depósito de cultura africana, no encaja adecuadamente con la realidad representada por el equipo cultural llevado por los cimarrones a los bosques.²⁴

Asumiendo al cimarronaje como un gran proceso de resistencia, construcción y existencia, Thornton (citado por Navarrete 2003) llega a distinguir tres clases: la primera la denomina “resistencia cotidiana” y las dos restantes las toma de Gabriel Debien que las denomina como “petit marronage” y “grand marronage”.²⁵ La resistencia cotidiana hace referencia a prácticas ya mencionadas por otros autores como la disminución del trabajo, la exigencia de un mayor tiempo libre, la utilización de un cuerpo legal donde se podía pedir cambio de “amo”, incluso la misma compra de la libertad puede ser considerada como resistencia cotidiana. A este respecto, Tovar Pinzón (1992) considera que esos eran recursos pasivos de los esclavos y al final demostraban una aceptación de su condición.²⁶

El pequeño cimarronaje (*petit cimarronage*) hace mención a un ausentismo temporal. Esta práctica estaba regulada por medio de ordenanzas y Cédulas Reales, y generalmente servían como instrumento de presión para los “amos”, para mejorar sus condiciones de existencia. El gran cimarronaje (*grand cimarronage*) se refiere a los que huían sin regreso y con la firme intención de crear sociedades autónomas donde poder ejercer su libertad. Este mismo autor sostiene que en un primer momento donde la presencia de africanos era predominante en estos “refugios” de libertad, el bagaje cultural africano fue determinante sobre todo en el ámbito de las estrategias

²⁴Price, “Sociedades cimarronas”, 1981, 35.

²⁵Navarrete, “Cimarrones y Palenques en el Siglo XVII”, 22-3.

²⁶Hermes Tovar Pinzón, *De una Chispa se forma una hoguera: esclavitud, insubordinación y liberación*, en *Revista Nuevas Lecturas de Historia*, No. 17, Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 1992.

militares. Además afirma que la estructura organizativa estuvo fundamentada en una especie de aristocracia militar de donde se derivaba la autoridad como una necesidad primordial para lograr sostener estas sociedades de cimarrones.

Según las referencias históricas que tenemos de las organizaciones de los palenques durante los siglos XVI y XVII, se aprecia que los líderes eran cimarrones nacidos en África. Posteriores a estos siglos vamos a encontrar líderes “criollos”. Lo importante de estas formas administrativas en los palenques es que fueron otras circunstancias históricas las que entraron a formar parte de la vida cultural, social y política de los cimarrones en sociedad, por ejemplo los niveles de negociación, la demanda de territorio en las cercanías a los centros poblados, el cese de las acciones de hostigamiento por parte de las autoridades coloniales y también. Como veremos más adelante, en algunos casos, las negociaciones con la corona española a través de las autoridades coloniales contemplaban el otorgamiento de tierras que determinaban las mismas autoridades y que generalmente se encontraban muy cerca de las ciudades, como una forma de control colonial, mientras que para los cimarrones constituían buenas tierras para el cultivo y la subsistencia. Esta cercanía construía zonas de contacto cultural y comercial con la población europea colonial y criolla, incluso con poblaciones indígenas.

Otro de los estudiosos del cimarronaje, Anthony McFarlane,²⁷ sostiene que los “esclavos prófugos” pueden ser clasificados en dos categorías: los que decidían escapar individual o colectivamente con la intención de cambiar ciertas condiciones dentro de la misma esclavitud y los otros que tenían la certeza de no volver al sistema de la esclavitud formando sus propias comunidades autónomas. La perspectiva de este autor es determinar que los del primer grupo no escapaban con la

²⁷ Antony McFarlane, “Cimarrones y Palenques en Colombia, durante el siglo XVIII”, en *Ensayos sobre Colombia en la Época Colonial*, Bogotá: Procultura, s/f.

certeza de buscar la libertad, sino un reacomodo (un trato más humano) de su situación como esclavo. Como ya se había mencionado buscaban mejores condiciones tanto materiales como espirituales y, por tanto, sus motivaciones fueron diversas.

Con esta conceptualización y perspectivas del cimarronaje nos introducimos en el capítulo dos, para hacer una fenomenología desde una perspectiva filosófica existencial. Esto quiere decir, utilizar ciertos elementos conceptuales y categorías para abordar el cimarronaje desde esta perspectiva. Esto ayuda a complementar las narrativas políticas ya que muchas de las acciones contadas en estas sirven para el análisis fenomenológico. Aquí aparece el concepto de *grito existencial*, que hace una analogía con lo que Maldonado-Torres llama grito/llanto, que no es más que esa potencialidad que tiene el ser humano para cumplir con su condena de ser libre y para salir de su zona de no ser que plantearía Fanon.

Con esto pasamos al campo epistemológico utilizando buena parte de las categorías y conceptos analizados en los anteriores. Se parte de que toda acción lleva implícita un pensamiento y que, muchas veces, desde los análisis antropológicos o históricos ese pensamiento ha quedado algo oculto sin visibilizarse. Con ello, hacemos una analogía entre los conocimientos y saberes subalternizados o inferiorizados, con la situación que vivían los cimarrones en la época de la esclavitud. En el sentido en que tienen que liberarse del sistema hegemónico que los invisibiliza y pasar a ser visibles, después de haber estado condicionados a la ausencia. Y este proceso de “escapar” de ese sistema hegemónico colonial epistémico es lo que podemos entender como un proceso de decolonialidad epistémica.

Cerramos el círculo del cimarronaje que pasó por las narrativas políticas, la fenomenología del cimarronaje y finalmente por el pensamiento existencial o cimarrón. Esto es lo que estamos planteando como una relectura crítica del cimarronaje, como ese aprender del pasado para plantearse nuevas luchas existenciales.

Durante todo el trabajo se han insertado voces y textos que no son estrictamente académicos, como letras de canciones, fragmentos de novelas o poemas, crónicas y otros textos, con el fin de fortalecer desde otra fuente (de la vida) los argumentos teóricos-académicos. Esta intencionalidad tiene que ver con una posición de no dejar fuera de la academia otras voces y contenidos que hablan y cuentan desde una experiencia de vida o desde otro lugar.

Si bien no hay una intencionalidad específica en esta tesis de trabajar el tema de género como un componente constitutivo de la tesis, es necesario aclarar que en la parte de las narrativas se hace mención a una lidereza cimarrona que comandó uno de los palenques fuertes de Cartagena. También se hace una referencia a la Brujas de Zaragoza en Colombia, mirando a la religión como una de las estrategia del cimarronaje. Cabe mencionar que la bibliografía no es muy extensa sobre la visibilidad de las mujeres cimarronas. Para el caso de Esmeraldas no existe ninguna información relacionada.

Sin embargo, ya para los capítulos segundo y tercero, dado que se plantea el hecho del cimarronaje desde una perspectiva de la filosofía existencialista, el tema del género está dado en cuanto a las intelectuales y académicas que se hacen referencia.

Es importante señalar también en esta introducción que si bien se toma como referencia a Sartre para abordar el asunto del existencialismo, no es menos cierto,

que se cuestiona algunos de sus principios desde la perspectiva fanoniana, sobre todo en cuanto a la relación entre ontología y colonialismo (colonialidad). Pues la intención no fue tomar la tradición europea-occidental para pensar el existencialismo. Sino más bien, reafirmar la línea filosófica de los intelectuales afrocaribeños que se encuentran alienados al pensamiento de Fanon. Esto no deja de resultar interesante en cuanto, se hace un “uso” de un pensamiento que está anclado a unas experiencias locales como es el caribe para pensar procesos de cimarronaje de América andina. Pues además de Lewis Godon, Paget Henry, Sylvia Wynter, Antony Bogue y Nelson Maldonado-Torres, también se encuentran en esta lista bibliográfica de esta tesis Aymé Césaire, Edouard Glissant, el mismo Fanon.

Además es muy interesante como estos pensadores de origen caribeño, pensando desde sus propias historias coloniales hallan unos canales de diálogo con la teoría de la colonialidad-modernidad. Lo cual constituye también aporte porque son los marco desde donde me permito leer filosófica y epistemológicamente el cimarronaje. A todo esto se suman los aportes de Juan García Salazar que desde la tradición recupera elementos filosóficos de gran importancia, con lo que se complementa esta relectura del cimarronaje.

Así en Crónicas del Fuego de Eduardo Galeano, se narra una historia que da cuenta muy bien de toda esta subjetividad expresadas en sus luchas:

El cimarrón

El caimán, disfrazado de tronco, goza del sol. Giran los ojos en la punta de los cuernos del caracol. Con acrobacias de circo corteja el pájaro a la pájara. El araña trepa por la peligrosa tela de la araña, sábana y mortaja donde abrazará y será devorado. Un pueblo de monos se lanza al asalto de las frutas silvestres en las ramas: los chillidos de los monos aturden la espesura y no dejan oír las letanías de las cigarras ni las preguntas de las aves. Pero suenan pasos raros en la alfombra de hojas y de pronto la selva calla y se paraliza, se encoge y espera. Cuando estalla el primer balazo, la selva entera huye en estampida. El tiro anuncia alguna cacería de cimarrones.

Cimarrón, voz antillana, significa «flecha que busca la libertad». Así llamaron los españoles al toro que huía al monte, y después la palabra ganó otras lenguas, chimarrao, maroon, marrón, para nombrar al esclavo que en todas las comarcas de América busca el amparo de selvas y pantanos y hondos cañadones y lejos del amo levanta una casa libre y la defiende abriendo caminos falsos y trampas mortales.

El cimarrón gangrena la sociedad colonial.²⁸

²⁸ Eduardo Galeano, *Memorias del fuego. Las caras y las máscaras*, 14ª edición, volumen 2, España: Siglo XXI de España Editores, 1990.

CAPITULO 1

NARRATIVAS POLÍTICAS DEL CIMARRONAJE: DESDE EL NO LUGAR

Siendo el cimarronaje parte intrínseca (antítesis) de la esclavitud, como se ha venido argumentando, esta experiencia se vuelve tan intensa y extensa como la misma esclavitud. Consciente de esta limitación múltiple (tiempo, recursos, objetivos de investigación de la tesis), he decidido hacer una selección de dos experiencias de cimarronaje significativas. La primera historia política es la de los cimarrones de la provincia de Esmeraldas que empezó muy temprano, en el año 1553. De esta experiencia se conoce muy poco en detalle, son contados los investigadores que han profundizado sobre esta historia. Es una de las primeras narrativas de cimarronaje en América con una influencia que logró una hegemonía total, tanto política como territorial en esta región del Ecuador. El cimarronaje en este lugar afectó de manera directa al proyecto colonial y a los intereses económicos de ésta.

La segunda historia política de cimarronaje es Cartagena, por ser considerada, desde el siglo XVI, uno de los principales puertos donde se comercializó la compra-venta de “esclavos”, lo que generó una alta población de “esclavos”. Para este siglo se estimaba una relación de seis a uno con respecto a la población colonial de Cartagena. Esta alta densidad poblacional “esclava” generó como consecuencia una constante aparición de cimarrones, establecidos en varios palenques en esta región (Gobernación de Cartagena y Santa Marta).

Las fuentes históricas son tomadas de Roberto Arrazola (1970),²⁹ quien fue un autor seminal sobre el estudio de los palenques en Cartagena.³⁰ Su estudio histórico procede del Archivo General de Indias y comprende desde el año de 1603 al 1799. Arrazola relata la formación y las luchas de los diferentes palenques que se formaron en esa zona y sobre todo lo que significó su lucha; es por ello que lo denominó *Palenque, primer pueblo libre de América*. Este relato abrió los caminos para trabajos posteriores. Otra fuente sobre la que construyó esta historia política del cimarronaje en Cartagena, es el estudio sobre los palenques durante el periodo del siglo XVII, de la historiadora Borrego Plá (1973).³¹ La visión desde la antropología cultural de Nina de Friedeman, quien visitara por primera vez el Palenque de San Basilio en 1974, aporta sobremanera a la reconstrucción de esta historia política desde una perspectiva cultural. Otros trabajos se han sumado a estas fuentes principales como los de Aquiles Escalante, *El palenque de San Basilio. Una comunidad de descendientes de negros cimarrones* (1979),³² Cristina Navarrete, *Cimarrones y Palenques en el Siglo XVII* (2003),³³ entre otros.

Estas dos experiencias de cimarronaje han sido traducidas en historias políticas que en su sentido estricto no es un trabajo histórico, sino más bien, son historias que hacen referencia a determinados hechos para ser leídos desde la importancia política y del poder que tuvieron frente al sistema de la Colonia. Estas historias servirán de

²⁹Roberto Arrazola Caicedo, *Palenque primer pueblo libre de América: Historia de las sublevaciones de los esclavos de Cartagena*. Bogotá: Ediciones Hernández. 1970.

³⁰A pesar de existir un ensayo de Aquiles Escalante previo al trabajo de Arrazola que se publicó en 1954 como: *Notas sobre el Palenque de San Basilio, una comunidad negra en Colombia*. El trabajo de Arrazola es fundamental por la investigación exhaustiva a partir fuentes de archivo que sostienen todo su trabajo.

³¹María del Carmen Borrego Plá, *Palenques de Negros en Cartagena de Indias a finales del siglo XVII*, Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1973.

³²Aquiles Escalante, *El palenque de San Basilio. Una comunidad de descendientes de negros cimarrones*. Barranquilla: Editorial Mejoras. 1979.

³³María Cristina Navarrete, *Cimarrones y Palenques en el Siglo XVII*, Cali: Universidad del Valle, 2003, 157.

insumos para desarrollar y entender el capítulo 2, que tiene que ver con la fenomenología del cimarronaje.

Narrativa histórica y política de los cimarrones de Esmeraldas³⁴

La historia de la experiencia del cimarronaje en Esmeraldas, Ecuador, es muy temprana y se inicia en el año de 1553, como resultado del naufragio de un barco del sevillano Alonso de Illescas, que cumplía con la naciente ruta comercial que partía de Panamá, llamada también en tiempos de la colonia como Tierra Firme y que tenía como destino final el puerto del Callao en Lima, Perú.

El tráfico con el Virreinato peruano se dio desde los inicios de la vida colonial, aunque en reducida escala. Para el siglo XVI, mercaderes capitanes que recorrían la ruta entre Panamá y el Callao completaban su mercadería con uno o dos esclavos, mientras que comerciantes de importancia manejaban lotes de apenas doce o veinte esclavos. Sin embargo, para las últimas décadas del siglo XVI la creciente demanda de mano de obra africana determinó la conformación de un floreciente mercado de esclavos entre Panamá y el Callao” (Rueda, 2001, 22).³⁵

Panamá para esa época era uno de los sitios importantes para el tráfico y la comercialización de productos y mercancías entre los mercados europeos y América. Desde ahí se importaban y exportaban toda clase de mercaderías coloniales,

³⁴“El hecho histórico que se inició a mediados del siglo XVI y duró hasta los finales del siglo XVIII, tuvo como escenario una extensa región de la selva lluviosa en la costa norte del Ecuador que cubría también una buena porción del sur de la actual República de Colombia. Este caso, a pesar de ser muy interesante, ha sido escasamente tratado por la historia nacional, y las pocas veces que ha sido mencionado ha estado plagado de errores o prejuicios que en cierta forma lo desfiguran y le restan la importancia política que tiene” (García 1989, 3). Es a mediados del siglo XX, cuando empiezan a aparecer algunos estudios sobre este hecho en particular, así, “Obras volumen I de Miguel de Cabello de Balboa” (1945). La compilación e investigación “Documentos para la Historia de la Audiencia de Quito tomos III y IV” de José Rumazo, 1949), “The Kingdom of Quito in the Seventeenth Century of John Leddy Phelan (1967), “El problema de las poblaciones negroides de Esmeraldas” de José Alcina Franch (1974), “El negro Alonso de Illescas y sus descendientes (entre 1553-1867)” de Rafael Savoia (1988), “Cimarronaje en el Pacífico Sur: historia y tradición. El caso de Esmeraldas, Ecuador” de Juan García Salazar, que es una tesis de maestría y que no ha sido publicada, “Zambaje y autonomía Historia de la gente negra de la provincia de Esmeraldas”, de Rocío Rueda (2001, 2005), “El negro en la Real Audiencia de Quito, siglos XVI-XVIII”, de Jean Pierre Tardieu (2006).

incluyendo, por supuesto, los primeros esclavos que serían comercializados a lo largo de las costas del Pacífico.

En estos primeros años Panamá fue el paso obligado para cualquier relación comercial entre Europa, la metrópolis y las nuevas tierras descubiertas en el mar del sur. La necesidad de conocer un poco lo que estaba pasando en la región de Tierra Firme para la época en que se desarrolla este caso, tiene que ver con el hecho de que el comercio de esclavos era parte de la gran actividad mercantil de la región y de Panamá. Era en estos tiempos el puerto donde embarcaban los esclavos que salían para el Perú y para las otras regiones del Pacífico (García 1989, 5).³⁶

Panamá no era tan sólo un puerto de entrada y salida de mercancías desde los inicios de la colonia, sino que también constituía un centro poblado donde se desarrollaban varias actividades, tanto de orden mercantil como de agricultura. Aprovechando su condición de puerto lograron retener a algunos esclavizados para todas estas faenas, pero al mismo tiempo, se constituyó en un espacio donde se produjeron rebeliones y alzamientos que dieron lugar a la formación de varios grupos de cimarrones.

Panamá en esta narrativa histórica y política no sólo juega el papel de puerto desde donde embarcaron quienes serían los primeros cimarrones en Ecuador, sino que además en Panamá había una historia de alzamientos y de cimarrones que poco a poco iba creciendo, como lo describe Juan García:

La presencia de grupos cimarrones en las regiones boscosas de Panamá debieron empezar en épocas muy tempranas. En los cargos y descargos en un juicio de residencia, Pedrerías Dávila dice que en el año de mil quinientos veinticinco se 'alzaron ciertos negros en esta ciudad y andaban robando por los caminos y estancias'. Pero López (soldado y cronista) que por el año de 1541 pasa por la ciudad de Panamá ya nos habla de los negros que había en los alrededores de Panamá, 'alzados del servicio de sus amos' (1989, 7).³⁷

³⁵Rocío Rueda, *Zambaje y autonomía. Historia de la gente negra de la provincia de Esmeraldas siglos XVI-XVIII*, Colección Marejadas, no. 1, Quito: TEHIS, Municipalidad de Esmeraldas, 2001.

³⁶Juan García Salazar, *Cimarronaje en el pacífico sur: historia y tradición. El caso de Esmeraldas-Ecuador*, tesis de maestría de arte en historia, Baltimore: Universidad de John Hopkins, 1989.

Lo que quiero dejar sentado es que cuando se realiza este embarque con rumbo al puerto del Callao había ya antecedentes de ciertos grupos de cimarrones que, si bien no se habían constituido en verdaderas sociedades que controlaban territorios significativos, empezaron con sus acciones a causar cierta preocupación en el naciente sistema colonial.

La reconstrucción de esta narrativa histórica y política presenta como limitante principal la escasa información bibliográfica y fuentes documentales coloniales que den cuenta del hecho histórico y político de este naufragio, donde se transportaba a los primeros esclavizados que potencialmente eran los primeros cimarrones en esta región que se establecerían en la Gobernación de las Esmeraldas. El historiador Juan García Salazar (1989), sostiene como hipótesis que, debido a las difíciles condiciones de navegación frente a las costas de Esmeraldas y, debido al flujo marítimo de la ruta colonial de Panamá a Lima, es posible que varios esclavos hayan escapado de esos naufragios y se internaran en la selva esmeraldeña, consolidando un grupo significativo de cimarrones, aún antes del naufragio relatado por Cabello Balboa. Es difícil poder creer que tan sólo con este naufragio con un número de veintiún esclavos podría establecerse un “señorío negro” que tuviera un control total de este territorio.

La gobernación de la Provincia de las Esmeraldas era muy extensa, pues iba desde el Cabo Pasado (Cabo de San Francisco) hasta el puerto de la Buenaventura en Colombia (Nueva Granada), como era de entender esta región estaba poblada por varias etnias indígenas, muchas de las cuales no habían sido conquistadas. El nombre de esta provincia viene dado por las piedras de esmeralda que parece eran muy comunes en esta provincia. Esto lo menciona Cabello Balboa, quien las compara con

³⁷Ibíd.

las de Alejandría o de Etiopía, aunque él nunca miró una esmeralda, pero sí los ricos y fastuosos adornos de oro que usaban los “naturales”. También se comenta en varios relatos de la existencia de abundante oro sobre todo en sus ríos.

Tal vez entre los documentos más significativos e importantes sobre este hecho histórico, están las Relaciones de Fray Alonso de Espinosa que empieza en 1583, y la crónica (relación) del presbítero Miguel Cabello Balboa, a quien mediante real Provisión en 1577, se le encomienda dos tareas importantes: la primera reducir a la cristiandad a los “indios” y “negros” de Esmeraldas y la segunda, abrir un camino entre Quito y el Pacífico. Su crónica fue publicada por primera vez en el año de 1583. Los historiadores mencionan que se conoce muy poco de la vida de este sacerdote, sin embargo se sabe que:

Nació en Archidona de España por 1530 -1535; joven recorrió gran parte del Viejo Mundo, tomando parte en las guerras de Francia. No se sabe ni cuándo, ni dónde abrazó el estado sacerdotal, si antes o después de pasar a Indias, lo que ocurrió en 1566...Para 1577 estaba ya en Quito, en donde era persona de confianza para el Obispo Don Fray Pedro de la Peña y el personal de la Real Audiencia, la que le encomendó la reducción de los negros de Esmeraldas, por Provisión Real de 8 de Julio. La empresa por la que tanto se afanaba de reducir a la cristiandad a los indios y negros de Esmeraldas y la de abrir un nuevo camino entre Quito y el Pacífico, parecía asegurada. (Introducción J. Jijón y Caamaño 1945, III).³⁸

Cabello Balboa en su *Verdadera Descripción de la Provincia de Esmeraldas, contenida desde el Cabo Pasado, hasta la Bahía de Buenaventura*,³⁹ narra este suceso, convirtiéndose en el primer referente histórico sobre la vida de los primeros pobladores libres en esta parte de la región.⁴⁰

³⁸Jijón y Caamaño hace la introducción al libro de Cabello Balboa, 1945.

³⁹Miguel Cabello Balboa, “Verdadera Descripción de la Provincia de Esmeraldas, contenida desde el Cabo Pasado, hasta la Bahía de Buenaventura”, en Jacinto Jijón y Caamaño, editor, *Obras Miguel Cabello de Balboa*, vol. I, Quito: Editorial Ecuatoriana, 1945, 76.

⁴⁰“*La Verdadera descripción y relación larga de la Provincia y Tierra de las Esmeraldas*, es una obra que se creía perdida y que la conocemos gracias a la gentileza del infatigable investigador argentino, Sr. Dn. Roberto Levillier, quien la descubrió entre papeles del Tucumán, en el Archivo de Indias de Sevilla [...]” (Introducción de Jijón y Caamaño a la obra de Cabello Balboa., VII).

La Verdadera descripción y relación larga de la Provincia y Tierra de las Esmeraldas, tiene capital importancia, no sólo para el conocimiento de la peregrina aventura, por la cual se fundó allí un señorío negro y se transformó la composición racial en esa porción de la Costa Pacífica de Su América [...].⁴¹

Fray Cabello Balboa, en el capítulo tercero de su obra, da cuenta de la existencia de varias “gentes y naciones”, con diferentes lenguajes, costumbres y ceremonias. Para luego pasar a contar el hecho que hizo posible la presencia de los cimarrones en esta región:

El año del Señor de mil e quinientos y cincuenta y tres, por el mes de Octubre, partió del puerto de Panamá un barco, una parte del cual alguna mercadería y negros que en el venían, era y pertenecía a un Alonso de Illescas vecino de la ciudad de Sevilla, el cual barco, hallase por aproa los sures, vientos ordinarios en aquella costa del Piru [...] y porfiando el descaminado barco contra mares y vientos, se estuvo muchos días sin poder seguir su viaje, y pasados treinta de su navegación pudo hallarse doblado el cabo de San Francisco, en una ensenada que se hace en aquella parte que llamamos el Portete; tomaron tierra en aquel lugar los marineros y saltando a ella para descansar, de una tan prolija navegación, sacaron consigo a tierra diez y siete negros y seis mujeres, que en el barco traían para que les ayudasen a buscar algo de comer, porque ya no tenían con que se poder sustentar, dejando el barco sobre un cable. Mientras ellos en tierra, se levantó un viento y marea que le hizo venir a dar en los arrecifes de aquella costa, los que, en el ya quebrado barco habían venido, pusieron su cuidado en escapar si pudiesen, algo de lo mucho que traían, y sólo pudieron salvar una rica y costosa custodia de plata que traían de España para el monasterio de Santo Domingo de la Ciudad de Reyes [Lima], [...] procuraron juntar los negros, los cuales y las negras se habían metido monte adentro, sin propósito ninguno de volver a servidumbre [...] visto por los marineros y pasajeros que el tiempo no daba lugar a más, se pusieron en camino, en el cual de hambre y sed y cansancio murieron casi todos, y los que escaparon llegaron tan estragados que sólo sirvieron de mensajeros y testigos de sus calamidades y miserias, porque a pocos días murieron.⁴²

Este relato describe la manera como sucedió el hecho pero es importante anotar que esto sucede en el año de 1553 y que la descripción de Cabello Balboa es de 1583, es decir, treinta y siete años más tarde. Del final de la cita se puede deducir que

⁴¹Jijón y Caamaño, 1945, IX.

⁴²Cabello Balboa, “La verdadera descripción y relación”, 1945, 19

este fray acudió a la memoria oral de los pobladores para levantar esta información, pues no hay un documento sobre el que se haya basado, donde afirme con certeza este dato. A pesar de ello, es una información que maneja varios detalles que no sabremos cuán exactos son, por ejemplo, el número de esclavos que transportaban. También se puede suponer que hasta aquí llega la información que fue transmitida por los pocos sobrevivientes que dieron testimonio antes de fallecer, pero la información que a continuación describe debió pertenecer a otra fuente más cercana:

Los negros, juntos y armados lo mejor que pudieren, con las armas que del barco sacaron, se entraron a la tierra adentro, olvidando el peligro con la mucha hambre, y fueron a dar en una población, en aquella parte que llaman Pidi. Los bárbaros della espantados de ver una escuadra de tan nueva gente, huyeron con la más nueva prisa que les fue posible y desampararon sus ranchos y aun sus hijos y mujeres, y los negros se apoderaron de todo, en especial de las comidas, que era lo que por entonces hacía más a su propósito. Visto por los indios que se detenían en sus casas, más de lo que ellos pensaban, ni quisieron apellidar en su convecinos, y juntos los más que pudieron acaudillar dieron de improviso sobre los negros y ellos, peleando por la comida y la vida, hicieronle tan bien, que se defendieron y ofendieron a los indios, y viendo éstos, que con los negros no podían ganar nada, que les tenía allá sus mujeres e hijos, y que estaban muy de asiento, trataron pases con ellos, siendo caudillo un valiente negro llamado Antón, y asentado su amistad, y pasados algunos días, trataron de ir todos hacer la guerra a los indios de Campas, y ansi lo pusieron manos a la obra, mas no les subcedió como ellos, antes los belicosos Campas les dieron tal priesa que les mataron seis negros y algunos indios amigos, y con esta pérdida se volvieron a su asiento, y de sus primeros amigos, los cuales viendoles algo descuidados, procuraron tentar la segunda vez fortuna, deseando echar de sus tierras tan inoportunos huéspedes, mas no sólo no pudieron, pero dieron ocasión para que los negros, once que quedaron, por industria de su caudillo hiciesen tal castigo y con tanta crueldad, que sembraron terror en aquella comarca y desde entonces procuraron no enojarlos, ni los negros hosaron fiarse más de ellos (Cabello Balboa, 1945, 19).⁴³

Se dice que Antón (se desconoce su apellido) era un “gran hechicero” y que estas artes espiritistas ayudaron a él y a sus acompañantes a asentarse en este territorio. “un negro llamado Antón el ‘gran hechicero’. El reconocimiento de su liderazgo por parte de los negros seguramente respondió a su oficio mágico, lo que daría cuenta de la importancia de esta práctica cultural entre la gente africana”

(Rueda 2001, 45).⁴⁴ A pesar de que no se tienen pruebas documentales de esta región por la característica de secreta que esta práctica tenía, se supone que el rol de la religión y de manera especial los “brujos o hechiceros” africanos jugaron un rol importante.

Más allá de que en este relato se visualice la manera en que “los negros” entraron a ocupar este territorio, es importante marcar que este espacio estaba poblado por varias etnias, y que entre ellas existían relaciones tensas y de guerras, como lo ha manifestado el mismo Cabello Balboa. Por tanto, para que los cimarrones pudieran asentarse en este territorio fueron necesarios procesos de enfrentamientos y también de alianzas como veremos más adelante. Sin embargo, es importante reflexionar sobre las posibles fuentes que proporcionaron esta información a Cabello Balboa, según lo cual se puede especular que fueron personas indígenas quienes contaron estas vivencias. Pero, además, esto debió pasar por la interpretación (subjetividad) del cronista para escribirlo. Esto viene porque, además de tener un justificativo de sobrevivencia, se dibuja a estos cimarrones como bárbaros, crueles, incluso como intrusos. Es evidente darse cuenta de la existencia del prejuicio de este sacerdote para los cimarrones de origen africano, pues a más de sus calificativos, muestra a los “naturales” como víctimas de estos, y justifica que es a causa del sometimiento a que se encuentran reducidos, que no puede evangelizarlos y darles la gloria que Dios tiene reservada para ellos.

Tenidos a quedar en tan pequeño número, acordaron un decreto que sólo ellos y el *demonio* lo pudiera imaginar y fue dar fin y remate de aquellos sus pocos amigos, que siempre fueron pocos los naturales de aquella parte de tierra y no dejar vivos a más de aquella cantidad que ellos pudiesen sujetar bienamente; el cual

⁴³Ibíd.

⁴⁴Rueda, “Zambaje y autonomía”.

decreto se puso en ejecución, con tanta crueldad, como se puede creer de gente desalmada y bárbara (Cabello Balboa 1945, 19-20, énfasis añadido).⁴⁵

Ésta era la representación que se tenía de estos sujetos de origen africano. El historiador francés Pierre Tardieu (2006),⁴⁶ que ha estudiado la historia de los “negros” en la Real Audiencia de Quito, denomina a este suceso de Esmeraldas como la “tiranía de los negros y mulatos”. Otros términos que son frecuentes en Cabello Balboa para describirlos son: un “misterioso y poderoso negro”, “indómito esclavo” y “tirano cruel”. Sin embargo, en su misma *Verdadera Descripción de la provincia de Esmeraldas*, se puede apreciar contradicciones con esta representación, por ejemplo, cuando este mismo fray cuenta como un fraile novicio de apellido Escobar terminó en estas tierras maltrecho y enfermo, y fue recuperado y asistido por Alonso de Illescas, “por venir enfermo ansi lo dejaron cerca de la bahía de San Mateo y habiéndolo halládo el negro Alonso de Illescas, a tiempo que no tenía esperanza de la vida, lo llevó a su casa y lo curó, y puso en disposición de seguir su camino” (1945, 24).⁴⁷

Incluso cuenta que aprovechó para hacer bautizar a sus dos hijos. Otro hecho narrado por el mismo fray cuando naufragó un barco y quedaron perdidos un grupo de hombres y mujeres que eran pasajeros de dicha embarcación, quienes en medio de su desesperación ante aquel futuro incierto se encontraron con Illescas, esta fue su primera impresión:

(...) temiendo que por quitarles las mujeres los matarían, por ser como eran de buen parecer, y entendiendo el negro este temor en ellos, les aseguró con palabras amorosas y les

⁴⁵Cabello Balboa, “La verdadera descripción y relación”.

⁴⁶Jean-Pierre Tardieu, *El negro en la Real Audiencia de Quito, siglos XVI-XVII*. Quito: Abya Yala, IFEA, COOPI, 2006, 354.

⁴⁷Cabello Balboa, “Verdadera Descripción de la Provincia de Esmeraldas”.

prometió ayuda y favor para salir de un trabajo en que se hallaban, y en esta coyuntura llegaron algunos indios con comidas de la tierra, aunque a ellos les pareció del cielo [...] que los indios venían por orden del negro, prevenidos de comidas para darles, porque ya ellos sabían que estaban perdidos en aquella playa, y sólo a socorrerlos salió el negro a la costa”.⁴⁸

Es importante anotar que desde los inicios del relato de esta crónica, Cabello Balboa se refiere a “pacificación” de esta provincia, esto significa, que esta región estaba fuera del control de la Real Audiencia y por tanto, de la corona. Esta falta de control y al mismo tiempo temor, responde a la existencia de un “señorío negro”, que potencialmente podría aliarse con el enemigo de la corona española, los ingleses luteranos y también con piratas como Francis Drake. Por tanto, la pacificación se convirtió en un objetivo principal para la Real Audiencia.

Las utilidades que la pacificación desta Provincia trae son tantas y tales, que la menor de ellas bastaría a dar motivo a cualquier hecho heroico para emplear en ella su afición, porque también lo notó, que el enemigo inglés, luterano, se encasillase en ella y coadyuvase con aquel *negro* y mulatos que allí residen tenía puesto en ordinario sobresalto el mar y tierra del Piru y sería acogimiento y cueva de ladrones y malos cristianos, los cuales por nuestros pecados, se van descubriendo de día en día, no sería el señor dueño de su esclavo si lo tal acaeciese quod absit, con temor de quella manida, que allí le está convidado con la dulce libertad e tenía un refugio, como los erizos a las piedras (Cabello Balboa 1945, 4, énfasis añadido).⁴⁹

Esta preocupación muestra la importancia de esta región por la riqueza y por lo estratégico de las posibles alianzas que se podían dar, pero además la preocupación de tener una población de origen africano (negros y mulatos) con el dominio total de dicho territorio. A esto se suma el argumento religioso de que son “malos cristianos” que justificaría la pacificación. Este discurso religioso para entrar a las tierras de Esmeraldas para reducir al “señorío negro” va a estar siempre presente como justificación en su “misión evangelizadora”, pero esconde el interés por las riquezas

⁴⁸Ibíd., 29.

⁴⁹Ibíd.

de estas tierras y por lo estratégico en lo vial para tener una salida al mar desde Quito.

Claro que no puede pasar por alto la justificación religiosa de la pacificación: no se olvidó el sacerdote [Cabello Balboa] de esmaltar sus renglones de referencias recurrentes a la acción diabólica de Alonso de Illescas, cuyo comportamiento monstruoso era una ofensa a Dios. Ya no se podía tolerar que siguiera estorbando la evangelización de los indios sometidos por el terror de su yugo (Tardieu; 2006, 33).⁵⁰

De acuerdo a este historiador esta recurrencia, a más de responder a los intereses de la corona por tener el control total de este territorio, responde a la representación medieval que aún tenía internalizada este sacerdote, en la que el demonio se solía representar con la tez oscura y rasgos africanos. También significa que la corona no tenía el control político y militar absoluto de la Real Audiencia.

Para el año de 1585, Fray Alonso de Espinosa, solicita a las autoridades coloniales reducir a esta provincia bajo el argumento de la presencia de un señorío de “negros”, como resultado de un naufragio en las costas de Esmeraldas:

El deseo de seruir a nuestro señor y a V. M. [Vuesta Majestad] en su nombre S.C.R.M. [Sacra Católica Real Majestad] supuesta la noticia que de otros sacerdotes de tenía me hizo determinar a querer uer la tierra que llaman de las esmeraldas en la rrelacion que de ello con esta V.M. embio no digo como a muchos años que allí por auer dado a la costa vn nauio se quedaron quatro o cinco negros que son los que tienen el señorio de la tierra y muchos hijos ni tampoco como despues algunos años se entro voluntariamente vn español y biue entre ellos en el propio abito de los naturales y es de creer con las mesmas costumbres el qual dicho español es casado con vna hija de uno de los negros no auiendo mas ceremonias para el dicho casamiento que las que ellos quisieron hazer y auer dexado de dezir esto fue porque en otras rrelaciones que V.M. tiene de esta tierra si ha dicho o particularizado. Suplico a V.M. como a mi rey y señor natural y tan cristianissimo que V.M. se duela destos desuenturados que biuiendo al presente barbaramente e conoscido de ellos intensisimo deseo de ser instruidos en la ley de dios y salvarse en ella enuiando persona que los reduzga como se deue a vustra rreal corona que junto con hazer esto creo que dara la mesma tierra ayuda a V.M. para extirpar los erejes enemigos de nuestra rreligion [...] en quito 22. De mayo de 1585 años” (Rumazo 1949, 7-8, tomo IV).⁵¹

⁵⁰ Tardieu, “El negro en la Real Audiencia de Quito”.

⁵¹ Alfonso Rumazo, *Documentos para la Historia de la AUDIENCIA DE QUITO*, investigador y

Nuevamente se hace referencia al navío que naufragó en las costas de Esmeraldas, y se habla de una presencia de cuatro o cinco “negros” que mantienen el control de esta región junto a los “naturales”, y que viven como “bárbaros” con sus propias leyes. Esta afirmación determina que estaban por fuera del dominio y las leyes de la corona, que vivían de manera libre y de acuerdo a sus costumbres. La Relación a que hace alusión Fray Espinosa es de Cabello Balboa.

Para el año de 1583, se había realizado una expedición militar con el gobernador Diego López de Zúñiga y 80 soldados, con el afán de reducir a los “alzados” que mantenían el control de dicha provincia. Expedición que no logra culminar debido a lo inhóspito y agreste del territorio, y además, son rescatados por dos “mulatos nascidos en aquellas montañas”, quienes les brindan ayuda con provisiones y les orientan para que puedan salir para por el lado de Guayaquil:

Esta rreal audiencia de quito por muerte de vuestro bisorrey Don Martin Enriquez proueyo la dicha jornada en diego lopez de zuñiga en el qual entro vn año antes en la dicha tierra con ochenta soldados con los quales no hizo nada estando ya perdidos y desbaratados a pique de perder la uida salieron dos mulatos nascidos en aquellas montañas compadesciendose de ellos dieronles de comer y dixeronle a vustro governador que saliese a guayaquil y se rrehiciese de gente porque la que tenia estaua la mayor parte enferma y los demas muertos que viniezen dentro de doze lunas y que les darian la paz en nombre de vuestra majestad hizonle ansi el dicho vuestro governador (Rumazo 1949, 8-9, tomo IV).⁵²

Este hecho de ser rescatados por “mulatos” muestra que este territorio era de control absoluto de los cimarrones junto con los “naturales”, cuya presencia en esta zona es anterior al naufragio del barco de Illescas. La intención de iniciar una expedición con soldados hace pensar que estaban preparados para tener enfrentamientos con los “alzados” con el único objetivo de someterlos. Fray

compilador, tomo IV, Madrid: Afrodisio Aguado, 1949. 484.

Espinosa pidió licencia para emprender viaje a las tierras de Esmeraldas, la misma que le fue concedida, después de que se enteró que el gobernador López de Zúñiga había partido para dichas tierras:

Y quando desenbarco el dicho gouernador en la baya de sant matheo en la mar del sur despacho vn caudillo con ciertos soldados de noche para prender [aprehender] los negros y mulatos y con intincion de dalles tormentos por la cudicia y ansia del oro los quales soldados fueron sentidos y vuestros vasallos se rretiraron y conosieron y entendieron que vuesto gouernador no les yba hazer ningun bien (Rumazo 1949, 9, tomo IV).⁵³

Y es justamente en esta relación que aparece el nombre de Don Alonso de Illescas ya como gobernador nombrado por la Real Audiencia de Quito, el mismo que tiene el control de todo este territorio y, como tal, está en capacidad de negociar con el otro gobernador español, López Zuñiga:

Don Alonso de yllescas de color moreno gouernador nombrado por vuestra rreal audiencia de vuestros subditos y basallos embio con su hijo a dar la paz en nombre de Vuestra Majestad al dicho gouernador diziendo que dentro de catorce días vernia [vendría] con todos vuestros basallos a rreducirze al seruicio de dios nuestros señor y de vuestra rreal corona. Aguardaronle diez días y por quatro que faltauan nunca le quiso esperar por cudia de ir a buscar vn rrio donde se saca grandisima suma de oro el qual a sido causa de muchas pérdidas y muertes de gouernadores y capitanes y cuando el dicho don alonso de yllescas vino a cumplir lo que auia prometido no hallo a nadie y a quien dar la paz sino fue a vnos yndiezitos e yndias que auiamos alli dexado, preguntoles donde era ydo el gouernador con el campo dixeronele que a buscar el rrio del oro corriose y afrentose del poco caso que del se hazia siendo como es la llaue de la tierra por estar como esta deuaxo de su mano y dominio y estas han sido las causas porque alçaron la vbidiencia que tenian dada a vuesto gouernador en nombre de vuestra majestad [...].

Yo tome los dos soldados que conmigo auian ydo y me sali por medio de la *tierra de guerra* por donde auia entrado salieronme otra uez los negros y mulatos juntamente con vuestros subditos. Dieronme la paz en nombre de vuestra majestad escriuieron vna carta para que vustra rreal audiencia conmigo y dos yndios principales para que vuestra rreal audiencia diese credito a lo que la carta dezia y ansi mismo a dar la paz en nombre de aquella gouernacion a vuestra magestad los

⁵²Ibíd.

⁵³Ibíd.

quales yndios principales vinieron encueros a esta ciudad de temple tan desabrido (Rumazo 1949, 10-11, tomo IV).⁵⁴

En la siguientes páginas de este documento, hace referencia a que desde hace 40 años se han venido haciendo incursiones por parte de capitanes y gobernadores de la Real Audiencia, siendo todos esos intentos fallidos, entre los que menciona están: Garcilaso de la Vega 1535, quien entra con ciento cincuenta hombres y quinientos indios, Gonzalo Días de Pineda entra con doscientos soldados y ochocientos indios, Andagoya, capitán Gonzalo Olmos, el capitán Johan de Olmos, el capitán Carranza, el capitán Peña, el gobernador Diego Figueroa (dos veces), el gobernador Diego López de Zuñiga en el año 1564 y le acompañan ochenta soldados, también el Corregidor y capitán Andrés Contero en 1568 inicia su expedición con cuarenta soldados. Mirando todos estos nombres y el número de personas, entre soldados e indios, se puede evidenciar la importancia que tenían estas tierras, seguramente por las riquezas, en especial por el oro y las piedras preciosas, pero esto llevaba implícito el sometimiento de los “negros”.

En esta Relación se muestra de manera clara el poder y el dominio que Alonso de Illescas tenía sobre estas tierras. En su crónica, Cabello Balboa hace una pequeña biografía donde aduce que Illescas es oriundo de Cabo Verde. Sin embargo, las investigaciones históricas de Tardieu plantean que hay algunas imprecisiones en esta biografía: “Permítasenos poner en duda afirmación tan precisa, por ser el archipiélago luso un lugar de agrupamiento de esclavos raptados por la costa occidental de África. Era más probable que el joven fuera llevado allí por los negreros” (2006, 34). Sin embargo, sigue impreciso el lugar donde nació Alonso de Illescas. El otro argumento, un tanto especulativo también, es la afirmación de que el espacio geográfico donde nació debió ser muy similar al de Esmeraldas por la

⁵⁴Ibíd.

facilidad en que se adaptó y se movía por aquel territorio. Y continúa Tardieu con sus argumentos en torno a la biografía de este líder:

No era nada imposible que el joven Alonso -su nombre debía ser más bien bañol, berbesí, bioho, bran, etc.- fuera uno de esos jóvenes campesinos que se transformaban en briosos guerreros durante los enfrentamientos tribales suscitados posiblemente por las mañas de los factores portugueses [...] Llegaría a Sevilla, directamente o pasando por Lagos con motivo de intensos intercambios, entre el puerto luso y la ciudad hispalense, a una edad que sólo podía girar de los dieciocho años. Según parece se le dio primero el nombre de “Enrique”, quizá en honor al infante don Enrique el Navegante, el patrón de la expansión marítima por las costas africanas, y luego el de “Alonso”, que correspondía al santo del mercader que lo compró y le hizo confirmar. En la capital del Betis, donde se quedó hasta los veinticinco años, consiguió hacer ladino, lo cual le permitió luego conversar con mucha soltura con Cabello de Balboa, adquirir conocimientos en el manejo de las armas y en música que manifestó tocando guitarra y cantando en los dos encuentros con los españoles, adherir en parte a la religión de sus dueños [...] (Rumazo 1949, 34, tomo IV).⁵⁵

Si bien el líder Alonso de Illescas expresa deseos de “reduzirse” al servicio de Dios, esto puede ser considerado como una estrategia para sostener su hegemonía sobre Esmeraldas. Además fray Alonso de Espinosa, comenta que en la carta que envió al rey se encontraba el pedido de cartas de libertad para él y para sus hijos, además de sus vasallos, un pedido de perdón por los posibles delitos cometidos, el derecho a no tributar, que si apareciesen sus antiguos dueños no puedan ser apresados y tampoco enajenados sus bienes, además solicita que se lo nombre gobernador de esta provincia. Estos son los pedidos principales que solicita Alonso de Illescas para la pacificación. Lo cual muestra una vez que estaba en una buena posición política y militar lo que le lleva a negociar y hacer sus propias exigencias.

⁵⁵Ibíd.

Primer territorio libre en la Real Audiencia de Quito: cimarroneando por la existencia

De acuerdo al historiador Juan García Salazar, el primer cimarrón que logró organizar una sociedad en lo que hoy es Ecuador, que estaba por fuera del control y de las leyes de la corona fue Andrés Mangache. A pesar de que no se conoce mucho sobre la vida de este personaje, de los datos que se sabe, llegó a este territorio como resultado de un naufragio. Este historiador, reconoce que por ser un grupo pequeño (el de los Mangaches) y a juzgar por sus acciones y por tener un espacio propio de libertad, no estaba dentro de lo que él llama “una conducta cimarrona”. Sin embargo, desde una perspectiva existencial creo que el primer acto de un cimarrón es tener conciencia de Ser libre y esto implica saber que no puede vivir bajo el yugo de la esclavitud. Luego de esta conciencia hay una necesidad de un territorio libre para su reproducción existencial, el mismo que debe estar bajo control absoluto para garantizar la extensión de la vida, “Los negros, juntos y armados lo mejor que pudieron, con las armas que del barco sacaron, se entraron a la tierra adentro[...]” (Cabello Balboa 1945, 19). Andrés Mangache sería el que inicia la descendencia cimarrona, con la finalidad de garantizar a su grupo una sobrevivencia existencial.

De la historia del negro Andrés [Mangache] todo lo que hemos podido saber de estos primeros años de su vida es que era esclavo, venía de España y su primer destino era servir a sus amos en algún lugar de Perú. Nada sabemos de la edad que tenía, ni quién era su amo, ni a qué grupo tribal africano pertenecía [...]

Andando el tiempo Andrés tuvo dos hijos principales el uno llamado Juan y el otro Francisco. Aunque necesariamente tenemos que suponer que debió tener muchísimos más, porque este rasgo no sólo era en cierta forma una parte del comportamiento de la célula cimarrona pero era también una necesidad de acrecentar el grupo. Al parecer el comportamiento del grupo de los Mangaches, en sus primeros años de organización, tal vez por ser muy pequeño no estaba dentro de lo que podríamos llamar una conducta cimarrona. Pues algunas referencias sobre él nos dicen que ‘jamás a nadie fue enojoso, ni nadie se movió contra él’ pero vemos que posteriormente tal vez con el respaldo y organización de los otros grupos o cuando ‘su familia’ ya era suficientemente grande, el grupo de los Mangaches toma la

misma actitud de agresividad que mostraron los otros grupos, quizás la única manera de sobrevivir en este medio al margen de las leyes (García 1989, 20-1).⁵⁶

Luego que pasaron algunos años durante los cuales los conflictos y enfrentamientos no cesaron (no hay una referencia puntual del tiempo transcurrido) con algunos de los pueblos de los “naturales”, muere Antón y posteriormente empieza a aparecer el nombre de Alonso de Illescas en la descripción de fray Cabello Balboa. De acuerdo a su crónica, “a este, pues comenzaron los indios a tener amor” (Cabello Balboa 1945, 20).⁵⁷

Pero más allá de este primer sentimiento de los naturales atribuido por Cabello Balboa a Alonso de Illescas, éste será uno de los personajes centrales de esta región, puesto que tiene varios atributos que le permiten sostener la hegemonía de este territorio, pues se le atribuye ser un maestro en el arte de la guerra, diplomático y sobre todo un gran estratega militar. A pesar de ello, esto sirvió a Cabello Balboa para justificar y continuar con sus relatos de los supuestos actos crueles de Illescas y sus descendientes: “[...] con tanta crueldad que hemos de afirmar, que aquel día dieron muerte a quinientas personas de toda suerte y edad [...] esta correrías hizo este negro con tanta frecuencia y crueldad, que se hizo ser conocido de las gentes de toda aquella tierra y odioso no sólo a los naturales sino también a los españoles” (Cabello Balboa 1945, 21).

Esto llevaría a Cabello Balboa a continuar con sus representaciones negativas y específicamente demoníacas sobre este grupo étnico, “más sería un acto de demonio que de hijos de Adán” (1945, 20). Durante todo el relato se hace énfasis en que este grupo que llegó como resultado del naufragio llegó a ser “señor absoluto de estas

⁵⁶García, “Cimarronismo en el Pacífico Sur”.

⁵⁷ Cabello Balboa, “La verdadera descripción y relación”.

provincias” gracias a sus crueldades y engaños, y que despojaron y sometieron a sus congéneres “naturales” les quitaron a sus esposas, se casaron con sus hijas, se les llevaron sus riquezas. Irónicamente se critica y se juzga de despojo, cuando el interés mayor de la corona era la conquista por la fama de las esmeraldas y del oro que ahí existían. Más allá de saber si estos hechos sucedieron de la manera como describe la crónica, es importante saber que estos eran argumentos que se esgrimían ante las autoridades de la colonia para justificar la “pacificación y conquista” de estas tierras. Y la comparación de sus actos con los del demonio, se justifica por el imaginario colonial que se tenía de las poblaciones de piel oscura (colonialidad del poder). El historiador Tardieu, plantea que es ingenuo pensar que el interés de las autoridades coloniales era el deseo de “liberar” a los “indios” del yugo de los “negros”. Su intención tenía que ver con la codicia de las míticas esmeraldas y del abundante oro que suponía existía en estas tierras.

Es interesante mirar cómo el control de este territorio liderado por Alonso de Illescas llegó a ser no sólo una molestia, sino una amenaza en sí misma para la corona, pues creían que éste tenía intenciones expansionistas y que cada vez iría teniendo un mayor control espacial y político en dicho lugar. Así se convirtió en el objetivo central de la administración de la Real Audiencia, reducir a este líder que tanta desgracia estaba causando en dicha provincia y afectaba directamente a los intereses de la corona.

Pasados algunos años, después de lo dicho, se abrió el deseo de conquistar esta tierra, con la noticia que se tuvo de las exorbitancias y vejaciones que el negro Alonso de Illescas y sus secuaces hacían en los indios de paz, comarcanos a la ciudad de Puerto Viejo, porque los Betiguas y Pasaos hacían muchas muertes y robos y eso decía que sus maldades y desacatos pusieron en temor en la misma ciudad de Puerto Viejo, y así se comenzó, por la costa, a explorar esta tierra, y se intentó su conquista por los Capitanes, que aquí diremos, movidos por el deseo de

oprimir tan *pernicioso monstruo*, que como tal andaba exempto (Cabello Balboa 1945, 24).⁵⁸

Sin negar sus estrategias y destrezas militares el presbítero dedica algunas líneas para describir el sistemático entrenamiento militar que Illescas impartía tanto a sus hijos como a los que le acompañaban, lo que demuestra que para sostener la hegemonía de este territorio con una actitud cimarrona había que concebir las tensiones con la corona como un estado de guerra. Alonso de Illescas continuó con una actitud cimarrona. Se refugió en sitios de difícil acceso y debió conocer tan bien el territorio y tener un control absoluto que sabía quiénes se acercaban o entraban a su territorio con el afán de someterlo y reducirlo.

Mientras avanza el relato de la crónica van apareciendo más expediciones militares que se dirigieron hacia la provincia de las Esmeraldas con el fin de terminar la hegemonía de esas tierras por parte de los “negros” y de los “naturales”, como bien lo comenta Cabello Balboa:

El capitán Johan Rojas con suficiente copia de compañeros, salió de la ciudad de San Francisco de el Quito y hizo su camino para esta Gobernación por las espaldas de Otavalo, repartimiento de aquella ciudad, y pasó por las Litas y Quilcas, y halló tanta aspereza en la tierra y tanta ferocidad en sus naturales que tomó por saludable remedio el volverse sin hacer efecto.

Después el Capitán Baltasar Balderrama, vecino de la misma ciudad de Quito, con buenos soldados, salió de su casa y tomó camino para esta tierra por la de los Sicchos y halló tan mal puesta la tierra y tan intratables sus montañas, que habiendo descubierto mucha albahaca y golondrinas, se volvieron a sus casas” (Cabello Balboa 1945, 23).

El hecho de que siendo un esclavizado haya escapado aprovechando la coyuntura del naufragio ya le ponía al margen de la ley. Era un prófugo y por tanto

⁵⁸Ibíd.

atentaba a las leyes coloniales. Luego sus acciones lo establecerían como un rebelde contra la corona, un “negro alzado”, por lo tanto, era un peligro. A estos “delitos” había que sumar la ocupación violenta de los territorios de otros pueblos y sus supuestas “masacres” y sometimientos a los pobladores de estos territorios. La descripción que hace Pedro de Arévalo en el año 1600, quien encabezó una de las expediciones para la provincia de Esmeraldas tenía una imagen negativa y medieval, tanto de ese territorio como de quienes lo habitaban:

Primeramente que siendo la dicha priuinzia de las esmeraldas *poseída* como esta de indios infieles y de guerra y auendosi perdido en aquella costa de muchos años a esta parte algunos nauios se entraron y quedaron en ella algunos negros de los que en ellos yban y especialmente vno llamado alonso de yllescas padre de don alonso sebastian de yllescas [...] Los cuales se mezclaron entre los dichos yndios y tomaron sus rritos y ceremonias y traje y las mujeres que les parecio de las principales y cacicas y se fueron apoderando y *señoreando* en aquella tierra e yndios [...] y de tal manera se an ydo multiplicando hasta que el dia de oy se tiene noticia ay mas de cinquenta mulatos o zambaigos procedidos de los dichos negros e yndias de la dicha tierra los cuales son *señores absolutos della* [...] y ellos mandan y gouiernan y no se conoce otro cacique ni señor (Rumazo 1949).⁵⁹

Estos son los argumentos para referirse a quienes “estaban al margen” de la sociedad colonial. La actitud cimarrona es justo estar por fuera del sistema colonial y confrontarlo. Por eso esta constituye desde diferentes aspectos, una amenaza al sistema y mucho más cuando afectaba los intereses directos de la colonia. A esta amenaza el sistema responde con violencia para someter a aquellos que se han salido de su control. Ser cimarrón no era únicamente una afrenta al poder colonial, sino que era un desafío, y esto es lo que representa la lucha de Alonso de Illescas y de quienes eran parte de su “república”. Es por ello, que para finalizar el siglo XVI, se decretaron leyes que estaban dirigidas para restringir este desafío, esta práctica del cimarronaje.

⁵⁹Rumazo, “Documentos para la Historia”, 16, tomo IV.

La acción del cimarronaje va creando poder que se traduce en existencia y se despliega a través de la propia dinámica de vivir, pero esto, implica que para sostener esta hegemonía política, militar y territorial había que desarrollar estrategias y acciones, muchas de las cuales no fueron entendidas en su verdadera dimensión y eso ayudó a construir una imagen errónea sobre este grupo y de manera especial sobre su principal líder Alonso de Illescas. Este poder es canalizado por medio de la resistencia que es una lucha “a muerte” por la vida y por la humanidad. Toni Negri manifiesta que la resistencia es la apertura hacia la construcción, es el valor mismo de la vida.⁶⁰ Pero esta resistencia no es coyuntural y menos improvisada, sino que proviene de una toma de conciencia frente a un sistema que le está negando la vida al esclavizado y a sus hijos.

Es por ello, que mientras esté amenazada su existencia, esa resistencia será transmitida a las generaciones venideras. Y que más legado de resistencia que la de estos pobladores que estaban siendo permanentemente amenazados con incursiones militares. Resulta claro que sin resistencia la humanidad de este grupo de cimarrones estaba en peligro de extinción, como se puede constatar en las relaciones (descripciones) que se hacen de las expediciones, en especial la cita de Pedro de Arévalo, con respecto al hijo de Illescas, que viene siendo como la tercera generación desde los primeros que se asentaron en dicho territorio, “ [...] jamás los españoles y gouernadores y capitanes que a mano armada por orden de los virreyes destos rreynos an entrado de sesenta años y más a esta parte conquistar y allanar la dicha prouinzia de las esmeraldas no le an podido hazer daño alguno ni darle alcance ni verle la cara ni hazer suerte en él y el sí muchas de ellos” (Rumazo 1949, 18 tomo IV).

⁶⁰Tomado de un video en internet. <https://www.youtube.com/watch?v=dX4iBjgO1n4>

Más allá de su “crueldad” se puede pensar que dentro de las estrategias de Illescas fue lograr alianzas para crear un sólo frente que pudiera dar respuesta efectiva a todas las incursiones militares españolas. Tardieu (2006) también está de acuerdo en que se realizaron alianzas donde se intercambiaron conocimientos y costumbres, incluso habla de que se podría haber consolidado una “federación de pueblos indios”. Esto es visible en algunas partes del relato de Cabello Balboa cuando comenta que las expediciones emprendidas con el propósito de pacificar y conquistar no lograron culminar, tanto por la aspereza del lugar como por la “fiereza” de los “naturales”, lo que da cuenta de que éstos cumplían un rol y una ocupación importante en dichas tierras y que no estaban sometidos y menos que eran “indios de paz”.. Sin embargo, como lo hace explícito Rueda en cuanto, al poder que alcanzaron los cimarrones permitiéndoles otros nivel de relacionamiento a partir de la obtención de la libertad, así comenta la historiadora Rocío Rueda:

En 1553 la presencia de un grupo de negros esclavos fugitivos en Esmeraldas los caracterizó desde un inicio como *cimarrones*, condición que mantienen hasta cuando, como producto de las negociaciones con las autoridades, se les concede el status de libres, permitiéndoles la construcción social en medio de la libertad, a la vez que mantienen vínculos con la sociedad blanca (2001, 15, énfasis mío).⁶¹

Otro de los españoles que se empeñó en la pacificación y conquista de estas tierras fue Andrés Coto, quien llegó a establecer conversaciones con Illescas, y fue quien lo tomó prisionero junto con su familia. Fue Gonzalo de Ávila, un español que estaba en condición de sirviente de Coto, con quien Illescas entabló amistad mientras estaba prisionero, quien terminó ayudándoles a recobrar la libertad. Pero además se escapó con él y al final terminaron emparentados familiarmente, puesto

⁶¹Rueda, “Zambaje y autonomía”.

que una de las hijas de Illescas se juntó con Gonzalo de Ávila, con quien haría una buena relación. Este hecho se da en el año de 1570.

El español Gonzalo de Ávila es un personaje referenciado varias veces en la crónica de Cabello Balboa, y es una persona que merece toda la desconfianza del sacerdote. Sin embargo, desde su primer encuentro con Illescas, aparece junto a éste como un hombre de su confianza. Así lo relata Tardieu:

Gonzalo de Ávila oriundo de Tenerife, se había dedicado a la trata con Guinea donde se quedó diez años antes de pasar a Cabo Verde y luego a la Española y Panamá. Camino al Perú se puso al servicio de Contero. Hecho preso en condiciones que no explica Cabello Balboa, pero que tendría algo que ver con un engaño de parte de Contero [...] (2006, 39).⁶²

Continuando con el relato de la crónica de Cabello Balboa, este comenta que llegó a estas costas un barco que venía de Nicaragua, el cual traía un pequeño contingente de “negros e indias” que estaban en calidad de esclavos para la servidumbre. Quienes a la primera oportunidad huyeron monte adentro donde fueron recibidos por los “naturales de aquella tierra de Dobe”. Narra que uno de aquellos que escaparon de esta embarcación [esclavo de origen africano], cuyo nombre es Andrés Mangache según datos proporcionados por el capitán Pedro de Arévalo, venía “amancebado con una india” tuvo dos hijos Johan y Francisco. La descripción que hace Rumazo, a la luz de los archivos, lo narra así:

Entre los dichos mulatos dos principalmente an quedado que an sido y son los más principales y señores de la dicha prouincia después que murieron los dichos negros sus padres que uno de llama el capitán francisco arobe que será al presente de sesenta años poco más o menos [...] Este dicho don francisco de arobe fue hijo de andres mangache negro de los que allí aportaron y quedo como va dicho y a sido siempre muy amigo / de españoles y como tal christiano baptizado (1949, 18).⁶³

⁶²Tardieu, “El negro en la Real Audiencia”.

Se infiere del relato que el padre de éstos rivalizó por liderazgo con Alonso de Illescas costándole la vida, pero también que sus hijos “aunque en las más de las guerras que van hacer, siempre se hallan juntos, especial en las que son en defensa de sus tierras, vida y libertades” (Cabello Balboa 1945, 22).

El retrato realizado por el pintor “indio” Andrés Sánchez Galque en 1599 encargado por el oidor Juan del Barrio Sepúlveda, para que retratara a los “negros” Arrobes que llegaron a Quito en un acto de pacificación, da cuenta del momento en que fueron retratados, para enviársela al rey de España, como testimonio de la conversión y población pacífica de los “negros” de la provincia de las Esmeraldas. El oidor se refiere a la pintura en los siguientes términos:

[...] son hombres bien dispuestos. agiles y muy sueltos acostumbran a traer de ordinarios argollas de oro llanas al cuello y las narigueras, orejeras, becotes y sortijas en la barba y botones en las narizes y aun otros en los carrillos todos de oro. Y los indios principales e indias de la dicha provincia y algunos otros usan también de la dicha gala. Y los collares cadenas o sartales blancos que traen al cuello sobre el vestido dizen son de dientes de pescado y otras conchas. Traen de ordinario lanallas en las manos y tres o quatro dardos de madera rezia y aunque sin hierro muy agudos. Van todos retratados muy al propio como son y andan de ordinario, excepto el vestido que luego que dieron la paz y obediencia a V.M. y dellos se tomo la posesion y fueron puestos en Vuestra rreal se les dio como de sus retratos[...] y en su tierra que es caliente no traen mas que mantas camisetas como los demas yndios, tienen buen entendimiento y son muy astutos y sagaces, entienden la lengua española aunque la hablan torpemente (Tardieu 2006, 66).⁶⁴

Francisco Arobe quien era conocido como “Capitán de Atacames”, tenía 56 años al momento de retratarse y si éste nació en territorio de las Esmeraldas de acuerdo al relato del presbítero Balboa, por tanto, se puede concluir que el arribo de este barco que llegó de Nicaragua debió ser en 1543, diez años más tarde de la llegada de Alonso de Illescas. Al parecer Andrés Mangache no logra consolidar una hegemonía del territorio en la provincia de las Esmeraldas en los primeros años. Sin

⁶³Rumazo, “Documentos para la Historia”.

⁶⁴Tardieu, “El negro en la Real Audiencia”.

embargo, mantiene el control de una parte del territorio y de acuerdo a una descripción vaga de Cabello Balboa, parece que evitó mucho las confrontaciones con los indígenas. Luego vendría una disputa entre Alonso de Illescas y Andrés Mangache, constituyéndose Illescas como único líder y controlando política y territorialmente esta región a través de estrategias y de guerras locales, mientras Andrés habría perdido la vida, quedando sus hijos al servicio de Illescas. Uno de sus hijos se casaría con una de las hijas de Illescas.

Se puede inferir de esta crónica que nunca se perdió interés de reducir y conquistar las tierras de las Esmeraldas, lo que muestra la importancia que tenía esta región para la corona. Para el año de 1577, Cabello Balboa es encomendado con la misión de introducirse en tierras esmeraldeñas, con el fin de llevar una cédula de perdón para Alonso de Illescas, para su yerno el español Gonzalo de Ávila, Johan y Francisco, y a toda su gente, pero además el nombramiento oficial de gobernador de esas tierras y de quienes habitan en ella. Este hecho va a ser de gran significación, en tanto, en plena época de la colonia, se otorga un alto cargo de la administración colonial a una persona de origen africano. Esto muestra la importancia que tenían estos territorios para la Real Audiencia, pero también refleja la imposibilidad de reducirlos. Como mencionaba Mandela (2004), “sólo cuando se tiene poder se puede negociar”.⁶⁵

Es así como sucede el encuentro entre el presbítero que estaba acompañado de Juan de Reina (que fue uno de los naufragos que fue salvado) y Alonso de Illescas quien llegó a través del río con su gente entre los que estaba Gonzalo de Ávila, a recibir a Cabello Balboa. En este punto cuenta el hecho de que Illescas al bajarse de la nave donde se encontraba lo hizo con “humildad” y besó la mano del cura para

⁶⁵Mandela, Nelson, *El largo camino hacia la libertad*, España: Santillana Ediciones Generales, 2004

luego abrazar a la comitiva “con una gran muestra de amor”, para luego hacer una oración en la improvisada capilla que habían levantado. Además cuenta que éste estaba tan emocionado que se le salieron las lágrimas.

No cabe duda de que en este encuentro Cabello Balboa debió quedar sorprendido con la presencia y actitud de Alonso de Illescas, y que -entre líneas- no pudo ocultar una cierta admiración, aunque cabe decir, siempre perseguido por su prejuicio e ideología racial. En un inicio pensó que sería atacado por Illescas por encontrarse indefenso y en medio de su territorio. Posteriormente cuenta que en su segundo encuentro luego de varios días transcurridos del primero, Illescas llegó al encuentro con su familia, hijos y yernos con sus respectivas mujeres, el comentario que hace es que vinieron adornados con mucho oro excepto Illescas quien no traía nada de oro sobre alguna parte de su cuerpo.

En los diálogos posteriores sostenidos con Illescas deja ver abiertamente su admiración frente a sus respuestas, una de ellas es cuando rehúsa la confesión, y la comenta de esta manera:

[...] esto no lo puedo tener ahora, mientras ando ocupado en la redención de estas gentes, y luego “Por ventura, dirá vuestra Señoría, que se debe dudar que un negro tan remoto de popular conversación, supiese dar respuesta tan rodada y acertada, como la que aquí va puesta, pues a la ley de la verdad, [...] en las muchas razones que me dio, porque está tan pronto en lo que en Sevilla aprendió, como si ayer saliera della y viéndose por el tañer y cantar de una viguela, jugar la espada y broquel, y otras tantas experiencias que allí hizo de su buena memoria, trata y cuenta acontecimientos de su tiempo, con tanta certeza, que es de admiración, en lo demás, él es tan ladino, como se puede creer que nació en casa de españoles en Cabo Verde y se crió en Sevilla entre ellos hasta la edad de veinte y cinco años, que esta dijo él tener, cuando entró en ella” (1945, 4, comillas del texto original).⁶⁶

Esto debe haber impactado mucho al presbítero que tenía una imagen demoníaca, cruel de Illescas, que superaba su intención de evangelizarlo pues ya

⁶⁶Cabello Balboa, “Descripción de la verdadera historia”.

había asumido la religión católica. Parece ser que siempre andaba un paso delante de Cabello Balboa dada su destreza como estratega. Sin tener la certeza del hecho, podría decir que esto era parte de la estrategia y de la diplomacia que Illescas al parecer manejaba muy bien. Lo que hizo que Cabello Balboa resaltara sus virtudes, como evidencia en el siguiente texto:

Las obras tan colmadas de caridad, señor Alonso de Illescas, que habeis usado con aquellos que su destino ha metido en estos secos y despiadados arenales, hombres mortales que habéis atajado; los enfermos desahuciados de todo humano remedio, que mediante vuestra caridad, habéis reducido a la vida; los muertos que habéis enterrado, los descaminados, que habéis puesto en camino para hallar el de sus vidas, y finalmente, el cuidado que habéis tenido de guardar siempre los preceptos de la misericordia [...].⁶⁷

Resultan interesantes estas palabras que más parece que están dedicadas más a un santo que a un “negro bárbaro” que ha matado a más de quinientos “naturales” en un sólo día. Luego de esto, le habla del indulto por los “descuidos pasados” y de otras bondades que él recibirá, y con ello “os nombra y cría Gobernador de estas Provincias y naturales della, para que como tal, mantengáis en justicia a todas las personas que en ella residen”.⁶⁸ Luego de esta formalidad pasaron a un tiempo más social y de intercambio de presentes, donde tuvieron más tiempo de platicar el presbítero e Illescas, donde salió el comentario a propósito de este encuentro, “que más parecía una Congregación de religiosos que, ayuntamiento de seglares y bárbaros”.⁶⁹

Esta convivencia y experiencia en este territorio permitió al fraile tener información de primera mano, no sólo del ambiente natural sino también de la

⁶⁷Ibíd., 36.

⁶⁸Ibíd., 37.

⁶⁹Ibíd., 39.

cotidianidad y sobre todo de la situación y del control que mantenía Alonso de Illescas, pero sobre todo de su relación con los “naturales” de este lugar que no era de subyugación ni cosa parecida. Incluso cuando Illescas no llegó a su tercera cita como se había pactado, Cabello Balboa especuló:

No faltarían indios, que con ademanes y semblantes tristes dirían a el negro estas palabras o sus semejantes. ¿Quién te mueve ahora soltar de las manos la libertad que con tanto trabajo has adquirido, y dejar el estado de Señor y meterte de tu voluntad en el que de esclavo y siervo? Cómo das oído y crédito a quien tantas veces te ha pretendido engañar, cómo te confías de estos cristianos, pues, conoces sus condiciones tan inclinadas a aplicarlo todo para sí; no te acuerdas de las promesas de Contero, y que si tu buena diligencia y de tu yerno no te sacara de entre sus manos hoy fueras esclavo tú y tus hijos; no te acuerdas de la furia con que buscaban sus espadas tu cuello y el de tu familia, la noche que sobre el río estábamos rancheados, cuando Carranza y su gente dieron improviso sobre nosotros [...]; crees tú, por ventura, que esos dones que te traen, eso que hayan venido, que es otra cosa, sino el sebo puesto en anzuelo para pescarte? [...], y si por ti no lo hicieres hazlo por nosotros, por padre, y pues te obedecemos y amamos como a tal, no nos lo pagues con entregarnos a nuestras mujeres e hijos en las manos de estos barbudos.⁷⁰

Esta es una síntesis y al mismo tiempo una lectura de cómo Alonso de Illescas logró ser un líder, un “padre” con la gente que habitaba con él. Las palabras que provendrían de los “naturales” muestran el gran aprecio que le tenían mas no son de miedo. Se infiere la confianza que le tienen y al mismo tiempo la desconfianza de las personas que vienen de la corona. Este testimonio, al igual que otros, evidencia que la relación entre los cimarrones y la población indígena era más de complicidad que de temor y menos de sometimiento forzoso.

Los dos caciques a quienes no se les concedió la debida atención, según el fraile, se hicieron portavoces de las condiciones de los negros y zambos de Esmeraldas : dies años de exención de encomienda para los indios, libertad y exención de tributo para los negros y zambos, otorgamiento del título de gobernación y protección contra cualquier reivindicación de parte de su antiguo amo

⁷⁰Ibíd., 54.

para Alonso de Illescas [...] Y no carece de interés la intervención de los dos caciques, la cual daba a entender de un modo muy nítido que no se sentían como víctimas de la 'tiranía' del caudillo negro como se pretendía. Aparentemente la sumisión era voluntaria, encontrando los indios alguna ventaja en ella (Tardieu 2006, 51).⁷¹

Solamente de esta se puede justificar como el grupo de 23 esclavos (17 hombres y 6 mujeres), lograron tener una hegemonía en dicha región y alcanzar su reproducción y sobre todo el control en esta región. Esta especulación de lo que le habrían comentado los indígenas a Cabello Balboa no estaban desacertadas, pues había muchas razones para creer que ese trato llevado por Cabello no se cumpliría, y esto lo demuestra el interés de dar continuidad a las expediciones militares para reducirlos.

Dentro de sus estrategias para sostener su libertad y la de sus protegidos, una de ellas era la negociación, y tenía muy claro que había que negociar con el lado español, pues sabía muy bien que las expediciones por someterlo no cesarían. “Esta es otra prueba de inteligencia política [militar] de parte de Illescas, quien supo sacar fuerzas de flaqueza para fortalecer su control en la región (Tardieu 2006, 45).

Para Illescas la estrategia de la negociación era una carta que debía jugársela como mecanismo para garantizar la libertad y la paz. Es por ello que en todos los relatos de este hecho siempre está dispuesto a conversar con el poder colonial. Estos atributos y virtudes que están explícitos en la obra de Cabello Balboa, perfilan la imagen de un hombre libre y cimarrón. Esa inteligencia a la que hace alusión este historiador se traduce en sus diálogos con Balboa, en sus negociaciones y, por supuesto, en su estrategia militar. Así, a la despedida de Illescas con el cura Cabello

⁷¹Tardieu, “El negro en la Real Audiencia”.

Balboa, cuando éste le pide que le deje ir hasta su morada, Illescas no sólo se niega sino que lo hace con una diplomacia única argumentando que el lugar de su residencia es un lugar malsano y hostil para ellos. Sin embargo, propuso que alguien de la comitiva del sacerdote le acompañara para que fuera testigo de sus palabras.

La capacidad de Illescas en el manejo de asuntos políticos y negociaciones frente a la sociedad blanca se halla expresada en estos dos encuentros con Balboa. Ante la insistencia del Vicario por obtener una respuesta que asegure la pacificación, reducción y la apertura de una ruta al mar, la actitud de Illescas en un primer momento fue la de mostrarse de común acuerdo con el criterio de Balboa, expresándose así en cuestiones tales como la ratificación e importancia de la misión de Balboa, su preocupación por la persona encargada de llevar a cabo la misión y aceptar los sacramentos como una posibilidad a cumplir. Dentro de este marco de aceptación, Illescas utiliza sutilmente el mismo argumento de Balboa de reducción y pacificación de la región para evitar la celebración de los sacramentos, con lo cual el líder negro demuestra su capacidad en el manejo e iniciativas de la sociedad blanca para sus propios fines (Rueda 2005, 61).⁷²

Lo importante en esta narrativa política no es determinar si los hombres que escaparon del naufragio fueron o no los primeros pobladores de esta región, sino cómo a partir de este hecho se convierten en cimarrones y la manera cómo logran establecer un poder en medio del sistema colonial que se logra, en gran medida, gracias a su máximo líder Alonso de Illescas. Esta libertad se la obtiene a través de una Carta de Libertad que garantiza dar continuidad a su proyecto político autónomo.

Una vez cumplida la misión sin haber logrado la reducción de los “negros alzados”, regresa el presbítero para luego encabezar otra misión hacia la tierra de los yumbos, con el fin de buscar otra ruta por tierra que haga posible una reducción definitiva y el camino del Mar del sur. A esta misión le vendrán otras planificaciones, acciones e intentos fallidos para lograr la reducción de los cimarrones. A pesar del interés y la urgencia por reducir estas tierras y a quienes las

habitan, las condiciones políticas no eran las más favorables, pues del lado de la corona había tensiones e intereses encontrados entre los oidores. No había acuerdos claros entre quienes serían los que encabezarían la expedición, incluso en algún momento los intereses de la reducción se volvió confuso. Entre los que estaban interesados en este proyecto eran “empresarios”, capitanes y por supuesto religiosos, cada uno de ellos con un interés distinto. En algún momento se pidió que una vez que fueran pacificadas estas tierras, los religiosos salieran de esa región y que se postergara la salvación de las almas. Es evidente que todo este clima de conflicto favorecía por un lado, a Alonso de Illescas y su gente, pero al mismo tiempo se postergaba el proceso de negociación.

Hay un hecho de mucha significación en torno a este tema, y es que Illescas envía a Quito a Juan Mangache para que asista a un encuentro con las autoridades coloniales y lleve todas las pleitesías del caso en nombre de Alonso de Illescas. Este evento fue aprovechado para bautizar a Mangache y de esta manera abonar el terreno para una posible negociación que favoreciera a las dos partes. Siendo una ceremonia y un evento de gran importancia, Illescas decidió no ir, porque no se fiaba de las autoridades de la Real Audiencia, pero además juega muy bien con el asunto religioso, pidiendo que se le envíe un fraile [Alonso de Espinosa] con el pretexto de instruirles en la fe católica a sus protegidos [naturales]. Rumazo en la recopilación e investigación de documentos de la Historia de la Real Audiencia, precisa en los antecedentes del camino de Quito a la mar del Sur (tomo IV), que en principio se negó tal petición pero luego se accedió a que acompañe en su regreso a Juan Mangache junto con dos soldados y algunos indígenas, muriendo uno de los soldados [se dice que bajo la orden de Juan Mangache] y el otro regresó con una carta de

⁷²Rueda, “La crónica de Miguel Cabello Balboa”.

Mangache para la Real Audiencia, donde se reivindica la posesión de estas tierras y bajo la amenaza de continuar alzados si continuaba como gobernador Ribadeneyra, dado que la gobernación de las Esmeraldas le correspondía a él. Esta misiva es de tal importancia por el grado de autonomía y poder que se manejaban frente al poder colonial al punto de atreverse a hacer peticiones de desconocimiento de una autoridad importante como la del gobernador.

Una caracterización de esta región y que influye en este proceso de cimarronaje, es que el régimen de esclavitud en esta zona nunca estuvo presente. Va a ser en el siglo siguiente que en el norte de Esmeraldas se comienzan a traer cuadrillas de esclavos de los distritos mineros de Nueva Granada (ahora Colombia) para la explotación de las minas y con ello la creación de los Reales de Minas. La minería formó un organismo muy particular regido por un cuerpo jurídico con estatus de especial. Su célula básica fue el Real de Minas, o sea, el centro urbano en torno al cual se congregaban varias explotaciones más o menos próximas. Agrupados o individualmente según su importancia, los Reales de Minas formaron distritos en los que había una diputación de minería, que tenía como principales cometidos la defensa de los intereses de los mineros y la aplicación de las ordenanzas propias de su industria.

A pesar de esta circunstancia desde el siglo XVI ya existía el interés sobre todo de las élites tanto norandinas como de la Real Audiencia de Quito por esta región, pues estaba de por medio la construcción de un camino que uniera para fines comerciales y de socorro a los naufragos con sus barcos y mercancías los Andes con el mar. Esto abría la posibilidad para las élites de la sierra de comercializar en tiempos más cortos y seguros con los mercados de Barbacoas, Izcuané, Chocó y

Tierra Firme (Panamá). Por parte de las élites de Nueva Granada su interés estaba en las minas auríferas que existen en esta zona.

Por tanto, nos encontramos con dos proyectos antagónicos con protagonistas también antagónicos en un marco histórico de un régimen general de esclavitud. Por un lado, están los intereses de la conquista y ocupación de Esmeraldas por parte de las élites económicas y políticas de la colonia. Este proyecto es una síntesis de lo que es la colonia, la evangelización, el sometimiento al poder colonial representado en la corona y la usurpación de sus recursos. Por otro lado, está el proyecto de los cimarrones de consolidar una sociedad autónoma, a través de una hegemonía sobre el resto de las poblaciones locales de la zona en alianza con los pueblos indígenas existentes en esa época. Este proyecto apostaba por una ética de vida, es decir, vivir en libertad y no sometidos. Sin embargo, estos dos proyectos antagónicos entrarían en diálogos y acuerdos, pero también en tensiones que implicaron enfrentamientos bélicos por el control de la hegemonía de ese territorio.

Estos enfrentamientos y expediciones militares estaban bien organizados y financiados por quienes tenían el interés de ser nombrados gobernadores o ascender de grado militar o la ambición de encontrar las míticas esmeraldas. También eran expediciones de tipo económico-comercial y quienes lo hacían abogaban por la apertura de un camino para tener mejores ventajas para sacar sus productos y comercializarlos por fuera de Audiencia de Quito. Es por eso, que quienes financiaban estas expediciones era una parte de la élite quiteña, e incluso eran tantas las inversiones que realizaron que algunos lo perdieron todo, y por último estaban las expediciones de orden religioso con el fin de “salvar” las almas a través de la cristianización. A más de estar relacionados estos intereses tenían un sólo fin: someter a los “alzados”, pues éstos se convirtieron en el enemigo común.

La historia de la provincia de las Esmeraldas muestra tensiones y disputas entre personas de origen africano (ex esclavizados), los “naturales” y los españoles-criollos. Este proceso ha sido leído y explicado desde el mestizaje, sin que con ello las tensiones hayan desaparecido. Este proceso de mestizaje dio origen a la república de zambos (Rueda 2001, 2005, 2012. Tardeiu 2006). Para la historiadora Rocío Rueda, el mestizaje que se tradujo en zambaje es una parte fundamental para explicar el dominio de Illescas en este territorio, pues se convirtió en una estrategia no sólo para incrementar su descendencia, sino como mecanismo para realizar alianzas más duraderas.

Es válido suponer que el mestizaje desde el inicio debió convertirse en una estrategia de protección o defensa del grupo. La inferioridad numérica del grupo inmigrante, así como su disminución progresiva por los conflictos con los indígenas de la región debieron de estimular a los negros a mantener un continuo cruzamiento racial con los Niguas y Campaces [...]

En medio de esta relación conflicto-alianza iniciada por los negros en la región, aparece un elemento fundamental: el mestizaje como práctica eficaz que permitió el acercamiento negro a los indígenas, iniciando en forma temprana la proliferación de individuos de ascendencia mixta que van a dar lugar a la conformación de una sociedad zamba (2001, 47).⁷³

Y en otra parte del relato de Rueda plantea:

De acuerdo a la documentación existente es innegable que este fenómeno “interétnico” debió ser necesario y que también fue utilizado como una estrategia para lograr alianzas y con ello un control político y territorial lo cual suena muy lógico, sin embargo, me surge una pregunta: ¿se puede justificar todo este hecho político de gran significación ante una población de origen africano únicamente desde un proceso de mestizaje como explicación final? Más allá de la nominación de este espacio como una república de zambos, lo que marca es cómo en una época colonial-esclavista unos grupos étnicos logran una resistencia que les permite tener un control absoluto de dicho territorio, y cómo gracias a ello, esto les dio una libertad para reproducir su existencia. Resulta evidente que las alianzas y también las tensiones interétnicas, no pasaban únicamente por un “entrecruzamiento”, sino que había un proyecto político y de vida de las dos etnias: “Del relato del cronista se pueden deducir dos aspectos: la preocupación temprana de Illescas por conocer el idioma de los nativos, lo que lógicamente encierra un interés por acortar

⁷³Rueda, “Zambaje y autonomía”. 2001.

distancias a través del conocimiento del otro con el afán de obtener un reconocimiento étnico; y, por otro lado, su destreza como guerrero [...] (Rueda 2001, 49).

El cambio de estrategia colonial para reducir a los cimarrones, siglo XVII

Como ya se ha mencionado, el interés por estas tierras no había perdido vigencia sino que, por el contrario, con el paso del tiempo se convirtió en una urgencia abrir un camino por tierra que permitiera la comercialización y el transporte de productos que se producían en la sierra. Así el nuevo oidor de la Real Audiencia Francisco de Ausinday, prefería fundar un pueblo en San Mateo y desde ahí abrir un camino hasta Quito. Esto, por supuesto, seguiría constituyendo una amenaza al control mantenido por Alonso de Illescas en dichas tierras. Así lo expresa Tardieu:

Por eso solicitó Auncibay que el rey le diera el permiso necesario para la construcción de un pueblo en la bahía y a busca de un camino hasta Quito[...] Esto suponía que se hiciese preso al negro y se le castigase 'de los robos y muertes que a hecho'. Aparentemente pues, el cambio de actitud de parte de Alonso de Illescas no había conseguido mejorar la opinión que tenían de él los mayores responsables del territorio (2006, 48).⁷⁴

De esta manera se baja el interés por las expediciones militares y se empieza a poner más énfasis en la apertura del camino. Es una apuesta más económica-comercial que militar. Por un momento ya no les interesa la pacificación de las tierras o cristianizar a los "naturales" como en las expediciones anteriores. Pero sigue vigente la intención de reducir a los "negros alzados" porque aún constituyen una amenaza para su proyecto vial. Esto no implica que paran las misiones religiosas, pero sí bajan de tono y sobre todo se centran en sitios próximos a los territorios de las Esmeraldas, como Cayapas, Malaba y en el territorio de los Yumbos sobre todo

por parte de la orden de los mercedarios. El siglo XVII y XVIII será el que afiance este proyecto vial, y Pedro Vicente Maldonado será el ícono de este proyecto (Rueda 2005).⁷⁵

Esta baja de intensidad de las expediciones militares responde en cierta medida a las recomendaciones que haría Pedro de Arévalo, argumentando que todas las expediciones militares han sido un fracaso en su objetivo de reducir a los “negros alzados” y a los “naturales”, y que por tanto, habría que pensar en estrategias menos belicosas y más pacíficas. Este cambio de estrategia también responde a que gracias a fray Alonso de Espinosa se tenía la información de que el hijo de Alonso de Illescas quien estaba liderando dichas tierras en ese momento tenía interés en lograr acuerdos con las autoridades de la corona, al punto de hacer una visita personalmente a las autoridades en la ciudad de Quito, en el mes de julio de 1600 para acordar un tratado de paz y obediencia a la corona. Como queda constancia en los archivos:

Hasta que fue dios seruido que por el mes de julio proximo pasado deste pressente año de seiscientos el dicho cappitan don alonso sebastian de yllescas con don baltasar antonio su hermano y otros onze o doze yndios de su parcialidad salieron y vinieron a esta dicha ciudad y rreal audiencia a dar la paz y obediencia al rrey nuestro y querer ser christianos con todos los demás de aquella tierra⁷⁶ (Rumazo 1949, 24).

Este fragmento de la relación de Arévalo muestra la importancia que tenía este acontecimiento para las autoridades de la Real Audiencia quienes eran los representantes de la corona española. La decisión de Illescas (hijo) y de su hermano Antonio además de parientes e indios de sus parcialidades de salir a Quito, responde a una serie de comunicaciones enviadas por el oidor Juan del Barrio y Sepúlveda, en

⁷⁴Tardieu, “El negro en la Real Audiencia”.

⁷⁵Rueda, “La crónica de Miguel Cabello Balboa”.

especial a un documento que fue entregado a Illescas por Arobe y que consistía en una “real provisión de perdón y seguro para Illescas, sus hijos, deudos, parientes y los demás, a él sujetos” (Rueda 2005,71-72).⁷⁷ Este proceso de pacificación tiene otro sentido e interés.

Esto implicó una batalla militar constante de parte de la corona hacia los cimarrones y éstos se defendieron militarmente sumándose a los “yndios en guerra”. Este ofrecimiento de paz tenía mucha significación. Además se les reconoce con el grado de capitán, lo que muestra un nivel de respeto y consideración hacia una representación de una población de origen africano, que estaba pensada sólo desde la posibilidad de ser esclavos. Buena parte de esta visita se dedica al ámbito religioso y se realizan bautizos y sacramentos, pero lo interesante es que a estas ceremonias asistían las más altas autoridades coloniales, como el presidente de la Real Audiencia, oidores, fiscal, corregidor, muchos regidores, un general, lo cual hace ver la importancia que le daban a este hecho.

Entre las ventajas que presentaba este evento de pacificación era que se podía tener una cierta garantía para pensar más seriamente el proyecto económico-comercial, que era abrir el ansiado camino desde Quito hacia el mar, al cual estaba apostando buena parte de la élite quiteña. Desde el lado cimarrón, ventajas en no tributar, libertad para todas su gente y la garantía de propiedad de sus tierras.

Este sería el inicio más efectivo para el proyecto vial, pues a partir de este encuentro las relaciones y visitas se hacen más permanentes y se mejora la comunicación. De hecho, luego de pasar el hijo de Alonso de Illescas y su comitiva unos doce días en la ciudad de Quito regresaron con el vicario Juan Bautista de Burgos, Baltazar de Medina, vecino de esta ciudad, y el capitán Pedro de Arévalo a

⁷⁶Rumazo, “Documentos para la Historia”.

⁷⁷Rueda, “La crónica de Miguel Cabello Balboa”.

la Bahía de San Mateo, donde se pensaba que era el lugar principal de Illescas. Entre las misiones que llevaban era conocer las condiciones y el estado de aquella tierra para determinar la posibilidad real de la construcción del camino y hacer una relación de todo lo que vieran en este viaje, como bien lo deja expresado en detalle la Relación de Arévalo de 1600.

Ya en tierras de los Illescas fray Cabello Balboa fue bien recibido y su visita coincidió con una fiesta a la cual fueron invitados. Otro elemento importante dentro de la actitud de Illescas fue que empieza a hacer presentes a sus “padrinos” de Quito como resultado de sus bautizos, que son nada menos que el oidor y el fiscal de la Audiencia, lo cual muestra un ambiente más amigable y menos hostil, además de ver que se estaba dando cumplimiento a los tratados acordados. Llega un punto en que el propio Illescas propone que la apertura del camino debe ser desde su pueblo (San Mateo) con salida por el río Inga (Rueda 2005).

Este consejo fue bien acogido por quienes estaban al frente de este proyecto e inmediatamente se procedió a reducir (crear) dos poblaciones, una de ellas como se ha comentado San Mateo pensado como puerto, y con la función de acoger a los naufragos que era parte de la negociación de la carta de libertad. Posteriormente evidenciaron que no era funcional esta población por lo agreste que se presentaba para abrir un camino, y luego con respecto a las otras poblaciones estaban algo dispersas. Esto se comprobó al empezar las reducciones con las evangelizaciones. Se propone inicialmente que sea el Cabo Pasado el sitio donde se muevan las poblaciones antes asentadas en San Mateo, por presentar mejores condiciones naturales, y además por ser el sitio donde mayores accidentes marítimos se producen, como lo fue el navío mismo donde vino Alonso de Illescas.

En el año de 1607 se registra la muerte de Alonso Sebastián Illescas. En este mismo año se hace una nueva expedición ordenada por el presidente de la Real Audiencia de Quito y comandada por Cristóbal de Troya, quien era en ese entonces corregidor de la Villa de Ibarra. La misión era explorar las condiciones para la apertura del camino tal como estaba en la relación que escribiera en 1607, donde curiosamente no se hace alusión alguna a los Illescas o Arobes. Como se puede ver, para esta época y con este tratado de paz, se empiezan a incrementar las expediciones hacia las tierras de las Esmeraldas y al mismo tiempo se empieza a volver menos visible la descendencia de Illescas y de los otros grupos de cimarrones y con ello, se evidencia que se ha ido perdiendo la hegemonía de este territorio.

En los siguientes años se van planeando varias expediciones y también varias propuestas para dar con el famoso camino hacia el “mar del sur”, así para los años de 1615 hasta 1657, se pone mucho empeño en un camino que saliera desde Quito hasta Bahía de Caráquez, que estaba una legua más al sur de la Bahía de San Mateo. Esto se ve reflejado en las descripciones, provisiones, autorizaciones por parte de la corona a las autoridades locales, presidentes de la real audiencia, oidores, capitanes principalmente. Todo con la finalidad de comercializar de mejor manera los productos de la zona interandina con mayor rapidez y de manera segura, además de tener un puerto para consolidar las relaciones con Panamá. Todo esto era parte de la lógica colonial, de ir encontrando puertos y caminos que permitieran movilizar los diversos productos y mercancías.

Narrativa política del cimarronaje en Cartagena

La ciudad de Cartagena, fundada en 1533 junto con la gobernación del mismo nombre, constituyó el escenario donde los cimarrones protagonizaron hechos de gran

magnitud, y fundaron sus sociedades autónomas y libres, a pesar de los constantes y agresivos embates por parte de la corona española, a través de los ejércitos y expediciones que se conformaban para someter a los esclavos huidos. Estas expediciones estaban encabezadas por autoridades civiles y, sobre todo, militares de la corona, soldados y voluntarios (no muy voluntarios porque las cabezas de los cimarrones tenían precio) que se enrolaban en algunas instancias dado que esta “cacería de cimarrones” se institucionalizó. Éstas se encontraban conformadas por un número significativo de “naturales” utilizados por su destreza con los arcos, razón por la cual eran llamados flecheros, pero sobre todo eran utilizados por ser magníficos guías para rastrear a los cimarrones. Debido a su buen conocimiento del territorio, eran verdaderas hazañas de cacería. Malambos y chimilas fueron los pueblos indígenas más utilizados para estas aventuras militares con el afán de reducir a los cimarrones.

Los esclavos se convertían en cimarrones al fugarse y rebelarse para construir sus propios espacios autónomos como fueron los palenques, los mismos que servían para defenderse y también para atacar. Este hecho de fugarse constituía un delito de acuerdo a las leyes coloniales y, por tanto, desde la visión colonial eran unos prófugos. Desde el otro lado de la esclavitud colonial estos hombres eran libres que controlaban un territorio de difícil acceso, lo que les permitía atacar y replegarse, saqueaban las haciendas como una forma de proveerse de los insumos para sus palenques, e incluso hacían incursiones a la misma ciudad de Cartagena.

Con la maña y constancia, vencí muchos horrores y dificultades que se encontraron, así por parte de los negros del palenque de San Basilio, como por la suma espesura de árboles y brozas que con dificultad se descubría la claridad del sol; a que se agregaban las muchas barrancas, despeñaderos y anegadizo; y aprovechándome del respeto que hice que me tuvieran los negros de dicho palenque de San Basilio, descendientes de otros prófugos al abrigo de aquellas ásperas montañas, defendieron su libertad a costa de las vidas que quitaron a muchos, y entre

ellos a varios de sus amos y dueños, que con repetidas expediciones intentaron reducirlos a su antigua esclavitud [...] (Urieta citado por Escalante 1981, 77).⁷⁸

Como veremos más adelante, estas acciones de los cimarrones no eran improvisadas, sino que estaban bien organizadas y planificadas, es por ello, que Nina de Friedeman (1979),⁷⁹ ha denominado a estas acciones como “guerrillas negras que se movilizaban por el monte”, cuyas acciones bélicas llegaban hasta la ciudad misma de Cartagena. Es por esta razón que los habitantes de dicha ciudad se encontraban en un estado permanente de pánico. Lo que quiere decir, que los cimarrones a través de sus acciones lograban poner ‘miedo’ al sistema colonial, y por ello se constituían en peligrosos. Por supuesto, esto proveía la justificación para las represiones e incursiones militares en su territorio.

Estas acciones de los cimarrones influían de manera significativa en la cotidianidad de la vida de los vecinos cartageneros en todas sus capas, desde funcionarios, comerciantes, amos, señores, hasta el común de los ciudadanos, quienes estaban en constante zozobra y pendientes de las acciones de los cimarrones. Pero de igual forma la vida de los cimarrones también estaba permeada por las acciones de la sociedad colonial, es decir, se determinaban mutuamente en la medida que eran constitutivas unas de otras.

Cartagena fue uno de los sitios más importantes dentro de la trata de esclavizados. Su condición de puerto con una extensa bahía lo posicionó como principal lugar para el comercio humano. De hecho, fue uno de los mayores mercados donde se comercializó esclavizados. Comerciantes viajaban desde Chile y Perú para adquirir la tan requerida “mercancía”, hombres esclavizados que

⁷⁸Aquiles Escalante, “Palenques en Colombia”, en Richard Price, comp., *Sociedades Cimarronas, Comunidades esclavas rebeldes en las Américas*, México: Siglo XXI, 1983, 72-78.

garantizarán duras y largas jornadas de trabajo, sea en las minas o en las plantaciones.

Es precisamente durante este período cuando Cartagena se convierte en el principal centro negrero de las Indias españolas [...] Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que Cartagena y Veracruz, especialmente la primera, se convirtieron en los principales centros de distribución de negros de la época [...].

Ya tenemos pues, a Cartagena convertida en el principal puerto negrero hispanoamericano, situación que mantiene casi todo el siglo XVII. Desde allí podían incluso remitirse esclavos a su competidora Veracruz [...] (Del Castillo 1982, 43).⁸⁰

Por todo esto, junto con Santa Marta, Cartagena es un referente histórico de muy alta importancia con respecto a los procesos de cimarronaje. Como se ha planteado desde muy temprano de la época colonial-esclavista las rebeliones, las fugas, las huidas, la fundación de palenques como sociedades libres y autónomas estuvieron presentes, así lo manifiesta McFarlene:

[...] los palenque costeros del Caribe...constituyeron la primera etapa en la experiencia de huida colectiva de los negros vendidos como esclavos en la Nueva Granada. Ellos fueron los sobrevivientes del primer gran ciclo de la formación de comunidades fugitivas que nacieron de la huida de los africanos recién llegados y de la formación de bandas de fugitivos, lo que llevó a la creación de comunidades agrícolas estables (citador por Navarrete 2003, 95).⁸¹

Cartagena de Indias y la guerra de los cimarrones

La documentación histórica del cimarronaje en Cartagena, comienza desde muy temprano. Ya para el año de 1533, año en que se funda la ciudad de Cartagena, Pedro de Heredia solicitaba licencia del Emperador Carlos V para introducir algunos

⁷⁹De Friedeman y Cross. "Ma Ngome".

⁸⁰Del Castillo, Mathieu, *Esclavos negros en Cartagena y aportes léxicos*, Bogotá: Imprenta Patriótica del Instituto Caro y Cuervo-Yerbabuena, 1982, 246.

⁸¹Navarrete, "Cimarrones y Palenques en el Siglo XVII".

esclavos para “cavar sepulturas del Zinú”, donde se extrajo mucho oro de las tumbas de los indios. Desde estos primeros tiempos a los cimarrones ya se los consideraba como “problema”: “Con efecto, cerca aún la fecha de la fundación de Cartagena, que se registra por el 20 de enero de 1533, ya aparece la primera Real Cédula referente al *problema de los negros cimarrones* de Palenques de la provincia que no habría de acabar de resolverse nunca sino con la propia independencia” (Arrazola 1970, 11, énfasis mío).⁸²

Ya para el año de 1540 se da cuenta nuevamente de la presencia de los “negros huidos”, lo cual va a significar un obstáculo y un problema al proyecto de la esclavitud y, por lo tanto, se ve la necesidad y la urgencia de parar este malestar, como lo señala el siguiente documento:

EL REY. Nuestro gobernador de la provincia de Cartagena.

Nosotros somos informados que en esa provincia andan muchos negros huidos y alzados por los montes haciendo mucho daño a los indios naturales de la cual diz que no se ha podido ni se puede remediar si no es perdonando a los dichos negros lo pasado porque perdonarlos vinieren de paz y servidumbre de sus amos y que a no perdonarse cada día harían mayores daños e agravios a los dichos indios y visto por los de nuestro Consejo de la Indias queriendo proveer en ello fue acordado que debía mandar dar esta mí cédula para que vos y yo tobelo por bien porque vos mando que luego que esta veáis hagáis pregonar en esa provincia que los negros que anduviesen alzados en ella se vuelvan a servir a sus dueños que volviendo se los perdonará cualquier cosa que hasta entonces hayan hecho y hecho dicho pregón los negros que de su voluntad vinieren a servir a sus amos no procedáis contra ellos ca nos por la presente les perdonamos cualquier culpa y pena en que hayan incurrido ansi por se haber alzado como los daños que a los dichos indios han hecho y les remitimos nuestra justicia. Fecha en la villa de Madrid a siete días del mes de septiembre de mil e quinientos e cuarenta años. FRAY GARCIA, cardenales hispalenses [...] (Arrazola, 1970).⁸³

⁸²Arrazola, “Palenque, primer pueblo libre de América”.

⁸³Ibíd.

Estas quejas expresadas al Rey dan cuenta suficiente no sólo de la presencia de los cimarrones, sino del rol que van a jugar durante toda la época de la esclavitud colonial en la gobernación de Cartagena, designados como “negros sublevados y alzados”, los mismos que permanentemente estarán hostigando no sólo a los pobladores coloniales, sino también a los indígenas, con los cuales entraban en duros enfrentamientos y de acuerdo a las versiones coloniales, éstos tomaban a sus mujeres para ser llevadas a los palenques. La circulación de estas versiones muchas veces tenía el objetivo estratégico de poner a los “indios” en contra de los cimarrones, como una forma de evitar alianzas y colaboraciones entre estas dos poblaciones.

Estos hostigamientos durante la esclavitud fueron considerados como actos vandálicos. Desde tiempos tempranos de la esclavitud empiezan a dictarse las primeras cédulas que hacen referencia a los cimarrones como una forma de dar alguna respuesta a este “problema” para controlarlos. Curiosamente la primera respuesta colonial frente a los frecuentes informes de parte de las autoridades sobre el creciente número de “esclavos sublevados” y que estaban causando “daños” a la población será iniciar negociaciones a través de la concesión del perdón (se entiende por todos los actos de fechorías) a los cimarrones. La estrategia de la negociación a partir del perdón durará muy poco porque luego vendrá una represión cargada de una violencia física única.

Se puede decir que estos actos constituían formas de negociación indirectas con los cimarrones por parte de la colonia, pues con ello se pedía (y esto se pregonó por toda la ciudad) que regresasen a su antiguo estado de sometimiento y a cambio tendrían el perdón por todos los actos cometidos. Si bien esto no constituyó un acto de benevolencia en sí, más bien una ingenuidad en no vislumbrar que este era un fuego que pronto se convertiría en una gran incendio difícil de apagar. No

alcanzaban a mirar las dimensiones políticas de estas primeras reacciones de los “esclavos”, que detrás de la simple “fuga” o “ausencia” existía todo un proyecto de libertad que terminaría moviendo los cimientos sobre los que se asentaba el sistema de la esclavitud. Formando parte de ese “grand marronage” que:

[...] hace referencia a los esclavos que buscaban la libertad rompiendo el control de sus amos para fundar sus propias sociedades o hallar refugio en otra, que les diera mayores oportunidades y libertad. En este tipo de cimarronaje el trasfondo africano jugó un papel significativo: ayudó a dar forma al tipo de resistencia, la naturaleza de las acciones y las actitudes que los rebeldes portaron a sus lugares de refugio (Navarrete 2003, 25).⁸⁴

Muchas de las acciones que emprendían los cimarrones eran una respuesta al hostigamiento que tenían de parte de los cazadores de cimarrones. Debido a lo inhóspito de los lugares donde habitaban en su plan de reexistencia, tenían escasez de muchos productos y alimentos, y para abastecerse debían recurrir a los saqueos, algunos de los cuales terminaban con muertes violentas. Se puede deducir que el fin no era violentar directamente a dichas personas quitándoles la vida, sino que es de suponer que muchos de actos se transformaron en enfrentamientos. También cuando escapaban no encontraban forma de hacerlo sin violentar a miembros o representantes de la esclavitud. Es así que:

Contraatacaron robándose el ganado e incendiando las estancias vecinas, raptaron esclavos que trabajaban en ellas, con el objeto de aumentar sus filas, y sembraron tal ambiente de miedo, que en 1663 los vecinos de Cartagena resolvieron quejarse al rey de España [...] Semejante beligerancia durante largo tiempo, contra el sistema colonial, debió implicar una organización social y guerrera sólida (de Friedeman 1983, 33).⁸⁵

Muchas van a ser las referencias que narren las acciones de los cimarrones considerados en la colonia como unos vulgares delincuentes y salteadores, sin embargo, por su misma ideología contra la explotación y la injusticia no podían ver que esos actos eran una forma de financiar y sustentar su lucha por la libertad, al igual que los “dueños” y “amos” explotaban el trabajo de los esclavizados para sostener la esclavitud.

Lejos de comprender se trató a los cimarrones como delincuentes y por ello había que expedir leyes que juzgaran estos “delitos”. Paralelamente a las ordenanzas, el gobernador de Cartagena Pedro de Acuña sugiere a la majestad del rey, ante el crecimiento de la población esclava y las *permanentes fugas y alzamientos*, la imposición de un impuesto de cuatro reales por cada esclavo que se traiga a vender, para financiar con ello cuadrillas para someter a los “negros alzados” durante todo el año. Este mecanismo de capitalizar recursos para controlar a los cimarrones será una constante.

Años más tarde se dicta una ordenanza debido al elevado número de “negros” en la ciudad. La simple presencia numérica de esclavizados empezó a constituirse en una preocupación y una amenaza. Arrazola comenta que en la ordenanza se va a prohibir a que ningún negro pueda andar por la ciudad después de sonada la campana de la queda (que eran a las 10 de la noche), a no ser que esté acompañado o guiado por algún “cristiano” (es decir un blanco) y de no respetarse será tomado preso y castigados con 50 azotes y que su amo pague un peso de oro para el alguacil. Estas empiezan a ser medidas que tomará la colonia para prevenir posibles sublevaciones y conspiraciones, una manera de defenderse de una potencial amenaza cimarrona.

⁸⁴Navarrete, “Cimarrones y Palenques en el Siglo XVII”, 2003.

⁸⁵De Friedeman, “Lengua y Sociedad en el Palenque de San Basilio”, 1983.

Luego se dictará una segunda ordenanza en la que se prohíbe a persona alguna contratar (hacer negocios) “con negros, ni negras, ni esclavos”. La prohibición también contemplaba que no se comprara de ellos productos como maíz, gallina y ropa, oro o plata. Además de demostrar que algunos “esclavos” o libertos participaban marginalmente de la vida económica de la ciudad colonial, lo que les generaba algunos recursos y con ello posibilidades de adquirir determinados productos como oro y plata o animales para ser comercializados. La sociedad colonial entendió muy bien que estas transacciones podían traer consecuencias negativas en el futuro, pues el hecho de manejar circulante les permitiría tener más posibilidades de dejar su condición de esclavos.

Durante los años siguientes se elaborarán una serie de ordenanzas encaminadas a ejercer un control cada vez más estricto sobre los esclavos. Por ello se prohibía que todos y cualquier “negro o negras esclavas” tengan casas o aposentos fuera de las casas de los amos, so pena de recibir 100 azotes y la consiguiente quema de sus bohíos. Una nueva ordenanza ordenó que ningún “negro ni negra horro (es decir libre o por lo menos exenta de esclavitud, por haber comprado su libertad o haber sido manumitido por su dueño), vendan vino, so pena de perder el vino y 10 pesos de multa. Esta ordenanza también se extendía a quien vendiera vino a “negro esclavo” alguno. También desde el Cabildo se prohibió a los negros a beber vino por “cuartillos”.

Una nueva ordenanza emitida por el Cabildo establecía que no se venda vino a los ‘negros’ en las tabernas sin licencia de sus amos, so pena de 10 pesos de multa. Estas ordenanzas prohibitivas tenían que ver con las representaciones que elaboraba la ideología esclavista para sus esclavizados, pues los consideraban menores de edad, ejerciendo una infantilización. Pero además se temía que estos protagonizaran

desmanes y saliera todas su “ira acumulada” y lastimaran a personas. Esto también era parte de su negativa representación: eran considerados violentos por naturaleza.

Para mediados del siglo XVI, se ordena por medio del Cabildo que ningún “negro o negra” reciba en su casa a ningún “negro ni negra” *zapacos* (eran los que vivían huidos de sus amos y que no estaban en los palenques), ni reciban de ellos cosa alguna. Se prohibía todo tipo de negociación con ellos, so pena de destierro por 6 años. Las autoridades coloniales sabían muy bien de las relaciones que existían entre los cimarrones y los esclavos, que muchas de ellas eran de complicidad, ya sea dando refugio hasta proveerse de armas o herramientas de trabajo. Otra de las razones que justificaba esta ordenanza era no permitir que se produjeran conspiraciones. Para ello se evitaba que éstos permanecieran por mucho tiempo reunidos. Esta ordenanza pretendía cortar estos lazos de solidaridad generada con los cimarrones.

Para el año de 1570 se vuelve a reiterar la ordenanza sobre la prohibición de la venta de vino a las “negras” que no son casadas con españoles. Es interesante ver cómo estas prohibiciones van apuntando al peligro de caer en excesos de confianza y estar en permanente alerta con los esclavos. Estas prohibiciones pretendían no dar espacio alguno para la sublevación o algún acto violento, pues tenían desconfianza de los esclavos. Particularmente los españoles temían la adulteración de la bebida o ser envenenados por los negros a través del vino, al igual que lo hacían con la comida.

A medida que se iba asentando la esclavitud, las fugas y huidas también se hacían más frecuentes y con ello aumentaba el número de cimarrones que estaban por fuera del régimen. Las ordenanzas se constituyeron en un mecanismo eficaz de ejercer control sobre esta población. El hecho de la existencia de palenques en los

montes María, hacía que los esclavizados se animaran, es decir, era una motivación saber que había vida y libertad por fuera del sistema de la esclavitud. Por el lado de las autoridades, en cambio, se creaban castigos y leyes más severas con el fin de desanimarlos y que no escapen.

De igual manera, las autoridades coloniales debieron dirigir buena parte de su administración en función de la coyuntura de los cimarrones. Cada vez entendían que esta situación se convertiría en algo incontrolable, y por tanto, había que poner límites y dictar leyes cada vez más severas que frenen esas acciones atentatorias al sistema. Estas ordenanzas intentaban normar los castigos para los que pretendían dejar su condición de esclavos. Paralelamente a todo esto, empiezan a enviarse milicias para capturar a los esclavos huidos. También estas ordenanzas normativas empiezan a conceder licencias a los “cazadores” de esclavos para matarlos si lo consideraban necesario y empiezan a entender que estas correrías implicaban una inversión y que la hacienda real no estaba en condiciones de desembolsar recursos para estas acciones. Por tanto, se devuelve la responsabilidad económica a los “dueños” de los esclavos.

También se prohíbe a los “negros” portar armas, cuchillos, machetes, macana o ninguna arma ofensiva, so pena de ser llevados a los calabozos y castigados con cien azotes y que estén atados ahí todo el día hasta la puesta del sol, desnudos y si volvían a reincidir se les cortarían los miembros genitales (a pesar de una Real Cédula de 1540 dictada por el rey Carlos V, que mandaba que bajo ningún caso se ejecute a los Negros Cimarrones la pena de cortarles las partes y que sean castigados conforme al derecho y leyes de este Libro). Su intención era imponer miedo y con ello impedir posibles sublevaciones y que se cometieran atentados contra los blancos que representaban la sociedad colonial. Por ello, ningún “negro” podía osar echar mano a

las armas contra ningún hombre blanco. En definitiva, se prohibía atacar al hombre blanco en cualquier circunstancia, so pena de muerte; podía ser ajusticiado y ahorcado públicamente.

Se prohibió que “negro o negra” alguna se junten los domingos o días de fiesta a cantar y bailar por las calles con tambores, sino en el lugar donde el Cabildo lo señale y se obtengan licencias para ello, para cantar y “hacer sus regocijos” según su costumbres hasta que se ponga el sol, no más, so pena de látigo, picota, rollo, horca, el potro y la hoguera. Toda forma de organización representaba un peligro y ellos no querían arriesgarse a nada, y esto venía porque los esclavizados aprovechaban cualquier ocasión de juntarse para planear las fugas. Además había un cierto temor a sus ceremonias por considerarlas demoníacas y posibles de hacer daño a sus “amos”.

Por otro lado, los cimarrones pronto comprenderían que la geografía de la región con sus zonas hostiles e impenetrables sería una aliada muy fuerte para ellos, pues estos territorios constituían el afuera, tanto de la ciudad como de las estancias y las haciendas. Era lugar no habitable era por las duras condiciones. Este *no lugar* va a empezar a cobrar un sentido de libertad para los cimarrones y será el espacio donde construirán sus nuevas formas de vida. Ese será el espacio para rehacer sus vidas en condiciones de libertad y para ello utilizarán todos los recursos culturales que trajeron consigo en la memoria para habitar dichos lugares.

Esta se va a constituir en una *geografía del cimarronaje* estableciendo una red de comunicación a través de los palenques, donde empezarán a trazar caminos de ingreso y salida, caminos de escape, también construirán falsos caminos para engañar a las milicias coloniales, crearán caminos comunicantes con otros palenques. Fue esta lógica espacial la que permitió la construcción de un verdadero complejo de

palenques en la gobernación de Cartagena e incluso en contubernio con palenques ubicados en la gobernación de Santa Marta.

Los palenques formados en esta región tenían una movilidad espacial que comprendía las gobernaciones de Cartagena y Santa Marta, cruzaban el gran río Magdalena -que separaba estas dos gobernaciones- con cierta frecuencia, sobre todo cuando tenían que escapar de los embates de las cuadrillas formadas por las autoridades coloniales. De hecho, en Santa Marta se constituyó el palenque de la Magdalena y luego fue abandonado por los continuos problemas que tuvieron los cimarrones de ese palenque con las poblaciones de los indígenas chimilas, como lo dice un testimonio de un cimarrón.

Para 1574 se expide la Ley XXI que manifiesta “que los negros fugitivos Cimarrones y delincuentes sean castigados por sus penas”. Esta contenía una serie de artículos que dictaminaban de manera particular los castigos a que serían sometidos y ejecutados los cimarrones, compartiendo el criterio de Arrazola (1970), de que el cimarronaje desde los inicios de la colonia constituyó un problema para el sistema, al punto de llegar a establecer todo un cuerpo de leyes para evitarlo.

Si bien estamos centrados en Cartagena también en el resto de Nueva Granada (Colombia) se venían produciendo procesos de cimarronaje de diversa intensidad. La estrategia de los cimarrones no era únicamente la sublevación sino también lograr el control de ciertos espacios estratégicos como los caminos reales por donde circulaba el comercio, siendo así mayor la afectación, al tiempo que lograban abastecerse con productos para la subsistencia de los palenques. El control territorial fue fundamental y fue allí donde se atacó, pues estos caminos eran entrada y salida de productos para abastecer a las ciudades era la arteria económica que daba vida a la sociedad

colonial. Esto explica las prontas reacciones del lado colonial por la defensa de esa hegemonía espacial.

En algún momento las autoridades coloniales pensaron que debido a los cimarrones y sus acciones, la estructura colonial corría serios riesgos. Esto porque los cimarrones habían logrado con diferentes estrategias y propósitos afectar el transporte, el comercio e incluso la misma navegación. Había también un relativo control por parte de los cimarrones de los caminos principales por donde circulaban todas las mercancías que iban a ser comercializadas. A todo esto se sumó el temor de las autoridades de que los cimarrones lograran hacer alianzas con los cimarrones de Panamá y juntos prestaran colaboración a los piratas que estaban permanentemente amenazando la estabilidad de la colonia. Este miedo no era injustificado pues sabían que estaban logrando no sólo un control de sus espacios, sino que estaban gestando una contra hegemonía, un control político, territorial, militar, incluso un control de la cotidianidad de la ciudad.

Además, estas fugas afectaban el sistema de producción y seguridad de la colonia que se sustentaba en la mano de obra esclava, y las huidas cada vez más frecuentes ocasionaban un déficit de ésta. El cimarronaje hace que se afecten a escala económica los proyectos coloniales, es decir, cada “esclavo” que escapaba implicaba un trabajador menos y su afectación no sólo estaba en la pérdida del valor del “esclavo” sino que también implicaba una baja en la producción. Así Cartagena vivía una contradicción y un dilema al mismo tiempo, por un lado, estaba la realidad del incremento de “esclavos” que se volvían cimarrones, y por otro, la demanda cada vez mayor de esclavos, sobre todo en la fortificación de la ciudad como forma de resguardo frente a los piratas que amenazaban permanentemente.

A partir del siglo XVI las autoridades coloniales, a través del Cabildo de Justicia y regimiento, empezaron a legislar sobre los “negros cimarrones de los arcabucos”, lo cual reviste importancia en la medida en que sus acciones preocupaban a las autoridades y al mismo sistema colonial, por lo cual se crearon las Ordenanzas contenidas en el *Libro tercero de los cimarrones del cabildo*.

Un siglo cimarroneando por la existencia, la vida y la libertad

Roberto Arrazola llama a este siglo (XVII) *la guerra de los cien años de los cimarrones de Cartagena*. Esa nominación se va a justificar por la cantidad de documentos que se encuentran sobre el “problema” que constituyó el cimarronaje para las autoridades coloniales, lo que demuestra que durante este tiempo, el cimarronaje ocupaba y preocupaba constantemente, tanto a los habitantes de la Cartagena de entonces, como a los “amos” que veían amenazada su inversión.

Apenas iniciado el siglo, el Rey de España mediante Real Cédula resuelve contratar la introducción de esclavos a las Indias Occidentales, al tiempo que cancela el sistema de permisos individuales que desde la conquista se venían emitiendo. Con esto, se autoriza a través de los asientos 4250 “esclavos” para la “provisión general de esclavos” de América, a través de uno de los mayores comerciantes, Juan Rodríguez Coutiño; este número no será más que una cifra de las tantas hasta sumar cerca de 500.000 esclavizados introducidos durante todo el siglo XVII, sin contar las introducciones clandestinas que no eran pocas para la época.

Estas autorizaciones van a venir acompañadas de las primeras preocupaciones del siglo, por parte del Gobernador de Cartagena, quien se dirige al Rey de manera urgente para denunciar las “tropolías” en crecimiento de los “negros cimarrones” de los palenques. En la misma misiva informa que mandó a despechar a un Capitán con

treinta arcabuceros para que salgan a la búsqueda y captura de los cimarrones. A lo cual el Consejo de Indias aconsejó “que ponga mucho cuidado en el remedio de esto y avise lo que resultare y sucediere” (Arrazola 1970). Y con ello declara la guerra abierta a los cimarrones de los palenques de Matuma.

Paralelamente a estos sucesos, el rey concede licencia a Jerónimo Suazo, gobernador de Cartagena para que reciba el asiento de doscientas piezas de esclavos, con el afán de solventar las demandas que venían teniendo de mano de obra. Esta “carga” venía con la instrucción de que fueran empleados en las fortificaciones de la ciudad y que luego pasasen al servicio del Rey (Arrázola 1970, 30-1).⁸⁶

En 1603 aparece un documento histórico donde se relata al rey a partir de una incursión realizada por la milicia colonial, que serían aproximadamente 250 hombres que componen ese palenque, los mismos que estaban fuertemente fortificados y protegidos. Los lugares donde se encuentran los cimarrones se mencionan como inaccesibles, llenos de ciénagas con agua que les llegaba hasta el pecho. En este relato se comenta sobre la muerte de dos capitanes principales del lado de los cimarrones -capitanes es el grado que se les da dentro de los documentos de archivos-. Uno de ellos era llamado Lorencillo, a quien llamaban su general. Luego menciona que en otra “escaramuza” había muerto Domingo Bioho, quien fue uno de los mayores líderes de los palenques de los montes María.

Bioho, una región de Guinea Bissau en África Occidental debió ser el sitio de captura o la tierra nativa del líder rebelde que en América se conoció con el nombre de Domingo. Y Domingo debió llamarse uno de los mercaderes portugueses que como otros tenía hasta 1595 una licencia y después asientos o convenios concedido por la corona española para conseguir gentes del África como esclavos para América. En ocasiones, los portugueses bautizaban a los esclavos antes de que ellos fueron embarcados (Rodney, 1970; 16). Bioho, a quien sus gentes en los palenques llamaron rey, y que así mismo aunque socarronamente fue citado en documentos históricos, obtuvo ese reconocimiento en la provincia de Cartagena, por sus dotes de

⁸⁶Arrazola, “Primer pueblo libre”.

gobernante y guerrero [...] Cuatro años después de la fuga de Bioho de las galeras de Cartagena, las cédulas reales y las misivas de la gobernación empiezan a citar a Bioho. Entre 1602 y 1799 se da cuenta de los palenques. Según los informes de los gobernadores de Cartagena de Indias al rey de España, Bioho muere una y otra vez. Pero en el clima de guerra que la región vivía, tales informes son solamente plegarias ansiosas de exterminio de los palenques [...] Bioho es un hombre que se torna héroe en su viaje hacia la historia de la cultura negra en América” (De Friedeman 1979, 63-67).⁸⁷

Al año siguiente, en una de sus cartas, el gobernador de Cartagena, Gerónimo de Suazo y Cassola, da cuenta de:

[...] haber desbaratado y muerto la mayor parte de los negros cimarrones que se habían levantado en estos montes y ciénagas...y como la tierra es tan montuosa y áspera y ellos gente criada en ellos (los montes) no fue posible por vía humana poderlos acabar de destruir y así volverse a rehacerse juntando y convocando así otra cantidad de negros que serían más de sesenta piezas entre varones y hembras/ Los cuales hicieron un palenque fuerte con su estacada de madera en una ciénaga metida en el corazón de otras muchas cubiertas de montes.⁸⁸

En esta misma comunicación empiezan a informar sobre las actividades de los cimarrones por fuera de los palenques, lo que significa que su accionar no se reducía a quedarse en los territorios autónomos creados, sino que extendían sus actividades con el fin de construir una hegemonía y control total de esta región. Además, es interesante ver cómo se hace una representación muy parecida a la experiencia de Alonso de Illescas, sobre todo en su relación con la población indígena, reafirmando lo que se había sostenido, que era una representación en contra de los cimarrones del mundo esclavista colonial. He aquí la descripción: “[...] de donde salían para las estancias y pueblos de indios matando a cuantos español e indios topaban. Robando las haciendas y quemando las casas usando todo género de crueldades...llevándose indias y negras que prendieron para servirse de ellas [...] (Ibíd., 41).

⁸⁷De Friedeman y Cross. “Ma Ngome”.

⁸⁸Arazola, “Palenque primer pueblo libre”. 1970, 41.

Algunos autores como Javier Laviña, a propósito de los ataques de los cimarrones argumentan que éstos responden a un sistema de defensa como parte de una estrategia para mantener sus territorios autónomos. “El análisis de la evolución de los palenques se reconoce en que su existencia debió apoyarse en la organización de sus sistema de defensa” (2005, 104).⁸⁹ Había la necesidad de pensarse estratégicamente para frenar la constante arremetida de las fuerzas coloniales y comprendieron que el contraataque sería la mejor defensa, como lo muestra este testimonio de los mismos cimarrones que fueron capturados y les obligaron a declarar:

Quando se le preguntó por qué tenían tanto interés por tener gran número de cimarrones reunidos en el palenque dijo que la reina, “el morisco” y los demás capitanes querían reunir mucha gente para pelear con los blancos. A la pregunta de si alguien aconsejaba a los cimarrones contestó que “morisco”, los criollos Juan de la mar y Francisco, esclavo del fiscal de la Inquisición, y otros ladinos y criollos aconsejaban a la reina y a las demás gentes que quemaran las estancias y reunieran muchos cimarrones porque “de esa manera los blancos tendrían miedo y no los irían a buscar” (Navarrete 2003, 84, comillas del texto original).⁹⁰

Se evidencia en estas declaraciones que para sostener su proyecto de libertad había que consolidar los palenques y para ello el ataque no sólo les permitía hacer daño al enemigo, sino recuperar hombres y mujeres para sus ejércitos cimarrones. El ataque, como vemos, tenía dos propósitos, por un lado, afectar materialmente a la unidad productiva (estancia, la hacienda y los “esclavos”) y, por otro, visibilizar su capacidad de enfrentamiento como una forma de frenar los posibles ataques a los palenques por parte de las fuerzas coloniales. Otra información importante en estas declaraciones es que:

⁸⁹Javier Laviña y otros, *Esclavos rebeldes y cimarrones*, Madrid: Fundación Hernando de Larramendi TAVERA, 2005.

[...] algunos blancos tenían correspondencia con los cimarrones del palenque y les daban tabaco, herramientas y otras cosas a cambio de lo cual acudían a laborar en las rozas y a diferentes trabajos en la hacienda. En la estancia de Francisco Martín solían trabajar y comerciaban con el mayordomo Juan Ortiz las mantas de algodón que hacían en el palenque y éste les proveía de hachas, machetes, cuchillos y tabaco (Navarrete 2003, 85).

En relación con la comunicación que mantenían los cimarrones con los dueños y mayordomos de las estancias vecinas, Gaspar Angola, otro de los cimarrones aprehendidos, declaró que ellos iban a la estancia de Juan de Sotomayor. Y trataban con la gente de allí y con los indios del pueblo de Piña. Con los esclavos de la estancia y con los indios comercializaban gallinas, mantas y fajas que se tejían en el palenque, las que trocaban por tabaco, sal y camisas. Relató Gaspar que don Juan sentaba a su mesa a los cimarrones y les daba de comer. Francisco Martín Garruchena se comunicaba en su estancia del Limón con los cimarrones y les daba machetes, hachas, cuchillos y otras cosas.

La organización de los palenques contemplaba los contactos y las negociaciones no sólo con otros palenques sino con ciertos “blancos” y mayordomos estancieros, que tenían una sensibilidad, consideración y respeto, los cuales apoyaban la causa de los cimarrones, hasta el punto de sentarlos en su mesa y brindarles alimentos. Estas estrategias eran de gran importancia porque les servían a los cimarrones para poder abastecerse de productos y herramientas, pero también porque estas personas les proveían de información acerca de posibles fechas de ataques, lo cual les permitía estar prevenidos.

Además, se puede ver el interés de los estancieros por la mano de obra cimarrona que por las fugas y huidas afectaba a los hacendados y estancieros y esto

⁹⁰Navarrete, “Cimarrones y palenques del siglo XVII”.

les llevó a mantener relaciones laborales y a fraternizar con los cimarrones. También tenían relaciones con los “indios” de algunos pueblos y esclavos, lo cual muestra una red de relaciones a diverso nivel, sin la cual muchos palenques no hubieran sido posibles. Sostener una hegemonía que no sólo se traduce en tener el dominio de un territorio, sino tener bajo control una compleja red de relaciones, incluyendo al antagonico, esto es lo que permite sostener esa hegemonía y parece ser que esto lo entendieron muy bien los cimarrones de Cartagena.

Sin embargo, a pesar de estas alianzas y ataques, las bajas (muertes) de varios cimarrones eran evidentes y eso afectaba a la existencia del proyecto del cimarronaje, lo que llevó a los cimarrones a mirar el camino de la negociación de la paz, la cual se les concedió por un año. Estas negociaciones muestran la capacidad de influenciar en las acciones de las autoridades coloniales. También este hecho marca algo que luego se analizará en el capítulo de la fenomenología del cimarronaje y es que el cimarronear implica una lucha permanente y que al final se desgasta, lo cual conduce a negociar.

Esto también lo vivieron los cimarrones de Esmeraldas, donde se negoció el conflicto pero no los principios de la existencia, de la vida y de la libertad. Se buscó una negociación que les permitiera continuar en su condición de libres, pero con la tranquilidad de no ser atacados permanentemente, dando prueba de que hacer vida de cimarrón era difícil y hasta cierto punto incierta, pero así son los proyectos políticos, sin más garantía que su lucha por la libertad. Incluso a la misma corona, con toda la estructura que tenía le resultaba pesada, “la guerra de los cimarrones que ha sido tan enfadosa y pesada” (Navarrete 2005, 43).⁹¹

⁹¹Ibíd.

Es necesario evidenciar que esta especie de tregua que da la colonia no es acto de humanidad ni mucho menos, es porque los cimarrones en esta guerra habían mostrado que “constituían un conglomerado social potencialmente capaz de tomar determinaciones que afectaban al conglomerado social que constituían los españoles que vivían bajo el régimen colonial”.⁹².

Otro elemento que les lleva a buscar la paz a través de una negociación es la participación de los indígenas en su contra. Su involucramiento siempre estuvo determinado por diferentes factores, unas veces se sentían en el compromiso de aliarse a los cimarrones porque sus intereses concordaban con éstos. Sin embargo en mucha de la literatura del cimarronaje se ha mostrado a los cimarrones como hostiles a los “indios”. Sobra documentación para mostrar cómo el sistema colonial a través de sus autoridades y los ejércitos y grupos paramilitares como la santa hermandad, los utilizaban como cazadores de cimarrones por su buen manejo de las flechas, pero sobre todo por su conocimiento del territorio. “La gente que asistía en el palenque de la Magdalena por temor de los muchos indios bravos que había en la banda de Santa Marta se pasaron a la banda de esta ciudad a fundar en las sierras de María”.⁹³

En muchas ocasiones los cimarrones no sólo sostenían enfrentamientos y arremetidas por parte de las milicias coloniales, sino que también tenían que enfrentar a los “indios”, muchas veces influenciados con falsos rumores de ataques de los cimarrones a sus comunidades, como lo muestra un extracto de una carta del gobernador de Cartagena al rey: “[...] confederándome con aquellos indios que son de guerra para que se les hiciese toda ofensa y daño que pudiesen como lo hicieron y para incitarlos les envié a decir que iban [los cimarrones] con intento de matarlos y

⁹²Ibíd., 44.

⁹³Ibíd., 33.

quitarles sus mujeres y la tierra, que es lo que a ellos les da coraje para jamás remitir ni perdonar a quien tal intento”.⁹⁴

Como se evidencia el gobernador hacía uso de todos los mecanismos propios de una guerra para tener de aliados a los indígenas con el fin de derrotar a los cimarrones. Por supuesto que esto constituía un verdadero problema para los cimarrones, no sólo porque el número con quien tenían que combatir se incrementaba, sino por las destrezas de los indígenas en el conocimiento del terreno y en el buen uso de armas como las flechas, lo cual les llevó a ganarse el nombre de “flecheros”.

A pesar de tener una especie de tratado de paz, para el año de 1621 se produce un incidente que estuvo a punto de romper dicho tratado de paz, firmado por los cimarrones de los arcabucos de Cartagena con el gobernador Gerónimo de Suazo y Cassola, por la muerte de este gobernador por fiebre amarilla contraída en una de sus aventuras por reducir a los cimarrones. Es obvio que la muerte del gobernador afectó la tregua por parte de las nuevas autoridades españolas, como lo menciona el nuevo gobernador, en carta dirigida al Rey:

Quando llegué a gobernar esta provincia una de las cosas que hallé más dignas de remediar fue un alzamiento que había habido en esta ciudad de unos negros cuyo caudillo y capitán fue un negro llamado Domingo Bioho (sic) negro tan belicoso y valiente que con sus embustes y encantos se llevaba tras de sí a todas las naciones de Guinea que había en esta ciudad provincia hizo tanto daño tantas muertes y alborotó que hizo gastar a esta ciudad más de cientos mil ducados y sin poder castigarle ni a él ni a los negros alzados que traía consigo se tomó con él un medio muy desigual y se le consintió que viniese a poblar a veinte leguas de aquí con todos sus soldados los cuales hicieron y fundaron un pueblo que se llamó Matuna sitio fuerte entre unas ciénagas y caños de agua y fortificándose en el con muchos palenques nunca consintió dicho Domingo Bioho que ningún español entrase con armas en su pueblo y a dos alcaldes de la hermandad que acaso fueron por allí a correr la tierra los desarmó diciendo que en su jurisdicción no habían de entrar gente armada/ porque él era Rey de Matuna...y si acaso venía a esta ciudad era con gente armada/ finalmente todos los negros de esta provincia y ciudad que pasan de veinte mil le tenían miedo y respeto y él era tan belicoso y atrevido que cada día se temía algún alzamiento y

⁹⁴ Arrazola, “Palenque primer pueblo libre de América”. 1970, 45.

todos los vecinos de esta ciudad que son hartos que tenían estancias cerca del pueblo de este negro le reconocían y regalaban.⁹⁵

Se evidencia que el tratado de paz establecido anteriormente no fue entendido por las nuevas autoridades, quienes lo miraron como una flaqueza de la administración colonial. Se puede decir que desde la lógica del poder colonial tenían razón, no era de sentido común el negociar con unos “negros alzados” que estaban por fuera de la ley colonial, pero también se justifica esta apreciación por la falta de un conocimiento objetivo de la realidad que estaba viviendo Cartagena con respecto a los cimarrones. En la segunda parte de la cita se muestra cómo los cimarrones en la personificación de Domingo Bioho alcanzaron tal nivel de igualdad que se visibilizan en los tratados de paz y en las negociaciones para legitimar la fundación de sus propios pueblos como el caso de Matuma, todo ello, debido a la comprensión de la corona española de la imposibilidad de someterlos, aun cuando en muchas ocasiones los ejércitos que se conformaban para reducir a los cimarrones dieran fuertes golpes causando bajas considerables.

Hay un hecho en la descripción que llama mucho la atención y muestra la dimensión política y sobre todo la actitud que alcanzó el cimarronaje en estos tiempos y, de manera específica, en Cartagena. Domingo Bioho entraba a la ciudad de Cartagena armado, lo cual estaba prohibido, tanto por las leyes de los reinos de Indias como por las ordenanzas del Cabildo, donde ningún negro podía portar armas, sin excepción, como una forma de proteger a la ciudad; sin embargo, estas ordenanzas hacían excepción para Bioho y su gente. Es muy importante esta imagen histórica de un líder cimarrón que bajaba de los palenques con su gente y entraba a la ciudad armado, sin que nadie pudiera tomarlo prisionero o lo asesinara, un líder que

⁹⁵Ibíd., 1970,57.

estaba por fuera de la ley colonial y seguramente al que se lo acusaba de tantas atrocidades, con seguridad la población urbana de Cartagena debió haber entrado en pánico con la presencia de Bioho en la ciudad, mostrando de esta manera la influencia que había llegado a tener en la sociedad colonial.

Es evidente que el mayor peligro que tenían las clases coloniales era que los cimarrones lograran tener una hegemonía total de Cartagena, se entiende el control y dominio político, territorial, con lo cual anularían el poder colonial y la esclavitud en sí misma que era la razón de ese poder. Para el año 1634 el gobernador Murga relataba en un largo expediente al Rey que: “los cimarrones se consideraban los *dueños de las sierras de María*”. La consideración de las autoridades coloniales de mirarlos como dueños de la Sierra María es muy significativa porque determina el control casi absoluto que tenían de este territorio. Además en una sociedad esclavista donde los “esclavos” eran propiedad, resulta muy simbólico dentro del cimarronaje, que fueran considerados dueños de un territorio, puesto que eso va más allá del espacio físico dando cuenta de la construcción de una sociedad dueña de su destino, de su vida y de su existencia.

El otro elemento importante de análisis es la cuestión de género en los liderazgos de los palenques. Así vemos que en el palenque de Limón lideraba una mujer a quien se referían como *reina*. Por testimonios de archivos se conoce que su nombre era Leonor y que algunas veces también era llamada *capitana*. Tal vez constituye uno de los primeros casos de los que se tienen noticias, sobre el liderazgo absoluto de una mujer en un palenque. Generalmente su liderazgo en los palenques ha estado asumido desde la perspectiva de ser mujeres de los líderes cimarrones. Las acciones lideradas por la reina Leonor, llevaron a que el palenque de Limón fuera considerado uno de los más fuertes y difíciles de reducir pues, según algunas fuentes,

estaba conformado por cerca de 500 personas. Y estaba el miedo a que se les unieran otros dos mil cimarrones que estaban prestos para tomar las armas.

Muy justificado tiene Arrazola cuando denominó a este siglo como la guerra de los cimarrones, porque era eso lo que se vivía en esta época. Por un lado, los sublevados de los palenques atacan como estrategia para no ser atacados a partir de la generación del miedo, pero a veces este miedo es lo que movía a las milicias coloniales hacia los palenques con el fin de acabar con ellos. Además, los presionaban los habitantes de la ciudad. El gobernador junto con el maestro de campo decidió atacar dicho palenque [Limón] con cerca de 500 hombres. Así lo comenta Arrazola, una intervención militar con 500 hombres para esa época constituía un hecho casi insólito, y mucho más si se considera que éste era contra un grupo de cimarrones. Nuevamente esto nos demuestra la gran capacidad no sólo militar de los cimarrones sino la dimensión política que alcanzaron, justamente por ello es que representaban para la corona un “problema”. En este ataque tuvieron más éxito y lograron matar a un número considerable y tomar prisioneros a la mayoría, sin embargo, algunos lograron escapar y serían los que se reagruparían para seguir dando guerra.

Los cimarrones que fueron tomados prisioneros volvieron a su estado de esclavitud. A trescientos tres ascendió el número de prisioneros capturados en esta campaña y veintitrés fueron ejecutados, lo cual hacía suponer a todos que la paz había retornado a la ciudad de Cartagena, al punto de escribir una misiva al rey para agradecer los servicios y esfuerzos del gobernador Murga, al tiempo que solicitaban fuera recompensado, pero como la historia misma lo cuenta este estado de paz no iba a durar mucho.

Estas bajas significativas como resultado de las incursiones de las milicias no lograron exterminar el cimarronaje de los palenques. La actitud cimarrona que se había sembrado tanto en los campos de esclavitud como en los palenques se hacía más fuerte por la conciencia alcanzada, movidos por saber que la esclavitud era un sistema de muerte y que si se quería vivir había que abandonar dicho sistema a toda costa. Es por eso que no podían parar las fugas y las adhesiones a los palenques. Pero por otro lado, estas pequeñas victorias de los ejércitos coloniales no significaban en modo alguno que el problema de los cimarrones estuviera pronto fuera de alcance de Cartagena. A pesar de que estas batallas las perdían los insurrectos la guerra la tenían a su favor.

Y es por esto que llega un momento en que las autoridades coloniales toman conciencia de que la dificultad de exterminar a los cimarrones y la solución que se busca es la prohibición a través de Real Cédula para importar esclavos. Comprendieron que buena parte de los esclavizados que se importaban irían a alimentar los palenques, y además el aumento de la población de origen africano se iba haciendo mucho mayor que la población “blanca”, lo cual les preocupaba mucho. Por otro lado, la captura y las incursiones demandaban recursos financieros que implicaban ingentes egresos. Llegaron a establecer un impuesto de seis reales que debía pagarse por cada esclavo que desembarcaba en dicho puerto, con la finalidad de crear un fondo permanente para enfrentar a las continuas amenazas de los cimarrones. Así de conflictiva y compleja estaba la realidad en Cartagena.

La afectación debió ser tan grande sabiendo que éstos constituían una mano de obra valiosa para sacar todas las riquezas que iban siendo descubiertas en las minas de oro. Si bien los constantes levantamientos de los cimarrones preocupaban tanto la población como a las autoridades, no es menos cierto que la prohibición también

preocupaba por el lado de la mano de obra. A pesar del impuesto la prohibición de importación fue una medida que generó un alto impacto al punto de que el nuevo gobernador de Cartagena, Pedro Zapata, tuvo que dirigirse al rey para explicar la desventaja de la medida:

Señor la riqueza de las Indias consisten en Oro y Plata Perlas y Esmeraldas esto que cuesta tanto trabajo el sacarlo que si la providencia divina no hubiese criado los negros todos los demás mueren en el trabajo/ hoy esta tierra está con mas minas que nunca pero a siete años que no entran negros que es totalmente su ruina [...] (Arrazola 1970, 68).⁹⁶

Así, durante siete años no arribaron al puerto barcos con carga de “esclavos”, por tanto, el trabajo en las estancias, las haciendas y en las minas lo hacían con el poco contingente “esclavo” que contaban y se vieron obligados a depender del trabajo de los indígenas, los cuales iban pereciendo en cantidades aceleradas, lo que hizo que el gobernador de turno, Pedro Zapata, solicitará una licencia al rey para reiniciar el tráfico de esclavos.

A esto hay que sumar que en 1651 se produce una gran mortandad en la población cartagenera debido a la fiebre amarilla que azotó a toda la población de la gobernación y en el mismo año se produjo el gran incendio en la ciudad. Estos dos hechos de importancia en la historia de Cartagena, diezmaron considerablemente la población, con su consecuente afectación. Estos hechos van a ser razón de peso para volver a considerar la importación de esclavos.

Ya hemos comentado varias razones que llevaban a los “esclavos” a escapar de la opresión del sistema; sin embargo, durante este período se emplearon muchos trabajadores negros esclavos y libres en el trabajo de la fortificación y en las reales

⁹⁶Arrazola, “Palenque primer pueblo libre”.

fábricas que no eran más que las obras públicas emprendidas en la ciudad. Estos trabajos eran asignados como un castigo por la dureza y las prolongadas jornadas de trabajo a que eran sometidos los trabajadores, razón suficiente para tomar la decisión de sumarse a los cimarrones. Al punto que se convirtió en una fórmula; a mayor trabajo forzado, masivas fugas.

Las iglesias y conventos que también eran dueños de un considerable número de esclavos, no constituían “acomodos” a la esclavitud por aspirar a un trato menos cruel, como había de esperarse. Se pueden encontrar algunos relatos de cimarrones capturados que en sus declaraciones afirman que escaparon de conventos por la crueldad con la que eran tratados. De hecho, muchas de las cárceles de la Santa Inquisición se encontraban en estos conventos.

En el año de 1679, se produce un hecho de trascendencia y que el final va a determinar estrategias de negociaciones futuras entre los cimarrones y las autoridades coloniales. Este suceso tiene lugar en la provincia de Santa Marta y Riohacha, donde se había creado un palenque con una población que bordeaba los cuatrocientos cimarrones y quienes habían solicitado a través del Obispo que querían reducirse. Por supuesto esto fue acogido con gran entusiasmo por parte del clérigo quien inició negociaciones con las autoridades para llevar a cabo esta pacificación, pues implicaba recuperar unas almas que estaban condenadas a las hogueras del infierno:

Con ese propósito reunió al gobernador Diego de Olivares y a los capitanes de la ciudad de Santa Marta quienes aceptaron la propuesta. Ofrecieron considerarlos libres si salían en nombre de su majestad y ofrecieron darles tierras para establecer su población y sus rozas. Por su parte, el obispo les prometía un párroco que los asistiese espiritualmente. Fue así como se les despachó un emisario con la propuesta pero desafortunadamente ninguno de los cimarrones pudo “venir al ajuste por estar los ríos crecidos”. El obispo se ofreció ir en persona porque sólo aceptarían la oferta si él iba por ellos [...] el prelado estaba convencido de la importancia de esta empresa porque cuatrocientos cimarrones negros con sus mujeres y

sus hijos harían un total de mil almas que servirían para la defensa de Santa Marta, para atemorizar a los indios de guerra y a los demás esclavos esparcidos en los montes.⁹⁷

Finalmente los cimarrones lograron *formalizar* su establecimiento como hombres libres, es decir, las negociaciones fueron favorables y se cumplieron las promesas por parte de la colonia de otorgarles un estatus de libertad y concederles un territorio. Sin embargo, ahora con quienes tenían problemas que venían arrastrando desde el pasado era con los indígenas del pueblo Chimila.

Estas negociaciones contribuyeron a entender que ésta era una vía para la libertad pero que era necesario tener una posición de ventaja, como en este caso, el control de los territorios. Se podía lograr libertad desde el cimarronaje estando al margen de la sociedad colonial a pesar de que su condición de libertad fuera legitimada por las autoridades coloniales y por eso tenía gran importancia que su libertad fuera acompañada de la legitimidad de sus territorios.

Esta situación determinaba que el proceso de cimarronaje no fuera un proceso homogéneo. Las estrategias y acciones emprendidas por los diversos grupos de cimarrones eran diferentes, según las condiciones sociales en que se desarrollaba la esclavitud. La composición y el origen de los cimarrones determinaban particularidades en su forma y contenido. Sin embargo, con todo lo que implica el establecimiento de una constante en los diversos procesos de cimarronaje y en diversas circunstancias, McFarlane plantea que se pueden encontrar ciertos patrones genéricos en estos procesos, por ejemplo, las motivaciones que llevaban a los esclavos a la huida, como eran el miedo y los malos tratos y, sobre todo, su anhelo de libertad.⁹⁸

⁹⁷Navarrete, “Cimarrones y Palenques en el Siglo XVII”, 2003, 94.

⁹⁸McFarlane, “Cimarrones y palenques en Colombia”, 1991.

Si bien esta libertad como resultado de las negociaciones con la corona colonial genera una cierta legitimidad, no es menos cierto que no hay garantías de que ésta sea permanente o por lo menos que no esté siempre amenazada. Fue así como al poco tiempo de haberse celebrado el tratado de paz, el capitán general de Cartagena decidió emplear toda la fuerza para acabar con los cimarrones que se encontraban en los palenques de la Sierra María. Para esto enviaron a explorar a un grupo de “indios” para dar con los palenques. Cuando regresaron al parecer tuvieron noticias de que su número era mucho más extenso que los hombres que tenían para someterlos, lo cual los llevaría a abandonar apresuradamente el lugar ante el temor de ser atacados (Borrego Plá 1973, 31).⁹⁹

Después de un período de inestabilidad política interna donde hubo varios cambios de gobernadores en Cartagena, Juan Pando de Estrada comenta sobre la situación en que recibió la gobernación:

Quando llegue a esta ciudad como en mis antecedentes tengo dado cuenta entre las grandes calamidades que padecía era una de ellas el consentir negros alzados seis días de marcha de esta ciudad poblados en cuatro palenques en forma de lugares y de estos tales venían a solicitar negros que se huyesen de sus amos y negras, que las que no se iban por bien las llevaban por mal [...] (Arrazola 1970, 83).

Esta descripción de la gobernación de Cartagena se refiere, no sólo a la presencia de cimarrones en palenques, sino también lo generalizado que estaba el establecimiento de palenques. Es decir, no era un secreto, se sabía perfectamente la existencia de éstos e incluso el lugar y el tiempo de camino desde la ciudad hacia ellos. No obstante, la tenacidad de defender esos territorios y las constantes derrotas de las incursiones a los palenques o la rápida e inmensa capacidad de reagruparse de los cimarrones, hicieron que muchas veces las autoridades desistieran del

⁹⁹Borrego Plá, “Palenques de Negros en Cartagena de Indias”.

sometimiento y de alguna forma convivieran con los palenques. Pero esta actitud iba a depender de la visión que tuvieran de los cimarrones los gobernadores coloniales de turno.

Así, el gobernador Juan Pancho de Estrada toma la resolución de acabar con este *mal* que estaba afectando a la población no esclava, atacando a uno de los palenques, sin lograr los éxitos esperados como ya era costumbre, para lo cual decide: “[...] que a todos los negros criollos nacidos en el monte en nombre de V. M. les daría la libertad a ellos a sus mujeres e hijos con calidad de que formasen un lugar a espaldas del partido de María donde vivir libres y con comercio y que los esclavos se viniesen a sus amoríos que yo haría los recibiesen los perdonasen los tratasen bien.¹⁰⁰”

Al no tener una respuesta volvió a arremeter doblando el número de hombres, haciendo prisioneros a algunos cimarrones. A lo cual los cimarrones en desventaja numérica respondieron con mucho valor y destreza, causando una nueva derrota, la misma que indignó tanto al gobernador que consiguió recursos para arremeter con 300 hombres contra los cimarrones que estaban en uno de los palenques fortificados, donde tuvieron nuevos enfrentamientos, causando algunas bajas entre los hombres del palenque, lo cual les obligó a escapar monte adentro. Como era costumbre de estas campañas, al llegar a los palenques procedían a quemarlos con sus casas y a destrozarse las siembras de maizales, yucas, y con ello volver a esperar a que pasasen los malos temporales llenos de lluvia lo cual hacía más hostil el terreno de combate, para volver a atacar.

Como queda demostrado, los combates que libraban eran muy frecuentes y los tiempos de tregua muchas veces estaban dados en función de los temporales, debido

¹⁰⁰Ibíd. 83

a lo inhóspito del lugar donde estaban asentados los palenques. Estos tiempos de paz obligados por las condiciones climáticas servían para que los cimarrones se volvieran a reagrupar dentro de los cuatro palenques que fundaron en los arcabucos a tan sólo seis días de marcha de la ciudad de Cartagena. Esta dinámica de mantener una lucha continua hacía que los cimarrones acumularan experiencias, desarrollando nuevas y efectivas estrategias tanto de ataque como de defensa, al tiempo que numéricamente iban creciendo y, por tanto, haciéndose más fuertes.

Ante la imposibilidad de reducirlos a sus órdenes y restablecerlos a sus amos, nuevamente las autoridades, con el gobernador a la cabeza, decidieron una vez más ofrecer libertad a los criollos como una forma de dividirlos, pero esta maniobra nuevamente fracasó, debido a que ellos constituían una sola familia, y ceder a estas peticiones era vender a sus padres y abuelos.

Para este tiempo los cimarrones ya habían alcanzado una fuerza y destrezas que dificultaba someterlos. Lo interesante es que las autoridades estaban conscientes de ello, por eso esta vez no fueron con las armas con las que intentaron pacificarlos sino a través de negociaciones y para ello se debían hacer concesiones entre ellas la libertad a los criollos del monte y el otorgamiento de tierras. A cambio cesarían por parte de los cimarrones los ataques y se comprometían a entregar a los “esclavos” que llegaran a partir de ese momento escapados de las plantaciones o minas y a éstos les garantizaban que no serían maltratados por parte de sus “dueños”. No existe documentación que dé cuenta del cumplimiento de los cimarrones de entregar a los “esclavos” que se escapaban de las estancias o de la ciudad a los palenques, a pesar de ser siempre una demanda en las negociaciones por parte de la colonia, [...] pues Domingo Criollo aceptó las proposiciones del gobernador, pero al cabo de algunos

días bajó al pueblo de Coloso, a donde se había retirado la tropa española, para comunicar que los bozales que iba a entregar habían huido.¹⁰¹

Así queda evidenciado al menos en esta ocasión que el compromiso de entregar a otros cimarrones a las autoridades era algo que se asumía pero no se cumplía bajo cualquier pretexto. Esta acción se sumó a la cadena de fracasos en su intento de pacificación. Sin embargo, en otro documento encontrado por Borrego Plá a un año después de este suceso, a través de un religioso -que muchas de las veces servían como intermediarios en las negociaciones- llegó la noticia de los cimarrones que estaban prestos a la entrega de los restantes bozales a cambio de la libertad y las tierras.

Esta noticia movilizó nuevamente hombres a cargo del sargento mayor Luis del Castillo, con instrucciones precisas de que si no cedían en su oferta no dieran batalla sino que se retirasen. A pesar de que las negociaciones se iniciaron con cierta normalidad, nuevamente Domingo Criollo al frente de las negociaciones, éstas no prosperaron porque asesinaron a Luis del Castillo lo cual sumaba una batalla ganada por parte de los cimarrones. El líder cimarrón se disculpó diciendo que todo lo sucedido fue en defensa de su libertad y reiteraban su deseo de reanudar las negociaciones bajo los términos que se habían establecido, es decir, ser reconocidos como libres y la adjudicación de tierras para labrar; a cambio ellos entregarían a otros esclavos que se escapasen a partir de ese momento.

Este hecho hizo que la ciudad de Cartagena se alarmara y al mismo tiempo se indignara, ante lo cual nuevamente el gobernador Juan Pando de Estrada recauda fondos y se prepara un nuevo embate con doscientos hombres de Cartagena y doscientos más de Tierra Adentro para reducir a los cimarrones. Estas campañas

¹⁰¹Ibíd., 33.

tenían la incertidumbre del tiempo de duración por las duras condiciones del terreno donde se refugiaban los cimarrones, por ello en esta expedición se tomaron provisiones para dos meses. Muy pronto, a los cuatro días de emprendida la campaña, se toparon con los primeros cimarrones, tomando a unos pocos prisioneros; la mayoría logró huir sin poner resistencia, pues parte de la estrategia era abandonar los palenques ante la noticia de un fuerte ataque y sumarse a los otros palenques que generalmente estaban más internados en el monte, lo cual presentaba mayores ventajas a los cimarrones para dar batalla. También era muy cierto que estos palenques tenían como aliados y cómplices a ciertos pueblos de indígenas que estaban alrededor de los mismos.

Baltasar de la Fuente era otro de los sacerdotes que tenían una relación con los cimarrones. Él inició los recorridos por los territorios de Sierra María donde se encontraban los palenques. Antes de dar con ellos llegó a algunos poblados de indígenas donde encontró una convivencia pacífica y de interrelaciones étnicas con los negros. Ante la advertencia que le hicieran los “indios” al cura de la Fuente de no adentrarse a los palenques porque corría la suerte de ser muerto por los cimarrones, decidió quedarse en una comunidad que había hecho centro de operaciones. Tuvieron que pasar cerca de dos meses para que recibiera la visita de cerca de cincuenta cimarrones, con el pretexto de recibir los sacramentos, para entrar en conversaciones. Todo esto es contado en una carta que escribió con puño y letra este sacerdote: “a los pocos días me volvió a buscar el dicho Negro Gobernador, y me dixo que se llamaba Domingo Criollo, habitaba en aquellos montes, y tenía a su obediencia más de seiscientos hombres a quienes governaba, quatro Capitanes, cada uno de su nación [...]” (Arrazola 1970, 99).

Según este documento, la visita del líder cimarrón tenía el propósito de negociar la libertad a cambio de la obediencia al gobernador de Cartagena, y luego de varias reuniones se elaboró un documento que contenía las siguientes cláusulas:

Que el gobernador, en nombre de su majestad, había de dar libertad a todos los negros y negras, que de su voluntad diesen la obediencia y á todos los hijos descendientes.

Que se les fijase territorio donde poblarse, con tierras suficientes para labrar.

Que en dicha población se les pusiese un cura, y un Justicia Mayor, Españoles.

Que se obligarían a coger todos los negros de la Provincia que se huyesen en adelante, y entregar a los que no obedeciesen estas proposiciones.

Que estarían prontos a obedecer todas las órdenes que se les diese por dicho Gobernador.

Que había que nombrar a dos alcaldes todos los años, y un Procurador.

Que por las tierras que poblasen, y cultivasen, pagarían lo mismo que se usa en la Provincia, y los demás tributos que paga la gente libre, para mantener dicho cura y Justicia.

Que para mayor seguridad de lo que propone daría un hijo en rehenes.¹⁰²

Es obvio que este documento fue elaborado en colaboración y asesoramiento del sacerdote. Lo relevante es que en esta ocasión a pesar de la injerencia tácita del cura las demandas provienen de los cimarrones. Las peticiones en realidad no se salen de un marco general de negociaciones que fueron propuestas en diferentes momentos y espacios por parte de los cimarrones en todo el continente americano. Para el caso de Cartagena la única concesión que no tenía cabida con respecto a anteriores intentos de negociación era la entrega de los esclavos africanos a los amos, y a cambio se solicitaba la libertad de los hijos de descendientes garantizando de esta manera una libertad a largo aliento. Habría que ver las intenciones y las

estrategias que utilizaron con respecto a devolver a los esclavizados que se escapasen como parte de las negociaciones. Esta era una condición que no estaban dispuestas a ceder las autoridades coloniales como manera de impedir que siguieran produciéndose más fugas, y así fueran creciendo los palenques.

Es obvio que quien estaba informado de un posible tratado con los cimarrones, teniendo como mediador al sacerdote, iba a estar de acuerdo en aceptar esos términos. Sin embargo, este prefirió hacer la consulta a su majestad el Rey, antes de ejecutarlo. En medio de esta espera por parte del Rey cambiaron de gobernador y éste no dio cabida alguna a la negociación y se lanzó inmediatamente al ataque, llegando a formar un verdadero ejército de mil hombres y con un buen número de armas, vale decir que los “dueños” de los esclavos se oponían a todo tratado que implicase dejarlos en libertad y con el peligro de que eso incentive para que se escapen más esclavos.

Es por ello que muchas de estas reales cédulas no se cumplían porque cualquier amparo a los cimarrones desde un cuerpo legal constituía una amenaza para los propietarios de los esclavos, por ello, estas leyes decretadas por el rey se las “obedece pero no se las cumple”. Esto impidió que muchos tratados de paz en los que la libertad estaba de por medio no fueran una práctica real y con ello se continuaran librando sendas batallas con bajas en los dos bandos.

Después de sucedido este hecho, Domingo Criollo volvió a ponerse en contacto con el párroco, al mismo que le confrontó por irrespetar el tratado de paz y al parecer dicho cura dio una respuesta satisfactoria. A lo que el líder respondió: “que ellos defendían su libertad, y que el y los suyos lo eran de inmemorial tiempo á esta parte [...] sólo pretendían la libertad de la esclavitud”.¹⁰³

¹⁰²Arrazola, “Palenque primer pueblo libre de América”, 1970, 100.

¹⁰³Ibíd., 102.

La lucha por la libertad encarnada por y desde los cimarrones fue una constante durante todo el período colonial, estuvo presente con diversas manifestaciones y con diversas intensidades en la afectación al sistema mismo de la esclavitud. Lo que se plantea en esta historia es que el cimarronaje visto desde su concepción y su proyecto político en conjunto (mas no como pequeños hechos aislados de un grupo de inconformes), siempre fue una afectación importante al sistema colonial, no sólo en su plano económico sino político.

Otro aspecto a considerar ha sido la fuerza y fortaleza que se demuestra en la imposibilidad de un “imperio” de someter a unos cuantos hombres levantados en armas para defender la vida y la libertad, liderados por Domingo Criollo. Y cuando éstos eran vencidos en las campañas militares emprendidas por los ejércitos esclavistas, éstas eran derrotas que no vencían el sueño de la libertad y por ello nuevamente volvían a aparecer en los montes cimarrones para dar “guerra”.

Como era de esperarse vinieron nuevos intentos de negociaciones, entendiendo que la corona colonial esclavista sólo consideraba las negociaciones frente a su imposibilidad de vencer a los cimarrones y, frente a la amenaza que representaban, no le quedaban muchas opciones. Sin embargo, ante los fracasos de estas negociaciones, la desconfianza invadía a los dos bandos. Es por eso, que cada vez que se empezaban nuevas negociaciones se pedían mayores garantías. Así, los cimarrones pidieron que estuviera la firma del Rey en la Real Cédula de libertad para los cimarrones. Esto implicaba una negociación entre el rey como máximo representante del sistema esclavista-colonial y los cimarrones, máximos representantes de los esclavizados. Con esto, su proyecto de existencia iba materializándose.

Lo que sostengo es que más allá del cumplimiento de estas negociaciones, el hecho de sentarse a tratar con los cimarrones y estar prestos a todas sus exigencias, nos da cuenta de toda la dimensión política del proyecto del cimarronaje. Dos fuerzas antagónicas, cimarronaje y esclavitud cada una con sus representantes y representaciones, fueron las dinámicas de negociaciones y confrontaciones, donde la balanza se inclinaba hacia un lado y luego al otro, tratando de buscar equilibrios, pero queda demostrado que el equilibrio no era posible, porque si bien eran fuerzas constitutivas, la coexistencia de las dos al menos en un mismo espacio no era posible.

Otro de los problemas y, sobre todo, dilemas, que tuvieron los administradores coloniales, fue la concesión de las tierras. Esta situación presentaba algunas consideraciones; por un lado a la Corona le interesaba que se poblasen muy cerca de la ciudad y en territorios planos para mantener de aquella manera un control sobre dicho territorio y con ello a la población liberta. Por otro lado, también constituía una amenaza tenerlos cerca, a pesar de considerarlos más peligrosos en su condición de cimarrones porque estaban por fuera del orden establecido que en su condición de libertad. Por tanto, una cosa era ser libre y permanecer en los palenques y otra distinta ser libre y estar bajo el control de la colonia.

Por ello, como cuenta Borrego Plá se llegó a pedir la opinión del cura Baltasar de la Fuente que, como hemos mencionado, era considerado un “aliado” de los cimarrones y recorría sin problema alguno los palenques, en relación a que si al declararles libres éstos debían ocupar un sólo territorio o establecerse en los territorios donde estaban habitando y cuáles serías los inconvenientes. La recomendación de Baltasar fue que se los estableciera en un sólo territorio, y que debían estar cerca de Cartagena y que sus tierras debían ser buenas para el cultivo,

con el afán de que los excedentes pudieran ser comercializados como aprovisionamiento para la ciudad y para que con el *trato de los vecinos se hiciesen más dóciles*.

El año de 1691 es de gran importancia por los acontecimientos suscitados en los procesos de negociación entre los cimarrones y las autoridades de la gobernación de Cartagena como representantes del rey, gracias a los buenos oficios de Baltasar de la Fuente, quien recogiendo las supuestas peticiones de los cimarrones de negociar la libertad, sirvió de intermediario. Cabe mencionar que antes de llegar al decreto de la Real Cédula no cesaron los intentos de someter a los cimarrones, hasta que terminaron convenciéndose de que por esa vía el costo iba a ser muy alto y sin garantía de éxito. Por tanto, bajo las recomendaciones del gobernador de Cartagena al rey, se planteaba que al final era un “buen negocio” concederles la libertad y buenas tierras, pues, esto evitaría los altos costos que se invertían en cada una de las campañas militares.

Además, dentro de las negociaciones se establecía su adoctrinamiento en la religión católica, lo cual exigió la presencia permanente de un doctrinero y una autoridad eclesiástica y civil nombrada por el cabildo. A pesar de ser una salida muy conveniente a las circunstancias históricas y, en cierta medida, a los intereses económicos y políticos de la colonia, esto no suponía una oposición por parte de los hacendados, quienes aparte del desaire y las ofensas que habían sufrido por parte de los cimarrones, no estarían del todo convencidos de concederles ciertos “privilegios” como la libertad y tierra, trayendo consigo las polarizaciones consabidas.

La Cédula Real es promulgada el 23 de agosto de 1691; sin embargo, a finales del año siguiente es traída a Cartagena, curiosamente por Baltasar de la Fuente quien

como ya hemos mencionado antes, junto con el doctrinero Miguel del Toro se convirtió en aliados de los cimarrones. La primera preocupación que **tienen** estos dos sacerdotes es avisar al líder cimarrón Domingo Criollo, que la cédula que contemplaba la libertad y la concesión de tierras ya estaba en Cartagena.¹⁰⁴

La promulgación de esta cédula generó serias divisiones entre las distintas clases de la ciudad cartagenera colonial. Recién en este año se encarga al cura Miguel del Toro por su cercanía a los cimarrones de la Sierra de María para que entregue la real cédula y con ello se convertía en el negociador de las dos partes para que ésta tuviera una vigencia y cumplimiento como lo mandaba el rey. Por otro lado, las acciones de los cimarrones no habían parado. Estos continuaban dando golpes al sistema mercantil, incautando las mercancías que se transportaban por los caminos para el abastecimiento de la ciudad y también mercancías que eran llevadas hacia el interior. Sin embargo, para esta fecha ya se hace mención de los niveles de negociación que tenían los cimarrones de los palenques, específicamente del Palenque de María, y que no sólo se trataba de negociaciones sino que contaban con la protección del Gobierno de Santa Marta.

Frente a este conocimiento por parte de los cimarrones de que ya se encontraba en Cartagena la Cédula Real que les concedía su libertad, decidieron poner mayor belicosidad en sus acciones como forma de presionar a las autoridades coloniales para que aceleraran el proceso. Queda la pregunta, ¿qué hace negociar a unas autoridades coloniales con unos “negros alzados” en plena época de la esclavitud-colonial? No cabe duda que una de las condiciones que exige una negociación (y mucho más en tiempos de guerra) es la condición de poder. Si los cimarrones de los

¹⁰⁴Borrego Plá, “Palenques de Negros en Cartagena de Indias”. 1973, 57.

palenques no hubieran tenido poder, logrado a partir de sus permanentes luchas y ataques, no habría sido posible negociación alguna.

Desde esta perspectiva, los cimarrones son mucho más que unos negros huidos. Son sujetos con poder y sobre los cuales hay una necesidad de entrar en diálogos como alternativa a un ambiente prolongado de confrontación. Además este poder les daba la posibilidad de dirigir su vida y vivir en función de su ancestralidad y sus costumbres, sólo el poder da autonomía.

Hay algo que no se entiende muy bien de los cimarrones en este momento de las negociaciones, y es que mientras se finiquitaban las negociaciones de paz, éstos realizaron un ataque fuerte a la ciudad. Estas acciones de los “negros alzados” preocuparon tanto a la ciudad que se convocó a Cabildo. En ella expresaban sus preocupaciones y sus dudas sobre las negociaciones con los cimarrones, teniendo la Real Cédula como principal documento de negociaciones y de concesiones a los cimarrones. La duda era si estas concesiones de libertad y tierras, primero no iban a alentar a los otros esclavizados a sublevarse para ser beneficiarios también, provocando mayores fugas de las estancias y haciendas. También la preocupación era si no iba a afectar a los esclavos en el servicio doméstico, pues sabían de sobra la relación y la comunicación que existía entre muchos de ellos con los cimarrones.

La otra preocupación de los pobladores de la ciudad de Cartagena como lo hemos mencionado, era la convivencia cercana con los cimarrones. No cabe duda que la desconfianza construida desde la representación de los cimarrones como peligrosos, violentos, bandoleros hacía que se llenaran de argumentos para esta desconfianza. Lo que hay que decir también es que esta desconfianza, por una posible convivencia cercana la tenían también los cimarrones: no estaban del todo seguros de si esta cercanía representaba realmente una garantía para el inicio de una

nueva vida en libertad. Tenían temor, inseguridad, y, sobre todo, desconfianza por parte de los líderes africanos (a diferencia de los criollos) de si iban a cumplir con el tratado de paz y no iban a ser atacados.

De alguna manera esta desconfianza no estaba infundada, sobre todo, cuando sus nuevos territorios serían mucho más vulnerables, a diferencia de sus palenques, donde tenían confianza del territorio por lo inhóspito y porque tenían varios caminos de escape. Por eso los *minas* (africanos), fueron los que más sostuvieron su desconfianza ante las acciones coloniales, creían que la Real Cédula era una trampa, en su afán de someterlos. Por ello, en algunas de las negociaciones, la concesión de perdón y libertad no abarcaba a los *minas*, tan sólo a los criollos, demostrando que la desconfianza para los esclavizados africanos era mayor.

El respeto que tenían a los *minas* en los palenques provenía de su fuerza y fiereza en las luchas y esto porque tenían muy presente su libertad, nunca se resignaron a la esclavitud; la otra razón era su religiosidad. Otro punto muy importante que va perfilando la configuración del proyecto político y de vida del cimarronaje, es cuando se hace una diferencia entre cimarrones criollos y *minas*. Se entiende que dentro de los *minas* se encuentran lo que en la literatura colonial llamaban castas para denominar a todos los africanos no nacidos en este territorio denominados criollos, asignándole a cada grupo étnico características particulares. De hecho algunos indultos y el otorgamiento de libertad tan sólo incluían a los criollos, mientras que a los castas tan sólo se les otorgaban indulto y no libertad, esto porque se creía que el criollo era más propenso a la sujeción y a la obediencia. Durante este periodo como ya se ha mencionado, los palenques estaban controlados y dirigidos por estas castas, lo cual daba un perfil sui generis a su configuración:

[...] y más cuando la mayor parte de los esclavos se componía de negros Minas que por su natural y inclinación son maliciosos y Bárbaros aun contra sus propias Vidas pues a cada paso se las quitaban ellos mismos por no sujetarse a la servidumbre que no se podía esperar se sujetasen a gobierno político debajo de mano español por ser estos el blanco donde miran con su aborrecimiento y que de sacarlos acá fuera habían de maquinarse para castigar sus maldades con el pretexto de su libertad y entregarlos a sus amos...por haber dicho dichos negros que la Real Provisión era sólo con el ánimo de engañarlos...que era proponiéndose el indulto y Benignidad Real a los criollos de la montaña...que estos recibirían más fácilmente la sujeción que V. V. disponía y servirían de guía para debelar los rebeldes que tenía por cierto no habían de venir a la sujeción [...] (Arrázola 1970,179).¹⁰⁵

Los minas también eran portadores de una religiosidad africana muy fuerte. Juntos, con sus creencias, serían de vital importancia, por ello en los palenques los sacerdotes, brujos y adivinos africanos ocupaban un lugar central. Las acciones que emprendían los cimarrones tenían que contar con el aval de los brujos que también eran cimarrones. La influencia de estos no sólo actuaba en los palenques sino en los esclavizados que se encontraban en las estancias o en las ciudades, por ello es fácil encontrar juicios entablados por la Santa Inquisición acusando a los negros de brujería y hechicería.

Tanto así que cuando el gobernador de Cartagena don Martín Cevallos y la Cerda, murió como víctima de la endémica fiebre amarilla en las cenagosas tierras de la provincia de Cartagena, no fueron pocos los que asumieron esta muerte como resultado de los maleficios de los “hechiceros negros” de las castas africanas, cuya efectividad era muy temida, no sólo entre los miembros de la sociedad esclavizada y de los cimarrones, sino entre la misma población blanca. Muchas veces los temores eran tan fuertes que cuando tomaban como prisioneros a uno o varios de estos “brujos o brujas negras”, las autoridades encargadas de juzgar eran presas de pánico ante el poder que podían ejercer sobre ellos.

¹⁰⁵Arrázola, “Palenque primer pueblo libre”.

De acuerdo a los documentos, la mayoría de los propietarios de los esclavizados nunca estuvieron de acuerdo con las negociaciones y, mucho menos, con tan altas concesiones. Su política siempre fue exterminarlos, reducirlos nuevamente a la servidumbre y por supuesto con castigos ejemplares para evitar que otros “esclavos” siguieran este camino. Además, esta negociación con los cimarrones cambió la rutina de la vida de los habitantes de la gobernación de Cartagena, se vivía por aquellos tiempos una tensión de guerra.

Los cimarrones no eran ajenos a estas percepciones y las aprovechaban muy bien para sus estrategias; esto lo sabían por la comunicación que mantenían con sus pares en la ciudad que era buena y efectiva. Muchas de las acciones y estrategias eran planificadas con base en la información que les proporcionaban los de servicio doméstico, pues filtraban las conversaciones que escuchaban en las casas de los hacendados.

El miedo empezó a jugar un papel muy importante en esta situación, y no lo sentían sólo los pobladores sino que se extendía a las mismas autoridades militares, civiles y eclesiásticas. Los mismos soldados que conformaban los ejércitos para capturar a los cimarrones estaban influenciados por el miedo:

Y entendido este suceso por alguna gente de la que yo tenía puesta en emboscada por el avance, le ocasionó terror y miedo y a que se retirase en algún desorden con la oscuridad de la noche, a más de legua y media del Palenque y habiéndoseme avisado de ello aplique el conveniente remedio a este daño que amenazaba y esforcé a que se diese el avance y como se ejecutó el viernes primero de mayo día del Apóstol Santiago invocando su nombre y el de la Virgen Santísima que era la seña que yo había dado a mi gente y que esta soberana Señora alcanzó su preciosísimo hijo se declarase propicio al intento y así, su divina justicia permitió que la noche víspera de Santiago y del avance cayese un rayo en la casa de Armas y municiones que tenían los Negros y se les quemasen con ella y sirviese este incendio de guía para gente (Arrazola 1970, 118).¹⁰⁶

¹⁰⁶Ibíd.

En toda esta relación de fuerzas y poderes entre el cimarronaje y la esclavitud, los mecanismos empleados en cada uno de ellos también fueron contradictorios: así, frente a la religiosidad de los cimarrones que tenían una fuerte concepción africana, representada en brujos y adivinos, se oponían la religiosidad católica colonial española. La religiosidad como vemos jugó un rol importante en los dos bandos y cada quien hacía un uso estratégico. Se convirtió verdaderamente en una lucha de religiones, donde cada una explicaba y daba sentido a sus acciones.

El miedo no sólo fue una acción política manejada por los cimarrones, también el poder colonial hizo uso del miedo para someter y mantener en estado de pasividad, tanto a los esclavos como a los cimarrones mismos. Sus acciones para provocar miedo eran sanguinarias y no cuestionadas, estaban dentro del orden de lo “normal”, miedo generado desde la visualidad de la violencia. “[...] cortáronles las cabezas a los muertos y a toda la diligencia las remití a esta ciudad con orden de que les pusieran en la plaza levantadas en unos palos, como se hizo con grandísimo alborozo de este afligido pueblo que lo estaba (Arrazola, 1970, 120).

Esta cita hace evidente que estas acciones no sólo estaban dirigidas a los esclavizados de la ciudad, mostrándoles que sus cabezas podrían estar colgadas sobre estas picotas si intentaban sublevarse y volverse cimarrones, también buscaban tener efectos de tranquilidad en el resto de la población; en cierta medida el miedo de la población era combatido con más miedo. Pero este miedo colonial no sólo estaba dirigido a los cimarrones y a los esclavizados (potenciales cimarrones), también lo estaba a los “aliados” de los cimarrones, a quienes alimentaran, acogieran y encubrieran, al mismo tiempo que invitaban y premiaban económicamente a quienes hiciesen esfuerzos por capturar a los cimarrones.

[...] percibiendo con gravísimas penas a cualesquiera personas que los alimentasen favoreciesen o encubriesen y cuarenta pesos de a ocho por cada Negro o Negra que me trajesen, vivo, y cuarenta por la cabeza del que matasen...Y el día diez de este mes entró en esta ciudad trayendo cantidad de Negros prisioneros de los cuales hice ahorcar y descuartizar dos, que eran sus caudillos y azotar cuatro (Arrazola 1970, 121).¹⁰⁷

A pesar de estos supuestos triunfos de las tropas coloniales que auguraban el fin de los esclavos alzados sin saber que estaban muy lejos de esos deseos, como lo demuestran los documentos, estos “triumfos” muchas veces servían para negociar con los cimarrones su pacificación. Era una forma de presionar a los cimarrones para que se redujeran a las órdenes coloniales.

[...] que los reciban y pueblen en la provincia de Santa Marta, en virtud de la provisión arriba citada, que despacho la Audiencia de Santa fe, declarando ser libres los Negros criollos y los esclavos que hubiesen estado diez años huidos de sus dueños si [...] o si se tomara otra forma porque estos vecinos solicitan que se reduzcan aquellos Negros con las armas. Y yo solicito y deseo poblar los criollos y algunos pocos esclavos que están aliados con ellos cerca de esta ciudad (Arrazola 1970, 121).

Para esta misma fecha, se corrió el rumor por todos los rincones de la ciudad colonial de Cartagena, sobre un levantamiento de los “negros intramuros y extramuros”, la forma como la gente marcaba la diferencia entre los esclavos y los cimarrones.

Dijo que con haber habido a cosa de las tres de la tarde de este dicho día un rumor y voz popular que se decía que los negros cimarrones venían para la ciudad a entrarse por la Puerta de Santa Catalina para unirse con los negros esclavos que estaban dentro de los muros con quien se sonaba tenían una alianza y comunicación para todos juntos moverse a fuerza contra la ciudad y que para la facilidad de la entrada tenían puestas espías y de esta voz y rumor se alborotó la ciudad saliendo

¹⁰⁷Ibíd.

todos sus vecinos de sus casas con las armas que cada uno tubo y como pudo [...] (Arrazola 1970, 126).

A partir de este suceso que está bien documentado con cartas que circulaban a diferentes esferas de la élite política y militar, se presionó tanto a las autoridades que éstas casi sin iniciativa procedieron a indagar este rumor, para lo cual se tomaba preso a cualquier esclavo acusado de ser sospechoso o espía. Más allá de que este rumor fuera o no verdad, no cabe duda de que una forma de sostener el miedo en la población era a través de los rumores, para mantenerlos presionados y en estado de desconcierto, lo cual de alguna forma los volvía más vulnerables. Además esta posibilidad de invadir la ciudad era muy probable y cuando los cimarrones atacaban mucho sentían que ese momento estaba cerca. Además, con toda la complicidad de los esclavos de la ciudad, lo cual hubiera sido el final de la esclavitud en Cartagena.

Este mismo año parecía ser muy largo por todo lo que acontecía y, sobre todo, por la información existente. Así, el sumario que levantaron de las investigaciones realizadas frente a la actividad que tuvieron los esclavos en torno a la Real Cédula del perdón, no hace más que arrojar más datos en torno al ambiente tenso que estaba viviendo la sociedad cartagenera, en la medida en que las autoridades tomaron muy en serio (dados los acontecimientos se justifica) el rumor sobre la sublevación de los “esclavos intramuros y de los cimarrones”. Por ello, como se hace explícito en el documento, se tomó preso a todo cuanto esclavo parecía sospechoso para develar la sublevación que había circulado por todo lado.

De acuerdo a las indagaciones, entre muchas cosas que aparecen, se resalta nuevamente la buena comunicación existente entre los cimarrones y los esclavizados de la ciudad, muchos de los cuales hacían de puentes comunicativos. Es interesante

mirar cómo algunos esclavos “mulatos” en su condición libre, lejos de asimilarse a la sociedad colonial (sin que esto implique que no lo hicieran), aprovechaban su condición de libres para servir de contactos entre estos dos grupos, tal es el caso de Francisco de Vera, de profesión barbero acusado de dar consejos para que se sublevaran los esclavos, junto con Joseph Arará de Santaclara, este último llevaba ese apellido porque algunos eran asignados con apellido de la institución a que pertenecían, en este caso al convento de Santaclara.

Este rumor también provocó que se profundizaran las medidas de control y se volvieran más drásticas a las existentes, se prohibían las reuniones o juntas, bajo ningún concepto portar armas, so pena de *perder la vida* por ello. En realidad fue una declaratoria de guerra a todos los cimarrones de los arcabucos y a todo aquel que osara seguir aquellos pasos.

Ese año terminaría con la decisión de no acatar la Real Cédula, pues las reuniones del Cabildo se hicieron más frecuentes y se exponía al gobernador los peligros que representaba el cumplimiento de la Real Cédula, más que los beneficios que ésta podría traer; el gobernador se sumó también a este criterio, sobre todo porque los “esclavos” de la ciudad se estaban indisciplinando y rebelándose ante la noticia de la Real Cédula, pues todos los esclavos entendieron estratégicamente que ésta cédula les daba la libertad a todos los esclavizados, y esto no era así, la libertad era sólo a los cimarrones de sierra María. Luego de un análisis minucioso se terminó de tomar la resolución de no dar cumplimiento al decreto del rey, pues los intereses de la colonia representados en los “dueños” de los esclavos, estancias y haciendas se encontraban amenazados. Pero la resolución no sólo contemplaba el no cumplimiento de la Cédula, sino continuar con los intentos de reducir a los cimarrones a costa de todo.

Cuando esta resolución fue comunicada al presbítero Miguel del Toro, este la rechazó de inmediato y comunicó que si tomaban las armas para combatir a los cimarrones, él haría lo mismo pero se pondría del lado de los cimarrones. Todo esto complicó y creó un ambiente tenso. Los cimarrones, por su parte, arremetieron con mayor fuerza a las haciendas y amenazaron que tenían conocimiento de la existencia de Real Cédula que les concedía la libertad y que de no cumplirse bajarían a atacar Cartagena.

Uno de los vecinos de Cartagena, el alférez Manuel Díaz, declaraba que los negros atacantes de su hacienda le habían dicho que sabían de la existencia de una Cédula Real para la libertad de todos los negros, pero en el caso de que no se cumpliera ellos bajarían a atacar Cartagena, pues todos los esclavos residentes en la ciudad estaban de su parte (Borrego Plá 1973, 66). Es rumor de que ya se les había concedido la libertad, sirvió para agitar a los esclavos pues pensaron que se terminaba su tiempo de esclavitud, y esto generó una sacudida que querían capitalizar los cimarrones,

[...] y que los dichos negros cimarrones le habían dicho que tenían noticia que un Padre había traído una cédula de V.M. para que fuesen libres y que yo y los regidores no lo concedíamos; que aguardaban el primer aviso y que de no venir vendrían a Cartagena porque todos los negros que había dentro de ella los tenían de su mano y que saldrían al camino y quitarían el Bastimento y se estarían en ellos en sus casas [...] (Arrázola 1970, 186).¹⁰⁸

Esta posición trajo consigo más incertidumbre al gobernador, pues a pesar de estar de acuerdo con los intereses de los españoles en Cartagena, como representante del rey no podía irse en contra de sus dictámenes. Siendo así, tenía que proceder a conceder la libertad, lo cual representaba el riesgo de que los vecinos de la ciudad se sublevaran pues estaban conscientes de que esta Cédula se había logrado con

engaños, por tanto la posibilidad de no cumplirla estaría en alguna medida justificada. Como si esto fuera poco, en la ciudad corría un fuerte rumor de una sublevación total de los esclavos de la ciudad.

Ante toda esta presión e incertidumbre, el gobernador fue inclinándose por declarar la guerra a los cimarrones, someterlos y devolver los esclavos fugitivos a sus dueños y, en última instancia, negociar la libertad tan sólo con los criollos, que eran los que presentaban mayores niveles de confianza para el cumplimiento de las demandas que exigía la Cédula Real.

El rumor sobre el acontecimiento de la gran sublevación se corrió hasta el año 1694, cuando se vuelve al tema de la pacificación a través de la concesión de la libertad y del poblamiento, y de igual forma volviendo a causar malestar entre los regidores y diputados de la ciudad. Había las dos posiciones, por un lado estaba la concesión de la libertad a los cimarrones, otorgada hacía tres años mediante real cédula, lo cual hablaba de un favorecimiento para los cimarrones y, por otro lado, quienes se oponían rotundamente y exigían acciones bélicas para acabar con los cimarrones. El cimarronaje formaba parte activa de la vida de la Cartagena colonial desde la exterioridad, es decir, desde afuera se influenciaba al centro, y esto forma parte central del cimarronaje. Las decisiones, acciones e inversiones se hacían en función de los cimarrones.

No cabe duda que la presión por someter a los cimarrones fue mayor y con ello se emprendió nuevamente una campaña militar con el gobernador a la cabeza, con rumbo a la Sierra María donde se encontraban los palenques, sobre todo el palenque Tabacal, logrando tener algún buen resultado, pero como habíamos mencionado, eran triunfos temporales porque nunca lograban arrancar de raíz la hierba del

¹⁰⁸Ibíd.

cimarronaje y ésta nuevamente volvía crecer. Y como era usual, esta hazaña debía ser contada y registrada en carta a su majestad el rey.

En estos autos también se hace evidente la relación entre los religiosos y los cimarrones, en algunos casos éstos se convirtieron en los enlaces de negociación con los representantes de la corona, tal es el caso del cura Miguel de Toro, quien fue uno de los que recorrió buena parte de los palenques y tuvo relación y conversiones con los líderes de los palenques, pero no es menos cierto que antes de hacer las incursiones militares a los palenques se hacían las respectivas consultas a estos personajes religiosos, por lo cual se sospecha que éstos proporcionaban información, tanto geográfica como táctica sobre el número y funcionamiento de los palenques:

[...] y hecho relación como entró dentro del Palenque de las Sierras de María con otras zircunstanziyas...se le paso a rezibir su declarazion y por ella consta que haviendo ydo en busca de dicho Ldo. Miguel del Toro y entrado en el (palenque) de los criollos y Minas y ydo a la casa del capitan Domingo Criollo le preuntó el suso dicho si para haver entrado en el havia tenido lizencia de dicho Padre Miguel del Toro a que le respondió que sin ella havia entrado porque la orden que llevaba mia era aquella con la notizia de lo que V.M. se serbia mandar; con lo cual dicho capitan mandó juntar todos los Negros que havia en dicha ocasion en un bujio grande que tenia [...] (Arrazola 1970, 77).¹⁰⁹

Esta declaración hace referencia del ingreso de Juan del Río al palenque, quien era un emisario de la gobernación para negociar la pacificación. Sin embargo, como vamos a ver resulta importante el posicionamiento del cura Miguel del Toro y además muestra la consideración que se había ganado de los cimarrones, hasta el punto que estaba en capacidad de dar autorizaciones para ingresar a los palenques, esto al menos de acuerdo a los documentos de la época. Porque basta decir que los cimarrones eran muy celosos en dar su confianza, puesto que implicaba la seguridad

¹⁰⁹Ibíd.

y la vida de los palenques. Muchos acercamientos con miembros de la sociedad colonial como estancieros, religiosos no fueron más allá de ciertas estrategias tanto de negociación como de supervivencia, construyendo alianzas; otros acercamientos no eran más que asuntos de negocios.

No obstante, había una excepción con el cura que poseía una confianza de los cimarrones al punto de autorizar quién entraba o no; también se puede ver que las reducciones de los cimarrones, al menos en este tiempo, implicaban servicio al rey, es decir a la corona como institución y servicio a la iglesia en su gran proyecto de evangelización, como rezaban algunos de los textos coloniales “pues era necesario reducirlos al gremio de nuestra Santa Madre Iglesia”.

El cimarronaje no era un movimiento improvisado y su representación que conlleva un proyecto político y una filosofía, rebasa los límites de la simple huida y el escape. Había toda una estrategia, una organización, una filosofía, todo un sistema de alianzas y negociaciones, un sistema religioso que estaba muy activo en las luchas de resistencias y ataques. Un sistema bien armado de relaciones a todo nivel como hemos visto, esto era una estrategia muy importante. Muchas veces se hacían concesiones en cuanto a tener un cura en los palenques, pero era porque el sacerdote estaba involucrado en sus luchas y era visto desde lo estratégico. La lucha de los cimarrones por consolidar su proyecto político involucraba una permanente resistencia, pero ésta era vista también como construcción: “Es sólo en términos de negación que hemos conceptualizado la resistencia. No obstante, tal y como usted la comprende, la resistencia no es únicamente una negación: es proceso de creación. Crear y recrear, transformar la situación, participar activamente en el proceso, eso es resistir” (Michel Foucault 1984).¹¹⁰

¹¹⁰Foucault, Michel, entrevista en la revista Body Politic, 2004.

Era esta convicción de los cimarrones, de su lucha por la libertad lo que los convertía en verdaderas fortalezas, al tiempo que desconfiaban mucho de las promesas de las autoridades coloniales. Es interesante anotar cómo los cimarrones con sus líderes, sabían “leer” perfectamente los propósitos de las autoridades coloniales, que eran incompatibles con su proyecto de libertad:

[...] pues decían públicamente que no saldrían de allí a poblarse a otra parte aunque se les cortase el pescuezo [...] que si trataban los gobernadores de que se mudasen a otra parte o les quisiesen hacer guerra se habían de levantar y retirar al monte adentro destruyendo asolando y quemando cuantas estancias y Pueblos había en esta Provincia asistiendo en el camino real de Barranca, matando a los caminantes y robando [...] de que se conocía la habilidad con que hallaban y que no habían de sujetarse a condición alguna. Pero...que la Benignidad de V.M. era tan universal para todos como en el Real Despacho se contenía, aunque con ella se consiguiese la reducción de todos los esclavos...estos o ya por derecho gozar francamente de la total independencia de los españoles, o ya por la mudanza de terreno al menor tropiezo se habían de volver al monte y que así lo debía entender la cuerda Providencia [...] si usase del medio de la fuga y se despoblarían las haciendas como se iba experimentando desde la noticia del Real Despacho [...] que aun sin ejecutarse con sólo las voces habían hecho fuga más de sesenta piezas de esclavos pretendiendo la libertad, de que se seguirían los inconvenientes de cesar las labores de los minerales de oro de que V.M. quedara defraudado de sus reales quintos y el comercio universal del Reino Privado del nervio más principal para su conservación que era el oro y la plata...que se despoblarían las haciendas de campo y que perdidas estas como ya estaba temiendo esta Plaza no tendría de que mantenerse [...]

(Arrázola 1970, 180).¹¹¹

A pesar de estar escrito con la mano colonial, éste es un manifiesto cimarrón en la medida en que muestra en qué condición se encontraban para poder hacer tales amenazas. Pero no son tan sólo las amenazas, los esclavizados levantados en armas, aprendieron a conocer muy bien a su enemigo y sabían cómo pensaba y por dónde atacar. Es por ello que el miedo fue un flanco débil de la sociedad colonial cartagenera. Por otro lado, sabían que estas no eran tan sólo amenazas, sino que

¹¹¹Ibíd.

estaban dispuestos a jugarse la vida por llevar hasta las últimas consecuencias su proyecto libertario.

Aprendieron a utilizar muy bien cada uno de los decretos para desde allí establecer sus demandas y por supuesto sus acciones. Así, la Real Cédula de 1691 concedía libertad a los cimarrones (se entendía indulto para los de castas y libertad para los criollos), sin embargo, la voz que correría en todos los lugares de la provincia, desde las haciendas hasta las minas, era que la libertad era para todos los esclavizados. Esto generó mucho alboroto y tensión entre los propietarios de las estancias y las haciendas, pues temían que éstos se unieran a los cimarrones que estaban monte adentro:

[...] que ya la experiencia les estaba mostrando con evidencia que las voces que se habían esparcido de la libertad de los negros esclavos de los Palenques había causado los efectos que se recelaba todo el común; haber de ser la total inquietud de todos los esclavos negros que estaban debajo de la mano de sus dueños así en esta ciudad como en las haciendas de campo por haber resonado el rumor que se había levantado con la llegada...del dicho Balthasar de la Fuente [...] "pidiendo" la libertad todos cuantos esclavos había en la Provincia sin distinción alguna [...].

[...] se tomasen luego las armas para contener y castigar los insultos y osadías que estaban ejecutando los negros alzados, pues desde que habían tenido noticia del despacho de V.M. había enviado sobre la Pacificación de los Palenques de María se habían abilantado a lo que jamás habían hecho [...] (Arrazola 1970, 184).

Al parecer esta noticia no sólo causaba niveles de esperanza a los esclavizados, lo era también para los mismos cimarrones de los palenques, por tanto, el alboroto no sólo era entre los pobladores de la Cartagena colonial, el alboroto también estaba en los palenques donde los más pequeños palenques empezaron a unirse al palenque María para ser beneficiarios de la libertad que estaba siendo negociada. Pero los cimarrones no se quedaron con los brazos cruzados esperando que la libertad les

llegara, muchos de ellos aprovecharon la coyuntura para presionar más a la sociedad colonial.

Como se evidencia, esto constituyó una verdadera guerra, el miedo hizo que los ciudadanos presionaran a las autoridades para que tomaran cartas en el asunto antes de que las cosas se salieran de su curso. De esta manera entendieron que dar cumplimiento a la Real Cédula, concediendo libertad a algunos cimarrones, antes de solucionar el problema lo iba a agravar, porque todos iban a querer hacer uso de dicha Cédula. Así estaban las correlaciones de fuerza, a mayor presión de los cimarrones a la sociedad cartagenera, esta respondía con igual presión a las autoridades militares para que solucionaran el problema. Es claro entender que los cimarrones estaban conscientes de esta situación y que se jugaban dos probabilidades, la una que cedieran ante la presión ejercida y la otra que ante esta presión contraatacaran con toda la fuerza y armamento bélico con que contaban, como efectivamente sucedería más tarde. Encarar una guerra implica saber que se tiene fortaleza y sobre todo que no se está en desventaja moral alguna, como lo argumenta Malcom X: “Que nadie nos diga ni a ti ni a mí que estamos en desventaja...Si piensas que estamos en desventaja, olvídate. Pero no estás en desventaja. Sólo estás en desventaja cuando tienes miedo. Lo único que te pone en desventaja es una mente asustada. Cuando te despojas de ese miedo esa desventaja ya no existe (Malcom X 1992, s/f).¹¹²

Varias veces el gobernador de Cartagena y una junta de ciudadanos hablaron con el cura Miguel del Toro, para reiterarle que comunicara a sus siervos, el compromiso de otorgarles la libertad a los criollos sublevados del Palenque María que estaba bajo el mando del cimarrón Domingo Criollo. Nada se dice con respecto a

¹¹²Malcom X, “Habla Malcom X, discursos, entrevistas y declaraciones”, 1992.

los cimarrones de las castas o minas, pero al mismo tiempo se prevé la necesidad de prepararse para una incursión con los cuadrilleros, que era una fuerza especializada en perseguir y capturar cimarrones. Lo que se deduce es que tenían como primera opción el otorgamiento de la libertad de acuerdo a la Real Cédula, pero no estaban muy optimistas con que esto iba a resultar, por lo tanto, inmediatamente decidieron preparar un plan alternativo que consistía en el uso militar para el sometimiento de los cimarrones, estaban llegando a un límite donde estaban dispuestos a jugarse todo.

Lo interesante es que fueron los cimarrones los que tenían en “jaque” no sólo a la población, sino a las mismas autoridades coloniales cartageneras. Mientras esto sucedía las acciones de los cimarrones continuaban haciendo estragos en la sociedad y los rumores se incrementaban, aduciendo que pronto llegarían los cimarrones de los palenques a llevarse a todos los esclavos de las haciendas. No sé si era más el temor de perder sus esclavos o el temor de enfrentarse a ellos, sea cual fuere la razón de su temor, lo cierto es que estas acciones ayudaron a las autoridades a decidir entre las opciones que tenían; la decisión fue atacar de una vez por todas y con todo el armamento posible, contratando un buen número de indígenas flecheros.

La intención inicial era atacar los palenques de Matudere y Tabacal y por el momento dejar por fuera el palenque de Sierra de María. Esta vez la campaña de arremeter contra los cimarrones tuvo éxito, lograron entrar en los palenques y en algunos cerrar las vías de escape que tenían los cimarrones, muchas cabezas se cortaron para ser exhibidas como trofeos de guerra, otros fueron tomados presos junto con mujeres cimarronas y sus crías. Sin embargo, el palenque de Domingo Criollo nunca fue reducido (en términos estrictos ninguno de los palenques fue reducido, porque luego de que el ejército arrasara con los palenques, los cimarrones los volvían a poblar), y no sólo esto, sino que el líder cimarrón fue nombrado bajo

título del gobernador, representante del Rey como capitán y la reafirmación de dar cumplimiento a la Real Cédula. De acuerdo al censo que se realizó en el año 1693 por el padre Zapata, con el favor del padre Miguel del Toro, se logró contabilizar un total de 184 cimarrones muertos, lo cual dice mucho sobre las bajas sufridas en este enfrentamiento.

Si bien no representa un número elevado de cimarrones en este palenque, la pregunta que surge es ¿por qué este palenque y su líder lograron no ser tocados y por el contrario ser agraciados con ciertos títulos propios de parte de las autoridades coloniales? Seguramente desde su práctica política esta experiencia de cimarronaje representa de manera fiel lo que significa el proyecto político de existencia; su convicción, filosofía y su ética de vida: “[...] la libertad que pretendían los negros era absoluta: de aquí que no pensarán siquiera pedírsela al Rey, como se lo declararon al comisionado del Gobernador, porque los únicos soberanos que ellos reconocían eran los propios, aquellos mismos que a los españoles les parecían reyes de burla” (Arrazola 1970, 195).

A pesar de ello, los cimarrones continuaron hostigando y mostrando su poderío a favor de la libertad, entrando la ciudad en un verdadero estado de alarma. Ese mismo año fue tomado preso Domingo Padilla, líder cimarrón que, en su declaración manifestó que era “capitán y fundador del dicho Palenque”; se entiende que era el palenque de Matudere. Posteriormente fue ahorcado y luego descuartizado y sus partes enterradas en distintos lugares, antes de ello fue exhibido en la ciudad; su mujer la reina del palenque fue castigada con doscientos azotes. El resto de prisioneros fueron castigados con azotes y luego entregados a sus dueños, pero sin antes ser colocados dos calzas (grilletes remachados) de seis libras cada uno en los pies; muchos hombres y mujeres fueron expulsadas de la gobernación, el destierro

esclavo era un castigo muy frecuente con el fin de no “contagiar” al resto con sus ideas libertarias.

En medio de todos estos ajusticiamientos de los cimarrones, aun corría el rumor de que los esclavos domésticos intentaban sublevarse, por lo cual se tomó las debidas precauciones, esto es, endureciendo los castigos y haciendo mayor exhibición de los cuerpos torturados y mutilados, se cogió a muchos sospechosos. Sucedió algo que llamó mucho la atención; nuevamente los brujos de los palenques vuelven a aparecer en los documentos históricos:

[...] aunque tengo bien asegurado al negro Francisco de las Monjas y resuelto darle tortura para que (se) declare cómplice se ha suspendido porque el Verdugo que tenía esta ciudad murió muy de repente y habiendo criado (nombrado) otro, a los tres días murió como el Primero y ambos con muestras de haber sido envenenados como se tiene por cierto porque la mayor parte [los negros se entiende] son Brujos, yerbateros y perversos en sus costumbres (Arrazola 1970, 211).¹¹³

Paradójicamente el artífice de esta campaña “victoriosa”, el gobernador y capitán general de la provincia de Cartagena Martín de Cevallos y la Cerda, murió afectado por la fiebre amarilla contraída en sus campañas a los palenques. En el año de 1694, se da el nombramiento del nuevo gobernador interino Sancho Ximeno, que era un ferviente creyente y fiel practicante de la esclavitud. Sus acciones iban a centrarse en la reducción total de los cimarrones mediante las armas, es por ello, que en este año se emprendió una campaña mucho más violenta que la que se dio el año anterior. Para Arrazola va a ser de las más violentas del coloniaje. La versión contra los cimarrones se hace expresa en carta dirigida al rey:

¹¹³Arrazola, “Palenque primer pueblo libre”.

[...] declaró no deber gozar de dicho indulto (hace referencia a la Real Cédula expedida por el mismo rey) los negros criollos y que para que esta Provincia gozase de toda Paz y tranquilidad se les entraría a fuerza de Armas, para lo cual empecé a dar providencia [...] juntar gente, nombrando cabos para que cogieran diferentes puestos...para que se reconociese que mi ánimo era en todo sacrificar mi hacienda y vida en el servicio a V.M. acordé salir de esta ciudad personalmente a mi costa con la gente que me pareciese conveniente [...] (Arrazola 1970, 239).

Efectivamente así lo hizo y arremetió con todo llegando al corazón del mismo palenque de las Sierra de María y prendió fuego a los bohíos y el palenque ardió en llamas, pero como era costumbre no hallaron a los cimarrones, pues estos habían huido cuando sentían cerca al enemigo y sabían que no podían vencerlo desde los palenques, así que preferían huir. Pero como las intenciones estaban puestas en ir hasta las últimas consecuencias, se persiguió el rastro de los cimarrones que se iban monte adentro y es ahí donde cae abatido el gran líder cimarrón Domingo Criollo:

[...] había ido siguiendo un rastro y cogido dichas once piezas y que habiendo oído dos tiros de escopetas ocurrió a ellos y había hallado muerto tendido en el suelo al Capitán de dicho Palenque nombrado Domingo Criollo a quien conocía por haberle visto (notorio asesinato del capitán cimarrón, que por su avanzada edad no pudo tomar parte del combate y fue destinado a conducir a lugar seguro la chusma del Palenque), por cuya razón pasé a recibirles sus declaraciones a las negras que había llevado a dicho Palenque dicho capitán...cuando le mataron y reconocieron la cabeza del susodicho, que le fue cortada y llevada a dicho Palenque por mi orden, la cual remití a esta ciudad con la noticia referida, para que se fijase en una de las parte públicas asegurando a V.M. que causa grande de Alegría en ver que se había conseguido el matar la cabeza principal de los Palenques que había sido tan pernicioso(Arrazola 1970, 241).

No cabe duda que esta arremetida fue de gran magnitud en la medida en que se acaba con los últimos líderes más notorios de los Palenques, Domingo Criollo y con él gran cantidad de cimarrones que fueron muertos y tomados presos, fue éste el mayor número de muertes de los cimarrones que se tuvo de todas las incursiones, pues fueron 92 cimarrones que fueron tomados presos, y cuarenta y tres que murieron.

La magnitud del hecho sólo se puede entender, primero por la entereza de terminar con los cimarrones y esto apoyado por un gran ejército movilizad:

[...] sin embargo de llevar cuatrocientos y cincuenta hombres y de ir en forma y ordenanza militar, con vanguardia, cuerpo de Batalla y retaguardia, y dos mangas de Arcabuceros, por los costados...aunque con notables incomodidades, cummo afán y trabajo, me mantuve allí cuarenta y ocho día; y teniendo noticia que los dichos negros habían pasado a refugiarse en otro Palenque nombrando Duanga, que dista siete leguas del de San Miguel, envié al capitán D. Juan Gabriel con ciento y setenta hombres para que le atacase, aprehendiese o matara los negros (Arrazola 1970, 246).

No cabe duda que la utilización de tan ingentes recursos militares y humanos daba la idea del poderío e influencia que los palenques habían logrado, pues habían construido un verdadero territorio autónomo, en pleno siglo XVII. Paradójico resulta que, estando avanzadas las negociaciones para regularizar una condición de libertad, viene esta tremenda arremetida. A pesar de este duro golpe, no se logró del todo el propósito de acabar con la semilla de los cimarrones, como lo atestigua la presencia del palenque de San Basilio y además no lograron exterminarlos y por ello se quería emprender una nueva incursión para terminar con los cimarrones que no habían logrado tomarlos presos.

Lo que se alcanza a leer es que dicho gobernador tenía todas las intenciones de exterminar completamente a los cimarrones, al tiempo que comprendía que en los cimarrones funcionaba la “lógica de la hierba”, es decir, que basta dejar a uno para que volviera a brotar con la misma fuerza con la que se pretendió arrancarla. A pesar de este entendimiento, el gobernador y las autoridades coloniales, no alcanzaban a comprender que la *semilla del cimarronaje estaba en la propia esclavitud*, es decir mientras existiera esclavitud iba a existir cimarronaje.

Había que tomar medidas para que los cimarrones no volvieran a fundar palenques. Para ello, el sargento mayor don Sancho Jimeno Orozco, quien ejercía las

funciones de gobernador y capitán general de la provincia de Cartagena, dictó una orden para quienes tuvieran en su poder cimarrones que fueron capturados en los palenques. Si eran mayores de 10 años, debían ser vendidos fuera de la provincia, en un plazo de dos meses, (Navarrete 2003, 126). Esta fue una práctica muy extendida, vender a los cimarrones a otros reinos para no tener el riesgo de que volvieran sublevarse.

Para finales del siglo XVII, se establecieron una serie de controversias con respecto a la propiedad de los cimarrones que fueron capturados en las campañas militares contra los palenques. Así lo demuestra la captura en este año de veintisiete “cabezas de negros” en el palenque de la Sierra de María, esto desató una gran polémica por su posesión. El problema radicaba en que muchos de los cimarrones tomados prisioneros habían nacido en los palenques, por tanto, su propiedad no era fácil de resolver, el argumento de los propietarios coloniales era reclamar los hijos de quienes habían sido sus “esclavos”, pero esto tampoco era muy fácil de determinar. “Una vez que eran apresados, la primera indagatoria que se les hacía era por sus nombres y quiénes eran sus propietarios. Si los esclavos eran criollos, lo más seguro era que portaran los apellidos de sus dueños. Este era el único indicio de quiénes eran sus amos” (Navarrete 2003, 128).¹¹⁴

En estos interrogatorios se jugaba la suerte de los cimarrones, por ello, muchos mentían como una forma de no regresar a sus antiguos “dueños”, avisando los castigos que recibirían. En algunos casos daban otros nombres generalmente de estancieros que conocían que tenían un trato más amigable con los cimarrones. Sin embargo, cuando no declaraban pertenencia alguna, pasaban a ser propiedad de la corona; esto no significaba ventaja alguna porque con certeza serían vendidos a otros

¹¹⁴Navarrete, “Cimarrones y palenques en el siglo XVII”.

lugares y con ello perderían todo contacto familiar y social que habían establecido en esta provincia. Las personas nacidas en los palenques tenían que decir el nombre del “dueño” de su madre.

Así termina este siglo, con una fuerte campaña militar con el afán de terminar definitivamente con los cimarrones, a pesar de haber sido emitida una Real Cédula que brindaba indulto y libertad a los cimarrones.

El gran número de leyes da cuenta de la importancia del cimarronaje en la Cartagena colonial, todo un cuerpo jurídico para poder controlar y al tiempo regular a los esclavos, en el afán de que no se escapen y se conviertan en cimarrones. Así damos por terminado el siglo XVII, con una relativa victoria de parte de los ejércitos de la corona, sin embargo ésta de ningún modo significó el exterminio de los cimarrones.

Cuando la injusticia se hace ley, la rebeldía se hace necesaria

Si bien los palenques no se encontraban muy consolidados como en el siglo anterior, estas negociaciones no significaban rendición alguna por parte de los cimarrones. Así lo demuestra el hecho de que un alto oficial del ejército colonial, cuando realizaba un censo de poblaciones en la provincia de Cartagena, pretendió ingresar a los palenques (de manera especial al palenque de San Basilio), para lo cual tuvo que pedir permiso. Más allá de que a éste militar de la corona le fue permitido, es evidente que los cimarrones aún mantenían el control de sus territorios.

Con esta negociación entre los cimarrones y las autoridades coloniales quedará establecido el Palenque de San Basilio con gobierno y tierras propias, pero sobre todo, con un estatus de libertad. Para este tiempo la presencia de cimarrones criollos debe haber sido mayoritaria:

[...] éstos debieron ser los que realizaron las conversaciones y acordaron los términos con el obispo. Pero asimismo el Palenque debía tener miembros no sólo de otros palenques, sino de distintos status: bozales, negros fugados del servicio doméstico de Cartagena y por lo tanto, ladinos, criollos, negros raptados de las haciendas vecinas y que ya estaban afincados en los palenques y, naturalmente, los viejos palenqueros que habían logrado permanecer como pilares del grupo (de Frideman 1979,47).¹¹⁵

Los palenques y la ideología política del cimarronaje no fueron simplemente sociedades organizadas de resistencia, también fueron espacios donde se tejieron afectos y se reorganizó la familia, y fueron espacios de recreación social y cultural, es decir, fueron espacios para recrear sus subjetividades, para volver a Ser. Un buen ejemplo de ello son las “famosas” juntas de esclavos que se dieron en algunos lugares sobre todo mineros durante el siglo XVII. Como bien lo describe Adriana Maya, eran lugares clandestinos, alejados de los centros; desde esas juntas se reforzaba la religiosidad africana. “Espacios de clandestinidad y de resistencia donde los africanos esclavizados buscaban autonomía para poder nombrarse a sí mismos y crear estrategias de resistencia y libertad”¹¹⁶. Esto resulta importante porque las juntas podrían pensarse como palenques en su concepción ideológica, pero estaban dentro del sistema de la esclavitud, mientras que los palenques estaban por fuera, pero su clandestinidad les daba la condición de estar por fuera del sistema de esclavitud.

Price ha denominado al cimarronaje como un reto heroico a la autoridad blanca que encarnaba la esclavitud, y plantea que esto constituyó una prueba irrefutable de la existencia de una conciencia esclava. Más bien pienso que el cimarronaje constituyó una prueba irrefutable de la conciencia de libertad que traía consigo de su

¹¹⁵De Friedeman y Cross, “Ma Ngome”.

¹¹⁶Adriana Maya, “Las Brujas de Zaragoza, resistencia y cimarronaje cultural en las minas de Antioquia”, en *América Negra No. 4*, Santa Fe de Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1993, 62.

tierra de origen, a pesar de la existencia de una forma de esclavitud en la misma África, esto no invalida su conciencia de libertad que como veremos en el próximo capítulo es prueba de su condición de humanidad.

El sistema esclavista exigía sujetos-objetos para su proyecto de acumulación, mientras que el cimarronaje les devolvía su condición de hombres, incluso el pelear desde los palenques por su vida y por su libertad constituye un acto de humanidad. La resistencia como proyecto de vida es el mayor acto de humanidad. Como era de esperarse, la esclavitud no quería Seres sino hombres-mercancías sin conciencia y con músculos (animales) para cumplir con el propósito de acumulación de capital, por eso el cimarronaje siempre fue una plaga crónica (Peytraud citado por Price 1981, 12). El cimarronaje, si bien tenía como horizonte la libertad, cobró diferentes significados en los distintos tiempos y lugares donde se desarrolló, también tuvo diferentes intensidades.

De hecho los palenques no constituyeron una entidad homogénea que tiene un mismo patrón de comportamiento, por el contrario, las fuentes y la información de los actos de cimarronismo muestran que tuvieron experiencias distintas, todo esto respondía a las circunstancias en que se encontraban y también respondía a la política de sus líderes. Las temporalidades también son un factor muy importante en el desarrollo de la constitución de los palenques en la medida que esta variaba por la misma composición de quienes conformaban los palenques y por otro lado el marco legal y jurídico que se va construyendo en función de los cimarrones.

En referencia a otros lugares de América como el Caribe, hay autores que sostienen que los esclavistas aceptaban como “normal”, que un grupo de esclavos escapara y viviera por “fuera de la ley” en los montes; no tenían problema alguno con esto que se ha definido como pequeño cimarronaje, que no eran más que

ausencias temporales. Empezaron a ver con cierta normalidad las ausencias temporales, muchas de las cuales tenían el propósito de visitar algún pariente o alguna mujer con la cual tenían lazos sentimentales, o simplemente para asistir a fiestas. Si bien no eran permisivos como forma de sentar precedentes, esta fue una práctica hasta cierto punto frecuente y con la venia de los esclavistas. Pero los pequeños cimarrones no estaban exentos de castigos que más bien eran correctivos, tenían ese sentido paternal de corregir a un niño, en un proceso de infantilización. Los esclavistas sabían que estas huidas no representaban peligro alguno.

En cambio en otras regiones, como Cartagena, desde los inicios de la esclavitud colonial se legisló en función de castigar estas ausencias temporales, como forma de prevenir el cimarronaje. Como hemos mencionado, en las leyes y ordenanzas los períodos de ausencia iban en proporción con la dureza de las penas. Aquí no tenían certeza de que los esclavizados regresarían, con seguridad se perdían en los palenques. Es por eso que constituía un peligro cualquier intento de *desobediencia* al poder esclavista colonial, pues se sabía que este era el germen para el cimarronaje. Los cimarrones comprendieron muy bien que la desobediencia en contexto de esclavitud (explotación), significaba el fundamento, el pilar de la libertad.

Cuando los cimarrones inician a construir sus propios espacios autónomos y a tener sus propias autoridades, cuando comienzan a atacar las haciendas y las estancias, van moldeando su humanidad, golpeando de esta manera, los cimientos de la esclavitud hasta el punto de hacerla tambalear y afectarla en su estructura. Es por ello, que el cimarronaje se constituyó en un problema, en un verdadero peligro.

De hecho, si bien se han establecido dos momentos importantes en la constitución de los palenques, el primero compuesto por los “minas”, cimarrones

africanos, quienes no sólo tenían una política e ideología distinta sino también estrategias, tanto de enfrentamiento como de negociación, a comparación de los criollos que constituyeron el otro grupo del segundo momento del cimarronaje, quienes, desde la visión de las autoridades coloniales, eran más confiables para establecer negociaciones.

Siendo el cimarronaje inherente a la esclavitud, ésta tampoco se presentó como una entidad homogénea y única. Desde el punto de vista de Price (1981), los sistemas de esclavitud fueron mucho más similares en los inicios que en la segunda fase, con una mayor población de esclavos criollos, porque los sistemas de plantaciones se hicieron más diferenciados. Esto demuestra que las dos entidades históricas, el cimarronaje y la esclavitud se estuvieron determinando mutuamente, generando cambios en actividades y comportamientos.

La tesis de Price, en su compilación de estudios de casos de varias regiones de América, establece que los cimarrones en su afán de instituirse como sociedades autónomas y libres, se enfrentaron a problemas similares y, por tanto, se plantearon soluciones relativamente similares o al menos comparables. Una de las similitudes encontradas por este autor es la misma geografía en donde se asentaron territorialmente los cimarrones, esto es, en lugares inhóspitos y de difícil acceso, como un principio de sobrevivencia.

Este hecho, ha generado una polémica dentro de los estudios afroamericanos para poder determinar el papel que jugarían los elementos africanos frente a la nueva condición de libertad. En medio de estas indagaciones y confesiones de los cimarrones tomados presos y exigidos a hacer declaraciones, se puede tener ciertas informaciones sobre los palenques cuando les preguntan:

[...] si sabe que los negros de castas Arará, casta Mina y otros Bozales tienen reyes, gobernadores y capitanes y se juntan en los cabildos a tratar de las conveniencias de su nación y casta, sus convites y festejos y si a ellos a concurrido el confesante diga que cuantas veces y que materia han tratado (Arrázola 1970, 163).

A lo cual responden:

...que sabe por haberlo oído decir que los dicho negros araráes, minas y las demás castas tienen sus cabildos y sus mayores con nombres de Reyes y que tienen sus presidentes y Tesoreros y no duda el confesante que tendrán otros oficios...y como nombran coronamientos [...] (163).¹¹⁷

Se hace evidente que los palenques no sólo contaban con una estructura administrativa y organizativa, sino que además estaban basados en una jerarquía real, se nombraban o se autoproclamaban reyes, lo cual hace suponer que ésta era una forma de re-crear su estructura de poder africana, pues la población de cimarrones criollos aún no tenía un número significativo para ejercer influencia como lo harían más tarde. Pero esta forma de organización con distintos matices no era particularidad de los palenques, en los cabildos (agrupaciones de una sola casta africana), también hacían “coronamientos”; si bien esta era una forma también de recrear sus administraciones políticas, éstas no ejercían mayores funciones bélicas como las exigidas desde los palenques.

Price nos da algunas pistas al establecer que los líderes cimarrones debían tener una combinación de buen manejo con el “blanco” esclavista para las negociaciones y, al mismo tiempo, un conocimiento sobre las tradiciones y valores “africanos”. También plantea que las sociedades cimarronas de larga duración pasaron por procesos de transformación en sus iniciales organizaciones políticas, esto, porque el cimarronaje es una institución con perspectiva histórica y por tanto resultado de las

¹¹⁷Arrázola, “Palenque primer pueblo libre”.

temporalidades, las mismas que conllevan circunstancias específicas, además de los procesos de negociación que fueron determinantes en su vida cimarrona.

En los años posteriores, cuando los criollos eran mayoría en los palenques, la base organizativa estuvo determinada por una estructura militar similar a las españolas. Así, se nombran generales y capitanes, para responder a la situación bélica, por ejemplo: casi todos los palenques contaban con un capitán de guerra, quien estaba al mando del ejército cimarrón y era responsable de las estrategias, ataques y defensa de los palenques. En la medida que las sociedades palenqueras estaban siendo constantemente atacadas, buscando su reducción, el capitán de guerra era de las más altas jerarquías. Para el caso específico del Palenque de San Basilio, Aquiles Escalante da cuenta de la existencia de un capitán de pueblo que gobierna la política, otro de campo (capitán de guerra) encargado de las funciones militares.¹¹⁸

Al igual que sucedía en la colonia donde los pregoneros anunciaban los edictos del rey y otras informaciones de interés de la ciudad, en los palenques los capitanes también producían “edictos” que eran anunciados, como por ejemplo, la prohibición de tener comunicación con alguien externo, como una forma de mantener la seguridad de los palenques. Parece que era muy frecuente reunir a la gente cuando había información e instrucciones importantes que dar; eran los denominados cabildos: “Uno de los cimarrones del palenque de Matudere, Nicolás Mulato declaró que los negros del palenque hicieron cabildo y este declarante por ver lo que era aquello fue con sus dos muletas, por estar baldado, y en su lengua estuvieron hablando [...] ante el peligro de una ofensiva por parte de los españoles”.¹¹⁹

La historiadora Navarrete, tomando como fuente primaria el Archivo Histórico Nacional de Madrid, habla de que era habitual que los cimarrones se agruparan en

¹¹⁸Escalante, “Palenques en Colombia”, 1983.

¹¹⁹Ibíd., 141-2.

función de las familias a las cuales pertenecían. Esta información era obtenida de los interrogatorios a los cimarrones tomados prisioneros. A pesar de ello, creo que en el proceso político del cimarronaje, se tejieron otro tipo de relaciones determinadas por la consanguinidad, de acuerdo a la pertenencia y a los reinos de donde provenían de África.

También argumenta la autora que entre los esclavos de un mismo amo se establecieron fuertes relaciones, como si se tratase de una familia consanguínea. De hecho, cuando los nuevos cimarrones llegaban a los palenques, lo primero era obtener información sobre a qué “dueño” pertenecía y esto determinaba también la estancia o hacienda si era el caso: “Lucia una criolla negra del palenque de Magdalena juró ante el notario y declaró que era costumbre en dichos palenques que yendo a ellos algún negro o negra, sabiéndose su amo, la familia que había de aquel dueño le recogía y agasajaba teniéndole como compañero”.¹²⁰ En otro caso confirma la construcción de estos lazos de afectividad y compañerismo. Además, la llegada de nuevos cimarrones representaba un cierto triunfo frente a la esclavitud y esto lo entendían perfectamente hasta el punto de festejarlo:

Asimismo, era usanza agasajar a los esclavos cuando arribaron al palenque Duanga en las sierras de María, Ventura, Gaspar Mina y Juan Angola que iba con una llaga en una pierna y expresaron que eran esclavos de doña Teresa Bravo, reconociendo la “negra Pacha” que ésta era su ama, recogió a los tres cimarrones, los agasajó, los acarició, reconoció como compañeros y éstos se quedaron a vivir en su casa hasta que todos fueron aprehendidos por los oficiales reales, cuando atacaron el palenque.¹²¹

¹²⁰Navarrete, “Cimarrones y Palenques en el Siglo XVII”. 2003, 130.

¹²¹Ibíd., 131.

Son algunos los relatos que describen los niveles de afectividad que se tejían entre los cimarrones; el hecho de pertenecer a un mismo espacio de trabajo y compartir el dolor, sufrimiento y trabajo extremo hacía que desde estos espacios fraternizaran y se establecieran pequeñas comunidades en medio de la esclavitud. Estas relaciones van reflejando un reencuentro de sus humanidades a partir del amor, del afecto. Estas se reafirmaban cuando se encontraban en los palenques como una forma de dar continuidad a esas relaciones, era su condición de humanidad, pues la esclavitud no terminó por deshumanizarlos completamente.

No es menos cierto que para sostener la cohesión de los palenques no bastaba la simple solidaridad y las relaciones de afectividad que se podían construir entre ellas, no olvidemos que durante largos períodos, la existencia de las sociedades cimarronas estaba atravesada por un ambiente de guerra permanente, lo cual, implicaba mantener algunas reglas de seguridad. De esta manera, se establecieron ciertas normas que se aplicaban a los nuevos integrantes, quienes tenían que pasar por pruebas donde demostraran su fidelidad, por tanto, la traición era castigada severamente incluso con la pena de muerte. En los primeros momentos había mucha desconfianza.

Al parecer, las relaciones determinadas por filiaciones tribales africanas, no fueron una norma para establecer grupos familiares en los palenques, sin que por ello se diera por descontada esta práctica, aunque era difícil reagruparse desde la pertenencia a un mismo clan, como sucedió con los cabildos en Cuba, por ejemplo. Por lo tanto, había que reactivar los procesos de recreación cultural y familiar frente a las nuevas condiciones: “Era costumbre en el palenque el conocerse y unirse todos los que pertenecían a un mismo dueño y quererse aun más que hermanos como

siempre lo vio este [...] porque entre los cimarrones los que son esclavos de una casa se llaman compañeros y se conocen como si fueran hermanos”.¹²²

A estas relaciones se sumaron las establecidas por consanguinidad, establecidas antes de la llegada a los palenques o las que se construían en los mismos palenques y que fueron la base para desarrollar una pertenencia a estos grupos. Las relaciones de sangre establecieron toda una estructura social-familiar con base en los parentescos, sea por la línea paterna o materna; el bautizo fue una forma de materializar la familia ampliada que venía desde los abuelos, tíos, primos, sobrinos y nietos:

Juan Salvador, de color negro, nacido en los palenques de las sierras de María, hijo de María Josefa, declaró tener dos primos hermanos, hijos de su tía Blanca, llamados Pachito y María. También se refirió a sus sobrinos, hijos de Magdalena su hermana, cuyo nombres eran Esperanza y Felipe y a un tío nombrado Mateo, tuerto de ojo. Además tenía otros hermanos y parientes y conocía algunos nietos de Magdalena Malemba.¹²³

A través de estos relatos se va determinando que, si bien los palenques eran espacios autónomos y libres, las condiciones no se dieron para pensar en enclaves africanos que seguían una línea rígida cultural, con los patrones de sus anteriores comunidades, primero por la heterogeneidad de los sitios de donde provenían y, segundo, porque estaban determinados a su estado de libertad, a rehacer su cultura con los elementos que estaban a disposición y frente a las nuevas situaciones socioculturales, geográficas, económicas y políticas. En determinados momentos históricos, la convivencia y las alianzas con los indígenas fueron una vertiente para

¹²²Ibid., 131.

¹²³Ibid., 132

esta reconstrucción cultural, muchas veces la misma convivencia en condición de esclavizados permitió ciertos intercambios (imposiciones) culturales desde el mismo lenguaje hasta la religión.

Así, se vuelve complejo tratar de encontrar un patrón cultural dentro del cimarronaje, incluso de un palenque a otro es probable contar con prácticas distintas. Mientras en unos palenques se pudo haber convertido en una regla la adopción de los nombres de los “amos”, en otros se mantuvieron los nombres, apellidos e incluso los sobrenombres africanos. Se habla de que sus relaciones fueron polígamas y poliándricas, es posible que esto responda a un orden cultural pero también se convirtió en una forma de poblar los palenques, considerando el permanente déficit de mujeres en éstos. Nuevamente la heterogeneidad étnica va a determinar estas manifestaciones culturales. Dicho déficit llevó, según relatos encontrados en fuentes primarias a que se tomaran mujeres “blancas”, cuando atacaban haciendas y estancias, y también mujeres indígenas, lo que complejizó aún más las estructuras familiares. Pero no sólo, mujeres indígenas y “blancas” estaban presentes en los palenques, en algunos también se encontraron hombres mestizos e indígenas.

Navarrete, citando a Landers, quien basa sus investigaciones en fuentes primarias, afirma que en el palenque de Matudere había cimarrones de casta mina, arará, congo, luango, popó, y en menor escala carabalí, bryan, goyo y fiábara, y criollos que los había de dos tipos: los de monte, que eran los nacidos en los palenques, y los criollos de las ciudades y haciendas.

Es muy escasa la información detallada que se tiene tanto sobre la vida en los palenques como de su organización, sin embargo, de lo poco que se ha recopilado, a partir de declaraciones tomadas a los cimarrones capturados, se ha podido establecer unas pautas que den cuenta de la vida en los palenques.

El tipo de vivienda seguramente eran chozas construidas de madera y palma, materiales que formaban parte de la vegetación de los territorios donde habitaban los cimarrones. También una serie de “trampas” en los alrededores de los palenques, como manera de protegerlos. Muchas de ellas consistían en fosas cubiertas de vegetación y al fondo colocaban estacas; solían hacer caminos falsos y esconder los verdaderos caminos, esto era parte de las estrategias de defensa. Se habla de los lugares donde establecían los palenques, que eran inhóspitos e impenetrables, y en sus inicios también constituyeron un problema para los mismos cimarrones; pues les resultaba de difícil acceso para los mismos esclavos que escapaban de las plantaciones. Puesto que estas tierras no eran de gran fertilidad, tuvieron que recurrir a todos sus conocimientos ancestrales para poder hacer habitable estas tierras. También contaban con espacios para enterrar a sus muertos y los llamaban “ramadas”, sin embargo, se desconoce casi todo de sus prácticas de funerarias.

Los palenques variaban tanto en el número de población como en su extensión, muchas veces se consideraba a los palenques como grandes por el número de bohíos que tenían, llegando algunos a tener hasta 137, como era el caso del palenque de San Miguel. Más allá del número de viviendas, estos palenques constituían un complejo donde todos estaban interconectados y mantenían una continua y fluida comunicación, a tal punto que cuando eran atacados y no podían detenerlos, buscaban refugio en uno de estos palenques por algún tiempo y luego volvían a repoblar el suyo. En otras ocasiones se daban fusiones de palenques como una manera de tener mayor fuerza y resistir a los permanentes embates.

Su ubicación espacial determinaba una agrupación de los palenques, una de ellas era por las serranías, así los palenques de la Sierra de María que estaban compuestos por los palenques de San Miguel, Limón, Polín, Sanaguare, Arenal,

Duanga, María Angola, Joyanca, Sanagual, Manuel Mula o Embuyla y Arroyo Pinuela. Los palenques de Bentancur y Matudere que se encontraban en la sierra del Luruaco, estaban compuestos en su gran mayoría por criollos y geográficamente estaban ubicados en el norte de la provincia de Cartagena y en la sierra de San Lucas estaban los palenques de Cimarrón y Norosi (Borrego Plá).¹²⁴ Los documentos dan cuenta de la existencia de todos estos palenques durante el siglo XVII, hay unos que sólo son nombrados y su importancia no trascendió debido a los cortos tiempos de duración que tuvieron y porque su reducido número no constituía peligro alguno para la estabilidad de la colonia.

La subsistencia alimentaria estaba basada en la agricultura, sin desconocer que ésta fue una de las debilidades de los palenques porque las tierras donde se asentaban no eran de buena calidad para la agricultura, pero para mantenerse protegidos eran ideales. Su dieta estaba basada en yuca, maíz y plátano, en algunos se cultivaba también el fréjol y el arroz. Esa información era proporcionada por la misma milicia que lograba entrar a los palenques y por supuesto destrozaban no sólo los bohíos sino también las sementeras con todos sus cultivos, porque consideraban que de esta manera los debilitaban. La crianza de animales también era parte de su dieta alimenticia, siendo las más frecuentes las aves y los cerdos, la caza y en algunos casos las jicoteas (tortugas). Con ciertos productos de la agricultura como la mandioca, la yuca y el maíz se hicieron harinas que se incorporaron a la dieta de los palenques.

Richard Price plantea que fue la “horticultura” la base alimenticia de las sociedades cimarronas, lo primero que hacían al establecer los palenques era cultivar huertos, se cree que utilizaban el sistema del cultivo simultáneo sembrando dos o tres

¹²⁴Borrego Plá, “Palenques de Negros en Cartagena de Indias”. 1973, 26.

productos al mismo tiempo, la seguridad alimentaria basada en la agricultura era complementada con la caza y para sus enfermedades desarrollaron sus conocimientos con la farmacopea que daba su ambiente. Los conocimientos con los cuales sobrevivían venían de distintas vertientes, por un lado su experiencia en las plantaciones durante la esclavitud, otra fue su memoria africana y también se tomaron conocimientos de los indígenas.

En el palenque de Limón se tejían mantas y fajas de algodón con las cuales realizaban intercambios, no sólo entre los palenques sino con los mismos “esclavos” de las plantaciones, e incluso con algunos estancieros que, de alguna forma, eran aliados a los cimarrones.

También se tiene información sobre el comercio que sostenían con los piratas y bucaneros: en la provincia de Cartagena esto fue parte del miedo de la sociedad colonial cartagenera, porque los piratas constituían una verdadera amenaza y el sólo hecho de pensar en una posible alianza entre los dos los aterrizzaba y lo evitaban a cualquier precio como una manera de garantizar la paz y la seguridad en Cartagena. A pesar de ello, se realizaron intercambios comerciales con los piratas, de quienes adquirirían armamento; dentro de las negociaciones con ciertos estancieros también se lograron obtener armas. Domingo Criollo, líder del palenque de Matudere solía entrar hasta la ciudad de Cartagena para hacerse de ciertos productos:

Domingo Criollo iba en pocas ocasiones a Cartagena, la última vez, después de que cogieron a un hijo suyo. En esa oportunidad, durmió en un solar grande; como la gente creía que era del monte y no fugitivo, se lo consintieron. Entraba a Cartagena a comprar ollas, tabaco, jabón y regresaba cuando tenía todo lo adquirido. Otras veces, acudía particularmente a la huerta del padre Marcos Giraldo, situada en Canapote, en donde José Carabalí le compraba lo que había menester; otros cimarrones llegaban a esta huerta por este mismo motivo. María Suárez Guerra, cimarrona que llevaba tres años en el palenque Matudere, declaró que la gente de

éste solía quedarse en la huerta del padre Marcos unos ocho días mientras José Carabalí les hacía las compras.¹²⁵

Eran muchas las estrategias empleadas por los cimarrones para obtener los productos que necesitaban en sus palenques. Informalmente negociaban con la ciudad, tenían montada toda una red de comercio, de comunicación, información y hasta de espionaje. Por el hecho de estar aislados en tierras poco productivas muy pocos palenques eran autosuficientes, siempre requirieron estar “comercializando” con su antagonico; si bien su proyecto político tenía la perspectiva de terminar con su poder, en términos de estrategia era necesario negociar. Estas relaciones y tratados con el antagonico son complejas y muchas veces pueden verse ciertos actos como contradictorios, como buscar la legitimidad de su libertad en las mismas autoridades coloniales o a partir de los tratados de paz prometer obediencia al rey, si bien estas crean ciertas ambivalencias no es menos cierto que son parte del gran repertorio de estrategias para alcanzar su autonomía y libertad.

La historiadora Borrego Plá, sostiene que en algunos palenques se obtenía oro de las actividades mineras y con ello los cimarrones negociaban con vecinos de ciertas poblaciones cercanas; generalmente este oro servía para la compra de armas de fuego y municiones. Como hemos mencionado, también se establecieron alianzas con algunos estancieros y comerciantes quienes formaban parte de las redes de apoyo a los cimarrones, ya sea por intereses propios o por sentimientos de humanidad.

Cabe anotar que las relaciones con las estancias no siempre fueron buenas, de hecho muchas de las estancias fueron atacadas, incendiadas y los mayordomos fueron muertos. Seguramente esto respondía a que estos capataces eran muy crueles con los esclavizados, propinándoles toda clase de malos tratos y vejámenes. Esto se

¹²⁵Ibíd., 148.

sabe por información de los cimarrones que escapaban de esas estancias o por la información proporcionada por los mismos esclavizados.

La relación de los cimarrones con los sacerdotes y sus prácticas católicas, tampoco tiene un patrón común. Se puede decir que su relación siempre estuvo encaminada a los intereses de los cimarrones, así fue con dos sacerdotes que se ha referenciado en párrafos anteriores, que alcanzaron tal compromiso con los cimarrones que amenazaron a las autoridades coloniales con tomar las armas y morir junto con los cimarrones. La relación con estos curas fue particular, puesto que se les permitió circular por los palenques con relativa libertad; esto determina la confianza que debían tenerles.

Aún no queda muy claro, por la falta de documentos, cuáles eran sus prácticas religiosas de éstos. Se tiene cierta evidencia de la influencia que ejercían los “brujos” y adivinos en el primer momento del cimarronaje, cuando la presencia de cimarrones africanos en los palenques era mayoritaria. Estos personajes religiosos fueron satanizados, aduciendo que “usaban artefactos e invenciones diabólicas: puntas de flecha envenenadas, cordeles y otras ideas demoníacas [...] los mismos que les hacían creer que eran invencibles”.¹²⁶ Seguramente esto fue lo que más incomodaba a los españoles, porque en condiciones de guerra, cuando desde una creencia ancestral saben que son invencibles, se convierten en enemigos duros de vencer; todo era producto de la brujería practicada por los cimarrones. Landers, quien ha estudiado en detalle el palenque de Matudere, afirma en el libro de Navarrete que en este palenque el catolicismo y algunas prácticas africanas coexistieron e incluso que los pobladores de este palenque los practicaban simultáneamente.

¹²⁶Navarrete, “Cimarrones y Palenques en el Siglo XVII”. 2003, 152.

Los habitantes de Matudere consideraban santo pero a su vez como un gran brujo o 'zaurín' a Antonio Bomba, un hombre con investidura sagrada, le besaban la mano en señal de respeto y seguían sus órdenes. El zaurín tenía un ayudante, Paulo un antiguo esclavo de Fernando Padilla quien salía al monte a recoger cañas bravas y diferentes hojas para entregárselas. Asimismo, por mandato del zaurín llevaban al palenque mujeres blancas e indias para casarlas con negros que eran solteros.¹²⁷

No cabe la menor duda que la religiosidad también fue un proceso que se asimiló en la esclavitud, y que al fugarse a los palenques llevaron consigo creencias católicas. Pero también es cierto que en la misma esclavitud se ejerció desde la religión lo que la historiadora colombiana Adriana Maya (1993) ha denominado cimarronismo religioso, que consiste en hacer un uso estratégico y político de su condición de "bruja", como fue el caso de las brujas de Zaragoza en 1619 que fue el estudio que esta autora desarrolló. Ante las acusaciones de otra esclava, Leonor que es la esclava acusada es llamada a juicio donde declara ser hija del demonio:

[...] en el año de 1619 Leonor dice de sí que "siendo medio bozal de poco tiempo bautizada, la engañó el demonio y la hizo renegar de la fe católica y de Dios y de nuestra señora con lo cual se hizo "bruja" (A.I. Libro I 1614-1637 F: 210r-211v)..

El "demonio" exigía de sus "iniciados" "que hiciesen todo el daño que pudiesen a los cristianos y a los frutos de la tierra (y lo que es más) el mismo "demonio" mandaba a las langostas a hacer daño en los maíces" (A.I. Libro I 1614-1637 f: 210r-231v,).

Esta autora pone énfasis en las declaraciones de Leonor donde:

[...] las africanas no se consideraban "brujas" innatas, sino que se convierten en "brujas" por decisión personal y para ello es necesario iniciarse renegando de la fe católica. Por otra parte, para ser considerada como "bruja" por el demonio y los demás miembros de esa asamblea, debe contraer una obligación primordial: hacer daños [...] Se trata de tener un comportamiento que va desde renegar de la fe de los amos hasta organizarse de tal modo que todas sus acciones vayan en contra de los intereses de estos: destrucción de los cultivos y muerte a los aliados del sistema esclavista, en este caso los capitanes de cuadrilla.¹²⁸

¹²⁷Ibíd., 152.

¹²⁸Maya, "Las brujas de Zaragoza". 1993, 257-8.

Leonor fue acusada de matar a varias personas entre ellas, un jefe de cuadrilla, es decir, había una transgresión a la autoridad al “hacer justicia por sus propias manos”; hay una clara conciencia antiesclavista y de usar todas las “armas” para afectar ese sistema. La denominación de “brujas”, para la parte colonial, era todo lo que no era cristiano, es decir, todo lo que no pertenecía al sistema de dominación. Por tanto, en este llamado cimarronismo religioso, hay una subversión de la representación dominante que los amos hacían de los esclavizados y ésta subversión simbólica que va más allá de lo religioso, será una de las estrategias de los cimarrones para dar sentido a su lucha. En este proceso de reexistencia es muy fundamental la resignificación simbólica. La historiadora Adriana Maya, continúa argumentando que estos términos descontextualizaban y además signaban unos valores negativos:

La estrategia consistió en buscar esta descontextualización en el ámbito de la audiencia y en el del discurso. Al utilizar términos como *ritos y ceremonias, brujería o adoración demoníaca, los inquisidores estigmatizaron* lo que para los acusados era el soporte articulador del pasado y la cultura: la visión sagrada del mundo. Así la Iglesia creyó haber cumplido con su labor (énfasis del texto original).¹²⁹

En este estudio sobre las “brujas” de Zaragoza provenientes de los archivos de Indias, llega un momento del juicio en que Leonor acusa a Guiomar Bran, otra esclava “bruja”, de ser “quien le robó el alma”, es decir -y esto lo hace notar Adriana

¹²⁹Adriana Maya, “Brujería” y reconstrucción étnica de los esclavos del nuevo reino de granada, siglo XVII”, en Jaime Arocha y otros, *Geografía humana de Colombia: los afrocolombianos*, tomo IV, Santafé de Bogotá, Instituto Colombiano de cultura hispana, Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH, 2000. Edición electrónica:
<http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/geografia/afro/brujeria>

Maya-, que la construcción de ser “bruja” desde la perspectiva africana es totalmente diferente a la española colonial. Así, para los esclavos africanos ser “bruja” significaba actuar sobre las energías vitales que animan los seres. Y esta condición de “brujas” es utilizada para hacer “daño” y destruir los bienes de los esclavizadores y todo aquello que represente su poder, he ahí su condición de cimarronaje.

Esto debe haber permitido recrear ciertas prácticas religiosas tomando en cuenta su estructura religiosa africana. También el peso que la Corona y la Iglesia pusieron sobre los hombros de los esclavizados determinó que en las plantaciones se cohibieran prácticas que no respondían a la católica; muchos de los esclavizados fueron instruidos en la religión católica y posteriormente formaron parte de los palenques, lo cual hace suponer que su condición religiosa fue, de alguna manera, parte de la existencia en los territorios de los cimarrones. No hay que olvidar que la Iglesia como institución también era “dueña” de muchos esclavos, y siendo parte de la estructura colonial, esto se evidenció en la explotación inhumana a sus trabajadores. La Santa Inquisición como organismo máximo de control también era poseedora de esclavos y sus tratos inhumanos dejaban mucho que desear, por ello muchos de ellos preferían arriesgar huyendo al monte a encontrarse con los cimarrones.

El papel de los inquisidores fue no permitir que otras prácticas que no fueran las católicas tuvieran sus manifestaciones, esto lo podían conseguir sin mayor problema cuando sus “fieles” estaban bajo su jurisdicción, pero no cuando estaban por fuera de su control como los palenques. Entonces, por un lado, la inquisición presionó a los gobernadores para reducirlos, so pretexto de que no podían vivir por fuera de las leyes de Dios, pero en otros momentos también presionó para negociar la

paz a través de concederles la libertad y, en cierta forma, con ello lograban “redimir” a estas ovejas descarriadas. Esto formó parte del dispositivo de poder que ejerció el sistema colonial con su relato de la salvación expresado a través de la evangelización. Su ejercicio de poder fue tan inhumano que algunos esclavos se confesaban expofeso que eran hijos del mismo demonio, proferían blasfemias cuando eran golpeados por sus “amos”.

La religión fue un tema que también formó parte de las negociaciones entre los cimarrones y las autoridades coloniales, dentro de las negociaciones se contemplaba la presencia de un clérigo para dar todos los sacramentos, sobre todo el bautizo y el matrimonio. Según los documentos, esto no parecía incomodar mucho a los cimarrones, sobre todo si por medio estaba su reconocimiento de ser libres y con ello el reconocimiento de su territorio como un espacio de libertad.

Hubo unos pocos casos en que los palenques eran centros de sanación, con la presencia de brujos y hierbateros, a los cuales acudían algunos esclavizados para buscar cura a sus enfermedades. A pesar de ello aún queda una porción de duda de porqué dentro del cimarronaje la religiosidad africana no tuvo una mayor incidencia, con excepción del palenque de San Basilio, donde se practica el *lumbalú* hasta los actuales momentos.

Eduardo Galeano, ha escrito varias crónicas de distintos lugares y momentos de América, relacionados con el cimarronaje, donde se describe la fuerza que éstos tuvieron y la relación con sus elementos ancestrales, que constituían una fortaleza en su lucha, pero también hace descripciones sobre su vida social y cultural, como la siguiente crónica, que hace referencia al “rey negro” Doimingo Bioho:

Palenque de San Basilio **El rey negro, el santo blanco y su santa mujer**

Hace más de un siglo, el negro Domingo Bioho se fugó de las galeras de Cartagena de Indias y fue rey guerrero de la ciénaga. Huestes de perros y arcabuceros lo persiguieron y le dieron caza y varias veces Domingo fue ahorcado.

En varios días de gran aplauso, Domingo fue arrastrado por las calles de Cartagena, amarrado a la cola de una mula, y varias veces le cortaron el pene y lo clavaron en alta pica. Sus cazadores fueron premiados con sucesivas mercedes de tierras y varias veces les dieron títulos de marqueses; pero en los palenques cimarrones del canal del Dique o del bajo Cauca, Domingo Bioho reina y ríe con su inconfundible cara pintada. Los negros libres viven en estado de alerta, entrenados para pelear desde que nacen y protegidos por barrancos y despeñaderos y hondos fosos de púas venenosas. El más importante de los palenques de esta región, que existe y resiste desde hace un siglo, tendrá nombre de santo. Se llamará San Basilio, porque pronto llegará su efigie desde el río Magdalena. San Basilio será el primer blanco autorizado a entrar. Vendrá con mitra y bastón de mando y traerá una iglesita de madera con mucho milagro adentro. No se asustará del escándalo de la desnudez ni hablará jamás con voz de amo. Los cimarrones le ofrecerán casa y mujer. Le conseguirán una santa hembra, Catalina, para que en el otro mundo Dios no le dé por esposa una burra y para que juntos se disfruten en esta tierra mientras estén.¹³⁰

La construcción de las narrativas políticas de los cimarrones es parte de un recorrido por diversos ámbitos de su vida: momentos de defensa militar, estrategias políticas, sistemas de alianzas, recreaciones culturales para sostener la seguridad alimentaria en los palenques, creación de nuevas formas de parentesco, invenciones de nuevos imaginarios afectivos, recreaciones de prácticas religiosas, etc., con el único fin de evidenciar esa ontología existencial del ser humano, de reafirmar esa condena de ser libres que plantea Sartre y que será desarrollada en el siguiente capítulo. Toda esta panorámica existencial, a partir de las acciones de los cimarrones -tanto en tiempos de guerra como en tiempos de paz- que se ha descrito, está atravesada por el agenciamiento político que ha guiado su proyecto de vida a través del cimarronaje.

El horizonte de la libertad, en conjunción con sus recursos culturales y existenciales, que portaban en sus cuerpos y en sus memorias, constituyó la fuerza

¹³⁰Eduardo Galeano, *Memorias del fuego. Las caras y las máscaras*. 14ª, edición, vol. 2. España: Siglo XXI de España Editores, 1990.

vital para erigirse como sujetos históricos y políticos en pleno momento de la esclavitud. Los cimarrones fueron forjadores permanentes y constantes de nuevas condiciones de vida, de nuevas existencias.

¿Por qué continuar viviendo en condiciones de muerte? Es una pregunta filosófica existencial de la diáspora africana que ha sido desarrollada desde filósofos afrocaribeños como Gordon y Maldonado-Torres, “es una pregunta que ilumina la condición de los condenados de la tierra” (Gordon citado por Maldonado-Torres).¹³¹ ¿Qué es lo que les hace continuar a los esclavizados con un proyecto de vida en medio de un mundo que los deshumaniza? Una primera respuesta la podríamos encontrar en el grito/llanto, en tanto “apunta a la condición existencial del mismo”.. El cimarronaje, entendido como una filosofía existencial que reafirma la vida misma, es otra respuesta que complementa la pregunta. En el capítulo siguiente, estas historias políticas de los cimarrones se complementan con una lectura fenomenológica

¹³¹Maldonado-Torres, “Frantz Fanon, filosofía pos-continental”. 2007b, 17.

CAPÍTULO 2

CIMARRONAJE: UN PROYECTO PARA LA EXISTENCIA:

La construcción del Ser a partir del cimarronaje

*Sólo cuando se es libre
se puede negociar
Nelson Mandela*

Si el argumento central de este capítulo es mirar el cimarronaje como un proyecto de existencia, de reconstrucción del Ser a partir de la libertad, es importante poner los diversos argumentos sobre los cuales se sentaron las bases de la condición de *no ser* que constituyó (inventó) al esclavizado, basada en la colonialidad del poder. La colonialidad del poder es entendida como, “un modelo específicamente moderno que vincula la formación racial con el control del trabajo, el estado y la producción de conocimiento” (Quijano 2001, 25).¹³² Esta estructuración desde lo racial –colonialidad del poder- fue el mecanismo más eficaz para garantizar la explotación de los recursos naturales y sobre todo humanos, es lo que permitió un sistema de dominación y con ello el control de las subjetividades y de los territorios, y claro de la producción de conocimiento.

Boaventura de Sousa Santos propone en su *Sociología de las ausencias y sociología de las emergencias*, que no sólo se produce existencia sino que también

existe una producción activa de *no existencia*, con lo que quiere decir que, “[...] lo que no existe es producido activamente como no existente”,¹³³ y propone como acción volver existente lo no existente. El cimarronaje visto desde la perspectiva existencial sigue este lineamiento. La condición y condena de *no ser*, lleva implícita la no existencia. El cimarronaje como proyecto político es una práctica con una alta densidad de presencia, existencia de subjetividad, y de humanidad (individual y colectiva), en medio de una condición de no humanidad como fue la esclavitud.

Por otro lado, en su libro *Piel negra, máscaras blancas*, Frantz Fanon (1974),¹³⁴ también plantea que existe una condición de no existencia en el colonizado (esclavizado). De manera concreta habla del *no ser*, y en una de sus frases contundentes plantea que, “el negro no es un hombre”, no existe como hombre-ser. Sin embargo, en esta condición de no ser hay una potencialidad para llegar a recuperar al Ser del que ha sido despojado. El colonizador no logró vaciar por completo esa humanidad, y ese resquicio es el generará un accionamiento político, a partir de la toma de consciencia. Es por ello que “El no-ser sólo tiene sentido en medio de lo existente [...]” (Rius 2005, 32).¹³⁵

El proceso de esclavitud implicó negación de la condición de humanidad del esclavo, el despojo violento de ese Ser, el no reconocimiento como persona. Esta condición subjetiva de poder es la que determina la no existencia. La diáspora africana en su sentido amplio, significa ese proceso de vaciamiento de humanidad, dispersión y/o fragmentación de todos esos elementos que constituían al Ser (los

¹³²Aníbal Quijano, “Globalización, colonialidad y democracia”, en Instituto de Altos Estudios Diplomáticos “Pedro Gadual”, edit., Tendencias básicas de nuestra época: globalización y democracia, Caracas: Instituto de Altos Estudios Diplomáticos “Pedro Gadual”, 2001.

¹³³Boaventura de Sousa Santos, “La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: para una ecología de saberes”. En Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social, (encuentros en Buenos Aires), Agosto. 2006, ISBN 987-1183, CLACSO, 57-7

¹³⁴Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires: Schapire Editor S.R.L. 1974, 204.

¹³⁵Marce Rius, *De vuelta a Sartre*, España: Editorial Crítica, 2005, 308.

nombres propios, su religión, sus tierras, su red social y parental, su cosmovisión, su relación con los muertos, etc.).

El antropólogo Pierre Verger (2002), en su estudio sobre la religión de los yorubas, establece que la identidad de las personas es definida por los nombres, “[...] numa das regioes iorubás (outrora sem escrita), os nomes de um indivíduo sao ligados aos nomes de seus ancestrais. Os iorubás recebem de tres a quatro nomes e pelo menos tres deles sao indispensáveis...”. “...en una de las regiones de los yorubas (antes sin escritura), los nombres de un individuo son ligados a los nombres de sus ancestros. Los yorubas reciben tres o cuatro nombres y por lo menos tres de ellos son indispensables...” (Traducción mía).¹³⁶ Este mismo autor sostiene que la noción de persona entre los yorubas, como en otras innumerables étnicas africanas, está profundamente ligada a la organización social de la que forma parte.

Es como si hubiesen implosionado su Ser y éste se trizara en mil pedazos, pero al mismo tiempo la diáspora significa la posibilidad de reconstruir a partir de esos elementos dispersos. Cuando se habla de juntar los elementos no se habla estrictamente de volver exactamente a anteriores identidades africanas, sino que más bien, se trata de reconstruir identidades a partir de un referente histórico, cultural, simbólico. En este sentido, muchos intelectuales han explicado que en este proceso se construyen nuevas formas de identidad, por ejemplo, Fernando Ortiz (1991), hablaba de transculturación en el caso cubano, para hacer referencia a las nuevas formaciones culturales que se construyen con elementos culturales que provienen de afuera pero que son asumidas, recreadas y readaptadas por las culturas o pueblos locales. Y lo diferencia con aculturación en el sentido de que los elementos exógenos

¹³⁶Pierre Verger, “Noção de pessoa e linhagem familiar entre os iorubas”. En Pierre Verger, Saída de Iaó. Sao Paulo-Brasil: Axis Mundi Editora, Fundación Pierre Verger. 2002. 190.

son asumidos de manera pasiva consciente o inconscientemente, de tal forma, que no hay recreación o reinención.

El camino de regreso al Ser no será obra fácil y menos un camino sin obstáculos y sin complicaciones. Sin embargo, se han trazado referentes y prácticas fuertes que sirven de base para la reconstrucción de ese Ser negado. Fanon plantea que un camino es la desalienación del Negro, que implica una toma de conciencia abrupta de las realidades económicas, sociales y de opresión.

En esta fenomenología o principios filosóficos del cimarronaje, desarrollaré los argumentos para mirar cómo el cimarronaje se constituye en una opción de existencia y, por tanto, de vida para la reconstrucción de ese Ser. El existencialismo, la existencia, la libertad, la colonialidad del Ser y decolonialidad, serán los conceptos fundamentales que apuntalen este capítulo. Con respecto al asunto de la existencia tomaremos como referencia la filosofía existencial de Fanon y Sartre y, desde esta concepción filosófica, desarrollo conceptualmente la categoría de libertad como elemento central en la constitución del Ser. Las preguntas y asuntos que se abordan incluyen: el entendimiento de la libertad desde la práctica política en el cimarronaje, y el problema ontológico del Ser con relación a la conciencia según la filosofía existencialista de Sartre. Además sustentaré el problema de la existencia desde los trabajos de filósofos afrocaribeños, de manera especial Lewis Gordón, Paget Henry y Nelson Maldonado sobre fenomenología de la filosofía afrocaribeña.

En su significación filosófica más simple, podríamos decir que el Ser es todo lo que hay y esto implica una existencia desde la inmaterialidad y materialidad, es decir lo que existe. Esta condición de existir no está determinada sólo por una esencia material, que muchas veces se traduce en el cuerpo mismo, ya que éste lleva implícita una experiencia que es parte de una inmaterialidad. La condición de *no ser*

sería un estado de no existir (que no hay), de no existencia, dándose una relación de determinación hasta cierto punto dialéctica entre existencia y no existencia. Esto implica al mismo tiempo, que el *no ser* o la no existencia está cargada de posibilidades de llegar a ser y de existir, y viceversa, es decir, lo que existe puede convertirse en inexistente.

La situación de no ser es una condición subjetiva e ideológica de no existencia que fue alojada en el cuerpo del esclavo, a partir de su negación como ser humano, si se quiere, el cuerpo existe pero impregnado de no existencia, es un cuerpo negado de humanidad, es como dice Fanon una “maldición corporal”. La esclavitud colonial como experiencia histórica de negación se esculpió en el cuerpo del esclavizado y esto produjo trastornos en su conciencia. Hubo un desplazamiento a nivel de conciencia y corporal de su humanidad, este es el *vacío existencial*.

La lógica de producción de no existencia es un proceso de despersonalización constante y violento, con la introducción de instrumentos simbólicos, que merman la esencia del esclavizado dentro del sistema esclavista-colonial. Esta práctica e ideología puso al cimarronaje en la lógica de defender y reafirmar su humanidad lo que es parte de la condena que tienen los hombres a ser libres. Es justo ahí ahí donde se traduce el cimarronaje como una filosofía existencialista, entendida como: “En la filosofía que ha entrado en la política, la concepción fundamental del existencialismo se rescata gracias a una conciencia que ha declarado la guerra a la realidad de la destrucción de lo humano, a sabiendas de que esa realidad sigue triunfando” (Marcuse citado por Echeverría).¹³⁷

¹³⁷ Bolívar Echeverría, *El humanismo del existencialismo*, en: Revista Diánoia, No. 57, noviembre. México, 2006, edición electrónica:
<http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/EI%20humanismo%20del%20existencialismo.pdf>.

En sí, la reafirmación de su humanidad no sólo afecta la parte de los esclavizados que se autoproclaman libres y por tanto humanos, sino que cuestiona el sistema esclavista, tanto en su forma de dominación como en su mundo simbólico-social o, tal y como lo propone Haymes cuestiona, “[...] la capacidad del amo para convertir al esclavo en alguien sin nombre e invisible como ser humano, por medio del uso de instrumentos simbólicos que provocaron que el esclavo se transformara en lo que Patterson denomina “muerto socialmente” (Haymes 2013, 13).¹³⁸

La violencia inmediata que se ejerce sobre el esclavizado es sobre su cuerpo, porque el sistema colonial-esclavista mira la humanidad en relación al color de la piel que se constituye en el correlato de la raza. Negar la humanidad desde lo corporal es el relato principal de la colonialidad, por ello, la primera dominación y ejercicio de poder colonial es sobre el cuerpo, desde ahí se justifica el secuestro de personas, las cadenas, el trabajo forzado, los castigos, las violaciones, etc., proceso que siempre va acompañado de reconfigurar la conciencia del esclavizado. Los cambios de nombres, la violencia verbal, la religión, las costumbres fueron violencias simbólicas que acompañaban el proceso de sometimiento colonial del cuerpo.

Estas relaciones no se sostienen en una perspectiva dialéctica, sino más bien en una coexistencia articulada de relaciones de poder, en la medida en que todo cuanto aparece como fenómeno necesita de alguien a quien aparecer, no existe *a priori*, es una construcción social y filosófica. Traducido en otros términos, implica que uno tiene que ser frente a otro ser. Se trata aquí de existencias, de humanidades, mas no de una concepción de autoconciencias desde la perspectiva hegeliana, como explico más adelante. Ahora bien, esta relación pensada por los bordes de la filosofía

¹³⁸Haymes, “Pedagogía y antropología filosófica del esclavo afroamericano”.

y cercana a la teoría política, establece una relación de poder que está dada en función de un ser que bien reconoce o niega la existencia de otro ser, estamos frente a la vieja relación hegeliana de amo-esclavo en términos de reconocimiento y lucha a muerte en este proceso.

Esta relación amo-esclavo es muy importante porque podemos pensar categorías desde esta construcción filosófica para entender de mejor manera la concepción del pensamiento moderno-occidental de la esclavitud africana. Este pensamiento filosófico justifica y desarrolla teorías que naturalizan esta relación. La existencia del amo niega una humanidad al “esclavo” como persona, esta condición se ve interrumpida desde el cimarronaje: “[...] la libertad que pretendían los negros era absoluta: de ahí que no pensarán siquiera pedírsela al Rey, como se lo declararon al comisionado del Gobernador, porque los únicos soberanos que ellos reconocían eran los propios, aquellos mismos que a los españoles les parecían reyes de burla” (Arrázola 1970, 195).¹³⁹

El cimarronaje no sólo dimensiona la construcción de un “nuevo” Ser, como la posibilidad de reinventarse a sí mismo como expresión de su libertad, sino que también desconoce la autoridad del “amo” como dador de humanidad, pues, es el mismo sujeto esclavizado quien se “libera” a sí mismo y en términos filosóficos *para sí mismo*, es decir, que se “devuelve” la humanidad despojada (la reconstrucción-reinvención de su Ser a partir de la fragmentación). Lo que plantea Maldonado-Torres referenciando a Fanon, “el sujeto adquiere su humanidad al salir de sí mismo y al entrar en relación con otros”.¹⁴⁰ Filosóficamente diríamos que pasa de un *ser en*

¹³⁹ Aquí repito esta cita de Arrázola, porque es muy importante en este capítulo que se determine como los actos de cimarronaje de la colonia, se inscriben en la reconstrucción de la humanidad de los esclavizados.

¹⁴⁰ Nelson Maldonado-Torres, “Frantz Fanon, filosofía pos-continental, y cosmopolitanismo descolonial”, en Oliver Kozlarek, coord., *De la teoría crítica a una crítica plural de la modernidad*, Buenos Aires: Biblos, 2007. 147-168.

sí a un *ser para sí*, pero también a un *ser para el otro*, sólo que *el otro* ya no será el “amo”, sino el ser que está más próximo y que tiene su misma condición existencial. “Sí, todos esos son mis hermanos, una fraternidad áspera nos reúne a todos por igual” (Fanon 1974, 113).¹⁴¹ Recuerda esto, a la filosofía africana ubuntu, que en zulú significa *una persona es una persona a causa de los demás*.

Ahí está la clave de pensarse la existencia de este sujeto que se construye desde el cimarronaje, que edifica su humanidad, no en el espejo (en términos lacanianos) del amo, sino en su ser más cercano, su prójimo, que está en las mismas condiciones de “esclavo”, despojado de su humanidad. Se trata de construir humanidad desde los deshumanizados, desde los *condenados* de esta tierra. Es por ello, que en las narrativas del capítulo anterior el reconocimiento y la construcción de unos lazos de afectos hacia los nuevos cimarrones que llegaban a los palenques escapados de las plantaciones.

Desde los inicios de la conquista e invasión de América por parte de los ahora llamados europeos, el tema de la humanidad fue un discurso que estaba al orden del día. Curiosamente cuando se da este hecho histórico Europa estaba saliendo del oscurantismo escolástico, y construyendo una filosofía de humanismo, donde ponía al hombre en el centro del mundo, pero hablaban del hombre europeo, así que ellos no contruyeron su humanismo desde una concepción más amplia que incluyera al originario americano o al sujeto africano en su repertorio de humanidad que fue muy restringido. Por el contrario, construyeron su humanismo a partir de deshumanizar(se). Esto lo deja claro Psichari, citado por Aimé Césaire: “Después de todo, la civilización nunca fue hecha hasta el presente sino por los blancos[...].

¹⁴¹Fanon, “Piel negras, máscaras blancas”, 1974.

Europa, convertida en amarilla, sería seguramente una regresión, un nuevo período de oscurantismo y confusión, es decir, una segunda Edad Media” (Psichari citado por Cesire 2006, 24, énfasis del texto original).¹⁴²

Por ello, desde el colonizado o el esclavizado ese humanismo era falso y superficial, sólo estaba en la piel del discruso de humanidad en el hombre “blanco”, sus acciones coloniales lo habían deshumanizado y sus acciones contradecían su discurso humanista. “De que jamás estuvo Occidente [...] más alejado de poder asumir las exigencias de un verdadero humanismo, de poder vivir el humanismo verdadero, el humanismo hecho a medida del mundo”¹⁴³ Es decir, el esclavista en su proceso de deshumanización al esclavo se deshumaniza también, se despoja de sus valores humanos. Esto lo mostraron claramente tanto Fanon como Césaire, en la siguiente cita:

Estos hechos prueban que la colonización, repito, deshumaniza al hombre incluso más civilizado; que la acción colonial, la empresa colonial, la conquista colonial, fundada sobre el desprecio del hombre nativo y justificada por ese desprecio, tiende inevitablemente a modificar a aquel que la emprende; que el colonizador, al habituarse a ver en el otro a *la bestia*, al ejercitarse en tratarlo como bestia, para calmar su conciencia, tiende objetivamente a transformarse él mismo en *bestia* (Césaire 2006, 19, énfasis del texto original).¹⁴⁴

La deshumanización fue una filosofía que se tradujo en unas prácticas cotidianas sobre los esclavizados, una filosofía que sirvió para justificar dichas prácticas a favor de una acumulación de capitales, basada en la explotación del ser humano por otro ser humano. Los ejemplos durante el período de esclavitud sobran

¹⁴²Aimé Césaire, *Discurso sobre el Colonialismo*, Madrid: Ediciones Akal, 2006, 221.

¹⁴³Ibíd., 40.

¹⁴⁴Ibíd.

para mostrar el grado de deshumanización a la que llegaron los colonizadores esclavistas. Por ejemplo, C.L.R. James se refiere a:

[...] hierros en las manos y en los pies, bloques de madera que los esclavos debían arrastrar consigo fueran donde fuesen, la máscara de latón concebida para impedir que los esclavos comiesen la caña de azúcar, el collar de hierro. Los latigazos se interrumpían para pasar un trozo de madera candente sobre las nalgas de las víctimas; sal, pimienta, limón, carbonilla, acíbar y cenizas calientes eran vertidos sobre las heridas sangrantes (2003, 28).¹⁴⁵

La esclavitud como práctica e ideología no se inauguró con la modernidad-colonialidad. Esta ha sido practicada desde la antigüedad, cuando el esclavo era una mercancía que se podía adquirir como propiedad y eso le otorgaba al dueño todos los derechos sobre el esclavo, incluyendo la vida misma. Las diferencias étnica, religiosa, y geográfica eran los argumentos que justificaban esta relación que simplificaba una categorización de unos sujetos superiores y otros inferiores. Son muy raros los casos donde la esclavitud se dio con sujetos de un mismo orden étnico o religioso.

Hegel tal vez es uno de los pocos filósofos de la tradición occidental que se plantea la relación amo-esclavo en términos filosóficos. Si bien esta relación no hace referencia específica a la esclavitud africana, sino a un desarrollo que tiene que caminar el pensamiento para constituirse como tal, no es menos cierto que desde esta perspectiva se pueden hacer reflexiones filosóficas para ser traducidas a un nivel filosófico existencial. Estas dos entidades (amo y esclavo) de una misma conciencia que están en permanente lucha, bien pueden tomarse a manera de provocación para

¹⁴⁵C.L.R.James, *Los jacobinos negros, Toussaint L'Ouverture y la Revolución de Haití*, México: Fondo de Cultura Económica, 1980, 369.

explicar ciertas dimensiones de la relación entre el amo y esclavo colonial, y es dentro de esta relación que el cimarronaje irrumpe para desestabilizar dicha relación.

Hegel fue quien planteó la dialéctica del amo-esclavo, construyó estas dos identidades filosóficas sostenidas sobre las categorías de lucha y trabajo, expresadas en la autoconciencia y en la lucha (a muerte) por el reconocimiento de éstas. La autoconciencia que es deseo y voluntad, en tanto, son las motivaciones por las cuales se llega hasta la autoconciencia, pero ésta no está completa (en unidad), si no es reconocida por otra autoconciencia, de hecho la autoconciencia sólo logra autoconocerse (ser) a través de otra autoconciencia, que al mismo tiempo se convierte en su diferente, en su contrario, con la que libra una lucha a muerte, esta es parte de la dialéctica hegeliana; el movimiento de conciencias a partir de la contradicción. La diferencia de esta autoconciencia se encuentra dentro de la mismidad del sujeto moderno que ha alcanzado tan alto grado, por tanto, no se trata de una diferencia que está en la exterioridad, en el mundo pre-moderno, pues éstos se quedaron a las puertas de la Historia, no lograron desarrollar su pensamiento.

Si partimos de una unidad que es la autoconciencia y decimos que sin embargo está dualizada, que contiene dentro de sí dos aspectos que se excluyen mutuamente -la independencia y la dependencia-, y luego decimos que esta contradicción interna va a tener juego mediante una contradicción externa [...] Sin embargo, ya que se relacionan para reconocerse, ocurre que son contrapuestas; y, si, las veremos en concreta relación de reconocimiento sólo bajo el aspecto de lucha a muerte [...] (Veraza 2005, 45).¹⁴⁶

Esta dialéctica se inscribe dentro del pensamiento de Hegel en una concepción teleológica cuyo fin es el espíritu (saber) absoluto, el ser universal que se materializa en el estado moderno (el alemán). Para llegar a esta fase, el pensamiento

(mas no el sujeto), tiene que recorrer varias etapas en un proceso espiral, el mismo que está determinado por una lógica dialéctica, donde la negación es lo que hace posible pasar al siguiente estado en movimiento, y a su vez este movimiento vuelve a (auto) negarse, convirtiéndose en la negación de la negación lo que lleva a la afirmación. Por eso para Hegel:

[...] la unidad de la autoconciencia consigo misma, esa unidad tiene que ser lo esencial (es decir, tiene que convertirse en esencia, en lo esencial, en aquello que ella es); lo cual quiere decir: la autoconciencia es *deseo*. La conciencia tiene, pues, a partir de ahora, en cuanto autoconciencia, un doble objeto, el primero y lo inmediato es el objeto de la certeza sensible y de la percepción, pero ese objeto viene *sellado para ella con el sello o carácter de lo negativo* [...] La autoconciencia se presenta o se expone o se exhibe, pues, en ello como movimiento en que tal contraposición queda suprimida y superada (en ello consiste el deseo), y en el que a la autoconciencia le resulta la igualdad de sí misma consigo misma (Hegel 1987, 277-8, énfasis del texto original).¹⁴⁷

Esta (auto) conciencia es una sola conciencia que se divide en función del movimiento a partir de la negación. La construcción de este pensamiento es siempre individual, su fragmentación responde a la posibilidad de generar un movimiento que eleva el pensamiento a un estadio superior, cuyo referente final es el espíritu absoluto.

El movimiento de la autoconciencia (autoconciencias en disputa y en contradicción), desde la perspectiva de Hegel conlleva tres momentos determinados dialécticamente: el primero es “el movimiento del mutuo reconocimiento” o la lucha a muerte por el reconocimiento; el segundo la oposición del amo y del esclavo; y el tercero la libertad. Es interesante mirar como aquí se plantea, por un lado, una alteridad desde la mismidad, en tanto autoconciencias, y por otro lado niega y no acepta esa alteridad y por ello se constituye una lucha a muerte, es una mismidad de

¹⁴⁶Jorge Veraza, *Para pensar la opresión y la emancipación desde la posmodernidad: crítica a la dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*, México: MX: Itaca, 2005, 176.

la mismidad (del sujeto europeo) en el grado absoluto, pero su absolutez, depende al mismo tiempo de su reconocimiento como tal.

Por un lado, es una lucha a muerte, pero por otro, hay la necesidad de esa otra autoconciencia para su reconocimiento. “La autoconciencia existe como potencia negativa; no es solamente una realidad positiva, un ser ahí que desaparece aplastado por aquello que lo supera y queda al exterior –con lo que muere absolutamente-; es todavía, en el seno de esa realidad positiva, lo que se niega a sí mismo y se retiene en ese negación” (Hypolite, 1996; 151).¹⁴⁸

Esto se entiende con una lógica de estadios, es decir, en una primera fase el “hombre” se encuentra en un estadio que es un “yo inmediato, sin diferencia”, está en el nivel de la certeza (sensible, inmediata), donde imperan los sentidos y no la razón, y por tanto, no el estadio de la verdad, ésta se alcanza a partir de la autoconciencia. A través del reconocimiento por parte de otra autoconciencia, es que se conduce a una experiencia del espíritu absoluto. Y aquí ya se marca una diferencia entre espíritu absoluto o saber absoluto y Naturaleza. “En la naturaleza el espíritu es espíritu en sí mismo, no conociéndose como espíritu absoluto” (Hegel citado por Hyppolite, 1991).¹⁴⁹

Este espíritu absoluto se diferencia del primero, porque ha realizado ya el movimiento del pensamiento, pasando por los diferentes estadios establecidos, y ahí ya define que hay pueblos que no han logrado pasar el estadio de la naturaleza y por tanto no forman parte de la Historia, construyéndose una exterioridad a partir de lo europeo. Los pueblos de Africa y el continente africano, de donde provienen los

¹⁴⁷Friedrich Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1987, 482.

¹⁴⁸Jean Hippolyte, *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, 1976. Edición electrónica: <https://www.google.com.ec/webhp?sourceid=chrome-instant&ion=1&espv=2&ie=UTF-8#q=hypolite+hegel+>

¹⁴⁹Ibíd.

esclavizados, no han logrado pasar del estado de la naturaleza, en tanto, estos movimientos de la autoconciencia exigen abstracción y según Hegel éstos no están en condiciones de hacer abstracciones, por tanto, no hay movimiento, no hay historia, lo que les convierte en sujetos ahistóricos, ligados con el cordón umbilical a la naturaleza. Sujetos que no forman parte de la Historia no existen, es la negación de existencia a partir de negarles historicidad.

Con esto abandonamos el tema de África, por cuanto no se trata en nuestro análisis de un continente histórico. No nos ofrece, en razón de su estatismo y de su falta de desarrollo, material de alcance constructivo.[....] Lo que entendemos como África es lo segregado y carente de historia, o sea lo que se halla envuelto todavía en formas sumamente primitivas, que hemos analizado como un peldaño previo antes de incursionar en la historia universal (Hegel citado por César Bou).¹⁵⁰

A este período sería que pertenece el esclavizado, pero no el esclavo de la autoconciencia sino, el de los pueblos “primitivos”, que no forman parte del imaginario histórico de Hegel, pues no aparecen en su horizonte y movimiento de pensamiento, porque no están en los cánones de su historicidad, sino fuera de ella, por eso no tienen posibilidad alguna de emprender el recorrido del pensamiento que los llevaría al espíritu absoluto. Desde esta lectura hegeliana, los pueblos africanos no estarían en capacidad de formar un estado como organización, y por tanto, de gobernarse. Posicionar al sujeto desde el cimarronaje como Ser implica asumir una historicidad radical del sujeto como tal, por fuera de su exterioridad histórica moderna, planteada desde Hegel. Esto lleva a pensar el cimarronaje por fuera de la lógica histórica de modernidad, algo así como habitar los márgenes, una exterioridad posicionada, es decir, estar en un lugar por estrategia y por decisión propia, mas no

¹⁵⁰César Luis Bou, *África y la historia*, Rosario-Argentina: Editorial CEUR, 2010. Edición electrónica: http://www.ceid.edu.ar/librosdigitales/afrika_y_la_historia_luis_cesar_bou.pdf.

porque ha sido relegada a un afuera. Otto explica desde Fanon esta exterioridad expresada en una conciencia negativa: “La de Fanon, entonces, es una conciencia negativa, en ese punto no necesariamente dialéctica, puesto que habita no ya en los bordes de la representación ni en los bordes del sistema colonial sino en un lugar que no es perceptible por el hecho de preguntar por lo que los discursos y la historicidad moderna reprimen” (2003, 43).¹⁵¹

Así, desde la perspectiva hegeliana, se establece una diferencia entre el Ser solamente viviente y el Ser con autoconciencia, entre el ser no histórico y el ser histórico, donde se encuentran muchas prácticas y justificaciones de relaciones de dominación. Este Ser solamente viviente, estático, fijado en el mundo de la naturaleza, no sólo estaría por fuera de la historia, de esa totalidad histórica moderna, sino que no tendría capacidad de gobernarse, en tanto, no puede ser independiente. Así Hegel explica lo de la autoconciencia viviente:

La figura distinta que es sólo viviente suprime, naturalmente, su propia independencia en el proceso mismo de la vida, pero con el cese de su diferencia ella misma deja de ser lo que es. En cambio, el objeto de la autoconciencia es también independiente en esa negatividad de sí mismo y, de esta manera, es para sí mismo género, fluidez universal en la particularidad de su distinción propia. Tal objeto es una autoconciencia viviente (Hegel citado por Hyppolite 1996, 8).¹⁵²

Así la autoconciencia (del amo), siempre está en permanente movimiento; negándose a sí mismo para superarse, tiene un porvenir, es Historia, en cuanto hay un sujeto que está realizándose permanentemente. Es por eso que a él le corresponde el goce, la independencia, la libertad, hallarse a sí mismo en el ser, *hacerse Ser*

¹⁵¹Alejandro de Oto, *Frantz Fanon: Política y poética del sujeto poscolonial*, México: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2003, 231. Edición electrónica:

http://biblioteca.clacso.edu.ar/subida/Mexico/ceaa-colmex/20100410064834/Frantz_Fanon.pdf.ori

¹⁵²Hippolyte, “Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel”.

mientras que el ser viviente (esclavo), está fijado en la naturaleza, quedado en la inmediatez, sin opción de emprender el movimiento del pensamiento, dependiente, de hecho está negado a la autoconciencia, es incapaz de superarse a sí mismo, su pensamiento no sólo no tiene movimiento, sino que es incapaz de generarlo, es un ser *condenado a no ser*. Y en tanto no puede autogobernarse, deberá ser gobernado.

Las autoconciencias forman parte de una misma mismidad, la mismidad europea, por más que contemplen una lucha a “muerte”, en cada una de autoconciencias está el ser, la verdadera otredad está es la exterioridad de esta mismidad, “lo otro es un sí mismo”. El desdoblamiento del espíritu en las autoconciencias, es una relación de otro hombre para el hombre, de hecho es lo que da unidad en esta aparente alteridad.

Sólo las autoconciencias materializadas en sujetos que han alcanzado un desarrollo del pensamiento a partir de la abstracción, tienen la posibilidad de convertirse en un *Ser*. Pero esto se convierte en un juego filosófico existencial donde únicamente entre ellos (sujetos modernos) se reconocen y se otorgan esta condición, mientras que los otros están condenados a quedarse como Ser de la naturaleza; Hegel incluso duda, si el término de *Ser* de la naturaleza le corresponde a esta forma de existencia.

Cuando repensamos las formas de esclavitud anteriores a la modernidad, vemos como ciertos conceptos y construcciones filosóficas se asemejan, sosteniendo una linealidad de dominación basado en la inferiorización del diferente, construyen poder a partir de naturalizar ciertas relaciones sociales, como la de esclavos y hombres libres. Así Aristóteles planteaba que el esclavo es por naturaleza un esclavo y así iba a permanecer hasta el fin de sus días, condenado a su condición. El esclavo era considerado como un medio de producción, una mercancía, que debía ser poseída

y utilizada por el señor del esclavo, así establece la relación de dependencia. Este filósofo lo hace muy explícita esta relación:

Lo mismo sucede con la propiedad; el señor es simplemente señor del esclavo, pero no depende esencialmente de él; el esclavo por el contrario, no es sólo esclavo del señor, sino que depende de éste absolutamente.

Esto prueba claramente lo que el esclavo es en sí y lo que puede *ser*. El que por una *ley natural* no se pertenece así mismo, sino que no obstante ser hombre, pertenece a otro, es naturalmente esclavo. Es hombre de otro el que, en tanto que hombre, se convierte en una propiedad, y como propiedad es un instrumento de uso y completamente individual (Aristóteles 2009, 29-30, énfasis míos).¹⁵³

En esta concepción de colocar a un hombre-esclavo al estatus de una propiedad determinado por su valor de uso, no tiene libre albedrío, no tiene libertad ni autonomía. En sus reflexiones Aristóteles se cuestiona sobre si el ser esclavo responde a una ley natural o es resultado de una circunstancia social, y también se pregunta si la esclavitud es un hecho contrario a la naturaleza. Pero estas dudas se aclaran para él fácilmente con el uso de la razón y los hechos, determinando que esta relación se construye a partir de la autoridad y la obediencia. Y lo resuelve bajo estos argumentos:

La autoridad y la obediencia no sólo son cosas necesarias, sino que son eminentemente útiles. Algunos seres desde el momento en que nacen, están destinados, unos a obedecer, otros a mandar, aunque en grados muy diversos en ambos casos. [...] La autoridad vale más en los hombres que en los animales, porque la perfección de la obra está siempre en relación directa de la perfección de los obreros (esclavos) [...] Esta es una condición que impone a todos los seres animados.¹⁵⁴

Luego su argumentación para justificar esta “natural” relación, reflexiona la condición del alma, que también la llama razón y el cuerpo. Donde es el cuerpo el

¹⁵³Aristóteles, *La Política*. Colombia, Editorial ATENEA, 2009, 286.

que tiene que obedecer y someterse a la razón, como una condición de la naturaleza. Pero esta reflexión la traslada a que los señores de los esclavos están dotados de razón, mientras que los esclavos ausente de ello y a cambio la generosidad de la naturaleza les ha dotado de un cuerpo fuerte, no quedando otra destino que la obediencia, es decir, ser esclavos. Aquí el argumento y la justificación de Aristóteles de esta condición natural es:

Quando es un inferior a sus semejantes, tanto como lo son el cuerpo respecto del alma y el bruto respecto del hombre, y tal que es la condición de todos aquellos en quienes el empleo de las fuerzas corporales es el mejor y único partido que puede sacarse de su ser, se es esclavo por naturaleza. Estos hombres así como los demás seres que acabamos de hablar, no pueden hacer otra cosa mejor que someterse a la autoridad de un señor; porque es esclavo por naturaleza el que puede entregarse a otro; y lo que precisamente le obliga hacerse de otro es el *no poder llegar a comprender la razón* sino cuando otro se la muestra, pero sin poseerla en sí mismo [...] Por lo demás, la utilidad de los animales domesticados y la de los esclavos son poco más o menos del mismo género. Unos y otros nos ayudan con el auxilio de sus fuerzas corporales a satisfacer las necesidades de nuestra existencia [...] La naturaleza mismo lo quiere así, puesto que hace los cuerpos de los hombres libres diferentes de los de los esclavos, dando a éstos el vigor necesario para las obras penosas de la sociedad, y haciendo por el contrario, a los primeros incapaces de doblar su erguido cuerpo para dedicarse a trabajos duros, y destinándolos solamente a las funciones de la vida civil ¹⁵⁵

Para este filósofo, el reconocimiento de esta relación natural y por tanto, no permutable, hace que una sociedad funcione adecuadamente. Esta asociación de hombres fuertes carentes de razón y por tanto, funcionales para los trabajos penosos, es el justificativo para sostener un sistema como el de la esclavitud. Donde cada uno de estos, tanto el esclavo como el amo, nacen para esas funciones. Así, los hijos de los esclavos no pueden dar hijos que tenga uso de la razón, pero sí serán corporalmente fuertes. Así también este filósofo clásico argumenta que no sólo es funcional esta relación de señor y esclavo, sino que además, es necesaria y sobre todo justa, de manera especial para el esclavo.

¹⁵⁴Ibíd., 30-1.

La estratificación social para Aristóteles no es un constructo social, no procede de un “contrato social”, sino por naturaleza, en tanto, los esclavos son los que trabajan y hacen uso de su cuerpo como una condición natural, tampoco pueden desarrollar virtudes como la amistad, simplemente porque no son hombres:

No hay amistad ni justicia para con los inanimados. Ni para con un caballo o un buey, ni con un esclavo en tanto que es esclavo, pues no tienen nada en común: *el esclavo es una herramienta dotada de vida*, y la herramienta un esclavo sin vida. Por ende, en tanto que esclavo no es posible la amistad con él, pero sí en tanto que hombre.¹⁵⁶

Desde esta concepción se nace y se muere esclavo, no hay opción, están condenados, son “herramientas dotadas de vida”, se convierten en esclavos-mercancía; desde ahí se justifica y se sostiene la esclavitud. Mientras tanto, para Hegel el esclavo y el amo se constituyen no por una condición natural, sino por una génesis en la historia, en principio cada ser humano (del mundo europeo) tiene el potencial histórico de iniciar su desarrollo. Sin embargo, también hay una naturalización para el hombre no europeo, el hecho de que unos sujetos estén “preparados” para hacer abstracciones e iniciar el movimiento del pensamiento y otros no tengan esa capacidad, responde a una naturalización. Para el hombre europeo el movimiento y para el no europeo la naturalización.

Para Hegel la forma de superar los estadios es la lucha y el trabajo. El “esclavo” es la figura de la cosa, la *coseidad*, que no tiene conciencia de autonomía y por tanto su esencia no es el para sí sino ser-para-otro, mientras que el señor (Herr)

¹⁵⁵Ibíd., 31.

¹⁵⁶“OPRESIÓN Y NATURALEZA. Conceptos de esclavitud y mujer en Aristóteles”. Edición electrónica:<http://pireo.blogspot.com/2012/01/opresion-y-naturaleza-conceptos-de.html>

es la autonomía, el ser-para-sí. “El señor es la conciencia que es para sí, pero ya sólo el concepto de ella, sino conciencia que es para sí [...]” (Hegel 1987, 294).¹⁵⁷

Si bien el amo se constituye a partir de su conciencia y su autonomía, que lo convierte en un ser-para-sí, estableciendo una relación de deseo frente a la conciencia, así lo expresa este filósofo alemán:

Y el señor se refiere precisamente a estos dos momentos, a una cosa como tal cosa, objeto del deseo, y a la conciencia para la que la coseidad es esencial [...] a la vez de ahora en adelante (sólo es) en cuanto mediación o en cuanto un ser-para-sí que es para-sí sólo mediante un otro o mediante otro [...].¹⁵⁸

Es decir, el Ser del amo lo compone su conciencia y su autonomía, pero éstas no operan sino mediante la existencia de lo que fue superado (que es la manera como se llegó hasta la conciencia y la autonomía), mientras que el siervo o esclavo, se ha quedado en la coseidad y por tanto no posee autonomía, la pierde en la lucha por el reconocimiento de las autoconciencias. Así, mientras el siervo está quedado en el ser en sí de la cosa, el señor, el amo es el poder sobre ese ser (siervo) y lo considera como su negatividad, así lo expresa Hegel:

El señor, en cambio, es el poder sobre ese ser, y éste tiene a su vez el poder sobre ese Ser, pues él en la lucha demostró que sólo él consideraba ese ser como negativo; y en cuanto él tiene el poder sobre ese ser, y ese ser tiene a su vez el poder sobre el otro (...) Asimismo el señor se refiere *medianamente a la cosa* [se relaciona mediante la cosa] *a través del siervo*; el siervo, en cuanto autoconciencia en general, se refiere a la cosa o se relaciona con la cosa también negativamente y la suprime o supera, pero la cosa a la vez es autónoma para él y, por tanto, él mediante ese su negar no puede acabar con la cosa hasta la aniquilación de ella, sino se limita a *trabajarla*. Al señor en cambio, mediante tal mediación se le produce una relación *inmediata* con la cosa, que es una pura negación con la cosa, o lo que es lo mismo el *goce*, lo que el deseo no conseguía, lo logra él, a saber: el acabar con la cosa y satisfacerse con el goce o disfrute de ella.¹⁵⁹

¹⁵⁷Hegel, “Fenomenología del Espíritu”.

¹⁵⁸Ibid., 295.

¹⁵⁹Ibid., 295.

El esclavo de la exterioridad histórica de Hegel, no tiene posibilidad de “lucha por la vida” (entendida ésta como la negación de esa vida natural), y ahí está la negación de humanidad de Hegel a toda esa exterioridad en cuanto sólo quien lucha por la vida puede ser reconocido como persona. El esclavo de la exterioridad queda fijado en la conciencia natural de la vida, ligado al mundo de la naturaleza pero además, curiosamente, no arriesga su vida (filosóficamente desde la perspectiva de Hegel), no se niega, dado que esto es una función que exige el complejo proceso de abstracción y para ello hay que desvincularse de la naturaleza y de su condición de ser natural. Esta concepción de la vida le corresponde al estado de la Naturaleza al que pertenece también la vida animal.

De alguna manera para entender el cimarronaje, es importante entender las distintas concepciones históricas del esclavo y de la esclavitud como sistema, en tanto, el cimarronaje echa a tierra los pilares que fundamentaban esta condición de la esclavitud. Por ello, también es necesario explicar desde la figura del *pater*, cómo se entendió al esclavo.

En la Antigüedad se desarrolló, como lo argumenta María Eugenia Chávez,¹⁶⁰ la familia patriarcal centrada en la figura del *pater* quien tenía todos los poderes y la potestad sobre todos los miembros que estaban bajo la tutela de él, más allá de su condición de libre o esclavo. En la antigüedad clásica se tenía la concepción que la familia era un pequeño estado, que era gobernado por el jefe de familia, que siempre era el padre, en tanto, era hombre. Al esclavo le será impedido tener lazos familiares y menos aspirar a ciudadanía alguna, pues, carecían de todo derecho al no estar amparados en condición jurídica alguna, lo que les ponía en

¹⁶⁰María Eugenia Chaves, *Honor y Libertad, Gotemburgo*, Departamento de Historia e Instituto Iberoamericano de la Universidad de Gotemburgo, 2001, 311.

condición de sometimiento absoluto del amo. No tenían autonomía, no podían representarse a sí mismo. Siguiendo los argumentos de esta autora, el esclavo tenía una doble condición, formaba parte de los miembros de la familia del *pater*, pero al mismo tiempo era parte del conjunto de bienes como propiedad del *pater*.

Si bien la evolución de la legislación romana otorga un mínimo de derechos y, de esta manera, se restringió el poder absoluto que se tenía sobre el esclavo, sin embargo, su situación continuaba siendo ambigua, seguía siendo considerado como una cosa carente de juridicidad, al tiempo que se le permitía presentarse como persona ante los tribunales, donde tenía la posibilidad de adquirir su libertad. Así, la figura del *pater* se va construyendo bajo dos principios de propiedad; el poder absoluto sobre su propiedad, pero al mismo tiempo tenía un “deber” de protección, esta figura de Protector va a estar muy presente en los tiempos de la esclavitud colonial. En los tiempos de la colonia se creó la figura del Protector de esclavos que formaba parte de la administración colonial y cuya función era “representarlos” y garantizar que ciertas leyes reales a favor de los esclavos se cumplieran.

Esta figura del *pater*, donde el esclavo es considerado parte de la “familia” del amo, es frecuente el discurso de que sus esclavos son parte de su familia, en los relatos y testimonios de algunos amos pero no de los esclavos. Esta figura de ser un “miembro” de la familia tenía que ver más como una propiedad que como extensión afectiva hacia “su esclavo”. También el *pater* tenía la concepción de que sus esclavos, tenían una condición infantil, eran unos niños. Este era el pensamiento de la época, como bien define la enciclopedia británica citado por Bou:

[...] la constitución mental del negro es muy similar a la de un niño, normalmente bien dispuesto y alegre, pero sujeto a súbitos accesos de emoción y

pasión durante los que es capaz de realizar actos de atrocidad singular, impresionable, vano, pero exhibiendo frecuentemente en la función de sirviente una fidelidad canina que ha pasado la prueba suprema.¹⁶¹

Algo interesante para las condiciones de estos tiempos va a ser la concepción de la libertad, “La esclavitud para definirse y constituirse como estatuto jurídico o identidad social necesita contar con el criterio de libertad”.¹⁶² Pero al mismo tiempo esta libertad estará sujeta a la condición del propietario y protector de la autoridad *pater*:

El concepto de manumisión está íntimamente asociado a la capacidad de dominio y potestad del amo sobre el esclavo. El poder de manumitir a un esclavo, principio privativo del amo –así como el de venderlo, cambiarlo, donarlo, regalarlo, o disponer de él como si de una cosa se tratara- es una posibilidad que depende de su voluntad [...], por las restricciones que el poder del *pater* experimenta [...] incluso del mismo esclavo, quien en circunstancias determinadas, podía ejercer capacidad de posesión sobre sí mismo.¹⁶³

La referencia a estas dimensiones y condicionamientos de la relación amo-esclavo bajo la figura del *pater*, es demostrar como las leyes y principios jurídicos romanos que se establecieron en dicha época con respecto a la esclavitud, sirvieron de sustento para el ordenamiento jurídico del sistema esclavista colonial español, que se aplicó en las colonias de América, (Manuel Lucena, *Los Códigos Negros de América Española*, 2000, Alfonso García Gallo, *Sobre el ordenamiento jurídico de la esclavitud en las Indias*, 1980).¹⁶⁴ Además, para entender el cimarronaje en su forma filosófica es importante entender los diversos argumentos de esclavitud, ya

¹⁶¹Bou, “África y la historia”, 2010.

¹⁶²Ibíd., 195.

¹⁶³ Ibíd., 195.

¹⁶⁴Manuel Lucena, *Los Códigos Negros de América Española*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 2ª edición, 2000.

Alfonso Gallo García, “Sobre el ordenamiento jurídico de la esclavitud en las Indias”, en *Anuario de historia del derecho español*, No. 50, 1980, 1005-1038.

que detrás de éstos hay un respaldo también filosófico, en tanto, ha sido esta disciplina la que se ha encargado de analizar la esencia del hombre.

Estos entendimientos del hombre y, posteriormente de cierto tipo de hombres, han estado mezclados en una misma práctica de esclavitud. Así, la manera de entender a los hombres esclavos en una similitud con ciertos animales, se encontraba conjugada con esta figura del pater. Pero aquí se puede hacer una analogía entre el pater y la figura del *Ser de la naturaleza* de Hegel, en tanto, ninguno de los dos está en condiciones de ser hombre, el uno por su condición permanente de niño y el otro por su falta de capacidad para hacer abstracción. “[...] como nadie puede despojar a su semejante sin cometer un crimen, sin someterlo o matarlo, plantean como principio que el colonizado no es el semejante del hombre” (Sarte en prólogo de Fanon 1999, 15).¹⁶⁵ A más de ser una condición para sostener sistemas de poder y dominación de unos hombres sobre otros, estas concepciones estaban contaminadas por el miedo de encontrar humanidad en el esclavo o el Ser natural. Ese miedo era justificado porque si no, se rompería con esa relación de poder, y con el mismo sistema, “yo mantenía con ella [la mujer del amo] la relación de una simple cabeza de ganado, y que el que me tratara como un ser humano no sólo era un error, sino un error peligroso”.¹⁶⁶

En varios de los estudios que recoge el filósofo afroamericano Stephen Nathan Haymes, sobre todo en la referencia a un trabajo realizado a partir de documentos y testimonios receptados a ex-esclavos afroamericanos entre los años de 1935 a 1939, se evidencia una fuerte preocupación de éstos por ser relacionados y asumidos como animales. Como ya se ha dicho en este trabajo, la práctica de la

¹⁶⁵ Jean Paul Sartre, “Prólogo”, en: *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, 293.

¹⁶⁶ Frederick Douglass, *Vida de un esclavo americano, escrita por él mismo*. Traducción 1995. Edición electrónica:

domesticación de animales tiene una relación directa con la consideración de los esclavizados como animales. La figura del *pater* hace alusión a la protección y cuidado de un Ser por encontrarse incapacitado de poder asumir sus propias responsabilidades. Esta figura se constituyó en algún momento de la historia en una institución para justificar la propiedad del esclavo.

La figura del *pater* considera al esclavo como un humano pero de mucha menor categoría. En una misma unidad esclavista se podían encontrar varias formas de tratamiento hacia la persona del esclavo dependiendo del “amo”. En una plantación se podía tener un tratamiento más inhumano, en tanto, el esclavo era un animal y en otra plantación la figura paterna de protección. Esto era valorado por los esclavos y calificaban a sus “amos” como buenos o malos. “Mi ama era, como ya he dicho, una mujer buena y compasiva; y al principio de mi estancia allí comenzó a tratarme como creía ella, en la sencillez de su alma, que un ser humano debía tratar a otro”.¹⁶⁷ Sin embargo, desde la perspectiva del cimarronaje, la existencia de un “amo” es el problema principal, pues no existe amo bueno o malo, y la figura del *pater* también lo fue para el caso de la experiencia de los Estados Unidos, y desde esta perspectiva del cimarronaje, en cualquier lugar donde se vivió la esclavitud, dado que:

La interpretación de su condición en este sentido contradice la idea de que la esclavitud estadounidense fue una institución paternalista. Las metáforas de animales que los ex-esclavos emplean para describir su condición de esclavización trastoca la consideración de que la esclavitud se trataba de una institución humana porque se basaba en la ideología del paternalismo, en la obligación y en el deber del amo de ocuparse de sus esclavos como un padre cuida de los hijos que tiene a su cargo. Desde la perspectiva del amo del esclavo, estos deberían tratarse como a niños porque se creía que sus capacidades morales e intelectuales no les permitían hacerse cargo de sí mismos.¹⁶⁸

<http://f3.tiera.ru/1/genesis/655-659/658000/036995d9491ab83c92f353d8feb583e3>

¹⁶⁷Ibíd., 37.

¹⁶⁸Haymes, “Pedagogía y antropología filosófica”.

Esta figura del *pater* que estaba revestida de una capa de “buena intención”, por parte de los amos de los esclavizados, estaba marcado por esa practica de infantilización: “A veces les decía que ojalá pudiera ser tan libre como lo serían ellos cuando llegaran a ser hombres. ¡Vosotros seréis libres en cuanto cumpláis los veintiuno, pero yo soy un esclavo de por vida!”.¹⁶⁹ Esta infantilización no era más que justificar su relación de poder a partir de la dependencia de amo-esclavo. Pero basta ver la forma en que eran tratados los esclavizados como para entender que no existía una relación familiar y menos de padres a hijos bajo la figura de *pater*. En el primer capítulo se ha descrito la manera en que eran alimentados y sometidos a los trabajos forzados, esto afirma que eran tratados más bien como animales domesticados que como miembros de una misma familia. Tal y como lo apunta Sartre, “los colonos se ven obligados a dejar a medias la domesticación: el resultado, ni hombre ni bestia, es el indígena”.¹⁷⁰

Aquellos ex-esclavos que recibían una alimentación satisfactoria y de buena calidad durante su esclavización, declararon que el hecho de ser bien alimentados no debe confundirse con recibir un trato humano porque los amos ricos también cuidaban de su ganado con indulgencia [...] Por otro lado, los antiguos esclavos que no recibieron una buena alimentación durante su cautiverio se quejaban de que los animales de sus amos comían mejor que ellos [...] Y de nuevo, puesto que a los esclavos se les podía golpear, criar o vender, los ex-esclavos se veían como ganado durante su esclavitud [...] (Haymes 2003, 199).

El cimarronaje justamente va a romper con esta concepción del *pater*, que es una manera de negación de la humanidad en el esclavo desde un falso discurso afectivo. Cuando el cimarrón opta de manera consciente por la libertad, deja esa

¹⁶⁹Douglass, “La vida de un esclavo”.

¹⁷⁰Frantz Fanon, Los condenados de la tierra, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, 15.

condición de “niño”, asumida desde el *pater*, al tiempo que rompe con esa falsa protección. Siente que es el mismo esclavo convertido en cimarrón y su comunidad cimarrona los únicos que pueden proteger y garantizar su humanidad. Eso es en esencia el cimarronaje: el redescubrimiento de humanidad en sí mismo y en su “hermano”. Este es el existencialismo del cimarronaje, cuestionar todas esas justificaciones que lo único que hacían eran negarlos como personas para así afirmar su sistema de explotación. Como bien lo expone Douglas, quien escribe desde su experiencia personal de esclavizado:

La trompeta de plata de la libertad había despertado mi alma a una vigilia eterna. La libertad apareció para no desaparecer nunca más. Se la oía en todos los sonidos y se veía en todas las cosas. Siempre estaba presente para atormentarme con la conciencia de mi desdichada condición. Nada veía en que no la viese a ella y nada sentía en que la sintiese. Miraba desde cada estrella, sonreía en cada calma, soplabla en cada viento, se agitaba en cada tormenta.¹⁷¹

El cimarronaje como acción existencial y filosofía para el Ser libre

Presentar el cimarronaje desde una concepción fenomenológica, nos conduce a afirmarlo como acción radical y al mismo tiempo definirlo como un acto productor de sentidos, pero sobre todo de existencias. Pero, ¿qué tipo de acción es el cimarronaje y hacia dónde nos conduce esta acción?; y ¿cuáles son los sentidos y la existencia que produce el cimarronaje? Desde la concepción existencialista de Sartre (1998),¹⁷² la acción debe estar pensada en modificar siempre algo (una situación, una

¹⁷¹Dougllass, “La vida de un esclavo”.

¹⁷²Jean Paul Sartre, “El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica”, Buenos Aires: Losada, 1998. 775.

circunstancia, etc.), es decir, la razón de ser de la acción es modificar, buscar los medios que permitan alcanzar esta transformación y, por último, esta acción debe producir unos mecanismos con una lógica de encadenamiento o de serie, donde la afectación a uno de estos elementos incida notoriamente en el conjunto de la acción. Así el cimarronaje existencialista es siempre una acción que desencadena otras y que al final éstas terminan transformando una situación de desigualdad.

Por otro lado, la acción siempre es intencional y consciente. Así, el cimarronaje se plantea como una transformación radical de las condiciones de “muerte”. El tiempo de vida de un esclavo era de 8 a 15 años, cuando la esclavitud estuvo en su máximo apogeo. Dado que la lógica era explotar la mano de obra esclava hasta lo último con el fin de incrementar lo más rápido posible su producción. También Maldonado-Torres ha llamado la *ética de la muerte* a esta condición a que están sujetas las personas esclavizadas, a partir de una cadena de acciones que van desde la “huida”, hasta la construcción de comunidades por fuera del sistema de la esclavitud, teniendo como objetivo final la libertad. Maldonado-Torres, es quien ha trabajado este concepto de la ética de la muerte que está relacionado con la colonialidad del Ser: “Los principios del giro de-colonial y la idea de de-colonización se fundan sobre el ‘grito’ de espanto del colonizado ante la transformación de la guerra y la muerte en elementos ordinarios de su mundo de vida, que viene a transformarse, en parte, en mundo de la muerte, o en mundo de la vida a pesar de la muerte”.¹⁷³

Se plantea que el cimarronaje se convierta en esa potencialidad de dejar de ser esclavo, colonizado, salirse de esa condena a la que fue sometido, salir de ese

¹⁷³ Nelson Maldonado-Torres, “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en Santiago Castro y Ramón Grosfoguel, comps, *El giro descolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Universidad Javeriana, Instituto

estado natural al que fue fijado, el cimarronaje se presenta como posibilidad y potencialidad de construir ese nuevo humanismo que atraviesa la obra de Fanon.

Esta ética de la muerte que amenaza y afecta la existencia de los esclavizados en cada momento, tiene como contraparte una realidad pasada; una *memoria existencial*. La misma que está determinada por una permanente preocupación del esclavizado sobre su condición humana, sobre su existencia misma desde la experiencia vivida en todo este proyecto colonial de deshumanización bajo el esquema racial. Lo que plantearía este autor es que: “La consciencia del esclavo, que dio forma a los objetivos de la cultura del esclavo, estuvo marcada por una ontología existencial que surgió de la experiencia vivida por los esclavos con el proyecto deshumanizador de la esclavitud estadounidense” (Haymes 2013).¹⁷⁴

Esta conciencia está atravesada por una experiencia particular que moldea su comportamiento existencial. Cuando se hace referencia a la conciencia del ser esclavizado, estamos determinando dos cosas: la primera es que este hecho de tomar conciencia rompe con la naturalización que se hizo del esclavizado, en su condición de no-humano, es decir, de un animal. Siendo el esclavizado considerado como un animal doméstico, no estaba dotado para tener conciencia, es decir para pensar. Lo segundo es que el hecho de la conciencia no está dada por la capacidad de hacer una abstracción de un hecho, sino como una interpretación fenomenológica de los hechos. Así, el tener conciencia es una condición inherente a ser persona, en tanto, implica tener conocimiento de algo y de una situación, en este caso, de su condición de inhumanidad en calidad de esclavo. Además, el poseer conciencia va más allá y es tener la capacidad de actuar sobre esa situación concreta, y esa es la manera como trasciende y por ende su condición de humanidad queda reafirmada.

Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores. 2007a. 130. Edición digital: <http://www.olimon.org/uan/17-giro-maldonado.pdf>.

La naturaleza trascendental de la conciencia, tal como interpreta Haymes a Husserl, se ejemplifica en los modos de pensar que constituyen las formas de recordar, imaginar, desear, esperar, etcétera, que componían la cultura expresiva de los esclavos afroamericanos:

Paget Henry argumenta que los mitos religiosos, los rituales, las canciones, los cuentos folklóricos y el baile heredados de los africanos que constituían la cultura expresiva de los esclavos afroamericanos les permitían una "epojé fenomenológica" del mundo que les daba el espacio existencial para crear un nuevo mundo interior. Es decir, les permitía realizar actos conscientes que les ayudaban a trascender los espacios angostos en los que estaban forzados a vivir (Paget citado por Haymes, 209).¹⁷⁵

Esto es tomar conciencia de la situación a la que han sido sometidos, entonces hay que emprender un reaprendizaje existencial, que implica repensar los elementos, valores, situaciones y memorias de un pasado que aun les pertenece, éste se constituye en una construcción social, es un aprendizaje desde la experiencia como lo comenta Green: “[todos] aprendemos a convertirnos en seres humanos dentro de algún tipo de comunidad o a través de algún medio social (Green citado por Haymes 2003, 2007). El filósofo afrocaribeño Lewis Gordon plantea una condición fundamental dentro de la existencia del esclavizado, *entre lo que es y lo que debería ser*, porque será justamente esta conciencia lo que le llevará a la acción que planteaba Sartre. "Son cuestiones de relevancia ontológica y teleológica, porque lo primero aborda es el ser, y lo segundo aborda lo que habrá que ser: es decir, el propósito" (Gordon citado por Haymes, 207-208).¹⁷⁶ Ahí es donde radica el sentido filosófico expreso del cimarronaje, por tanto, se convierte en una ética de vida, es

¹⁷⁴Haymes, “Pedagogía y antropología filosófica”. 194-5.

¹⁷⁵Ibid.

¹⁷⁶Haymes, “Pedagogía y antropología filosófica”.

decir la preocupación y compromiso permanente por la vida (tanto como individuo como colectivo) y esa ética será el motor de las luchas contra el sistema de esclavitud colonial. El cimarronaje desde una perspectiva existencialista es una subversión radical del Ser por llegar a ser.

Esta ética de vida que sobredetermina la vida sobre la muerte, fue lo que permitió la existencia de los seres esclavizados. El no optar por 'dejarse morir', sino luchar insistentemente por la vida, dando de esta manera un nuevo sentido a su existencia. El ser humano común no se cuestiona sobre la vida hasta que tiene a la muerte como parte de su cotidianidad, a los esclavizados la muerte los acechaba desde que despertaban hasta que se acostaban. Esto no niega la existencia de los suicidios, sin embargo, éstos se daban por la creencia, que morir era una manera de regresar a mundo, a la vida, a donde sus muertos, a su tierra natal. Los esclavizados desarrollaron una forma muy peculiar de concebir la muerte frente a la vida, entendían muchas veces que no había mucha diferencia entre estas dos, pero la transformaron en estrategia: "El suicidio era algo habitual, y sentían tal indiferencia de la vida que a menudo se la quitaban no por razones personales, sino por despechar a los amos. La vida era dura y la muerte, pensaban, no sólo como una liberación sino también un retorno a África" (C.L.R. James 2003, 31).¹⁷⁷

La memoria existencial recurre a esa "libertad o existencia preexistente" que brindaba garantías y certezas de humanidad en tiempos previos a la esclavitud colonial. Sartre diría *ser es haber sido*. "El reconocimiento del propio esclavo de su libertad resulta de la manera en que la cultura del esclavo premia en la pedagogía el dominio espiritual de la existencia humana, cosa heredada de su pasado africano".¹⁷⁸ La condición de deshumanización que negó la humanidad del esclavizado, tiene un

¹⁷⁷ C.L.R. James, "Los jacobinos negros".

¹⁷⁸ *Ibíd.*, 213.

pasado de Ser (de haber sido), y dadas las condiciones históricas de la violencia-colonial, éste deja de Ser. Por tanto, la condición de no ser, no es ontológica, aun persiste en la memoria del esclavizado su condición de humano, y ésta si consituye su ontología existencial. Olaudah Equiano, quien fue un esclavizado que alcanzó a comprar su libertad y tuvo la posibilidad de escribir una narración de vida, y que al final de sus días se dedicó a luchar por la abolición de la esclavitud juntos a los ingleses de la esclavitud progresistas de su época, Equiano escribía: “Con este tipo de ensoñaciones solía entrenarme y acortaba el tiempo que faltaba para mi regreso: ahora, encontrándome como en mi *originaria condición africana de libertad...*” (énfasis mío).¹⁷⁹

Esto llevó al intelectual Zapata Olivella a plantear que: “En primer lugar hay que señalar que a América nunca llegó un africano sin cadenas y es la prueba más exultante de que los africanos al venir a este Continente no desembarcaron con la *conciencia* de esclavos, sino que les traían encadenados, porque se proclamaban a sí mismos, hombres libres”.¹⁸⁰

La *no conciencia* de esclavo proviene de la memoria existencial, la convicción de Ser(es) libres y que luego se intentó cambiarla a través de una violencia simbólica y corporal por una conciencia de esclavo. Un proceso de naturalización de la conciencia de esclavo, es decir, que éste ser por no corresponder a los cánones de *hombre* europeo, poseía ya una conciencia de esclavo, estaba destinado a ser esclavo. De hecho, es esta conciencia de haber sido libres lo que les sostiene para continuar viviendo en medio de una situación tan adversa, era ese valor y sentimiento ontológico que les daba la fuerza para buscar su liberación, esto lo

¹⁷⁹Olaudah Equiano, *Narraciones de la vida de Olaudah Equiano, el Africano. Escrita por él mismo. Autobiografía de un esclavo liberto del S. XVIII*, Madrid, Miraguano Ediciones, 1999.

¹⁸⁰Manuel Zapata Olivella, “Entrevista a Manuel Zapata Olivella. Reflexiones a propósito de la Ley 70”, en *Revista AfroAmerica*, No. 1, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1994.

expresa Gordon así: “De hecho, para los esclavos la elección de continuar viviendo se trataba esencialmente de un problema ontológico que se asociaba a los sentimientos y pensamientos de los esclavos acerca de su propio valor” (Gordon citado por Haymes).¹⁸¹

El cimarronaje es una insistencia en el Ser, pero no necesariamente una práctica de lo que fue el Ser africano en su extensión antes de ser traído como esclavo, es una re-construcción a partir de su pasado existencial, sin naturalizar su subjetividad existencial y menos su historia. Es importante remarcar que el Ser constituye su existencia misma, es ahí donde radica su ontología. Porque el cimarronaje tiene conciencia de las nuevas circunstancias a las que el esclavo fue sometido y su propósito es reinventarse a sí mismo como un nuevo Ser, pero éste no surge sólo como negación de la esclavitud, sino desde una concepción previa de vida y de libertad.

Sin embargo, desde el cimarronaje no se plantea un regreso literal, sino la reconstrucción del Ser, mejor aun la reinención del Ser, un “ser-para sí mismo”, como resultado de un acto intencional de conciencia reflexiva y crítica. De ninguna manera, el cimarronaje se piensa como un retorno a lo que fue, es una re-existencia a partir de lo que fue, es decir un Ser en situación.

Esta conciencia existencial de saber que eran libres antes de ser esclavizados, de haber sido personas antes de esclavos. No cabe duda que en los primeros esclavizados esta memoria existencial estaba muy presente, sin embargo, las generaciones que nacieron en el continente americano, supieron a través de la memoria y de la educación en las barracas, sostener esta tradición y filosofía existencial. Esto se convirtió en una resistencia que implicó una creatividad

¹⁸¹Haymes, “Pedagogía y antropología del esclavo”, 2013, 202.

simbólica de ocultamiento, pero también una fuerza para emprender la huida. Desde el momento mismo en que se plantea el problema de la vida y la libertad del esclavizado ya se está generando una filosofía existencial.

El origen del hecho de filosofar radica pues en la situación de nuestra existencia, una situación que se caracteriza por la libertad, pero una libertad que nos enfrenta a una constante incertidumbre. Esto supone un conocimiento de la ontología, equivale el ser con el convertirse (Haymes 2003, 13-14).

Este mismo autor haciendo referencia a Paget Henry plantea que:

Para decirlo de otra manera, la filosofía educativa en la comunidad de las barracas suponía una parte intrínseca de la cultura expresiva y los patrones de la vida del esclavo. Se expresaba, entonces, mediante la creatividad simbólica de su cultura, no solamente en la forma de textos y artefactos, sino también en la estética de su lenguaje, el cuerpo, la música y sus actuaciones dramáticas (incluso los gestos, la ropa y el movimiento) así como en los mitos religiosos y los símbolos (2003, 17).¹⁸²

Estas expresiones de vida no sólo eran parte de la vida cotidiana, sino que había una clara intencionalidad de sostener la vida en el sistema de la esclavitud-colonial, es decir, sabían perfectamente la importancia vital de estos valores existenciales que sostenían su humanidad y entender que su esencia no era la de Ser esclavo, sino la de un Ser en libertad como lo habían sido sus antepasados, y desde ahí emprende su lucha por su existencia. En la discusión que trae a colación Haymes, plantea la diferencia que hacía Jasper entre “Existenz” y existencia, siendo la primera nuestra conciencia de ser libres y la segunda una existencia empírica.

Es decir, antes de actuar en el esclavizado hay una conciencia de una situación, de una realidad no deseable, en el cimarronaje hay una conciencia de la existencia de un sistema de opresión, lo que niega su condición de persona a través de la supresión de su libertad y el trato inhumano. Hay una conciencia de no Ser que

está expresada en su condición de esclavizado. Para pasar a una conciencia de Ser se precisa primero adquirir una conciencia de no Ser (conciencia de estar/ser esclavizado), para luego reconstruir la conciencia de Ser que tiene posibilidad en el cimarronaje.

No hay una naturaleza humana superior a él, sino que una existencia específica le es dada en un momento dado. Me pregunto si la existencia tomada en este sentido no es otra forma del concepto de naturaleza humana, que por razones históricas, reviste una nueva expresión; me pregunto si no es parecida, y más de lo que parece a primera vista, a la naturaleza humana tal como se definía en el siglo XVIII, cuyo concepto declara usted rechazar, puesto que se encuentra en gran medida detrás de la expresión de condición humana, tal como el existencialismo la emplea. Su concepción de la condición humana es un sustituto para la naturaleza humana” (Sartre 1990, 73-74).¹⁸³

En las primeras páginas de *Piel negra, máscaras blancas*, Fanon ya hace explícito este hecho: “Hay una zona del no ser, una región extraordinariamente estéril y árida, un tramo esencialmente despojado, en donde un auténtico surgimiento puede tener su origen [...]” (1974, 14). Sin la conciencia de saberse en condición de esclavizado no se puede dar el primer paso de la acción, que llevará a pensar un nuevo imaginario de humanidad que se sostenga en la libertad.¹⁸⁴ En términos sartreanos será un posible deseable y no realizado. Este autor parte de la necesidad de un nuevo humanismo, en la medida en que siente que el humanismo moderno que produce relaciones de poder que han subalternizado identidades, historias, memorias, epistemes en el mundo moderno/colonial no ha respondido no ha sido garante de la vida: “La violencia colonial no se propone sólo como finalidad mantener en actitud respetuosa a los hombres sometidos, trata de deshumanizarlos. Nada será ahorrado para liquidar sus tradiciones, para sustituir sus lenguas por las

¹⁸²Haymes, “Pedagogía y antropología del esclavo”.

¹⁸³ Jean Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, 12ª edición, Ediciones Quinto Sol, 1990.

nuestras, para destruir su cultura sin darles la nuestra; se les embrutecerá hasta el cansancio (Sartre en el prefacio de Fanon 1999, 10).¹⁸⁵

Sartre plantea un humanismo concreto desde una condición humana que se forja desde la toma de conciencia abrupta de su situación de colonizado, un humanismo que se centra en el ser humano, pero no en abstracto, sino en el que ha sido despojado de su humanidad, una naturaleza humana determinada por condiciones históricas concretas rompiendo con esto la cadena del determinismo natural. Para ello, no sólo plantea un proceso de la desalienación de la situación (conciencia) del esclavizado, sino que interpela fuertemente la identidad del esclavizador o colonizador, visibilizando los límites y las miserias de esa humanidad. La interpelación al colonizador en Fanon va mucho más allá y habla de una desalienación también del colonizador. “Basta que nos muestren lo que hemos hecho de ellas [víctimas de la esclavitud] para que conozcamos lo que hemos hecho de nosotros mismos”¹⁸⁶. El aporte de Fanon es que “[...] intenta evitar la epistemología moderna basada en la idea de Hombre y transitar las rutas de un humanismo que lleve a un genuino descubrimiento de lo humano” (Winter citada por Maldonado-Torres, 2006 16).¹⁸⁷

Esto hace que la acción se la emprenda desde esa conciencia situacional, desde el no Ser que representa el esclavizado, el colonizado. Pensar que existe una posibilidad de humanidad por fuera de ese terreno de no Ser es el abandono, la destrucción de ese mundo de no existencia, lo que significa salir de esa condena a la que fue sometido y pasar a una conciencia de liberación, esa es su decisión y desde

¹⁸⁴ Como lo interpreta muy bien Maldonado-Torres (2007b) a Fanon, “salirse de sí mismo”, es decir, de su condición de esclavizado, de “negro”, de subalterno, definido a partir de ese despojamiento y de la condena.

¹⁸⁵ Jean Paul Sartre, “Prefacio”, en Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, Santafé de Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 1999, 7-29.

¹⁸⁶ *Ibíd.*, 13.

ahí ya esta está haciendo un ejercicio de libertad. Fanon plantea que este terreno está en un mundo exterior, pero de igual manera está internalizado, lo que constituye la interiorización del colonizado.

Ahora bien, esta relación en la que unos sujetos están en su plenitud de Ser, mientras que otros se encuentran en un estado de no Ser, hace que se naturalice la relación y se cierren las posibilidades de concebir otro sistema de humanidad, al tiempo que incapacita al “esclavizado” a actuar a tener autoconciencia. La primera toma de conciencia debe estar en función de saber que es posible otra forma de vida, otro tipo de relación entre sujetos y desde la filosofía existencialista sartreana esto hace posible la acción: “[...] no es la dureza de una situación o los sufrimientos que ella impone; al contrario, sólo desde el día en que puede concebirse otro estado de cosas una nueva luz ilumina nuestras penurias y sufrimientos y decidimos que son insoportables” (Sartre 1987, 539).¹⁸⁸ Esto significa que el “esclavizado” nunca está del todo colonizado y que nunca fue despojado de manera total de su humanidad.

Como parte de la naturalización colonial, sufrir y no Ser son elementos inherentes que constituyen al esclavo, pero el sufrimiento no es *per se* un motor que conduce a una acción, sino cuando descubre la posibilidad de transformar su situación, de desnaturalizar esa relación de sufrimiento y no Ser. Inclusive el cimarronaje visto desde su más mínima expresión (huida individual), constituye la demostración de esta acción. El escape no era más que huir de ese estado social, el saber que por fuera de ese estado social podía haber una posibilidad de vida, de humanidad (a pesar de la incertidumbre): es preferible morir ahorcado por querer ser libre que morir en la esclavitud. Pero el proyecto de cimarronaje colectivo no sólo buscó huir de ese estado social de opresión, sino que contempló la posibilidad de

¹⁸⁷Maldonado-Torres, “La tipología del ser y la geopolítica del saber”, 2006.

¹⁸⁸Jean Paul Sartre, “El ser y la nada”, 1987.

construir un nuevo proyecto de vida y en su proyecto político radical llegó a pensar en la destrucción de ese sistema de inhumanidad y empezó a actuar con base en esta idea. Es por ello que en el primer capítulo de esta tesis se planteaba que la semilla del cimarronaje se encontraba en el mismo sistema de esclavitud.

La toma de conciencia abrupta de la situación se debe en parte a que el estado de violencia al que estaba sometido el esclavizado no le confiere una acción así sin más, sino que hace falta un proceso de conscientización. Fanon plantea que la búsqueda de la liberación no es una acción en abstracto, sino un proceso de más largo aliento: “[...] para nosotros la verdadera desalienación del *Negro* implica una toma de conciencia abrupta de las realidades económicas y sociales” (1974,16, énfasis del texto original). Este es el punto crucial que hace posible una acción concreta como el cimarronaje donde aparece la conciencia de su *no existencia* como “negro y esclavo”.

Así, analógicamente el cimarronaje desde el pensamiento de Fanon, puede ser visto como ese salirse de sí mismo, de su condición de esclavizado, para encontrar humanidad en esa acción consciente. Ese “escaparse” que es salirse de sí mismo, filosóficamente no es lo mismo que negarse, significa despojarse de esa condición de no Ser, salir de la zona de no ser.

Sin embargo, me interesa mirar no sólo que toda acción definida en los términos anteriores es intencional en la medida en que involucra la construcción de una conciencia de esa realidad, sino que además esta acción es la libertad del Ser, que es uno de los argumentos principales de Sartre, para determinar su ontología de la libertad del sujeto. Hay una “voluntad de libertad”, dice Sartre, “que está implícita en la libertad misma”. En otras palabras el cimarronaje se puede entender como una expresión del principio existencialista de cumplir con la condena de ser libre.

Para determinar que una acción es libre o conduce a la libertad del sujeto, el motivo sólo tiene sentido en la medida en que está pensado en función de un proyecto a ser posible. Por tanto, será ese motivo lo que llevará a actuar y de esa forma la acción se convierte en un hecho de libertad, pero no necesariamente en un fin, el proceso mismo de liberación es una libertad, es decir, en la medida en que se puede desarrollar una acción se ejerce libertad.

Desde la fenomenología del cimarronaje, se trata de posicionar que el esclavo toma conciencia de una situación a partir de pensarse la libertad y ésta le lleva a actuar con un motivo para alcanzar esa libertad. Es decir, la acción se convierte en atributo del Ser (la libertad para actuar) y por ello se convierte en una expresión de libertad. El esclavo desde el momento en que actúa (políticamente, a partir de una toma de conciencia), empieza su proceso (acción) de dejar su estado de no Ser para “convertirse” o para llegar a Ser, y en el proyecto de cimarronaje la libertad no sólo es parte constitutiva de la acción y del Ser, el cimarronaje busca, a partir de la libertad, abandonar su zona de no Ser, al tiempo que es el inicio de reconstruirse como sujeto, construir en su relación con sus pares condiciones de vida: reexistencia. Así, el fin del cimarronaje no está en la libertad, sino en la posibilidad de erigirse como sujeto nuevo del que también hace mención Fanon (1999), y será por la que se jugará la vida.

De esta manera, la libertad se vuelve constitutiva del Ser, [la libertad] “*es la textura de mi ser*” (Sartre, 1987), a partir de ese cambio de piel que el autor martiniqués ve como una urgencia. Sartre tiene una concepción de la libertad que se problematiza en el campo de la ontología, pues plantea que el hombre está condenado a existir y al mismo tiempo condenado a ser libre, esto si se considera que sólo el hecho de tener conciencia sobre un estado que lleva a una acción en los

términos que hemos venido definiendo, ya implica una condición de existencia, pero al mismo tiempo quiere decir que todos estamos al menos potencialmente en capacidad de asumir una conciencia que motive acciones que busquen la transformación o ruptura de estados de cosas, que de alguna manera violenta nuestra existencia.

Este enunciado es de los más importantes para entender, tanto política como filosóficamente el asunto del cimarronaje desde una fenomenología. Al mismo tiempo complejo, de hecho Fanon ha planteado una crítica a la ontología de Sartre en función de que no se puede estar condenado a ser libre en un contexto histórico de colonialismo. La colonialidad vendría a ser el obstáculo para explicar la ontología, “[...] toda ontología es irrealizable en una sociedad colonizada y civilizada” y luego que “[...] la ontología deja de lado la existencia”.¹⁸⁹ Así la ontología se problematiza; “Fanon critica la ontología de Hegel, pero se alía con el existencialismo sartreano. Es como si Fanon dijera que los límites de Hegel y el acierto de Sartre en torno a privilegiar la existencia sobre la esencia se hace particularmente evidente en la colonia” (Entrevista personal con Maldonado-Torres 2008).

El negro no tiene resistencia ontológica a los ojos del Blanco. Los negros de la noche a la mañana tuvieron dos sistemas de referencias a los cuales debieron situarse. Su metafísica o, sin tantas pretensiones, sus costumbres y las instancias a las cuales llevaban, eran abolidas porque eran contradictorias en una civilización que ignoraban y encontraban impotente.¹⁹⁰

La ontología en el contexto de la esclavitud/colonial no tiene cabida, en la medida que el esclavo o el colonizado son invenciones, creaciones del Blanco, del

¹⁸⁹Fanon, “Piel negra, máscaras blancas”, 1974, 101.

colonizador, del esclavista, por ello, no tiene “resistencia ontológica” a los ojos del Blanco. Se podría hablar de una resistencia ontológica cuando la situación colonial es naturalizada, pero no cuando responde a unas condiciones objetivas e históricas. Con esto se hace claro que el estar condenado a ser libre puede cambiar a estar condenado a ser esclavo, rompiendo con ello la perspectiva ontológica; de hecho la condición de no existencia o no Ser, entendida como, “[...] la carencia de peso ontológico de un sujeto ante otro, en este caso del “negro” frente a los ojos del blanco” (Maldonado-Torres, 2006; 17). Aquí se presenta un intersticio que permite un cuestionamiento a la premisa ontológica de estar condenado a existir. A pesar de que filosóficamente se explica que desde la no existencia no hay posibilidad de acción, sin embargo, en la práctica política de los esclavizados hay una larga historia de lucha y resistencia. Desde estas premisas existenciales, se diría que el esclavizado (colonizado) no está únicamente condenado a ser libre, sino a confrontar la negación de su libertad y la muerte.

La ontología y el existencialismo de Sartre se fundamentan en la capacidad de elección que siempre tendría el ser humano. Visto desde esta perspectiva, podríamos decir que el cimarronaje es una elección que hace el esclavizado apelando a su *condena de ser libre* desde la filosofía existencial sartreana. Sin embargo, cuando el esclavizado ha sido despojado de su humanidad, también ha sido colonizada su conciencia y ha creado un complejo de inferioridad a partir de su epidermización colonial. Este proceso de esclavización implica la introducción de un conjunto de elementos y valores, lo que crea en el Ser una lucha interna de conciencias (implosión) y que en cierta manera se resuelve en el cimarronaje.

¹⁹⁰Ibíd., 102.

Lo que planteo acercándome al pensamiento de Fanon, es que la existencia de los cimarrones se deriva y se resuelve en la experiencia. De allí que la experiencia del esclavizado imposibilite pensar ontológicamente la libertad. Tal y como apunta Fanon:

Llegaba al mundo, inquieto por encontrarle un sentido a las cosas, llena mi alma del deseo de ser el origen del mundo, y entonces me descubría como un objeto inmerso en medio de otros objetos.

Encerrado en esta objetividad aplastante, imploraba al otro su mirada liberadora, recorriendo mi cuerpo de repente libre de asperezas, me devolvía una ligereza que creía perdida y, ausentándome del mundo, me brindaba a él. Pero allí justo a contramano, tropiezo y el otro por gestos, miradas, me inmoviliza de la misma manera en que un colorante sirve para fijar una preparación. De pronto perdiendo los estribos exijo una explicación...no pasa nada. Explotaba. He aquí los platos rotos reunidos por mi otro yo (Fanon 1974, 101).¹⁹¹

La experiencia vivida del esclavizado se materializó en el cuerpo, éste como la experiencia más próxima a la experiencia. Toda la ideología de la esclavitud colonial se volcó sobre el cuerpo y posteriormente a su conciencia, lo que provocó una implosión interna, donde el ser se fragmenta. El cuerpo del esclavizado se convirtió en un lienzo sobre el cual se impregnó toda la violencia corporal e ideológica del esclavizador y este lienzo oscureció su conciencia.

El cuerpo del colonizado, del esclavizado fue racializado y epidermizado, y con ello, encapsulado y fijado en términos fanonianos, esto impide todo intento de trascendencia y por tanto de historicidad de tradición occidental, es un “[...] no lugar dentro la historicidad” (De Oto; 42),¹⁹² que exige un despliegue de la conciencia y del pensamiento. Fanon centra buena parte de su filosofía anticolonial en el cuerpo

¹⁹¹ *Ibíd.*, 101.

¹⁹² Alejandro de Oto, *Frantz Fanon: Política y poética del sujeto poscolonial*, México, D.F.: El Colegio de México, 2003). Edición electrónica: http://biblioteca.clacso.edu.ar/subida/Mexico/ceaa-colmex/20100410064834/Frantz_Fanon.pdf.ori

del colonizado que es constituido por la ideología del colonialismo. En el momento en que el esclavizado es asumido como un “ser” sin alma se construye el cuerpo sin consciencia. De aquí en adelante únicamente será este cuerpo, sus músculos la referencia del “hombre negro”:

Fanon imagina que el cuerpo colonial es aquel constituido por el colonialismo en su performance que se hace evidente cuando deviene en huella. Esta última no es sólo la marca dejada por una positividad que inevitablemente produce un discurso, es, fundamentalmente, la señal de la operación crítica frente a ese discurso. Dicho de otro modo, la huella es tal cuando el discurso crítico produce el lugar para su emergencia. Cuando Fanon describe la huella que el colonialismo produjo en el cuerpo del colonizado, en el cuerpo físico, político y discursivo, lo hace desde esta especie de evidencia retórico-política que enuncia y denuncia una sujeción, la colonial, cuyo lugar y temporalidad, por efectos de esta misma enunciación, han sido dislocados (De Oto 2006, 2).¹⁹³

Es un cuerpo existente en tanto es funcional para las plantaciones, minas, servicio doméstico pero no es un cuerpo histórico desde la hegemonía colonial, no es un cuerpo que transita por los caminos de la racionalidad occidental, por tanto, no puede trascender porque no es un cuerpo-para-sí mismo. La toma abrupta de conciencia de la situación colonial por parte del colonizado empieza haciendo conciencia de su cuerpo. Es un cuerpo existente para sí mismo, es un cuerpo con historicidad y con potencialidad para la acción. El cimarronaje abre la posibilidad de trascender con y desde el cuerpo. Lo que se plantea es dejar, matar si se quiere ese cuerpo esclavizado-colonial, para “renacer” en un cuerpo liberado. Fanon propone desalienar ese cuerpo y liberarlo del esquema racial en que fue atrapado a través de la esclavitud, pero también hay que desalienar la conciencia.

¹⁹³ Alejandro De Oto, *Apuntes sobre historia y cuerpos coloniales: Algunas razones para seguir leyendo a Fanon*, Neplanta. Words and Knowledges Otherwise. Edición electrónica: https://globalstudies.trinity.duke.edu/wp-content/themes/cgsh/materials/WKO/v1d3_ADeOto.pdf

A diferencia de la perspectiva de historicidad hegeliana que exige un movimiento cognitivo para Ser (autoconciencia) como forma de trascender y alcanzar el Espíritu Abosoluto, desde la perspectiva fanoniana se plantea la trascendencia a partir de la desalienación: “No hay trascendencia en función de una situación de la experiencia que no reconoce ningún estado posible para el sujeto”.¹⁹⁴ El cimarronaje nos hace comprender también que la trascendencia si bien implica la desalienación, también se trasciende desde la trasgresión permanente a los órdenes, jerarquías y estructuras de la esclavitud, que es dejar de ser esclavizado, colonizado o subordinado.

Desde esta experiencia vivida se construirá una conciencia en su afán de juntar los fragmentos en favor de la construcción de ese nuevo Ser. Esta restitución del ser a partir de la fragmentación, es lo que hace del cimarronaje un proyecto de existencia, se ve como una Existencia con raíces, con un pasado. Esto porque entendemos a la esclavitud como un exilio del ser:

[...] que la esclavitud es una experiencia de exilio. En su exilio, al esclavo se le condena a que olvide su lengua, sus ritos y sus creencias. Se le priva su subjetividad. Se convierte en objeto [...] El exilio de la esclavitud es una experiencia restituida en los cantos (blues, mloyas, sega, etc.), la filiación puesta en escena permite conjurar la suerte de una existencia sin raíces. Las raíces, imginarias e imaginadas, tejen unos lazos transcontinentales con unos orígenes, más allá de mares y exilios (Vergés 2010, 31).¹⁹⁵

Se entiende que en la esclavitud como experiencia de exilio de negación, no es posible esa reconstrucción, simplemente porque es la que está produciendo permanentemente esa implosión interna, el cimarronaje se plantea estar por fuera de ese sitio de inhumanidad al que ha sido asignado y sabe que necesita salir, huir,

¹⁹⁴Ibíd., 45

¹⁹⁵Françoise Vergés, *La memoria encadenada. Cuestiones sobre la esclavitud*, Barcelona-España: Editorial Anthropos, 2010.

escapar de esa condición para volver a Ser. Du Bois (2001) llamaba a esto “libertad de vida y de cuerpo”. Esto sugiere que la esclavitud, la colonización y la colonialidad no son espacios donde puede el hombre esclavizado estructurar su esquema corporal. “Mientras el negro esté en su sitio, no tendrá, salvo en ocasión de pequeñas luchas intestinas, que experimentar su ser para otro” (Fanon 1974, 101). Es esta condición de fijación de inmovilidad lo que hace perder sentido y peso ontológico.

Esta lucha interna provocada por el sistema de opresión, también ha sido explicada con suficiencia y solvencia por Du Bois, haciendo referencia explícita a la realidad del negro norteamericano, plantea la doble conciencia. Sin embargo, es un concepto que se aplica muy bien a la condición del esclavizado.

[...] el negro es una suerte de séptimo hijo, nacido con un velo y dotado de doble vista en este mundo norteamericano –un mundo que no le brinda verdadero autoreconocimiento, sino que sólo le permite verse a través de la revelación de otro mundo. Es una impresión peculiar esta doble conciencia, esta sensación de mirarse a uno mismo a través de los ojos de otros...Uno siempre percibe ese dualismo: norteamericano y negro, dos almas, dos modos de pensar, dos luchas irreconciliables, dos ideales antagónicos en un cuerpo oscuro, cuya tenaz resistencia es lo único que evita que sea despedazado (2001, 7).¹⁹⁶

Seguramente hay una resistencia existencial y hasta ontológica a estar oprimido. Cada vez que el ser humano se confronte con la afectación de su humanidad, se activará esta resistencia. Y bien puede decirse que esa resistencia se ha constituido en el motor histórico que en términos marxistas se define como materialismo histórico, donde el movimiento de la historia está dado por una permanente lucha de clases, y desde una concepción fanoniana una *lucha de existencias*. Los efectos que produce determinado sistema de opresión atentan contra

¹⁹⁶Du Bois, “Almas del pueblo negro”.

la humanidad y la existencia de unos sujetos, al igual que terminan generando una angustia ante la libertad.

A fin de cuentas, lo que parece ser una certeza es que la libertad es una construcción existencial donde el ser humano no nace libre, sino que, construye su libertad (tanto individual como colectiva) y la hace al constituirse como Ser o mejor aún la libertad es el Ser del hombre (Sartre 1987). Por tanto, un Ser no puede “existir” si no es un hombre libre. La libertad está implícita y explícita en la existencia. La *expresión soy libre, luego existo*, parecería ser una premisa filosófica válida. Esta sería una libertad existencial, no tanto porque garantiza nuestra existencia, sino porque esta libertad hallaría sentido en su relación con otro ser libre, mi libertad condicionada a la libertad del otro con el que me relaciono. Justamente se plantea el asunto de la libertad en la medida en que no todos la poseen, quienes no están en condición de libertad no es porque han hecho la elección de no ser libres, sino por condicionamientos históricos y filosóficos. Es una realidad que hay unos hombres que son libres, por tanto su existencia está garantizada y otros que están en condición de esclavizados por cualquier explicación filosófica que podamos optar.

Desde las experiencias del cimarronaje, la libertad se convierte también en un proceso de liberación, de autodeterminación, esto es romper cadenas (literalmente) de opresión, romper con un sistema que permanentemente está deshumanizando a través de la explotación y la denigración. El cimarronaje, como ya se ha mencionado va mucho más allá de este rompimiento y se plantea la construcción de una sociedad libre y autodeterminada que será el terreno fértil para ese nuevo humanismo. El proyecto político del cimarronaje es, por tanto, una actitud ontológica de vida que no sólo transgrede ese sistema esclavista, sino que construye un nuevo referente de vida, de existencia.

La libertad se convierte en el medio para trascender positivamente a partir de la toma de conciencia y de una acción que pasa de una conciencia esclavizada a una conciencia de liberación. La libertad lograda en los palenques o quilombos hace que sea una realidad existente y al tiempo trascendente y, por ende, poseedora de una presencia, es donde se visibiliza esa humanidad negada, inexistente. No puede haber cimarronaje si no existe la conciencia de haber sido sometido a un proceso de no existencia o de deshumanización.

Lo que el sistema esclavista colonial hace es provocar la implosión de esa memoria existencial en la conciencia del Ser que está siendo esclavizado, debilitar su memoria existencial significa neutralizar su resistencia. Algunos autores (Price, Aquiles Escalante, Davidson Bastide, Kent) hacen una clara diferencia dentro del proyecto del cimarronaje entre dos momentos importantes: el primero, cuando los cimarrones en su mayoría estaban compuestos por africanos, lo que corresponde al primer período también de la esclavitud que se sitúa en la segunda parte del siglo XVI, y el segundo momento a mediados del siglo XVIII, donde los esclavizados criollos son una mayoría.

Lo que sostengo es que la diferencia entre estos dos grupos en sus proyectos de cimarronaje, sería una presencia más fuerte de la memoria existencial para el caso del primer grupo, conformado por esclavizados africanos. Se puede justificar por esto que éstos eran más propensos a escaparse del sistema de esclavitud-colonial y convertirse en cimarrones. Pero también esta memoria existencial en los primeros cimarrones brindó elementos de defensa para establecer estrategias militares. Hay una discusión académica (Walter Rodney, 1970, Nina de Friedeman 1979), donde se afirma, que si bien apelaban a un pasado con una estructura basada en una monarquía africana, no hay certeza de saber si efectivamente eran miembros de la realeza o de

algunos reinos africanos durante la esclavitud colonial mientras fueron tomados como esclavos para ser traídos a América.

Como comenta Nina de Friedeman, quien ha estudiado por largos años el Palenque de San Basilio en Cartagena: “Bioho, pudo haberse inspirado en la jerarquía y en la estrategia bélica de tribus africanas”.¹⁹⁷ Además formando parte de su memoria existencial estaban sus creencias religiosas que eran las que sostenían su *conciencia de ayer*, la misma que llevaba a una acción con total determinación, basta ver el ejemplo del líder Domingo Bioho de la región atlántica de Cartagena: “[...] debía (Domingo Bioho) compartir la creencia de que muerto, su espíritu regresaría a su isla nativa. Arrancado de su tierra y de sus gentes, y en situación de esclavo y en galeras, tenía una sola alternativa: fugarse y vivir libremente, o lograr que su espíritu retornara con los suyos al archipiélago africano (de Friedeman 1979, 32).

Ese “volver” a su tierra a partir de la muerte de su cuerpo, desde la creencia religiosa significaba volver a su Ser, a reunirse con los suyos, un retorno a su existencia. La cita hace explícito que esta conciencia los constituía como Seres, como personas, con un humanismo existencial, y que sus motivaciones y su fortaleza para alcanzar la libertad provenían de esta fuente y fuerza existencial, lo que Sartre llama la objetivación del pasado que es la que motiva la elección de los fines.

La memoria existencial: memoria-cuerpo y conciencia de existencia

No cabe la menor duda que para el caso de la esclavitud africana colonial, a la condición de no existencia le precede una existencia. Pensando desde las coordenadas de Fanon, vemos que, si en principio el hombre africano, no se cuestionaba si era o no hombre, era porque no estaba en cuestión esa humanidad. Se

¹⁹⁷ de Friedeman, “Ma Ngombe: guerreros y ganaderos”, 1979.

empieza a sentir la angustia del Ser porque se oprime la humanidad a través de la esclavitud, esto lo dice muy claro Fanon:

En la medida en que el hombre blanco me impone una discriminación hace de mí un colonizado, me despoja de mi valor, de mi *originalidad*, me dice que soy un parásito en el mundo, que me tengo que someter lo más rápidamente posible al mundo blanco [...] Entonces intentaré sencillamente hacerme blanco, es decir que obligaré al Blanco a reconocer mi humanidad. (Fanon 1974, 91, énfasis mío).¹⁹⁸

Si la esclavitud me despoja de mi “originalidad” y de mis valores, no cabe duda que soy poseedor de unos valores y de una originalidad, los que me constituyen como Ser (individual y/o colectivo). Aquí es donde apelo a una existencia previa. Y es justamente, el resquebrajamiento, el vaciamiento de esa originalidad que es la estructura y el soporte existencial la que hace de la esclavitud y el sistema colonial un sistema de deshumanización.

Algo que caracteriza el proyecto del cimarronaje es la necesidad de una conciencia de Ser, a partir de la libertad y la convivencia con otros seres. Sabiendo que el cimarronaje es una vuelta a esa originalidad, el cimarronaje no se plantea recoger todos los fragmentos dispersos y reconstruir a imagen y semejanza la originalidad preexistente. La memoria existencial no indica otra cosa que la fuerza y la certeza de que hay un pasado de donde puede echar mano en esa nueva manera de Ser, para construir una *nueva originalidad*. Por ello, su enfoque está en la vida, la misma que no puede concebirse sin libertad. Por tanto, el cimarronaje es ante todo un proyecto original de vida, y esto implica una conciencia del pasado, porque parte del reconocimiento de mi humanidad va a provenir de esa fuente que brinda “una posibilidad de existencia”. Se trata de su metafísica, que no es más que la

¹⁹⁸Fanon, “Piel negra, máscaras blancas”.

recomposición de su esquema corporal desde nuevas condiciones de existencia que superen el esquema epidérmico racial/colonial.

El Ser se reconstruye a partir de la vida y la libertad que apela a una historicidad propia que no cabe dentro de un modelo de historia que ha sido acuñada por varias tradiciones de la modernidad. En este sentido, el cimarronaje reconstruye al Ser, o bien en los bordes de la modernidad o por fuera de ella.

Esta memoria existencial no es homogénea sino que tiene diferentes vertientes y significaciones. Esto se debe a que los pueblos y reinos existentes hasta la llegada de los europeos al continente africano eran heterogéneos y diversos. Por tanto, estas existencias estaban determinadas por diferentes cosmovisiones y filosofías. Así, para el mundo yoruba, como manifiesta Janheinz Jahn (1970), su existencia giraba alrededor de cuatro principios que constituían a todos los seres: el *muntú* que representaba al hombre (bantu será su plural desde esta filosofía del muntú, el hombre no es esencia sino fuerza y siempre está en movimiento), el *kintu* se trata de fuerzas que no tienen autonomía sino que son activadas por el muntú (sea un hombre vivo, un difunto o un orisha, a esta categoría pertenecen las plantas, las fieras, los animales, las herramientas, los utensilios, etc.), el *hantu* es la fuerza que sitúa los acontecimientos en el tiempo y en el espacio, y por último el *kuntu* que representa la belleza, lo estético, las artes, etc. A estas categorías las cruza el *ntu* que representa la fuerza universal, la que hace posible la existencia de las anteriores, por ello todas llevan el *ntu* al final.¹⁹⁹ El *ntu* no representa exactamente la acción de estas cuatro fuerzas sino su ser: es el ser mismo, el punto de la creación, es la fuerza en la que el *ser* y *el existir* coinciden (121-123).

¹⁹⁹Janheinz Jahn, *Muntú las culturas de la negritud*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1970.

A esta filosofía hay que añadir la identidad individual que constituye al sujeto como persona, la misma que está dada por los nombres. Esta identidad, a partir de los nombres, adquiere su sentido porque la palabra y la oralidad para el mundo yoruba es lo que crea y da sentido a todo, para ellos la palabra tenía el poder de influenciar tanto en el presente como en el futuro: “Veremos como a continuación, en las regiones yorubas (antes sin escritura), los nombres de un individuo son ligados a los nombres de sus ancestros. Los yorubas reciben tres o cuatro nombres y por lo menos tres de ellos son indispensables. El primero de la lista que se sigue es facultativo” (Verger 2002, 101).²⁰⁰

El otro elemento que constituye la noción de persona no sólo en el mundo yoruba, sino también en otras etnias africanas, es la relación con la comunidad. La persona sólo puede ser persona en su relación con la familia y la organización social del grupo al cual pertenece. En esta última se encuentran los vivos, los muertos y los ancestros. Además, tal y como indica Verger: “La mayor de las calamidades consiste en ser separado de ella y asimismo, ser reducido a una existencia precaria, sin protección, botado a la nada” (Ibíd, 93).

Ahora podemos entender mejor el proceso de deshumanización que significó la esclavitud colonial, pues lo primero que hacían los esclavistas era bautizarlos y ponerles un nuevo nombre y luego desmembrarlos de sus familias, grupos y comunidades, justamente los dos elementos constitutivos más fuertes de sus identidades como personas. Las identidades tanto colectivas como individuales son parte de la humanidad de la persona. Al separarlos de sus comunidades los alejaban de sus ancestros y antepasados, quedando sin protección alguna. El caso de los cabildos, sobre todo en Cuba, permitió que lograran mantener una relativa cohesión

²⁰⁰Verger, “Saída de Iáo”, 2002.

con miembros de un mismo grupo cultural, lo cual permitió sostener un sistema religioso fuerte con un gran significado (en su forma y contenido) africano. Gracias a estos procesos, complejos en la medida en que entraron en procesos de adaptaciones (transculturaciones, hibridaciones, sincretismos) con otros grupos étnicos y con los mismos europeos, lograron conservar la fuerza y la energía frente a la violencia de la esclavitud.

Esta filosofía y praxis, mantenidas inalterablemente por los pueblos africanos de América a lo largo de 500 años de exilio y opresión, les permitió no sólo preservar su autenticidad –material y espiritual-, sino enriquecerla con la asimilación y recreación de las tecnologías indígenas y europeas a través del mestizaje étnico y cultural(Olivella 1993, 169).²⁰¹

Esa filosofía sostenida y cultivada en el continente africano, antes de la experiencia traumática de la esclavitud, se ha visto reflejado en la letra de una canción de Rubén Blades, quien hace alusión justo a los orígenes de la humanidad entera:

Primogenio

Duermo y despierto, mientras sueño,
Y cruzo el tiempo,
Y vuelvo hasta el primer ayer.
Entre la luz del primogenio
Me espera la memoria
Que otro vio nacer.
Regreso a la primera huella,
Cuando la vida comenzaba,
En África.
Viaja Elegua,
Sobre una estrella,

Y abre el camino que conduce

²⁰¹Zapata Olivella, Manuel, *Afroamérica siglo XXI: tecnología e identidad cultural*, en Astrid Ulloa comp., *Contribución Africana A la cultura de las Américas*, Bogotá: ICANH- COLCULTURA-BIOPACÍFICO, 1993.

¡América!

Coro: ¡el camino lo abre Eleggua!

Del "clan de lara", de la tierra de arará,
Vida que fluye del África,
Nuestra fuente original,
Desde un mundo sin pasado,
Sin fronteras ni extranjeros,
Cuando todo comenzaba,
Cuando no existía el dinero.
En mi entraña va el recuerdo,
De lo que otro ser sintió.
Vertical el horizonte;
La espiral que lo formó,
Un camino hecho de estrellas.

Alumbrando a la distancia,
La raíz de un sueño nuevo
¡Que sólo el que insiste alcanza!
La piel es pura geografía;
El alma, en cambio, es el proyecto universal.
Sangre del mundo que nos cria;
Del primogenio ser, la fuente original.
¡El camino lo abrió Eleggua!²⁰²

Esta filosofía que ha sido llamada *muntú*, es atribuida a los primeros pueblos bantúes que preservaban las más antiguas experiencias y conocimientos del hombre sobre la vida, para ajustar su conducta entre las comunidades y la naturaleza, a partir de un acumulado, una sedimentación de la experiencia histórica. Era a partir de estas experiencias que entendían tanto la vida como la muerte, las enfermedades y sanaciones. Desde estas relaciones y filosofías entendían el cosmos, el universo, a

²⁰² Rubén Blades, nació Ciudad de Panamá, 16 de julio de 1948, es un cantante, compositor, músico, actor, político y abogado panameño que desarrolló gran parte de su carrera artística en la ciudad de Nueva York. Sus discos más exitosos los realizó junto con Willie Colón para el sello discográfico Fania durante el boom de la salsa. Su estilo ha sido calificado como "salsa intelectual" y en muchos países se le conoce como el «poeta de la salsa». Sus canciones han alcanzado gran popularidad y es considerado uno de los cantautores más exitosos y prolíficos de Hispanoamérica. http://es.wikipedia.org/wiki/Rub%C3%A9n_Blades.

sus dioses y ancestros. Era esta filosofía la que justificaba y sostenía su existencia. Esta no tenía un propósito sagrado y mucho menos moralista, sino que era una valoración de unos códigos de comportamiento para asegurar la persistencia de la vida y la sociedad.

Esos hombres que recorrieron desnudos, asombrados y abatidos las selvas, los ríos, y las praderas sintieron el deber de preservar en sus cantos, mitos y códigos morales las claves heredadas de sus antepasados para generar el fuego, construir las herramientas, hablar con sus ancestros, curar enfermedades, acoplarse sexualmente, cuidar a las mujeres embarazadas y proteger a los niños (Zapata Olivella 1997, 363).²⁰³

La filosofía del *mntú* es una filosofía vitalista y de existencia, que se encuentra sometida a los mandatos superiores y sagrados de los ancestros y que ha sido la fuerza y la energía que les permitió sobrevivir a la brutal esclavitud, convirtiéndose en patrones ancestrales basados en la religiosidad, filosofía, mitología y una praxis transmitidos como principios y mecanismos para creatividad y la recreación frente a la opresión. Esta filosofía tiene dos fundamentos básicos: defender la vida (en la cual están la vida de los montes, los ríos, las plantas y la vida del ser humano) y luchar por la libertad. Esta ancestralidad está ligada a la memoria colectiva, en la cual los guardianes de la tradición son portadores, recreadores y transmisores de estas filosofías, prácticas culturales, conocimientos y saberes. Hay un método para la transmisión que es la oralidad.

En el contexto de la tradición oral, transmitida en su propia lengua o a través de la impuesta por el colonizador, el concepto de “persona” integrada al ámbito de la “familia” y al medio ambiente, concepto que no es otro que el que entraña la palabra *mntú*, jugó indudablemente un papel cohesionador de los pueblos dispersos en América. Este término es intraducible a los idiomas extraños a África, porque su semántica está estrechamente ligada a un modo peculiar de vida de sus culturas. El

²⁰³Manuel Zapata Olivella, *La Rebelión de Los Genes: El Mestizaje Americano en la Sociedad Futura*. Bogotá, Altamir, 1997, 368.

muntú concibe la familia como la suma de los difuntos (ancestros) y los vivos, unidos por la palabra a los animales, los árboles, los minerales (tierra, fuego, agua, las estrellas) y las herramientas en un nudo indisoluble. Ésta es la concepción de la humanidad que los pueblos más explotados del mundo, los africanos, devuelven a sus colonizadores europeos sin amargura ni resentimientos. Una filosofía vital de amor, alegría y paz entre los hombres y el mundo que los nutre (Zapata Olivella 1997, 362).²⁰⁴

Por todo esto, el cimarronaje no piensa la libertad en términos individuales sino que constituye un proyecto de reconstrucción colectiva del Ser, a partir de crear comunidad, la misma que se restablecerá a partir de nuevos lazos y construcciones culturales e incluso consanguíneos. El cimarronaje en su esencia es la posibilidad de volver a existir y por tanto, volver a Ser. Pero esta posibilidad no niega un acumulado histórico que ha estado operando en la conciencia colectiva del Ser. Como bien lo anota Zapata Olivella: “[...] el trabajo de los vivos debe enriquecerse con la experiencia ancestral acumulada en la tradición” (1993, 169).²⁰⁵

Dentro de esta tradición filosófica vitalista que entendía de una manera integral el universo y su entorno, era lo que daba piso a su existencia. Era lo que les *hacía continuar* luchando por la vida. Pero también era una filosofía vital de amor que formaba parte importante del grito/llanto existencial, era desde el amor que se entendía la humanidad. El amor y la palabra eran la cohesión que no logró fragmentar del todo la diáspora de la esclavitud.

El conjunto de estas experiencias ancestrales que podrían ser entendidas desde una dimensión y continuidad histórica, son las que inspiraron y dieron fortaleza a las primeras acciones cimarronas. Desde esta perspectiva, la experiencia ancestral se convierte en una categoría histórica, que sostiene la condición de sujeto histórico, que no necesariamente está marcado por una continuidad, sino por el contrario, por discontinuidades fragmentarias. Incluso ya en el cimarronaje, esta

²⁰⁴Ibíd.

memoria histórica se encontrará permanentemente atravesada por una política de olvido, “matar al esclavo” desde la memoria, que no sería más que cambiar de piel. Esto porque aún en la memoria del cimarrón continúa impregnada de la memoria-experiencia de la esclavitud. Lo que se plantea aquí es la activación de esta memoria-experiencia ancestral para convertirla en agencia política. Y que al final dará como resultado un nuevo proceso histórico.

Así lo cuenta Richard Price en uno de sus pasajes sobre las experiencias de los saramakas, cimarrones de Surinam:

[...] tal como debe haber aparecido a los Saramakas del siglo XVIII puede verse en un cuento que aún se relata; la banda de fugitivos que, después de meses de errar, llegaron al Gáanlío (un río lejano, en el interior, a lo largo del cual viven actualmente) y no pudieron beber el agua debido a que estaba llena de gusanos diminutos. Sólo después de ejecutar rituales mayores, bajo la protección de lo que pasó a ser la deidad-oráculo central de la región, pudieron finalmente purificar el río y asentarse en sus riberas (1981,16).

En otro párrafo este mismo autor anota que:

[...] dejan entrever lo que debe haber sido de capital importancia en las creencias y prácticas religiosas para los mismos cimarrones combatientes. Se nos dijo que en Cuba los soldados atacantes encontraron una ‘parafernalia mágica’ [...] que en Jamaica, Nanny fue capaz de atraer y atrapar balas entre sus nalgas, donde se volvían inofensivas...y que Tracky tomó todas las balas disparadas hacia él en su mano, y las lanzó de regreso con destrucción sobre sus enemigos’ [...] y finalmente que en Surinam, igual que en Haití, Jamaica, y en donde quiera, los guerreros llevaban a cabo ritos complejos y usaban amuletos con la intención de hacerse invulnerables a las balas [...]. Los saramakas, cuando me volvían a narrar las batallas de sus antepasados con las tropas coloniales, dejaban efectivamente establecido que en lo que a ellos incumbía, fueron sus dioses y *obeahs* los que con hechizos decidían entre la victoria y la derrota (1981, 9).²⁰⁶

²⁰⁵Manuel Zapata Olivella, “Afroamérica, siglo XXI”.

²⁰⁶Prices, “Sociedades cimarronas”.

Su carga religiosa y mágica siempre estuvo puesta al servicio de esta estructuración del Ser, ya sea caminando los senderos de sus dioses o escuchando a sus ancestros. Pero en algunas comunidades quilombolas la religiosidad fue un instrumento poderoso para la lucha por la libertad. Muchos “amos” temían también ser afectados por dichas prácticas religiosas, sobre todo por el candomblé, el vudú y la santería, y por eso se cuidaban de no meterse con los sacerdotes.

Una de las cosas que hace el existencialismo sartreano es mirar las razones, los motivos y el fin que llevan hacia una acción concreta y la voluntad de estos actos. Una de las motivaciones del cimarronaje es volver a estructurar el mundo. Esto implica desprenderse de un mundo que le ha sido impuesto con violencia donde no tiene lugar ni su existencia ni su humanidad, un sistema que opera como una máquina de deshumanización. Al mismo tiempo que el sujeto esclavizado tiene conciencia de este mundo construye una conciencia de sí mismo y, a partir de ello, proyectará sus acciones. Pero esta conciencia de su situación es la que activa su memoria existencial que no es más que saber que en su pasado existía y este proceso se convertirá en un saber que le servirá como un dispositivo para trascender a través de su acción. En un momento dado, intentará destruir ese mundo que le niega su existencia, y se irá con toda la rabia acumulada. Y deberá ser entendida como una lucha existencial, como lo plantea Gordon (2003), “la experiencia, que en este caso es la realización de una situación que estimula la lucha existencial contra construcciones sedimentadas y deshumanizadas” (242).²⁰⁷

No se trata sólo de escapar de los blancos. No podemos quedar conformes por llegar aquí y estarnos tranquilos. Tenemos que combatir al español allá, en sus ingenios... atacando sus intereses. Lemba, jefe cimarrón pensaba que con quedarse en la

²⁰⁷Lewis Gordon, “A través de la zona del no ser. Una lectura de *Piel negra, máscaras blancas* en celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon”, en *Frantz Fanon. Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal, 2009, 217-259.

montaña se le hacía poco daño a los invasores, mientras los negros venidos de África y los indios seguían de esclavos. Y para poner en práctica su pensamiento ataca a un ingenio de San Juan (Lucas 2010, 51).²⁰⁸

Diferentes móviles y voluntades se organizan y se ponen en funcionamiento para lograr la libertad, puesto que no se puede construir un sistema de existencia con una presencia y una institucionalidad de relaciones y prácticas esclavizadoras y opresoras. El cimarronaje no puede desarrollarse dentro de un sistema de opresión, por eso tiene que “huir” de ese sistema de no existencia, replegarse a los márgenes para poder construir su sistema propio (espacios autónomos) de relaciones, prácticas e instituciones. La instalación de los cimarrones en esos márgenes es un posicionamiento estratégico para desde allí intervenir. Hay que leer, más allá de una estrategia, el hecho de que la constitución de estas sociedades cimarronas espacialmente se encontraban en lugares inaccesibles, y pensar en la posibilidad de que éstas expresaban una necesidad de mantenerse “al margen” de la sociedad esclavista, lo que al final constituía una garantía de su existencia. Hay un debate en el sentido de establecer a las comunidades cimarronas como sociedades, por supuesto desde la estructura occidental de sociedades. Richard Pierce (1981) es el representante más significativo de este debate y quien posiciona a las experiencias de cimarronaje como sociedades.

Vergés menciona cómo dentro de la tradición oral de una región de África, el concepto de libertad frente a la esclavitud ha estado presente, además del proceso de deshumanización:

Cada fugitivo que conseguía entrar en esta ciudad (La ciudad sousso de Sagnan) se convertía de facto en un hombre libre después de un ritual oculto llamado de *reapropiación de su dignidad humana*. El ritual demuestra hasta qué punto los

²⁰⁸Kintto Lucas, *Rebeliones indígenas y negras en América Latina Entre viento y fuego*, Quito: Ministerio de Cultura, 2010.

africanos habían comprendido que el avasallamiento priva al ser humano de su dignidad y que es, por consiguiente, necesario poner en escena una reapropiación de sí mismo. (2010, 44, énfasis mío).²⁰⁹

Resultaba obvio y evidente que la violencia de la esclavitud violentaba su dignidad, y que por tanto, había que trabajar en restablecerla. Este estado de conciencia que logran los esclavizados lleva a que pensemos que estas acciones ayudan a construir existencia. Podemos pensar que la acción que llevará a la libertad a través del cimarronaje es un proyecto de sí mismo cargado con el potencial de poder alcanzar ese mundo posible. Esta lucha por la libertad los constituye en sujetos libres. El poner a circular esta memoria existencial y esta conciencia de saber (se) con una existencia sustentada en su pasado permite un agenciamiento político y, por tanto, sujetos que están saliendo de su estado de no existencia. Si se quiere, para alcanzar en el presente una posibilidad distinta a la esclavitud (sociedades cimarronas) tienen como fuente la memoria existencial. Esto se explica mejor desde lo que Sartre plantea como la posibilidad última, esto es que el “resultado” final no es producto del paso anterior hacia este final, sino la suma de todas las posibilidades, que para el caso del cimarronaje sería la suma de experiencias. Al final, el cimarronaje, pensado como proyecto realizable, es el resultado de un cúmulo de experiencias (luchas, resistencias, adaptaciones, apropiaciones) que están conjugadas en temporalidades distintas y hasta espaciales desiguales.

En el sentido más estricto, Sartre plantearía que la libertad auténtica está en el momento mismo de tomar conciencia, lo que tiene que ver con tener opciones de actuar, y añadiría que ésta se va profundizando cada vez que hacemos una elección que conduce a la acción. “Es menester ser consciente para elegir y es menester elegir para ser consciente. Elección y conciencia son una y la misma cosa”, diría este

²⁰⁹Vergés, “La memoria encadenada”.

filósofo existencialista, por tanto la libertad lleva implícito el poder de elegir. Pero al mismo tiempo, esta posibilidad de elegir en el campo de la libertad va acompañada de una responsabilidad, es decir, que son complementamente responsables de sus acciones.

Así llega un momento en que la conciencia del mundo es posible gracias a la conciencia de mí mismo. Esta se vuelve constitutiva y eso determinará la manera en que se trasciende en el mundo. Solamente cuando se tiene conciencia de haber sido esclavizado, se devela una conciencia de ser esclavizado y al mismo tiempo se hace conciencia del sistema de esclavitud como totalidad (porque voy a darme cuenta de que esta situación no es únicamente una experiencia personal sino de todos los que se parecen a mí) y a partir de esa conciencia empiezo a construir mi mundo de posibilidades, pero mi trascendencia en el mundo no es más que la intervención en ese sistema de opresión. Esta toma de conciencia debe llevarme a imaginar que es posible otra forma de vida por fuera de la esclavitud, que es posible vivir en libertad; mis acciones dirigidas hacia ese imaginario serán siempre una afectación al sistema esclavista y esto significará “[...] una conversión radical de mi ser en el mundo” (Sartre 1987, 573).²¹⁰

Desde esta perspectiva existencial, el cimarronaje empieza en el momento de la toma de conciencia, de ser-para-otro, no tanto como concepción filosófica sino como situación que no es más que proyección (trascendencia) de sí-mismo hacia sus fines. A partir de este momento existe y empieza a dar(se) soluciones a través de acciones concretas al problema del Ser y que al final desembocará en el cimarronaje comprendido como una totalidad, determinado por la conciencia que ha permitido

²¹⁰Sartre, “El Ser y la nada”.

hacer una elección de vida, y en donde el Ser se constituye en el fin (posible realizado), “yo trasciendo cada vez de lo real hacia mis posibilidades”.²¹¹

A partir de esta toma de conciencia empieza una reexistencia en la lucha y en la resistencia misma, como lo expresa Price: “El tercer grupo incluyó mucha gente con compromisos ideológicos particularmente fuertes contra el sistema esclavista mismo, ya que la mayoría de estos esclavos diestros que se unieron a los grupos cimarrones, podían haber elegido el camino más fácil de mezclarse sin ser descubiertos entre las poblaciones urbanas (1981; 35).²¹²

Tal vez ahora podemos entender mejor todas esas formas de cimarronaje mencionadas en la introducción, que hablaban de “petit cimarronage” o pequeño cimarronaje. Las acciones de quemar las plantaciones, afectar las maquinarias e incluso las mismas acciones de las negociaciones con la Corona o con los piratas y que muchas veces pueden verse como contradictorias, se las podría denominar posibles secundarios, como lo llamó Sartre, en el sentido de que todas esas acciones consolidan un proyecto de vida que es el cimarronaje, pensado como un futuro posible (posible fundamental). “Al contrario, el mismo para-sí elige considerar al posible secundario como significativo del posible fundamental [...] Pero el para-sí, en su libertad, no inventa sólo sus fines primarios y secundarios, sino también a la vez, todo el sistema de interpretación que permite poner en conexión los unos con los otros” (Sartre 1987, 580).²¹³

En este sentido Fanon plantea que mientras estoy colonizado no soy libre, no existo, no soy un hombre, o mejor aún soy sólo un hombre negro, un objeto, “[...] me descubría como un objeto en medio de otros objetos”, de ahí su propuesta de liberar “al hombre de color de sí mismo”. Si bien Fanon habla de la experiencia de la

²¹¹Ibid., 567

²¹²Price, “Sociedades cimarronas”

colonización (y no de la esclavitud) su obra está encaminada a construir esa conciencia de hombres colonizados y la urgente descolonización a partir de asumir una conciencia abrupta de las realidades que sostienen al hombre negro en estado de colonización, a tener conciencia de sí mismo y al tiempo conciencia de su momento histórico, como primera posibilidad hacia el largo camino de la descolonización.

El Cimarronaje leído desde la filosofía fanoniana

Un día aprendí
un arte secreto,
llamado Invisibilidad.
creo que funcionaba
pues aún me miras
pero nunca me ves...
Sólo mis ojos permanecerán
para vigilar y perseguir,
y volver tus sueños un caos.
(Citado por H. Bhabha)²¹⁴

Hay una relación que estoy queriendo establecer entre el cimarronaje en todas sus formas y entendimientos y el pensamiento de Frantz Fanon. El filósofo Maldonado Torres, hace una breve biografía de este intelectual de Martinica, y que se ha constituido en uno de los filósofos más importantes del siglo XX, que ha abordado el problema del colonialismo en el “hombre negro”.

Frantz Fanon es uno de los intelectuales más conocidos e influyentes del llamado Tercer Mundo en el siglo veinte. Nació en la isla Martinica en 1925 y murió de leucemia a los treinta y seis años en Bethesda, Maryland (EEUU), donde fue exclusivamente llevado a tratar su condición. En su temprana juventud se unió al ejército francés en la Segunda Guerra Mundial, con el cual militó en el norte de África y en Europa. Más tarde, gracias a su condición de veterano, tuvo la oportunidad de completar un grado doctoral en psiquiatría en Lyon, Francia. Las investigaciones de Fanon y su interés propio lo llevaron a estudiar no sólo medicina, sino también filosofía y psicoanálisis. En el período de su entrenamiento leyó ávidamente a Hegel, Nietzsche, Kierkegaard, Jaspers, Freud, Lacan, Merleau Ponty, y a Sartre entre otros. Su primer libro, *Peau noire, masques blancs* (piel negra,

²¹³Sartre, “El Ser y la nada”.

²¹⁴Homi Bhabha, *El lugar de la cultura*, Buenos Aires: Manantial, 2002.

máscaras blancas), publicado en 1952, más que un tratado siquiátrico, es una intervención directa en el discurso fenomenológico y psicoanalítico del momento en el cual planteaba limitaciones en el pensamiento Hegeliano y Freudiano que inspiraba ciertas vertientes del pensamiento francés del momento. En 1953 Fanon se trasladó a la colonia francesa de Argelia para dirigir el hospital psiquiátrico de Blida-Joinville. De ser un funcionario del imperio, Fanon no tardó mucho en convertirse en aliado de la resistencia argelina contra el colonialismo francés. Su carta de renuncia en 1956 es una muestra admirable de un cambio de actitud que marcó tanto su práctica intelectual como política. Fue en el contexto de su militancia con el Frente Nacional de Liberación argelino que Fanon escribiera sus otros libros. El más conocido de ellos, titulado *Los condenados de la tierra*, el cual contiene un prefacio de Jean-Paul Sartre, formó parte indispensable de un nuevo canon que promovía la liberación y la descolonización a mitad del siglo veinte...²¹⁵

El cimarronaje no es un hecho y menos una filosofía que alude exclusivamente a la esclavitud como tal, es decir, únicamente entendida como sistema de privación de libertad, sino como un sistema de negación de humanidad. Frente a ello el cimarronaje no es únicamente una forma de devolverse, tomarse o construir la libertad, sino es un hecho de “volverse” humanos, de darse humanidad, de volver a ser Seres existentes, visibles. La filosofía y el pensamiento fanoniano están en la misma línea de reconocer la existencia de una estructura que niega la humanidad de unos seres debido a su color de piel, pero que al mismo tiempo evoca el agenciamiento de este sujeto para liberarse de esa condición de no humanidad.

Lewis Gordon, leyendo a Fanon, plantea que el negro está marcado por la deshumanización y en ese sentido se ha considerado al sujeto negro como un problema. “El problema es la tendencia a construir a los negros como problema, y esta construcción a menudo surge de las comunidades blancas” (2009, 219).²¹⁶ Y continúa su argumento sosteniendo que el negro, en tanto problema, es encerrado en

²¹⁵Maldonado-Torres, “Frantz Fanon, filosofía pos-continental, y cosmopolitanismo des-colonial”. 2007b.

²¹⁶Lewis Gordon, “A través de la zona del no ser. Una lectura de *Piel negra, máscaras blancas* en celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon”, en: *Frantz Fanon. Piel negra, máscaras blancas*, Madrid: Akal, 2009, 217-259.

lo que Fanon plantea como la zona del no ser y frente a ello los “negros” quieren ser humanos ante la estructura de un sistema que les niega su humanidad.

En las narrativas políticas del primer capítulo, una constante fue que los cimarrones constituyeron un problema para el poder colonial esclavista. Parte de la estructura del pensamiento colonial es construirle al “otro” como problema, en tanto humano, porque como mercancía no tenían problema alguno, es cuando empiezan a negarse a ser objetos, instrumentos de trabajo, que generan un conflicto para el sistema. En el caso concreto de los cimarrones éstos se convierten en un verdadero problema, en tanto, se niegan a estar dentro de su sistema de deshumanización, son un problema, porque desestabilizan el orden colonial. Los cimarrones lo que quieren es salir de esa “zona del no ser” que plantea Fanon, como lo explica también Gordon: “Lo que los negros quieren es no ser problemáticos, escapar de esa zona [del no ser]. Quieren ser humanos frente a una estructura que les niega su humanidad”.²¹⁷

Digamos que en el contexto de la esclavitud-colonial, la construcción de este sujeto negro fue funcional a su proyecto de acumulación de capital, sólo así se justificaba y se podía sostener su proyecto colonial-civilizador-capitalista, pero resultaba siendo un problema, en cuanto, al proyecto de modernidad, es decir, funcional para el trabajo pero problema para el proyecto civilizatorio. Estas dos dimensiones no van separadas y forman parte de una misma matriz. Du Bois (2001),²¹⁸ se planteó de igual manera cómo se había construido al negro como un problema, de hecho en el primer capítulo del libro *Las almas del pueblo negro*, comenta cuánto le molestaba cuando le preguntaban qué se sentía ser un problema. Cuando la esclavitud formal se terminó, en tanto el negro esclavo dejó de ser funcional al sistema productivo colonial, se potencializó su condición humana como

²¹⁷Ibíd., 220.

²¹⁸Du Bois, “*Las almas del pueblo negro*”, 315.

problema, tanto para él como para la sociedad a menos que pudieran incorporarlos a una nueva estructura económica de explotación.

El proceso de deshumanización hace del hombre negro un “no hombre”, y ésta es la síntesis del hombre colonizado, un hombre despojado de humanidad, el hombre negro esclavo era un ser colonizado, se le impuso a la fuerza y psicológicamente una condición de inferioridad, que se reflejó a manera de espejo en la condición de superioridad de los blancos. La relación de la colonialidad es un proceso de dos vías, la aceptación, por un lado, de su condición de inferioridad y, por otro, la aceptación de este ser como superior. Una vez aceptada esta regla, sus comportamientos obran casi por inercia. A pesar de ello Price,²¹⁹ hace una afirmación, tomando en cuenta sus estudios de los esclavos de Saramaka, “[...] parece haber retenido [el cimarrón] una creencia realmente firme en su propia superioridad moral sobre los blancos”, esto refleja una condición de humanidad muy fuerte, en tanto, no permitieron que las representaciones sobre su condición infrahumana formaran parte de su Ser. De hecho, ésta no es una actitud común sino propia del cimarronaje, en cuanto, dejan su condición de colonizados. “[...] los esclavos menos aculturados estaban entre los más propensos al cimarronaje, casi siempre, se escapaban en sus primerísimas horas o días en suelo americano, y frecuentemente lo hacían en grupos, algunas veces en un intento vano de encontrar el camino de regreso a África”.²²⁰

A pesar de que muchas luchas contemporáneas de los colonizados (ex esclavizados), han estado dirigidas al reclamo de una condición y derechos de igualdad frente a la humanidad (estructura de poder) del blanco, como una forma de entrar a su sociedad “civilizada”, sin embargo, dadas las herencias coloniales éstos

²¹⁹Price, “*Sociedades Cimarronas, comunidades esclavas rebeldes en las Américas*”, 1981, 32.

²²⁰Ibíd., 33.

no logran ocupar más que sitios por debajo de las personas de la sociedad mayor, es decir, siguen siendo la base de la estructura colonial, con la diferencia de que ahora han sido “incluidos” a hacer parte de esta estructura, Fanon, hace explícito esto, “El Negro en su lugar, en el siglo XX, ignora el momento en que su inferioridad pasa a través del otro”.²²¹ Por eso, es importante la posición que adopta el colonizado frente a la civilización blanca: “Los negros inconscientemente se sitúan en una posición inferior y comprometida con respecto a los blancos. Los intentos de hacerse valer frente a los colonos sirven para dar a entender que buscan el reconocimiento de aquellos, y son, por consiguiente, relegados a un estatus inferior” (Fontenot citado por Gordon).²²²

Pero al mismo tiempo, esta posición de inferioridad impuesta, también ha servido para resistir y construir humanidad, para sostener su condición humana frente a un sistema deslegitimador de humanidad como ideología del sistema colonial. “Pese a esta estructura ideológica que pretendía hacer válida la idea de que los negros no eran sujetos/personas sino objetos/cosas, los esclavos luchaban permanentemente para *sostener su condición humana*” (Grau 2009, 21, énfasis mío).²²³ El Código Negro, que fue la legislación para la regulación de la relación entre amos y esclavos, prestó mucha atención a la constitución familiar de los esclavizados, entendiendo que la formación de familia era una forma de resistencia y de humanizarse a través del amor. Los objetos, las mercancías no tienen lazos familiares, las personas sí. La familia y el amor, eran condiciones que se reivindicaban como condiciones de humanidad. Además, la formación y el sostenimiento de la familia esclavizada fue un reconocimiento mutuo “entre iguales”,

²²¹Fanon, “Piel negra máscaras blancas”, 1974, 102.

²²²Gordon, “A través de la zona del no ser”, 2009, 226.

²²³María Isabel Grau, *La revolución negra. La rebelión de los esclavos en Haití 1791-1804*, México: Océano Sur, 2009, 148.

de humanidad, en la familia reconocían su integridad humanitaria y su libertad. Dentro del cimarronaje esta unidad social de la familia se hizo extensiva, en los quilombos, palenques o cumbres, se formaron estructuras sociales de familias ampliadas, hermanos en libertad, es una de las formas más sensibles y contundentes de reconstrucción de su Ser...desde el afecto y el amor.

Fanon desde la sicopatología, que algunos han empezado a llamar a sus análisis como la sociología de la opresión y con una metodología de la sociogénesis, hace su análisis de la condición del negro como un *no ser*. Gordon, al igual que Wynter (2009),²²⁴ explica muy bien el planteamiento de Fanon, que es quien propone la sociogénesis frente a la filogénica y la ontogénica, la primera hace referencia a una estructura, a la especie, mientras que la segunda se centra en el individuo. Y su propuesta de la sociogénesis, concierne al mundo que emerge de lo social, toda la subjetividad del mundo, la cultura, historia, economía, religión, etc. Será esta propuesta la que plantea Fanon para poder entender la subjetividad del hombre negro. También Maldonado-Torres, plantea a la sociogénesis como el construir teoría desde un contexto social, simbólico, y epistémico que genera subjetividades específicas y que mantienen al “negro” por fuera del orden ontológico y simbólico humano. “La sociogénesis fanoniana combina la fenomenología existencial, el psicoanálisis, y anticipa el enfoque genealógico que Foucault hará tan conocido y apreciado” (2007b, 18).²²⁵

Aborda una estructura –la colonialidad o colonización- que está produciendo no existencia sobre unos cuerpos de color negro. Pero al mismo tiempo, cómo esta producción de no existencia hace obrar al colonizado de una manera particular, los

²²⁴ Sylvia Wynter, “En torno al principio sociogénico: Fanon, la identidad y el rompecabezas de la experiencia consciente y cómo es ser ‘negro’”, en *Frantz Fanon. Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal, 2009, 327-370.

²²⁵ Maldonado-Torres, “Frantz Fanon, filosofía pos-continental”. 2007b.

valores coloniales se han puesto a incubar en el cuerpo del colonizado la rebelión, la resistencia. La conciencia del blanco ha velado la conciencia del hombre negro.

Dos fuerzas antagónicas que están en permanente lucha y tensión, dos maneras de sentir y ver el mundo que no encuentran armonía, ni la encontrarán en tanto estén determinadas por relaciones de dominación, por esa “desviación existencial”. La existencia del hombre negro pasa por esta tensión y en cierta medida alcanzará su humanidad, en cuanto, logre resolver este conflicto. En algún punto podríamos decir que el cimarronaje logra romper con esa tensión existencial, desde la exterioridad del hombre blanco, desde el afuera de la esclavitud. Es por ello, que el cimarronaje es la construcción radical del sujeto, por fuera del velo del hombre/mundo blanco.

En el mundo de la esclavitud colonial, el esclavo no pertenece al mundo social del amo. Por el contrario, como ya se manifestó, el esclavo es un problema para este mundo social y, por tanto, su entorno se reduce a su vida íntima y particular, a su relación con los demás esclavos. Sin embargo, estas relaciones íntimas pasan por la subjetividad y legitimidad del hombre blanco. Mientras que el cimarronaje permite que la subjetividad del cimarrón se potencialice y se libere de la mirada y de la determinación del amo, en tanto potencie la familia como factor de humanidad. Las relaciones íntimas y el amor fluyen entre ellos, porque se reconocen como iguales en su humanidad. El cimarronaje es la posibilidad de reinventar al sujeto luego de la fragmentación del Ser que significó la esclavitud, volver a pensar en la unidad del ser, romper con esa contradicción de ser y no ser, reconstruirse en un nuevo espacio y tiempo. Es una forma de volver a su humanidad después del duro proceso de deshumanización, tomar las riendas de su destino, de su camino.

El cimarronaje significa la desaparición de esa determinación exterior de la que habla Fanon en la experiencia del negro. La construcción de este nuevo Ser (cimarrón), estará determinándose desde un adentro, de un interior que ahora está en control de estas nuevas condiciones de libertad, como lo expresa Fanon: “la descolonización es simplemente la sustitución de una especie de hombres por otra especie de hombres”.²²⁶ El esclavo, o para Fanon el colonizado, o Negro, es un *no-ser*, y va a ser este el principio de toda su teoría y acción política, el origen y la justificación de su lucha, donde radica su existencialismo. La acción del cimarronaje permite esa transformación de *no-ser* a un *Ser*.

El no-ser se refiere a la carencia de peso ontológico de un sujeto ante otro, en este caso del negro frente a los ojos del blanco. El negro aparece como ausencia o ultra-presencia pero nunca o raramente como meramente humano. Por esto la relación con el “negro” escapa la dialéctica de reconocimiento intersubjetivo (que presupone un yo y otro) y plantea más bien dinámicas eróticas y de poder propias de un mundo definido por lo que Sartre llamaba la “mala fe” (Maldonado-Torres 2006, 17).²²⁷

La deshumanización del sujeto esclavizado provino de una necesidad económica de los europeos de apoderarse de las “nuevas” tierras que habían conquistado a sangre y fuego y sacar el mayor provecho de las riquezas que había en ellas. “Ningún contacto humano, sólo relaciones de dominación, sumisión que transforman al hombre colonizador en vigilante, en suboficial, en cómitre, en fusta, y al hombre nativo en instrumento de producción” (Césaire 2006).²²⁸ Para este proceso de deshumanización, se tuvo que trabajar sobre la mente, el cuerpo y la representación del hombre esclavo, del hombre negro. La deshumanización del hombre esclavizado pasa por el despojo de su dignidad, por la violencia corporal y

²²⁶Fanon, “Los condenados de la tierra”, 1999, 30.

²²⁷Maldonado-Torres, “La tipología del ser y la geopolítica del saber”.

²²⁸Césaire, “Discurso sobre el Colonialismo”, 2006, 20.

sicológica, a diferencia de la deshumanización que experimenta el esclavizador, quien no es despojado ni denigrado por otro externo, su deshumanización proviene de su interior, de su concepción y comportamientos sobre el otro, la violencia que ejerce sobre esclavizado. El sistema colonial en sí mismo es una máquina de deshumanización, y quien opera esa maquinaria es el colonizador. No sólo la ideología colonial es un acto deshumanizador del colonizador, también sus prácticas muestran niveles extremos de deshumanización:

A pesar de que la tortura estaba prohibida por el Código, Vassieré, un testigo de la época, cuenta que además de latigazos se les aplicaban castigos como quemarlos con hierro candente en el cuello, rociando sal, pólvora, limón, cenizas sobre la llaga sangrienta. La tortura del collar del hierro se reservaba a las mujeres sospechosas de haberse provocado un aborto, y no se lo quitaban hasta producir un niño. Un suplicio frecuente era el entierro de un negro vivo, en una tumba cavada por él mismo, y a quien se le untaba la cabeza para que las moscas y las hormigas fueran más devoradoras (Grau 2009, 25).²²⁹

Por ello Cesaire plantea que:

Estos hechos prueban que la colonización, repito, deshumaniza al hombre incluso al más civilizado; que la acción colonial, la empresa colonial, fundada sobre el desprecio al hombre nativo y justificada por este desprecio, tiende inevitablemente a modificar a aquel que la emprende; que el colonizador, al habituarse a ver en el otro a *La bestia*, al ejercitarse en tratarlo como bestia, tiende objetivamente a transformarse él mismo en *bestia* (Cesaire 2006, énfasis del texto original).²³⁰

Continuando con el argumento el hombre “negro” para Fanon, es decir, el colonizado, representa la crisis misma del hombre europeo pero no desde las categorías del positivismo, naturalismo o historicismo, sino desde la experiencia del racismo y el colonialismo, que resquebrajan la concepción del ideal moderno de civilización.

²²⁹ Grau, “La revolución negra. La rebelión de los esclavos en Haití”.

²³⁰ *Ibíd.*, 19.

También Sartre (2004)²³¹ describió este proceso de deshumanización frente a los judíos, mostrando la colonización como una actitud, pero al mismo tiempo, como una pasión y una concepción del mundo. Por supuesto, una pasión perversa llena de odio y cólera y una distorsión del mundo. Así el mundo de la Razón donde se autorepresentan como civilizados, se contradice en su esencia misma. Nada más irracional que la esclavitud colonial, nada más irracional que concebir y tratar al diferente como una *bestia*, ausente de toda objetividad posible. Como manifiesta este mismo autor en esta obra, “desconfiamos en los razonamientos pasionales” (2004, 17).

Había que justificar ante su civilización toda su barbarie y para ello se recurrió a la representación de estos seres como distintos al hombre blanco. De esta manera, la figura del esclavo queda fijada con esas identidades negativas; esa será de aquí en adelante la nueva piel del colonizado, el estigma que lo diferenciará de los civilizados. Esto ya lo advertía Fanon (1999) y lo escribió al final de *Los condenados de la tierra*: “Por Europa, por nosotros mismos y por la humanidad, compañeros, hay que cambiar de piel, desarrollar un pensamiento nuevo, tratar de crear un hombre nuevo”.²³²

Huir de esa maquinaria de deshumanización como fue la esclavitud colonial era dar el primer gran paso a la construcción de ese nuevo ser, del hombre nuevo del que habla Fanon, pero quedaba aún un largo camino que recorrer hacia la reconstrucción de ese ser fragmentado. El cimarronaje fue esa ruta para la rehumanización y para volver a existir con una humanidad propia, “individual y colectiva”.

²³¹Jean Paul Sartre, *Reflexiones sobre la cuestión judía*. 1ª. Edición, Buenos Aires: Debolsillo. 2004.

²³²Fanon, “Los condenados de la tierra”, 1999, 292.

El cimarronaje busca escapar de un sistema y de una realidad que lo ha condenado a vivir sometido, y que ha fijado rasgos, características negativas y complejos de inferioridad, que es la causa de dicha condena. Sartre (2005) lo ha llamado *camino de huida*. Éste habla de los caminos de huida para el caso de los judíos inauténticos, y define como, “libres intentos de escapar de una realidad penosa de rasgos hereditarios (y por tanto imposibles de modificar), grabados en la carne misma del israelita” (104). Para nuestro análisis resulta útil este concepto, en cuanto, el cimarronaje lleva implícita en su filosofía la construcción de un nuevo imaginario de sujeto y para ello debe cambiar de piel el colonizado.

Son estas acciones las que hacen que se vaya formando una conciencia y teoría cimarrona, lo que dentro de la filosofía de Fanon, se entendería como liberación o descolonización de la conciencia, en tanto y cuanto, es un acto colectivo que reivindica una pertenencia a una comunidad cimarrona bajo unos principios y unos valores existenciales comunes a un proyecto político, y al mismo tiempo, un proyecto existencial. La esclavitud colonial se encargó de deshumanizar al esclavizado hasta tal punto de convencerlo que esto era un hecho natural, que no había forma de modificar ese destino, creando de esa manera una “conciencia natural esclava”, creando un miedo a obrar y a pensar en otra forma de existir que no fuera su condición de esclavo. Este miedo fue acompañado de una angustia existencial (Sartre), de ese grito/llanto existencial. La esclavitud intentó construir una conciencia esclava y muchas veces lo logró en el Ser, por ello, huir es dejar esa piel de colonizado.

El cimarronaje, que no se reduce a la huida sino a la construcción misma de existencia, halla su correspondencia con el pensamiento de Fanon que apela a un nuevo humanismo, un humanismo radical, descolonial, que se construye dentro de lo

moderno/colonial, es decir, que está anclado a una historia de poder y a una espacialidad concreta, pero sobre todo a una experiencia de humanidad:

Este humanismo dista de ser otra versión del humanismo abstracto que cancela las diferencias entre sujetos, sino que más bien uno que se dedica a analizar las relaciones de poder que intervienen en la formación de identidades, historias, y espacios en el mundo moderno/colonial. Todo lo contrario: lo negro le aparece como un límite infranqueable del humanismo moderno y del ideal europeo de civilización” (Gordon citado por Maldonado-Torres 2004, 15).²³³

Este humanismo es la reafirmación de la existencia misma, en tanto, se sustenta en un sujeto histórico como resultante de las diferentes contradicciones y que al mismo tiempo resquebraja al sujeto racializado, y con ello, las jerarquías sociales que se establecen desde esta diferencia. Este nuevo sujeto –cimarrón- tiene otra piel que recubre su conciencia, pero la misma historia de lucha y de liberación, de resistencia existencial, con un “genuino descubrimiento de lo humano” (Sylvia Wynter 2009).²³⁴

Este es un acto de profunda significación en cuanto exige un proceso de reflexión y al mismo tiempo de una práctica, que se origina en un darse cuenta de que no existe tal naturalización, es un proceso de introspección en lo más íntimo de su Ser, es cuando se recorre este camino interior que la angustia existencial se hace presente, es ahí donde el grito/llanto existencial se expresa desde la extrañas del cuerpo y del alma. Esto implica un reconocimiento de su interior desde el dolor, la angustia, la desesperación, el sufrimiento, la desesperanza, para luego negar esa condición humana impuesta, e inmediatamente tomar los caminos de huida, y ahí, ya

²³³ Maldonado-Torres, “Intervenciones filosóficas en el proyecto inacabado de la descolonización”.

²³⁴ Wynter, “En torno al principio sociogénico:” 2009.

estamos en el camino de la lucha, el camino hacia lo humano en un proceso de subsunción de una subjetividad cimarrona colectiva.

Mostrar desde su conducta cimarrona que no son seres sometidos por naturaleza y menos por castigo divino, rompiendo con toda esa representación, ese esquema racial que los había condenado. El Ser cimarrón se cultiva para destruir en su interior al esclavo que ha sido implantado e impuesto. El cimarronaje es un acto de despojarse de sí mismo y para sí mismo de ese ser colonizado y dejar atrás en la memoria la marca de las cadenas y la condena.

Este grado de conciencia o como plantea de Oto; “la razón de la situación en la que se encuentran”, hace que el cimarrón se vea humano no en el amo, sino que su humanidad está dada en función del sujeto que comparte su historia, su memoria, sus cadenas, experiencia, y hasta podríamos decir su no/existencia. El cimarronaje es un proyecto político radical y anticolonial, en tanto, se hace dueño de su destino rehaciendo su humanidad, y no implorando humanidad al que lo deshumanizó. Son sujetos que a través de sus acciones se convierten en sujetos políticos, históricos y concretos. Homi Bhabha (1994) llama a esto como “una evocación existencial del “Yo”.²³⁵ De esta manera, en la conversión de esclavizados a cimarrones han eliminado el peso de la mirada colonial del amo que lo condenaba a su condición de inhumanidad. En este proceso de conscientización del Ser, el cimarrón asume su destino, es responsable de sí y de su colectividad, es consciente de sus actos manifestados en su profunda rebeldía. Elegir la libertad a través de la rebeldía es optar por un destino de ser humano.

Sartre, haciendo una fenomenología del judío y del antisemita, mira cómo este último dibuja y busca encerrarlo en su significado al judío, y el judío busca

²³⁵Bhabha, “El lugar de la cultura”, 1994.

mecanismos para no quedar atrapado en ese significado. Así lo comenta con respecto a esto:

La autenticidad judía consiste en elegirse como judío, es decir, en realizar su condición de judío. El judío auténtico abandona el mito del hombre universal: se conoce y se quiere en la historia como criatura histórica maldita; ha dejado de rehuirse y de avergonzarse de los suyos. Ha comprendido que la sociedad es malvada...Apuesta por la grandeza humana puesto que acepta vivir en condiciones que se definen precisamente como invivibles, puesto que extrae su orgullo de su humillación... el judío auténtico se *hace él mismo y en sí mismo* judío, frente y contra todos; acepta todo hasta el martirio... Se reencuentra consigo mismo en su asumida desvalidez, es un ser humano, todo un ser humano con horizontes metafísicos que entraña la condición humana (énfasis del texto original).²³⁷

De igual manera podemos utilizar las apologías de este autor para los cimarrones. La actitud cimarrona va por los caminos del judío auténtico, en cuanto, opta por un destino propio para no quedar atrapado en la subjetividad del colonizador, se lo juega todo, incluso su propia vida, labra su propia humanidad con su experiencia histórica. El horizonte del ser cimarrón está trazado en la lucha contra el hombre blanco que representa su opresión y negación de Ser. A través del cimarronaje el hombre esclavizado puede volver a su lugar de pertenencia ontológica, que es su libertad, su humanidad. Y se habla de volver a su “lugar” porque la situación colonial fracturó a la naturaleza misma del hombre, es una genealogía subversiva del “yo”.

En todo este proceso hay una voz ancestral que tiene encendida la luz de la libertad, en medio de la oscuridad colonial hay una voz que será la guía del camino hacia la liberación, como lo vemos en una evocación que hace Toussaint, líder de la revolución hatiana: “!Escuchad la voz de la libertad, que canta en todos nuestros

²³⁷Sartre, “La cuestión judía”. 2004, 152-3.

corazones!, gritó y todos los esclavos respondieron con un clamor que remeció la isla. Así me lo contaron”.²³⁸

Es justamente esta afirmación fenomenológica del Ser, la que construye el Ser cimarrón, y que políticamente se convierte en un antagónico colonial, una dislocación colonial, un desplazamiento desde la confrontación del Ser esclavo. Fanon plantea bien este problema colonial –y va más allá- estableciendo una forma de lucha que saque de ese “estereotipo del nativo fijado en los límites móviles entre barbarie y civilización; el miedo y el deseo insaciables del Negro [...]”,²⁴⁰ y Fanon afirma contundentemente desde la mirada del blanco, así:

Tuve que enfrentar a los ojos del hombre blanco. Un peso desconocido me abrumaba. En el mundo blanco el hombre de color encuentra dificultades en el desarrollo de su esquema corporal...Me derrotaban los tam-tams, el canibalismo, la deficiencia intelectual, el fetichismo, los defectos raciales... Me llevé lejos de mi propia presencia...Qué otra cosa podía ser para mí sino una amputación, una mutilación, una hemorragia que salpicaba todo mi cuerpo con sangre negra.²⁴¹

La mirada del hombre blanco no es sólo mirada, sino que es también el peso de la opresión histórica, ese ejercicio violento del poder sobre el cuerpo y la conciencia del hombre negro. Por eso, Fanon afirmaba que el sujeto colonizado siempre está sobredeterminado desde afuera, es decir, por el hombre blanco. Es esta mirada y poder del hombre blanco europeo la que ha creado este:

[...] humanismo racista, puesto que el europeo no ha podido hacerse hombre sino fabricando esclavos y monstruos. Mientras existió la condición de indígena, la impostura no se descubrió; se encontraba en el género humano una abstracta universal que servía para encubrir prácticas más realistas: había del otro lado del mar, una raza de sub-hombres que, gracias a nosotros, en mil años quizá, alcanzarían nuestra condición.²⁴²

²³⁸ Isabel Allende, “La isla bajo el mar”, Barcelona: Random House Mondadori, S.A., 2009.

²⁴⁰ Bhabha, “El lugar de la cultura”, 2002, 62.

²⁴¹ Fanon, “Piel negra, máscaras blancas”, 1974, 102.

²⁴² Fanon, “Los condenados de la tierra”, 1999, 24.

Este intelectua caribeño, al igual que Cesaire, cuestiona esa racionalidad neurótica y narcisista basada en la brutalidad y la violencia, que moldea la conciencia colonial. El hombre blanco ha encapsulado al esclavo y éste sabe que dentro de ese esquema no tiene escapatoria ni posibilidad de ser una persona, de tener una humanidad como la tiene el hombre blanco, por ello, la ideología racista ha enmarañado su cuerpo, y no hay otra salida...más que convertirse en cimarrón.

La racionalidad histórica de occidente ejerce su poder desde la alienación colonial, que no es más que un ejercicio de deshumanización. Esta fenomenología de la existencia de Fanon, sentida y vivida desde un adentro, desde la herida colonial, de una tradición del oprimido como lo dice Bhabha, no paraliza y menos congela al Ser negro, por el contrario, encuentra un camino para liberarlo, para sacarlo de la experiencia colonial, pero lo hace desde la confrontación, y desde la lectura de Fanon, desde la violencia. La misma se posiciona frente al antagonico colonial, y sabe que es una lucha que hay que librar. Este mismo autor denomina “agencia humana”, y efectivamente es una acción política desde una humanidad negada, fracturada, mutilada, implosionada. Esta conciencia existencial, o como la llamo, conciencia cimarrona, tiene que irse con todos los medios que dispone para existir. Es una lucha a muerte, porque es lo único que le restaurará su lugar de pertenencia a este mundo, a su propia existencia. La teoría fanoniana, al igual que la conciencia cimarrona es una acción que conduce hacia la libertad como reafirmación de la existencia misma del ser humano. Es cumplir esa condena existencial.

Esta nueva condición existencial basada en la toma de la libertad y la liberación de la opresión-esclavitud, nos conduce a un nuevo humanismo que

también apela la filosofía de Fanon, y que Nelson Maldonado, junto a otros teóricos, ha llamado “giro des-colonial”, definiéndolo como:

El giro des-colonial se refiere más bien, en primer lugar, a la percepción de que las formas de poder modernas han producido y ocultado la creación de tecnologías de la muerte que afectan de forma diferencial a distintas comunidades y sujetos. Este también se refiere al reconocimiento de que las formas de poder coloniales son múltiples, y que tanto los conocimientos como la experiencia vivida de los sujetos que más han estado marcados por el proyecto de muerte y deshumanización modernos son altamente relevantes para entender las formas modernas de poder y para proveer alternativas a las mismas. El concepto de giro des-colonial en su expresión más básica busca poner en el centro del debate la cuestión de la colonización como componente constitutivo de la modernidad, y la descolonización como un sinnúmero indefinido de estrategias y formas contestatarias que plantean un cambio radical en las formas hegemónicas actuales de poder, ser, y conocer” (2008,64).²⁴³

Revisando la historia de los cimarrones en Haití, Palmares en Brasil, Palenques en Colombia, Esmeraldas en Ecuador, y muchos otros procesos de cimarronaje, vemos que siempre el camino a la libertad ha sido un proceso violento física y simbólicamente, y esto porque, como plantea Fanon (1999). “...la descolonización es siempre un fenómeno violento...” En este sentido, el cimarronaje es radical, en tanto, enfrenta un sistema violento de opresión y de negación. Es posiblemente el caso de Haití la prueba más contundente de cómo se acabó (en el acto) con el sistema de esclavitud. Esclavos que pasaron a ser hombres libres. Son varias las historias que se pueden contar sobre hechos violentos que protagonizaron los cimarrones y la guardia colonial esclavista, lucha de contrarios. Aquí un corto relato que proviene de la literatura:

Primero oyeron una espeluznante zarabanda de aullidos y la llamada aguda de las conchas de guerra, que fue aumentando de volumen. Los rebeldes eran mucho

²⁴³Nelson Maldonado-Torres, La descolonización y el giro des-colonial, en *Revista Tabula Rasa*, no. 9, julio-diciembre, Colombia: Universidad Colegio Mayor Cundinamarca, 2008, 61-72. Edición electrónica: <http://www.revistatabularasa.org/numero-9/04maldonado.pdf>.

más numerosos y estaban más cerca de lo que nadie había sospechado. Se dejaron caer sobre Le Cap en medio de un bochinche ensordecedor, casi desnudos, mal armados, sin orden ni concierto, dispuestos a arrasarlo con todo. Podían vengarse y destruir a gusto con toda impunidad. En un santiamén surgieron miles de antorchas y la ciudad se convirtió en una sola llamarada: las casas de madera ardían por contagio, una calle tras otra, barrios enteros. El calor se volvía intolerable, el cielo y el mar se tiñeron de rojo y naranja. Entre el crepitar de las llamas y el estrépito de los edificios que se desmoronaban envueltos en humo, se oían con claridad los gritos de triunfo de los negros y de terror visceral de sus víctimas. Las calles se llenaron de los cuerpos pisoteados por los atacantes de los que huían despavoridos y por cientos de caballos en estampida escapados de los establos. Nadie pudo oponer resistencia a semejante embate... Millares de refugiados corrían hacia el puerto. Algunos intentaban cargar con bultos pero los dejaban tirados a los pocos pasos en la prisa por escapar.²⁴⁵

Fanon planteaba que la descolonización -y podría también decirse el cimarronaje- es la creación de hombres nuevos pero que nadie legitima este proceso, son la lucha y resistencia hacia la liberación la que legitiman este nuevo condicionamiento. La libertad es la única que les reconoce como hombres. Esto es porque el antagónico de la esclavitud y la colonialidad es la libertad, y estas dos fuerzas entran en una franca y permanente lucha, donde uno tiene que salir ganador y otro perdedor, pero en esta batalla “a muerte” es donde uno de los dos tiene que extinguirse. Esto es interesante cuando se mira desde la orilla del cimarronaje, de la libertad, puesto que no pueden coexistir estas dos fuerzas en un mismo sistema, están gobernadas por una lógica de exclusión y extinción mutua. Esclavitud y libertad no son compatibles, no hay una zona de conciliación entre estos dos estados: “Dislocar al mundo colonial no significa que después de la abolición de las fronteras se arreglará la comunicación entre las dos zonas. Destruir el mundo colonial es, ni más ni menos, abolir una zona, enterrarla en lo más profundo de la tierra o expulsarla del territorio”.²⁴⁷

Cuando plantea esto, Fanon dice que esta confrontación no es racional, que se contraponen dos puntos de vista, y esto se justifica en tanto la esclavitud y el mundo

²⁴⁵ Allende, “La isla bajo el mar”.

colonial no tienen racionalidad alguna. Como dice Cesaire, se trata de una humanidad enferma, una civilización enferma, irracional. Por tanto, muchas de las acciones de los cimarrones no pueden jugarse en el mundo racional y “hacer comprender” al esclavista que lo que está haciendo no está bien. Hasta cierto punto, la violencia colonial tiene que responderse con violencia, porque se trata de transformarla y no volverla racional, porque esa no es su naturaleza, la esclavitud es ontológicamente irracional y la destrucción de esa irracionalidad también es irracional y urgente. “El colonialismo [la esclavitud] no es una máquina de pensar, no es un cuerpo dotado de razón. Es la violencia en estado de naturaleza y no puede inclinarse sino ante una violencia mayor”.²⁴⁸

El cimarronaje busca la eliminación del sistema de la esclavitud, la desaparición del esclavista, en tanto es su antagónico, su enemigo, la colonización y la descolonización es una relación de fuerzas y violencias opuestas, que al igual que el esclavista o colonizado han empleado todas sus fuerzas, el esclavizado siente que está en todo su derecho de usar los mismos medios (la violencia), no porque crea en ella, sino porque siente que es la única manera de confrontar. El colonialismo lleva implícita una violencia que ha justificado y aun justifica su existencia. De igual manera, esa violencia halla justificación en la violencia del colonizado, del cimarronaje, pero no como una venganza, sino como una manera de liberarse, de desprenderse de aquella piel. Al final la violencia del esclavizado o del colonizado no es más que un medio y no un fin en sí mismo, esta violencia busca destruir este sistema de opresión pero al mismo tiempo es el medio para la construcción de una nueva sociedad, de un nuevo humanismo.

²⁴⁷Fanon, “Los condenados de la tierra”, 1999, 35.

²⁴⁸Ibíd., 54.

El cimarronaje desde la acción busca poner fin a la esclavitud, en tanto sistema de producción de inhumanidad, de inexistencia, por tanto, mientras se 'escapa' y huye hacia las montañas para encontrarse con hombres que viven en libertad, está poniendo fin a esa historia de inhumanidad y comienza a reescribir la historia de una nueva humanidad. Por ello los cimarrones se convierten en sujetos históricos, en tanto, construyen su propio destino, como Fanon lo plantea, la historia de la descolonización. De alguna manera, el cimarronaje es un sueño cumplido, pues mientras el esclavo ha sido esclavo, ha soñado con la acción:

Por eso sus sueños son sueños musculares, sueños de acción, sueños agresivos. Sueño que salto, que brinco. Sueño que río a carcajadas, que atravieso el río de un salto, que me persiguen muchos autos que no me alcanzan jamás. Durante la colonización, el colonizado no deja de liberarse entre las nueve de la noche y las seis de la mañana.²⁴⁹

De alguna manera el esclavista no logró colonizar los sueños del esclavizado, siempre quedó una zona donde el colonialismo no penetra, no tuvo cabida, y el cimarrón aprovecha al máximo este recurso para liberarse. Sus sueños de libertad son la posibilidad que alberga el esclavo de que es posible revivir una esperanza de existencia, un mundo por fuera del látigo, la humillación y del trabajo forzado. Que su grito-llanto puede contaminarse de amor y de humanidad. El esclavo sabe que no todo está perdido. Fanon habla de este condicionamiento muscular, que durante su trabajo se contrae, se acumula y en sus sueños se libera, distiende sus músculos y también el horizonte, pues ve más allá de las fronteras de la esclavitud, mira los prados, la selva, los bosques, mira a sus congéneres que han logrado escapar. No es

²⁴⁹Ibíd., 45-46.

únicamente la referencia al sueño onírico, es también el sueño que se proyecta a través de unas acciones.

Así, los palenques o las quilombolas son lugares soñados de libertad. Pero al mismo tiempo -y es lo que mantiene alerta al esclavo-, está la contracción muscular del esclavizado que no viene sólo de la violencia corporal sufrida, sino de la impotencia, de la incapacidad de salir de ese estado inhumano. Por eso sostenía Martín Luther King que: “El negro nunca fue realmente persona paciente en el sentido más estricto de la palabra. La postura de espera silenciosa le fue impuesta psicológicamente porque se encontraba físicamente maniatado” (1968, 36).²⁵⁰ Diría que es el grito/llanto el que desata esa paciencia y lo pone en acción. Por ello, Fanon en su capítulo sobre la violencia hace un análisis del colonizado y sabe que éste siempre está a la espera del momento o bien para dejar atrás esa vida de esclavo o bien para irse encima del colonizador. Por eso, el Ser cimarrón es un ser calculador, siempre está alerta esperando el momento propicio, analizando la situación, la debilidad del sistema para atacar.

Por eso se habla de que el cimarrón es el Ser que toma conciencia de *sí mismo* para *sí mismo* y actúa, convierte su conciencia en praxis para su proyecto de vida. En la mayoría de las veces esta praxis se traduce en violencia, confronta la violencia del esclavizador y del colonizador, sabe que no hay otras formas:

El colonizado siempre está alerta, descifrando los múltiples signos del mundo colonial, nunca sabe si ha pasado o no del límite...Pero en lo más profundo de sí mismo, el colonizado no reconoce ninguna instancia. *Está dominado pero no domesticado*. Está inferiorizado pero *no convencido de su inferioridad*. Espera pacientemente que el colono descuide su vigilancia para echársele encima. En sus músculos el colonizado siempre está en expectativa. No puede decirse que esté inquieto, que esté aterrorizado. En realidad siempre está presto a abandonar su papel

²⁵⁰Martin Luther King, Stokely Carmichael y Malcom X, “Negros en armas”, Buenos Aires: Ediciones del Plata, 1968, 27-94.

de presa y asumir el de cazador. El colonizado es un perseguido que sueña permanentemente con transformarse en perseguidor (énfasis mío).²⁵¹

Este análisis de Fanon que lo hace desde la sicología para entender el problema social y político de la colonización, le llevó a analizar la siquis del colonizado, a entender cómo opera su mundo. Cabe preguntarse qué es lo que pasa por su mente y cómo se canaliza a través de su cuerpo, además de cómo asume su frustración y su condición de colonizado. El esclavizado nunca renunció a la libertad, ésta siempre durmió junto a su cuerpo y a su mente, y cuando no podía liberarse físicamente lo hacía por otros medios como la religión, a través de los trances, pero también con el baile y la danza, donde el cuerpo se libera, porque todo le está permitido, es ahí donde deja de ser un cuerpo esclavo-colonial y se convierte en un cuerpo liberado, en un cuerpo cimarrón.

En mis cuarenta años, yo, Zarité Sedella, he tenido mejor suerte que otras esclavas. Voy a vivir largamente y mi vejez será contenta porque mi estrella –mi z’etoile– brilla también cuando la noche está nublada. (...) El ritmo nace en la isla bajo el mar, sacude la tierra, me atraviesa como un relámpago y se va al cielo llevándose mis pesares.» «Los tambores vencen al miedo. Los tambores son la herencia de mi madre, la fuerza de Guinea que está en mi sangre. Nadie puede conmigo entonces, me vuelvo arrolladora como Erzuli, loa del amor, y más veloz que el látigo.» «Baila, baila, Zarité, porque esclavo que baila es libre... mientras baila.»²⁵²

Es parte de su lucha por la liberación. Esta discusión de la libertad puede complementarse con la referencia que hace Hinkelammert, quien refiriéndose a Locke sostiene que:

El ser humano no solamente es libre, sino que está obligado [condenado] a serlo. No puede renunciar a su libertad. No obstante, esta libertad, según Locke, es la que legitima el trabajo forzoso. Porque se puede perderla, aunque nadie pueda

²⁵¹Fanon, “Los condenados de la tierra”, 46-7.

²⁵²Allende, “La isla bajo el mar”, 2009,

renunciar a ella. Se la pierde en el caso de entablar una guerra injusta, por tanto, es una guerra contra el género humano (2006, 96).²⁵³

Dentro del cimarronaje para la búsqueda, consecución y construcción de la libertad desde el plano existencial, es decir, de la vida misma se emplean todos los recursos posibles y disponibles, se resignifican símbolos, se ponen a circular nuevos sentidos que den coherencia a sus luchas. En todo este engranaje que se pone en movimiento para volver a sentirse persona, se desarrolla una *ética radical de la descolonización* como lo plantea Maldonado-Torres (2006), que es una formulación para pensarse desde otro paradigma al Ser, el nuevo humanismo que tanto reclamaba Fanon, que no debe estar anclado a la tradición del mundo moderno-colonial y que al final es la lucha del cimarronaje. Este giro descolonial busca nuevas formas de entender, sentir y relacionarse con el otro, pero está claro que para eso debe estar por fuera del colonialismo.

Pues no es posible pensar un nuevo humanismo, un nuevo Ser, dentro de los límites del colonialismo. Pero este colonialismo no es externo al Ser, por el contrario, está muy interiorizado y atrapa al sujeto en su cuerpo y en su intimidad. Es un desgarramiento existencial, ese desprenderse sin anestesia de la piel colonizada. La esclavitud es también un encapsulamiento violento que vuelve al Ser un esclavizado mientras el cimarronaje es esa posibilidad de salir de ese encierro. Por eso es que el cimarronaje descentra y desestabiliza a la esclavitud, debilitando y poniendo en cuestión la legitimidad de esta y apostando a un *humanismo otro*. Como lo refiere Maldonado-Torres: “Con el término “humanismo otro”, ya hecho conocido por Emmanuel Levinás, me refiero a una concepción del mundo que le da centralidad no

²⁵³Frantz Hinkelammert, *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, Venezuela: Fundación Editorial El perro y la rana, 2006.

a la teoría, a la epistemología, al espíritu absoluto, o a la teología sino a la relación inter-humana entre un yo y otro”.²⁵⁴

En cierta manera el humanismo de la tradición occidental se piensa desde la negación del sujeto. Hegel es el mejor ejemplo de ello con su dialéctica del amo y esclavo, donde cada estadio se alcanza a partir de la negación, donde el amor y la comprensión no tienen sentido y menos cabida en el ser racional, por el contrario, para trascender es importante que esos impulsos o pasiones no formen parte del Ser, mientras que la filosofía fanoniana existencialista que busca un nuevo humanismo, se sostiene en el amor y la comprensión: “El hombre no es solamente posibilidad de reemprendimiento, no es sólo negación. La conciencia es actividad, trascendencia; si esto es verdad, hemos de saber también que esta trascendencia está transitada por el problema del amor y la comprensión. El hombre en un SI que vibra con armonías cósmicas” (Fanon 1974, 14).²⁵⁵

La lucha y la violencia son los medios para salir del estado de inhumanidad, y es el amor para sí y para los otros el medio para reconstruir al sujeto. La urdimbre del colonialismo es compleja, porque al esclavizado el amo lo construye de tal forma que piense que es la única manera de constituirse como sujeto como sujeto esclavizado, es por ello, que busca su reconocimiento y su “mirada liberadora”, porque actúa en su conciencia. Así, cuando el sujeto logra tener conciencia de sí mismo, es decir, conciencia de su estado de colonización, siente la angustia de la que habla Sartre, esa especie de nada existencial, un gran vacío. Por ello, buscará restablecer su humanidad en su relación con el otro que no sólo significa su relación de humanidad, sino también su relación con su pasado, pero éste no es fijo y estático, busca un anclaje existencial que le sostenga y le saque de esa angustia y desolación. Por esa

²⁵⁴Maldonado-Torres, “La tipología del ser y la geopolítica del saber”, 19-20.

²⁵⁵Fanon, “Piel negra, máscaras blancas”.

razón, es que el cimarronaje y el proceso de liberación es siempre un acto no sólo consciente sino colectivo. Esto lo podemos ver reflejado en la letra de una canción del cantante Rubén Blades, que dibuja la vida de un cimarrón:

Cimarrón

Caminante apura el paso
Cuando cruces con tus mulas
Por el caminito real
No te olvides que bayano
Junto con Antón mandinga
Por el monte alzaos están
El negro le dijo basta al yugo español
Y en el monte sonó el grito rebelde del cimarrón
Caminante apura el paso por ese camino real
Que Antón mandinga y bayano ya no son esclavos más
Cimarrón no se queda cimarrón que se va
Cimarrón no se queda cimarrón que se va
Ay niche va' buscando hoy su libertad
Cimarrón no se queda cimarrón que se va
Nokumi reclama tierra va' tiembla'
Cimarrón no se queda cimarrón que se va
Antón mandinga y bayano salen a peliá'
Cimarrón no se queda cimarrón que se va
Orgullo del negro de mi Panamá
Cimarrón no se queda cimarrón que se va
Pa' acaba' el abuso del currai
Cimarrón no se queda cimarrón que se va
Por la selva se oye el golpe del bata
Cimarrón no se queda cimarrón que se va
Felipillo grita del cañaverál
Ya ya ya yo estoy cansado del palo del mayoral
Cimarrón no se queda cimarrón que se va
La espada del fuego plan de Obatalá

Abasí vigila en la oscuridad
Cimarrón no se queda cimarrón que se va
Jua jua juandemos sandiqué reino de África
Cimarrón no se queda cimarrón que se va
La tribu de yoruba ahh salió a pelear
Cimarrón no se queda cimarrón que se va
Nokumi es el golpe que nos da el batá
Cimarrón no se queda cimarrón que se va
Vuela vuela mariposa negra y coloraa'
Cimarrón no se queda cimarrón que se va
Busca la preciosa y bella libertad
Cimarrón no se queda cimarrón que se va
Bayano bayano rebelde ya no aguanta más
Cimarrón no se queda cimarrón que se va
Retumba la selva sobrenatural

Cimarrón no se queda cimarrón que se va
Y canta la lluvia y ruge el jaguar
Cimarrón no se queda cimarrón que se va.²⁵⁶

De alguna manera el cimarronaje opera de igual sentido que el colonialismo pero a la inversa, en tanto, el colonialismo no es sólo una maquinaria de negación de humanidad sino que vacía todo principio humano, y esto convertía a la persona del esclavo en una simple mercancía de intercambio desechable. Traspolando términos podríamos decir que el cimarronaje es una máquina de producir humanidad, de dar contenidos de vida y libertad, donde existía ese vacío existencial. Se trata de lo que Maldonado-Torres, explica muy bien cuando habla sobre la significación de “condenados de la tierra”, desde la perspectiva de Fanon: “De aquí que Fanon se refiera a todos aquellos afectados por la lógica colonial como “condenados”, un término que se refiere ‘a la pérdida’ que es perjudicial y no un servicio voluntario. El condenado es, en otras palabras, el que nada puede dar porque lo que tiene le ha sido tomado”.²⁵⁷

Se decía que el cimarronaje opera a la inversa, en tanto es la restitución de ese sujeto, dejar de ser un condenado para pasar a ser un cimarrón: un Ser. Pero Maldonado-Torres, plantea que esta condición de “condenado” no sólo involucra al sujeto que ha sido vaciado de su humanidad, sino también, que el sujeto colonizador se asume en el papel de donador de humanidad, como ya lo hemos analizado. Esto nos lleva a profundizar aún mas la condición colonial, porque ésta significa no sólo la negación de la libertad y la humanidad, sino que, además impide al sujeto racializado trascender como ser humano desde el amor, la generosidad y la solidaridad. Esto lo explica muy bien Lewis Gordon cuando analiza la racialización

²⁵⁶Cantante panameño Rubén Blades.

²⁵⁷Maldonado-Torres, “Sobre la colonialidad del ser”, 2006,22.

del cuerpo como elemento fundador del colonialismo, haciendo alusión a la mala fe que planteaba Sartre en su libro *El ser y la nada*. “La aspiración fundamental de la descolonización consiste en retomar el orden humano, a condición de que los sujetos puedan dar y recibir libremente, de acuerdo al principio de receptividad generosa [...] el cuerpo como la puerta de la conciencia”.²⁵⁸

Si se analizan los dos metarrelatos que justificaban la colonización y la esclavitud, se encuentra que estos “condenados” o los esclavizados no son capaces de dar nada por su condición de inferioridad, no tienen sentimientos ni alma y es por ello que había que darles una religión, una lengua y unas costumbres para que acerquen primariamente a lo que es ser un hombre (civilizado). Estaban vacíos porque eran bárbaros y había que siempre darles. Había que darles un alma porque carecían de ella, esto los condenaba, eran unos ‘condenados de la tierra. De ahí el primer metarrelato de la salvación a través de la evangelización porque carecían de una religión y estaban condenados por sus propias supersticiones. El segundo gran metarrelato fue darles una civilización porque eran unos salvajes. Durante toda la historia de la esclavitud y la colonialidad siempre el esclavizador y el colonizador se han construido como personas buenas, llenas de virtudes.

Los esclavizados fueron construidos dentro de la experiencia y del imaginario colonial como incapaces de dar algo, seres incompletos humanamente, y que el colonialismo y la esclavitud eran la redención a sus desgracias, en tanto, iban a permitir completar su humanidad con la religión, la cultura y la civilización del colonizador. Gordon, vuelve a afirmar que la “generosidad” se convierte en un monopolio del esclavista, del amo, del colonizador. El colonizado no tenía destino, o mejor dicho, su destino era blanco, como lo manifiesta Fanon, es decir, la existencia

²⁵⁸Ibíd., 155.

del esclavizado dependía de la existencia del amo. No hay amo sin esclavo, y no hay esclavo sin amo.

No cabe duda que esta relación de existencia, tanto del amo como del esclavo, es de origen perverso, puesto que el amo no sólo considera al esclavo como un ser inferior, sino que lo detesta pero también lo desea y lo necesita porque le reafirma su existencia de amo.

El colonizador, en su actitud de generosidad, necesita del esclavo justo para reafirmar esa generosidad, esa capacidad de dar, y esto de alguna manera lo convierte en un *pater*. El colonizador necesita tanto al colonizado que si no existiera lo inventaría, haciendo una paradoja de Sartre con los antisemitas frente a los judíos. Esto porque la relación colonial es pasional y no racional y, por tanto, se desean los 'objetos' de la pasión. El esclavizador no sólo tiene un sentido de posesión material sobre su objeto de deseo, sino también es una apropiación primitiva y mágica: “[...] fundamentalmente es una relación mágica de posesión y en la cual el objeto poseído y su poseedor están unidos por un vínculo de participación mística [...] Dicho de otro modo: el principio del antisemitismo es que la posesión concreta de un objeto particular otorga mágicamente el sentido de ese objeto”.²⁵⁹

Este principio que plantea Sartre, con respecto al antisemita es fácilmente transferible al amo con respecto a su objeto de posesión: el esclavizado. Esta relación de posesión es sellada a través de la relación de poder. Dentro de la relación de superioridad racial del colonizador frente al colonizado, del amo frente al esclavo, hay una totalidad sincrética determinante (donde los unos se determinan en función del otro). En el Ser inferiorizado se sintetizan, según la ideología colonial, muchos “males y desgracias”, defectos naturales e incluso divinos. Hay una esencialización

²⁵⁹Sartre, “Sobre la cuestión judía”, 2004,22.

extrema hacia el colonizado, y la seguirá habiendo porque es una manera de sostener las relaciones de poder de dominación.

Así Eduardo Galeano, en una de sus crónicas refleja el pensamiento de la época de los siglos XVII y XVIII, pero sobre todo, de intelectuales sobre la representación de los “negros”:

Así se prueba que los negros son inferiores (Según los pensadores de los siglos dieciocho y diecinueve).

Barón de Montesquieu, padre de la democracia moderna: resulta impensable que Dios, que es un ser muy sabio, haya puesto un alma, y sobre todo un alma muy buena, en un cuerpo negro.

Karl von Linneo, clasificador de plantas y de animales: El negro es vagabundo, perezoso, negligente, indolente y de costumbres disolutas.

David Hume, entendido en entendimiento humano: El negro puede desarrollar ciertas habilidades propias de las personas, como el loro consigue hablar algunas palabras.

Etienne Serres, sabio en anatomía: Los negros están condenados a ser primitivos, porque tienen poca distancia entre el ombligo y el pene.

Francis Galton, padre de la eugenesia, método científico para impedir la propagación de los ineptos: Un cocodrilo jamás podrá llegar a ser gacela, ni un negro jamás llegar a ser un miembro de la clase media.

Louis Agassiz, prominente zoólogo: El cerebro de un negro adulto equivale al de un feto blanco de siete meses; el desarrollo del cerebro se bloquea, porque el cráneo del negro se cierra mucho antes que el cráneo del blanco.²⁶⁰

De esta manera, el cimarronaje escapa de esta lógica perversa de representación que le niega el estatus de humano al escalvizado, cuando toma conciencia de que sigue siendo dueño de su propio destino y, curiosamente, también del destino del esclavizador. Su existencia misma no está constituida de razón y el

²⁶⁰Eduardo Galeano, *Patatas Arriba. La escuela del mundo al revés*, Argentina, Siglo XXI editores, 2007, 326.

esclavizador lo sabe muy bien, por eso su existencia está en suspenso, y busca reafirmarse sobre el dominio del esclavizado.

De alguna manera sabe que su estructura existencial se levanta sobre la existencia del esclavo. El amo se realiza como sujeto (como Ser) a través del esclavizado, por eso combate al cimarronaje con tanta violencia, porque es una amenaza a su esencia, hay un temor existencial original hacia el cimarronaje, a su humanidad misma. Pero este temor también es extensible a la sociedad colonial misma, es tanto, hay un imaginario de civilización y aceptar a estos “seres inferiores” como personas de igual estatus, simplemente rompería sus parámetros de humanidad y civilización.

Este temor del amo no pasa por la razón, o no quiere asumirlo desde la razón porque eso le hace irracional, es decir, saber que su existencia depende del esclavizado es una condición que nunca va a aceptar, porque eso pondría al descubierto su mala fe, y también su irracionalidad. Y es por ello, que prefiere justificar su existencia desde la “buena fe”, esto es, saber que su existencia tiene una justificación de hacer el bien a un “condenado”, a un desposeído. Esto puede traducirse como que la existencia del amo niega la existencia del esclavizado.

El cimarronaje es tomar conciencia de esta situación existencial, sabe que al huir no le queda otra opción que recuperar lo que le fue arrebatado en su esencia, volver a sentirse humano, recuperar su existencia, su cuerpo, su mente, su alma, sus afectos, su amor, su memoria, sus ancestros y que al recuperar su existencia el “amo” pierde sentido en la relación amo-esclavo. El cimarronaje es llenar de existencia con la presencia, es ocupar ese No-lugar existencial. Como dice Sartre “el vocablo “existencia” significa “lo que está ahí”, lo que “está fuera”. Esta es una postura filosófica de liberación con dimensiones existenciales y teleológicas que implica una

“nueva” manera de ver y re-interpretar el mundo y su mundo de manera especial. Es lo que le mantiene con vida, “Sin embargo, la elección de continuar viviendo pese a la esclavización, se trata fundamentalmente de una cuestión existencial que se asocia a la consciencia del esclavo, de su valor como ser humano” (Haymes).²⁶¹

En tal sentido el cimarronaje se convierte en un espacio existencial donde se aprende-enseña a vivir una vida como humanos, desaprendiendo esa domesticación colonial que los asumía y trataba como animales, el cimarronaje es curarse y superar esa herida colonial.

En este punto aparece la consideración de que la consciencia que posee el esclavizado de su existencia como negro y, por lo tanto, su significado, se encontró de manera hermenéutica, es un proceso de deconstrucción semántica, partiendo del principio de que todo ser humano tiene capacidad no solo de interpretar sino reinterpretar. Esta reinterpretación estará movida por su experiencia como esclavizado, en su afán de dejar de ser un esclavo.

Es una experiencia del Ser, como una realidad que se construye desde las suficiencias íntimas del ser esclavizado. Como lo plantea Gadamer, el comprender es la manera originaria de realización del “estar ahí”, “de ser en el mundo”. Ahora el “estar ahí”, le da la dimensión de un ser del tiempo, es decir, un ser histórico. Así la toma de conciencia no es más que el comprender que su existencia como ser humano le da un lugar y un tiempo en este mundo, y es la manera como trasciende, en tanto, es dueño de ese lugar y de ese tiempo.

Otra consideración es que la realidad existencial de este hallazgo fue el ímpetu tras la pedagogía del esclavo que trata el problema de la deshumanización del negro, y, por consiguiente, del sufrimiento de este bajo la esclavitud racial. Debido a

²⁶¹Haymes, “Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes”.

esta preocupación, los esclavos se ocuparon, si usamos la definición de Karl Jaspers, en filosofar (Haymes 2013).

En tal sentido podríamos afirmar que esta enseñanza-aprendizaje es una pedagogía cimarrona, que lo que busca es: “[...] transformar todos los aspectos de su ser: el intelecto, la imaginación, la sensibilidad y la voluntad. La meta de la pedagogía del esclavo [cimarrona] como postura filosófica consistía en orientar al esclavo hacia la elección de un modo de vida que reafirmara su existencia como ser humano”.²⁶²

La existencia del amo se vuelve inestable hasta el punto de desaparecer con el cimarronaje, por esa razón, es una filosofía política que libera al esclavizado, en tanto, construye una existencia para sí mismo, pero al mismo tiempo libera al esclavizador. Esto puede sonar como una paradoja, pero no lo es. Si la colonialidad es una doctrina que niega humanidad, existencia y derechos con una tendencia a exterminar a los esclavizados luego de explotarlos, el cimarronaje también es una doctrina que se contrapone y se niega a ser parte de la doctrina del amo, que busca su propio camino existencial, como una manera de superar el *grito-llanto de espanto*, es por ello, que el cimarronaje es un proyecto radical de descolonialidad, es un giro descolonial: “La actitud des-colonial nace cuando el grito de espanto ante el horror de la colonialidad se traduce en una postura crítica ante el mundo de la muerte colonial y en una búsqueda por la afirmación de la vida de aquellos que son más afectados por tal mundo”.²⁶³

El cimarronaje es también una filosofía existencial que busca recuperar la subjetividad humana después de haber sido objetivizado como una mercancía, dominado por la subjetividad blanca, esto lo señala de manera implícita Gordon:

²⁶²Ibíd., 193.

Gordon señala que la filosofía existencial no es exclusiva de los europeos. Apunta que: “El corpus textual que constituye el existencialismo europeo es sin embargo la respuesta de un continente a un conjunto de problemas que datan del momento en que los seres humanos se enfrentaron a problemas de angustia y desesperación. Esto discrepa de la responsabilidad y ansiedad, de la reafirmación de la vida y el nihilismo suicida, precedió las formulaciones de Kierkegaard acerca del temor y temblor, planteó cuestiones que superaban la insistente perspectiva eurocéntrica a un reducido conjunto de textos. La filosofía existencial plantea problemas de libertad, angustia, temor... Plantea estos problemas centrándose en la condición humana.” Esta visión hace que Gordon pregunte a los escépticos “si los esclavos no se preguntaban por la libertad, sufrían angustias, percibían las paradojas de la responsabilidad, tenían preocupaciones sobre *agency*, temblores de una sociabilidad rota, o un deseo ardiente de liberación. ¿Acaso no encontramos menciones de lucha con estos temas en los proverbios tradicionales africanos y relatos folclóricos que los esclavos llevaron al Nuevo Mundo?” (Haymes, 192-193).

Es el cuestionamiento y la interpelación al mundo occidental, en sus historias, filosofías, epistemologías, cosmovisiones, cuando el esclavizado reafirma su existencia como Hombre mismo.

Esta interpelación y confrontación radical no sólo a la esclavitud sino a la misma concepción occidental de humanidad, es una doble crítica que se convierte en *una actitud cimarrona* que desemboca o se transforma en giro descolonial. Pero esta reafirmación de la subjetividad no debe ser traducida desde la subjetividad del hombre moderno, que trata al sujeto desde los valores y estructura del hombre occidental. Es una subjetividad si se quiere elemental, básica, es decir, como principio de vida, de existencia, de amor, es un ser en situación, es la conciencia del “estar ahí” y no de existencia ontológica, el esclavizado no tiene una naturaleza humana, sino que su humanidad la construye desde la negación como Ser al que han convertido en un objeto-mercancía: “Este hecho aparece en el testimonio de Tom Windham, ex-esclavo de Arkansas, cuando declara: Creo que deberíamos tener nuestra libertad, porque no somos ni chanchos ni caballos: somos carne humana” (Windham citado por Haymes, 195).

²⁶³Maldonado, “La descolonización y el giro des-colonial”, 2008, 66-7.

Al finalizar este capítulo, quiero mostrar a través de una canción como se conjugan varias categorías que han sido analizadas en este apartado:

Cimarrón

Quiero que sepan la historia del cimarrón,
cuando sufrió cuando a América llegó,
saber por qué se rebeldizó
Corrían los años de 1590
cuando a Cartagena llegó un negro llamado Benkos Biójo
Corrían los años de 1590

CORO 1

Quiero que sepan la historia del cimarrón,
cuando sufrió cuando a América llegó,
saber porque se rebeldizó
corrían los años de 1590
cuando sin familia se vio
el camino del monte escogió.
Y comenzaron los palenques
comenzó su rebelión
con palo, hacha y machete
el negro también se armó
Domingo un hombre castellano
lo que nunca él acepto
y el origen de su raza
hasta la muerte defendió.
Zulúes, Bantúes, Mandingas y Yoruba
Fueron 150 años de maltrato, y adversidad
Fueron 150 años para saber de su libertad

CORO 2

Tengo que hacer lo del cimarrón
cuando buscó su liberación
Cuando sintió el yugo opresor
monte adentro se volvió un león.

PREGONES

Tengo que hacer lo del cimarrón
Con la pala y el machete en mano
hasta el monte se metió
Y enmulatando la leyenda
dijo de nuevo aquí estoy yo
Tengo que hacer lo del cimarrón
Salseros y montuneros
aquí mi bomba sonó
Tengo que hacer lo del cimarrón
Yo, yo soy la rumba que el otro gozó
Tengo que hacer lo del cimarrón
Tengo que hacer lo del cimarrón

Tengo que hacer lo del cimarrón
Puntillita, que rumbita, puntillita
Tengo que hacer lo del cimarrón
Quisiera sacar fuerzas y volverme sansón
Tengo que hacer lo del cimarrón
Y coger la bandera de la emancipación
Tengo que hacer lo del cimarrón
Con mi salsa, con mi rumba que bonita.²⁶⁴

El mayor problema filosófico del cimarrón fue la vida misma y esto implica que no hay mayor filosofía existencial que la que se ocupa de la vida. La actitud cimarrona es esa opción existencial de la vida frente a la ética de muerte, de la alegría frente al horror:

Los principios del giro de-colonial y la idea de de-colonización se fundan sobre el “grito” de espanto del colonizado ante la transformación de la guerra y la muerte en elementos ordinarios de su mundo de vida, que viene a transformarse, en parte, en mundo de la muerte, o en mundo de la vida a pesar de la muerte..²⁶⁵

²⁶⁴Letra de una canción del Grupo Niche de Colombia.

²⁶⁵Maldonado-Torres, “Sobre la colonialidad del ser”, 2007^a, 130.

CAPÍTULO 3

LA RECONSTRUCCIÓN DE/DESDE LA EXISTENCIA DEL PENSAMIENTO Y CONOCIMIENTO DESDE EL CIMARRONAJE

*El suprimir los conocimientos, producidos por cualquier grupo oprimido facilita el ejercicio del poder de los grupos dominantes, pues la aparente falta de una conciencia independiente entre los oprimidos puede ser tomada como una colaboración voluntaria de estos en su propia victimización.
Patricia Hill ²⁶⁶*

Con la experiencia colonial surgida a partir de la colonización de América, los modelos de pensamiento de las sociedades que fueron dominadas, entraron en una fase de invisibilización, de negación de sus pensamientos y sus formas de producción de esos conocimientos al igual que sus subjetividades. Ese despojo epistémico dejó de lado formas de entender el mundo y el cosmos de los pueblos no europeos, en su lugar fue reemplazado (en un marco de relaciones de dominación), por un pensamiento único y universal que fue el occidental, dando lugar a la hegemonía de un pensamiento eurocéntrico, como bien lo expresa Quijano:

El eurocentrismo, por lo tanto, no es la perspectiva cognitiva de los europeos exclusivamente, o sólo de los dominantes del capitalismo mundial, sino del conjunto de educados bajo su hegemonía. Y aunque implica un componente etnocéntrico, este no lo explica, ni en su fuente principal de sentido. Se trata de una perspectiva

²⁶⁶Hill, “La política del pensamiento feminista negro”, 1998, 256.

cognitiva producida en el tiempo del conjunto del mundo eurocentrado del capitalismo colonial/moderno y que naturaliza la experiencia de las gentes en este patrón de poder. Esto es, las hace percibir como naturales, en consecuencia como dados, no susceptibles de ser cuestionados (1992, 343).²⁶⁷

Walter Mignolo, sin embargo ha llamado “hegemonía epistémica” y también “diferencia epistémica colonial”, mientras que Boaventura de Sousa, define a esta postura epistémica como “monocultura de occidente” y Enrique Dussel como “silencio epistémico de los saberes suprimidos o subalternizados” y que está localizada geográficamente en los países autorepresentados como “primer mundo”, es decir, Europa que ha encarnado la modernidad, “...vista como productor (único) de teorías universalmente válidas (pero pensadas a partir de las experiencias y/o europeas)” (2002,11)²⁶⁸ y que se ha venido constituyendo en un “diseño global” (Mignolo) a partir del paradigma de la modernidad. Entendida ésta como ese proceso iniciado desde la acumulación de capital, a partir de la conquista de América, que permitió un desarrollo y una hegemonía surgida desde Europa. La modernidad para algunos intelectuales como Jürgen Habermas o Charles Taylor, un fenómeno esencialmente europeo. En estas lecturas, planteo que la modernidad es, en realidad, un fenómeno europeo aunque constituido en una relación dialéctica con una alteridad no europea (el lado oscuro de la modernidad). La modernidad aparece cuando Europa se reafirma como;

El centro de la Historia Mundial que inaugura: “la periferia” que rodea ese centro; es, entonces, parte de esta definición eurocentrada. La oclusión de esta periferia (así como el papel de España y Portugal en la formación del mundo moderno desde el fin del siglo XV hasta la mitad del siglo XVII), lleva a los principales pensadores del “centro” a una falacia eurocéntrica en su comprensión de la modernidad. Si su entendimiento de la genealogía de la

²⁶⁷Quijano, “Colonialidad y modernidad-racionalidad”.

²⁶⁸Santiago Castro-Gómez, Freya Schwy y Catherine Walsh, “Introducción”. En Walsh, Catherine, Freya Schwy y Santiago Castro-Gómez, *Indisciplinar las ciencias sociales*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Abya-Yala, 2002, 7-16.

modernidad es tan parcial y provincial, sus intentos de crítica o de defensa de la misma son de igual manera unilaterales y en parte falsos (Dussel citado por Mignolo 2010).²⁶⁹

Es por eso que:

[...] se había privilegiado una de las epistemes –conocimiento científico– postulando como única forma válida de producir verdades sobre la vida humana y sobre los procesos de la naturaleza. Todas las demás epistemes fueron tenidas como “precientíficas”, esto es, como formas de “sabiduría popular” ancladas en una visión “mítica” del mundo.²⁷⁰

No cabe duda alguna que el establecimiento del sistema de la esclavitud colonial y toda forma de dominación, lleva implícito un pensamiento a través del cual materializa sus acciones, y es lo que configura un diseño de explotación. Por lo tanto, el pensamiento siempre es político, conlleva una acción potencial que es dirigida por una ideología. Es por eso, que en este capítulo se explora el pensamiento desde la experiencia del cimarronaje. Si bien en un inicio planteo como pensamiento, también es válido el término conocimiento y saberes, pues desde el punto de vista que se va a desarrollar en este capítulo, el pensamiento tiene implícito unos conocimientos y saberes.

Así entonces nos encontramos que a cada sistema de dominación le corresponde un pensamiento particular, “La dominación colonial ha requerido una forma total de pensamiento” (Robin Kelly citado por Walsh 2009).²⁷² Los sistemas de dominación y explotación han requerido de formas de pensamientos sui generis y que muchas veces se han “universalizado”, como el caso de la misma esclavitud colonial. También es cierto que en los procesos de resistencia y liberación como el

²⁶⁹Walter Mignolo, *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo. 2010, 126.

²⁷⁰Castro, Schwy y Walsh, “Introducción”. 2002, 11-2.

caso específico del cimarronaje, fue fundamental la construcción de un pensamiento existencial y de liberación. Un pensamiento cimarrón o decolonial, que también se lo ha llamado pensamiento “propio” o “pensamiento otro”.²⁷³ Pero al mismo tiempo, este pensamiento está muy ligado a los sistemas de conocimientos y sobre todo a las formas de conocer; las epistemes.

Sólo basta recordar cómo el pensamiento que sostenía la esclavitud estaba basado en el conocimiento biologista, donde se fundamentó el pensamiento e ideología del racismo científico, basado en el determinismo biológico. Para inicios del siglo XIX, los imperios coloniales estaban viviendo su máximo apogeo basado en la explotación humana. Es justo en este momento que surgen las doctrinas eugenistas, basadas en las obras e investigaciones de Eugene Fischer, médico y antropólogo, que publicó estudios en los que defendía la supremacía de la raza blanca y la necesidad de su pureza con el fin de evitar la degeneración, esa pureza biológica basada en el concepto de raza era la que legitimaba el sistema colonial esclavista, basado en su ideología de la supremacía de la ‘raza’ blanca, *la mejora selectiva de la raza humana para evitar su degeneración y ulterior desaparición*.

Es por ello que Fanon tradujo este racismo en un racismo filosófico a partir del existencialismo, donde la categoría de Ser está ligada a lo humano y el no Ser a lo no humano, que es desde donde se reconstruye el pensamiento cimarrón. Este conocimiento racista que producía no existencia, tenía sus bases y su legitimación en la ciencia, era asumido como científico y, por tanto, como una verdad universal.

²⁷²Catherine Walsh, *Interculturalidad, estado, sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*, Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Abya-Yala, 2009, 252.

²⁷³Abdelkebir Khatibi, “Maghhreb plural”, en *Capitalismo y geopolíticas del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Ediciones del signo, 2001, 71-92; Walter D. Mignolo, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid: Ediciones Akal, 2003.

La ciencia llegó a convertirse en un instrumento que “verificó” la presunta inferioridad del negro y “racionalizó” las políticas de segregación y la privación de los derechos civiles, en una terminología científico-social que satisfacía a la atribulada conciencia de la clase media [...]. La inferioridad estaba en las mismas bases de su esquema evolucionista, y allí permaneció, elevado al pináculo de la “verdad” bajo el mito de la “*certeza científica*” (Haller citado por Juan Sánchez, 2008, 109, énfasis texto original).²⁷⁴

Este conocimiento legitimado desde la ciencia, fue el fundamento para construir un pensamiento político que justifique sus acciones de deshumanización. Además, a través de su hegemonía imperial, se constituyó en un diseño global, lo cual hizo que la esclavitud se extendiera a través del sistema mundo. Era la instrumentalización de la razón moderna. Pero esta justificación basada en ese conocimiento construía un entendimiento de la esclavitud desde el metarrelato de salvación, los esclavizadores comprendían a la esclavitud no como una negación de la humanidad, por el contrario, creían que a los estados que esclavizaban les estaban dotando de dignidad y de humanidad:

Vivimos en paz, señorías, en medio de nuestros esclavos [...] Que un hombre inteligente y educado compare el deplorable estado de estos hombres en África con la fácil y *plácida existencia de que disfrutaban en las colonias*. [...] Con todas las necesidades cubiertas, rodeados de favores desconocidos en la mayor parte de los países europeos, seguros del disfrute de su propiedad, pues disponen de propiedad y es sagrada, cuidados en la enfermedad con un dispendio y una atención que inútilmente se buscaría en los hospitales de los que tanto se jacta Inglaterra, protegidos, respetados en las enfermedades de la vejez; en paz con sus hijos, y con su familia [...] *liberados cuando prestan servicios relevantes*; este es el cuadro, real y sin florituras, del gobierno de nuestros negros... *Los vínculos más sinceros ligaban al amo y al esclavo, dormíamos seguros en medio de estos hombres que llegamos a considerar como hijos nuestros* y muchos de nosotros no teníamos ni cerrojos ni candados en nuestras puertas (C.L.R. James 1980, 116, énfasis mío).²⁷⁵

²⁷⁴Juan Sánchez, “La biología humana como ideología: el racismo biológico y las estructuras simbólicas de dominación racial a fines del siglo XIX”, en *Revista de Teoría, Historia y Fundamentos de las Ciencias*, volumen 23. No. 1, San Sebastián-España, Universidad del País Vasco, 2008. 109.

Edición electrónica: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=339730805012>.

²⁷⁵C.L.R. James, “Los jacobinos negros”.

Este es el pensamiento que sirvió de sustento a la colonialidad del poder, desde la categoría *raza*, que fue la biologización de la desigualdad sosteniendo la estructura piramidal de la categorización social-humana que se estableció con la llegada de los europeos al continente americano. Ahora esta ideología colonial tenía “pruebas científicas” y también pruebas religiosas que servían para argumentar su superioridad y, por tanto, para sostener “moralmente” y epistémicamente su sistema de explotación e implícitamente para salvar las almas de estos pobres “condenados de la tierra”.

El nuevo patrón de dominación y explotación implicó una articulación de raza y capitalismo en la creación y posterior desarrollo de la ruta comercial atlántica. Quijano se ha referido a la “colonialidad del poder” que es un modelo específicamente moderno, que vincula la formación racial con el control del trabajo, el estado y la producción de conocimiento...La colonialidad del poder lleva a la vista la espacialidad y demanda un concepto de lo moderno que refleja el rol constitutivo de la colonialidad en la idea de lo moderno (Quijano citado por Maldonado-Torres 2006, 92-3).

Esta concepción de la raza como sistema y forma de representar a otras poblaciones que no formaban parte de Europa, se afianzó con la explotación del cuerpo, económica, territorial y humana (subjetividades) de las colonias, pero además, esta representación significó una manera de ubicarlos en la geopolítica del sistema-mundo. Así por ejemplo, el filósofo alemán Kant, sostenía que: “La humanidad existe en su mayor perfección (Vollkommenheit) en la raza blanca. Los hindúes amarillos poseen una menor cantidad de talento. Los negros son inferiores y en el fondo se encuentra una parte de los pueblos americanos”.²⁷⁶

La colonialidad del poder y la dependencia histórico-estructural son las que permiten la construcción de la hegemonía del eurocentrismo como perspectiva de conocimiento universal. Como lo refiere Castro-Gómez: “Ahora bien, como lo ha

señalado Mignolo (1995), esta jerarquización étnica y moral fue trasladada al terreno de la epistemología: al orden jerárquico de los pueblos sobre la base de su origen étnico y su actitud frente al evangelio, corresponde también un orden jerárquico en sus sistemas de conocimiento” (Castro-Gómez 2005, 189).²⁷⁷

Se trata de dejar claro que esta colonialidad del poder basada en la jerarquización desde la raza, es extendida a los conocimientos, es decir, se usó la misma escala de clasificación para ubicar las epistemes (sin que sean reconocidos como tal por la Europa ilustrada) que correspondían a cada una de las “razas”. Para Maldonado-Torres (2006), quien ha desarrollado a profundidad y certeza el concepto de colonialidad del Ser, establece que; “La relación entre el poder y el conocimiento condujo al concepto de colonialidad del Ser” (94). “La colonialidad del Ser se refiere al proceso en que el sentido común y la tradición están marcados por las dinámicas del poder que son preferentes en carácter: discriminan a la gente y se dirigen a las comunidades (106).²⁷⁸

Además dentro del escalafón de los “indios” de la pirámide racial, se establecen diferencias entre ellos en su capacidad de “pensar”. El metarrelato de la salvación ligado a la religión, se justificó no únicamente en el sentido de la diferencia racial, es decir, que como eran distintos al colonizador desde el cuerpo, también eran distintos interiormente, espiritualmente, y esto comprendía su manera de pensar, de mirar el mundo, además de su alma en sí misma. Pero estas afirmaciones también se afincan en una lectura bíblica de acuerdo a los descendientes del patriarca Noé:

²⁷⁶Kant, “*Antropología práctica*”, 1990, 316.

²⁷⁷Santiago Castro-Gómez, *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada*, Bogotá: Universidad Pontificia Javeriana, 2005, 354.

²⁷⁸Maldonado-Torres, “La tipología del ser y la geopolítica del saber”.

Respondo que proceden así para que se verifique al pie de la letra la maldición, que cuando Noé despertó de su sueño a su hijo Cam, diciéndole que había de ser siervo y criado de los esclavos de sus hermanos [...] Y estos son puntualmente los indios, no por fuerza, sino de su propia inclinación, verificando la maldición que Noé echó a Cam. Añado más: Todos los europeos que han estado y están en ambas Américas, saben que el vicio más embebido en las médulas de los indios es la embriaguez: es el tropiezo más fatal y común de aquellos naturales; y también echo yo a Cam la culpa de esta universal flaqueza de los indios, como la desnudez, que de su propio genio han gastado y aún gastan los gentiles americanos. (Gumilla citado por Castro-Gómez2005, 187).²⁷⁹

Por todos lados se argumentó esta diferencia racial haciéndose evidente la concepción colonial sobre la estratificación socio-cultural-biológica, que como justificativo para la inferiorización de unos seres, en este caso de los ‘indios’, para posicionar la superioridad blanca-europea. Como podemos ver en la argumentación que hace Castro-Gómez:

De este modo, el conocimiento producido por los pueblos europeos (los hijos de Jafet) era visto como superior al que habían producido los indios de México y Perú (los hijos de Cam ya cristianizados), y el de estos, a su vez, resultaba “más avanzado” que el de los indios de la región amazónica (los hijos de Cam rebeldes a la evangelización). De acuerdo a los jesuitas del siglo XVIII, activos en la Nueva Granada, tal limitación cognitiva de los hijos de Cam se debe a la pobreza de sus lenguajes, fruto de la confusión de lenguas ocurrida en Babel 6000 años después de la creación del mundo (2005, 187).²⁸⁰

A partir de la relación directa e íntima entre raza y conocimiento dentro del ámbito colonial, se complementa la representación como salvajes de los conquistados y luego subalternos, seres inferiores racial, mental, biológica y humanamente (moral) pertenecientes a las colonias de ultramar. Como bien sigue exponiendo Castro-Gómez, cuando cita a Kant en su obra sobre la hybris del punto cero:

²⁷⁹Castro-Gómez, “La hybris del punto cero”.

²⁸⁰Ibíd.

La ciencia del hombre defendida por Kant plantea entonces *la existencia de una jerarquía moral entre los hombres basada en el clima y el color de la piel*. Así como Turgot y Condorcet negaban la simultaneidad de los conocimientos y las formas de producción al establecer una jerarquía temporal en donde la nueva ciencia y la economía de mercado aparecen como instituciones vanguardistas del progreso humano, Kant niega la simultaneidad de las formas culturales al establecer una jerarquía moral que privilegia los usos y costumbres de la raza blanca como modelo único de “humanidad”. Por eso, así como Locke y Hobbes observaban a las sociedades americanas de forma similar al modo en que un paleontólogo observa los restos de un dinosaurio, es decir como un testimonio (congelado en el tiempo) de lo que fue la vida humana en el pasado, Kant ubica a la “raza roja” en el estadio más primitivo del desarrollo moral, estableciendo así el contraste entre el ayer de la Unmündigkeit y el hoy de la Aufklärung (Kant citado por Castro-Gómez 2005, 41-42, énfasis mío).²⁸¹

Por tanto, no se puede esperar que estos sujetos colonizados sean productores de conocimientos abstractos y mucho menos universales. A esto había que añadir un limitado lenguaje incapaz de abarcar palabras y significados relacionados con la abstracción. Rodolfo Kusch (2007), filósofo argentino que ha cuestionado la condición del conocimiento eurocéntrico, como respuesta a esta concepción de la falta de palabras que expresen pensamientos abstractos, dedica algunas páginas para evidenciar cómo el aymara y el quechua poseen palabras que expresan una abstracción compleja, tanto en el plano del pensamiento como del conocimiento. Sólo que para entender es muy importante hacer una traducción intercultural:

Ha de ser motivo por el cual el vocablo *conocimiento* no tiene en aymara acepciones similares al nuestro. Bertonio registra como conocimiento el término *ullttaha* (conocer) pero vincula *ullsutha* como “asomarse afuera”, y agrega luego *ullattatha* como “conocer algo”... Asimismo, es probable que en el aymara se diera una distinción parecida a la que existe en el náhuatl entre un saber de rostro y otro de corazón. Así parece ocurrir también con el quechua. Holguín registra en su vocabulario el término *riccini*, referido generalmente a un conocimiento de las personas, antes que aun conocer de las cosas” (2007, 280, énfasis del texto original).²⁸²

²⁸¹Ibíd.

²⁸²Rodolfo Kusch, *Obras Completas, tomo II*, Córdova-Argentina. Editorial Fundación Ross. 2007. 250-565.

De esta manera, se hizo tabla rasa a todos los saberes y conocimientos que no tenían la genética epistémica blanca-europea. Pero además, esta representación iba de la mano con el afán de “ayudarlos” a salir de ese estado “primitivo” y para ello, lo primero que había que hacer era obligarles a adoptar su lenguaje, su sistema de pensamiento, una especie de alfabetización y evangelización epistémica.

En 1858, Pierre Rayer, presidente de la Sociedad de Biología francesa, censuró, durante una de las sesiones ordinarias de dicha sociedad, una exposición científica en la que Paul Broca anunciaba el descubrimiento fantástico de una nueva especie que hoy sabemos que no existía en realidad: el lepórido, o *Lepus darwini* (bautizado así en honor de Darwin), que habría evolucionado como una forma zoológica por completo novedosa, a partir de la hibridación artificial entre conejos y liebres. El enorme interés mostrado por Broca ante estos supuestos híbridos consistía en que, llevada sobre el plano antropológico, la hibridación entre el conejo y la liebre proporcionaba la prueba fáctica —esperada con ansia por todos los poligenistas y esclavistas del momento— para demostrar la posibilidad biológica de que *la raza negra fuese reconocida como una especie distinta del “hombre blanco” a pesar de que ambos tipos pudieran hibridarse*. De hecho, la nueva Sociedad Antropológica de Francia —que fue fundada por Broca inmediatamente después de su veto en la sociedad de biología, y que enseguida se convertiría en la sociedad antropológica más influyente del siglo— se mantuvo bajo sospecha durante mucho tiempo, a causa del decidido tono *subversivo* de sus discusiones científicas (Sánchez 2008, 113, énfasis texto original).²⁸³

La colonialidad del poder (Quijano 2007)²⁸⁴ es una estructura global de poder creada por el colonizador para controlar/dominar y someter los territorios, conocimientos, riqueza, cosmovisiones, trabajo, y sobre todo las subjetividades de los pueblos conquistados. A partir de la construcción de una desigualdad estructural legitimada por la “verdad científica” se justificó todo atropello y violencia. Se impuso una visión única del mundo sobre las cosmovisiones de los pueblos colonizados: se *occidentalizaron* los territorios, los cuerpos, la conciencia, los imaginarios, el espacio, el tiempo de las personas de las colonias. El racismo

²⁸³ Sánchez, “La biología humana como ideología”.

²⁸⁴ Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder y clasificación social”, en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, eds., *El Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá*

biológico y la raza como ideología fue el motor para esta maquinaria de deshumanización epistémica.

El discurso científico demanda la creación de un lenguaje universal, especializado, capaz de formular y transmitir ideas complejas; los indios, en cambio, permanecen atrapados en un lenguaje denotativo que les impide pensar en términos universales. Su única opción es entonces, alfabetizarse, lo cual significa, asumir como propio el lenguaje de la ciencia (el latín) y del poder (el español), sometiéndose de este modo al “régimen de verdad” legitimado por la escritura (Zambrano 2000 citado por Castro-Gómez 2005, 191).²⁸⁵

Para el grupo Modernidad-Colonialidad, el ethos de la colonialidad del poder, saber y del ser, es la categoría raza, sin embargo, diría que es la diferencia misma. La diferencia que construye y produce desigualdad es el ethos de la colonialidad, con esto quiero decir, que si bien fue la diferenciación fenotípica (biológica) la primera con la que se encontraron y que se explicó desde el color de la piel que fue adoptándose como sinónimo de raza para su clasificación, no es menos cierto que inmediatamente fueron apareciendo el resto de las diferencias. De Sousa Santos (2006) plantea una naturalización de la diferencia que moldea la monocultura de occidente. Los colonizadores se dieron cuenta de que los indígenas adoraban a otros dioses y procedieron a establecer la diferencia religiosa. Se dieron cuenta de que los habitantes de los pueblos colonizados tenían una manera diferente de ver y entender el mundo, entonces se estableció la diferencia epistémica o de saber. Que hablaban otras lenguas y estableciendo la diferencia lingüística, etc. Volviendo a Quijano quien plantea acerca de la diferencia que:

del capitalismo global. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre, 2007.

²⁸⁵Castro-Gómez, “La hybris del punto cero”.

Desde América, en el capitalismo mundial, colonial/moderno, las gentes se clasifican y son clasificadas según tres líneas diferentes, pero articuladas en una estructura global común por la colonialidad del poder: trabajo, raza y género...Y en torno a dos ejes centrales: el control de la producción de recursos de sobrevivencia social y el control de la reproducción biológica de la especie” (Quijano 2000, 368).²⁸⁶

Si bien Quijano establece básicamente tres diferencias, fueron más las que se fueron articulando durante el proceso colonial, por ejemplo, el lugar de origen (geografía), la religión, las costumbres (domesticación), su cosmovisión, la manera de ver y entender el mundo, la lengua, vestimenta, etc. Como parte de esta diferencia de conocimientos se encontraron con unas lenguas distintas. Afirmación que luego será corroborada por lingüistas y teóricos del siglo XVIII, que afirmaban que el desarrollo de una lengua abstracta permitiría la salida del estado de barbarie a que estaban sometidos estos pueblos.

En el primer momento de la colonización, los colonizadores no reconocieron la existencia de otras lenguas y afirmaron categóricamente que los colonizados no hablaban lengua alguna, sino que, se comunicaban con una especie de sonidos guturales. Años posteriores a la conquista de América cuando el Iluminismo empieza a configurarse, esta diferencia lingüística se acentúa, en tanto, se consideraba que había una lengua estructurada y denotativa que permitía la construcción de un lenguaje abstracto capaz de producir conocimiento. El problema de la ausencia de una lengua estructurada en los pueblos conquistados era un problema epistemológico, puesto que no se podría generar conocimiento con un lenguaje “elemental”. Esta diferencia epistémica lingüística se expresaba en la carencia de estos pueblos de escritura.

²⁸⁶Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander, comp., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

Como parte de la diferencia colonial se encontraba la diferencia lingüística. El latín, que durante siglos había sido el vehículo privilegiado para acceder al conocimiento letrado, comenzó desde el siglo XVII a ceder su lugar frente al empuje de las lenguas vernáculas europeas, en las que se venía produciendo el nuevo saber científico de la modernidad (Castro-Gómez 2005). Las lenguas originarias pasaron de una negación colonial, a una inferiorización, es decir, los conquistadores las reconocieron pero remarcando las supuestas deficiencias, carencias y limitaciones. Así la afirmación de La Condamine es muy clara a este respecto:

Todas las lenguas de la América Meridional de las que tengo alguna noción son muy pobres; muchas son enérgicas y susceptibles de elegancia, singularmente la antigua lengua del Perú; pero a todas les faltan vocablos para expresar las ideas abstractas y universales, prueba evidente del poco progreso realizado por el espíritu de estos pueblos. Tiempo, duración, espacio, ser, substancia, materia, cuerpo, todas estas palabras y muchas más no tienen equivalentes en sus lenguas; no solamente los nombres de los seres metafísicos, sino de los seres morales, no pueden expresarse entre ellos más que imperfectamente y por perífrasis (La Condamine citado por Castro-Gómez 2005, 191).

La producción activa de esta diferencia para crear desigualdad tenía la particular dinámica de ir articulando cada una de estas diferencias, para así, ir consolidando sus teorías raciales y la colonialidad del poder. Cuando se deconstruye la decolonialidad o colonización, podemos ir viendo el sentido que hacen esas articulaciones. De Sousa Santos (2006), en lo que denomina como Sociología de las Ausencias, plantea develar esa no existencia, mostrar lo que ha sido producido como inexistente, esta producción de no existencia viene dada principalmente desde la descalificación. Por lo tanto, se trata de transformar objetos imposibles en posibles, objetos ausentes en objetos presentes. La no existencia es producida siempre que una cierta entidad es descalificada y considerada invisible, no inteligible o desechable.

Es el juego orquestado de las diferencias que la vuelve funcional a la modernidad-colonialidad. Así, la concepción que tenían del territorio de los pueblos originarios era de vacío, eran tierras de nadie, tierras deshabitadas, es por ello, el uso de la palabra descubrimiento. Y es esta concepción del territorio la que marca la esencia de la geopolítica colonial, es decir, a partir de esta idea que tenían de las tierras americanas es que se argumenta la ausencia de existencias, epistemologías, conocimientos y saberes. En la misma línea de Boaventura de Sousa, a partir de la concepción del territorio y la tierra se produjo activamente no existencias de subjetividades y conocimientos.²⁸⁸

Los mapas constituyen un documento muy decidor, en cuanto, a la representación y construcción del espacio que estaba marcado por la ideología cristiana en la época escolástica. Castro-Gómez, explica muy bien esta dimensión geoespacial a partir de los mapas desde la concepción del cristianismo:

Durante siglos, muchas de las cartografías levantadas en Occidente estaban ligadas con la estrategia y el control militar o ideológico sobre otros grupos poblacionales, pero su fin último era mostrar que el mundo, tal como aparecía en los mapas, se encontraba sometido a los designios superiores de la divinidad. Así, por ejemplo, en el mapa del cartógrafo Hermann Schedel tomado del *Liber chronicarum* (1493) aparecen las tres regiones del mundo conocido hasta entonces, Asia, África y Europa, bajo el señorío de Sem, Cam y Jafet respectivamente... Las características topográficas del territorio (ríos, montañas, mares) y de sus habitantes (amarillos, negros, blancos) sólo poseen significado en tanto que referidas a un contexto metafísico. El mensaje es claro: Dios mismo, en virtud de sus designios insondables, atribuyó a cada grupo étnico una geografía física y moral que le diferencia de los demás (Castro-Gómez 2005, 231).²⁸⁹

Sin embargo, después de la época escolástica y con el descubrimiento de América, muchos de estos mapas continuaron en circulación durante los siglos XVI y XVII. Serán justamente estos mapas, los que determinarán la concepción que tenían los europeos cuando fueron en busca de sus conquistas. Era este pensamiento

²⁸⁸Boaventura de Sousa, “La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias”, 2006.

el que regía sobre la concepción de los territorios que serían conquistados en América:

Pero aún después de que el imaginario antiguo del orbis terrarum se hizo insostenible gracias al descubrimiento de América, los cartógrafos europeos de los siglos xvi y xvii continuaban leyendo la información procedente de las colonias desde el imaginario del orbis universalis christianus. Un ejemplo de ello son las cosmografías que circulaban ampliamente por diversos círculos estatales e intelectuales en la Europa de la época. Las cosmografías eran una colección de informes sobre territorios lejanos, acompañadas generalmente de un mapa, cuyo fin era servir como “fuente de conocimientos” útiles al Estado, que fueran más allá de la simple crónica.²⁹⁰

El filósofo Maldonado-Torres (2006) en su construcción de la tipología del ser aborda el mito del vacío con respecto a las tierras no europeas, estas ideas se las elaboró en función de su propio territorio europeo, construyendo una otredad espacial. Y citando a Blau, se muestra claramente la concepción del territorio desde el vacío:

Esta proposición del vacío hace una serie de afirmaciones, cada una superpuesta a otra: (i) una región no europea está vacía o casi vacía de gente (por eso, la colonización por europeos no desplaza a ninguna persona nativa); (ii) la región está vacía de gente colonizada: los habitantes son móviles, nómadas (por eso la colonización europea no viola ninguna soberanía política ya que los nómadas no reclaman territorio); (iii) Las culturas de esta región no poseen un entendimiento de la propiedad privada –es decir, la región está vacía de derechos propietarios y afirmaciones (por eso, los ocupantes coloniales pueden libremente dar el territorio a los pobladores ya que no pertenece a nadie). La capa final, aplicada a todo el sector externo, es un vacío de creatividad intelectual y valores espirituales, a veces descrito por europeos... como una ausencia de “racionalidad” (Blaut citado por Maldonado-Torres 2006, 86-87).²⁹¹

Esta concepción del territorio como espacio vacío fue fundamental para la construcción de la modernidad, no sólo en su primera fase de constitución del

²⁸⁹Castro-Gómez, “La hybris del punto cero”.

²⁹⁰Ibíd., 62.

capitalismo (primera acumulación de capital), sino de su colonialidad misma. Así se consolida la relación colonialidad-espacialidad. Pero al mismo tiempo se hace evidente en esta cita que la relación espacio-vacío se extiende a ese vacío de “racionalidad”, colonialidad-espacialidad-saber. Es esta mirada del espacio en relación con el poder que crea periferias y afueras desde el centro que representa la modernidad. Dentro de esta lógica espacial-modernidad-colonialidad, se hace visible el espacio de los colonizados subalternos como no producción de conocimientos, mientras que el espacio de los colonizadores se va a mantener visible, pero invisible como lugar de enunciación, es que se lo consideraba tan obvio, de acuerdo a la ideología colonial que sólo la Europa occidental era capaz de producir conocimientos, que no ameritaba marcar y menos explicar su lugar de procedencia; la hybris del punto cero.

El análisis que hace Castro-Gómez, se ubica en el periodo de 1750 a 1816, en Nueva Granada, actual Colombia, donde mapea cómo se construyen los discursos de ciencia, raza e ilustración. Esta posición es una especie de “ojo de Dios”, donde el que mira sólo puede ver, pero a él nadie lo mira. Curiosamente, este mirar también lleva implícito el ‘no mirar’ y de esta manera se produce no existencia, invisibilidad y por ende, subalternización y supremacía del conocimiento europeo sobre los muchos modos de conocer de las poblaciones colonizadas.

Está claro que aunque no se hagan específicos en el plano político, estos pensamientos y conocimientos tienen un lugar y un tiempo particular donde se producen, un locus de enunciación, y ese locus geopolíticamente ha sido el Occidente donde se han constituido los países imperiales-coloniales. Esta geopolítica del conocimiento, lo que hace es develar las relaciones intrínsecas entre poder,

²⁹¹Maldonado-Torres, “La tipología del ser y la geopolítica del saber”.

conocimiento y espacio que terminan traducándose en colonialidad-modernidad.

Guerrero lo explica bien:

Desde la perspectiva de la geopolítica del conocimiento, podemos entender, que si bien hay un continuum histórico en la implementación de la matriz colonial-imperial del poder, que estableció mediante la diferencia(ción) colonial zonas de valor universal del conocimiento como expresión de un modelo civilizatorio racializado; por otro también ha sido un continuum histórico la lucha de resistencia e insurgencia que los actores subalternizados por la colonialidad han llevado adelante y que desde los espacios fronterizos, liminales, desde los intersticios del poder han sido capaces de recrear universos epistemológicos, una memoria y una sabiduría que ha ido de la mano con la lucha por la existencia (Guerrero 2007, 49).²⁹²

La pretensión propia de esta epistemología de comprender que la visión del mundo y de manera particular esa mirada de ver a los diferentes desde la raza y la etnicidad, no estaba marcada por prejuicios o interferencias subjetivas, sino que, partía de una objetividad que construye un discurso de neutralidad. Mirar, entender y explicar el mundo a su manera y asumir esta como una verdad absoluta y universal. Para que esta mirada -y la forma de mirar- se convierta en hegemónica, es importante que esté revestida de legitimidad, a través de los fundamentos filosóficos de la ciencia y, por supuesto, del poder, al final, es el poder el que termina legitimando. Este poder, acompañado de esta forma de mirar, recompone el orden colonial-moderno, es decir, afianza las estructuras de clasificación y los lugares que cada uno de los países y los continentes (y por supuesto en función de las personas que pueblan esos países y continentes), que deben ocupar dentro del sistema mundo capitalista.

²⁹²Patricio Guerrero, *Corazonar. Una antropología comprometida con la vida*, Asunción: FONDEC, 2007.

Esto implica que se produce un pensamiento no desde una objetividad científica, sino, desde una hegemonía histórico-política ubicada en un lugar específico del sistema-mundo, desde unas subjetividades geopolíticamente marcadas por el poder global. Y ha sido desde esta misma geopolítica que esa hegemonía ha legitimado sus propios conocimientos y consecuentemente ha deslegitimado a los otros (los que provienen de fuera de ese locus), inaugurando la supremacía del conocimiento europeo sobre los diversos modos de conocer de las poblaciones que coloniza:

A lo largo y ancho de la historia del sistema-mundo-colonial/moderno se han establecido o enfatizado diferentes criterios para sustentar la diferencia jerárquica entre el conocimiento válido de unos y el no conocimiento e *ilusión de los otros*. Para ello ha sido necesaria la definición de un único *locus* de enunciación (el de los colonizadores europeos) como la fuente de conocimiento legítimo (Lander 2002, 74, énfasis texto original).²⁹³

Por ello, una manera de cuestionar y desestabilizar esa hegemonía es “pensar desde otro lugar”, y ese pensar está atravesado por una experiencia histórica y particular de vida. Como plantea el pedagogo Paulo Freire: “Momento ejemplar de aquel aprendizaje de rebeldía, de reinención de la vida, de asunción de la existencia y de la historia por parte de esclavas y esclavos que, de la “obediencia” necesaria, partieron en búsqueda de la invención de la libertad”.²⁹⁴ Para quien piensa que está atrapado y subyugado existencialmente, es fundamental “escapar” de dicho “lugar” que lo somete para poder pensar libremente. Este posicionamiento político-epistémico, lleva a plantearse como parte de la decolonialidad del saber nuevas

²⁹³Edgardo Lander, 2002, “Los derechos de propiedad intelectual en la geopolítica del saber de la sociedad global”, en *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Walsh, Schiwy y Castro-Gómez, (editores), Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Abya Yala, 2002, 73-102.

²⁹⁴ Paulo Freire, *Pedagogía de la esperanza. Un reencuentro con la pedagogía del oprimido*. México, Siglo XXI, 1992. Edición electrónica:
<http://csociales.fmoues.edu.sv/files/freire-paulo-pedagogde-la-esperanza.pdf>.

geopolíticas del pensamiento y conocimientos, que al mismo tiempo plantean otro tipo de relaciones de poder, que no están marcadas por la explotación y subalternización sino por los diálogos y aprendizajes mutuos. Estas nuevas geopolíticas surgen de otras matrices de existencia, básicamente de la “herida colonial”, pero que no se quedan allí. Así vuelve a explicar Guerrero:

[...] desde la experiencia histórica y subjetiva de dichos actores sometidos a la dominación, la exclusión, subalternización por la colonialidad del poder, que desde sus prácticas de lucha, de resistencia e insurgencia frente al poder, construyen una geopolítica del conocimiento, que es una crítica a la geopolítica de la modernidad colonial europea, que cuestiona, desestructura y descoloniza un conocimiento, un horizonte civilizatorio que es ajeno a nuestras geografías y que devuelve la dignidad epistemológica a conocimientos que han estado históricamente silenciados e invisibilizados, que han sido vistos únicamente como saberes exóticos, incapaces de producir conocimiento.²⁹⁵

Es importante recalcar que esa dignidad epistemológica no es *per se*, es una construcción que está dada por la lucha y reconocimiento de las subjetividades que producen esa epistemología. La dignidad de estas subjetividades es directamente proporcional a la dignidad epistemológica, es decir, a menor valor a sujetos que vienen de los márgenes de la modernidad, menor valor de sus conocimientos y saberes. La dignidad está ligada a la existencia y a la vida misma.

La construcción de un pensamiento y conocimiento existencial obliga a plantearse las preguntas correctas sobre el papel que juega el pensamiento de/desde la existencia en articulación con el cimarronaje: ¿Por qué hablar de cimarronaje cuando en términos formales la esclavitud terminó? ¿Por qué hablar de un pensamiento desde la experiencia del cimarronaje y qué hace pensar que esta noción

²⁹⁵Guerrero, “Corazonar. Una antropología comprometida con la vida”, 2007, 50.

de lo cimarrón pueda traducirse en pensamiento y/o conocimiento? ¿Qué implica plantearse el pensamiento cimarrón como un proyecto epistémico decolonial?

A la primera pregunta se podría dar una respuesta cuestionando esa visión de la esclavitud desde una perspectiva histórica lineal y teleológica, es decir, la esclavitud como una etapa, un pasado que “fue superado” y que terminó con una reglamentación que llevó a un acto jurídico como fue la abolición y la manumisión de la esclavitud. “La retórica de la modernidad se refiere a la visión histórica que plantea un progreso gradual de un pasado clásico o pagano a una modernidad europea donde el valor de la tradición es cuestionado y donde se establece una forma de racionalidad ejemplar para el resto de la civilización” (Maldonado-Torres 2004, 7).²⁹⁶ Esta retórica devela también el interés en esta perspectiva lineal del tiempo, en tanto, justifica que como pueblos se han quedado rezagados en este tiempo, sin alcanzar el desarrollo propio de la modernidad europea. Entonces, por un lado se justifica que el momento histórico de la esclavitud es una etapa ya superada, es algo del pasado, y lo otro es fijar en esa linealidad a pueblos como quedados en la historia.

El historiador Carrera Damas en su ensayo *Huida y enfrentamiento* (1996) plantea que no hay que confundir la existencia formal de la esclavitud con su existencia real. Esta distinción se vuelve borrosa por la reducción del entendimiento de la esclavitud a una mera relación de trabajo, ocultando la dimensión subjetiva de la discriminación social y racial, que pasa por la humanidad de la persona. Es esta última dimensión la que permite ubicar al fenómeno de la esclavitud desde los parámetros de la colonialidad del poder, que rearticula la continuidad de un sistema

²⁹⁶Maldonado-Torres, “Intervenciones filosóficas en el proyecto inacabado de la descolonización”.

basado en unas prácticas coloniales cuyo sustento es una clasificación enraizada en trabajo, género y raza, es decir:

[...] el control de la producción de recursos de supervivencia social y control de la reproducción biológica de la especie. El primero implica el control de la fuerza de trabajo, de los recursos y productos de trabajo, lo que incluye los recursos “naturales” y se institucionaliza como “propiedad”. El segundo, implica el control del sexo y sus productos (placer y descendencia), en función de la “propiedad”. La “raza” fue incorporada en el capitalismo eurocentrado en función de ambos ejes (Quijano 2000, 368).²⁹⁷

Todo esto desembocó en una jerarquización racial/étnica, donde el “indio” y el “negro” ocupan los últimos peldaños (los “negros” están en un nivel más bajo que los “indios”). Con la supresión relativa de esta relación de trabajo a partir de la manumisión, no se suprimió las prácticas ni la ideología de discriminación y exclusión racial. Hablo de una relatividad porque luego de abolida la esclavitud se instauraron nuevas formas de sujeción para el manumiso como el concertaje o el peonaje, donde los mismos esclavizados se vieron obligados a emplearse en las mismas haciendas y plantaciones con sus “antiguos amos”. Por tanto, la esclavitud no es un asunto asignado a un pasado, sino que, se reproduce cotidianamente en el presente, como bien lo plantea Germán Carrera:

De esta manera, la esclavitud de los negros no sería un hecho del pasado de estas sociedades, sino un hecho de su presente, por cuanto no resulta difícil advertir cómo el presente está condicionado y aún determinado por la tremenda gravitación de ese “pasado” convencional. En otras palabras la esclavitud no termina con la abolición legal [...] Más de un siglo después de los actos legales de abolición, la esclavitud perdura como componente del cuadro socio histórico, y esa perduración se manifiesta en forma de conflictos y tensiones sociales que guardan relación clara con los existentes antes de la abolición (1996, 35).²⁹⁸

²⁹⁷Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander, comp., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires: CLACSO, 2000.

²⁹⁸Carrera, “Enfrentamiento y huida”.

Esta contextualización permite pensar la otra pregunta sobre lo cimarrón en términos epistémicos. Una primera entrada puede hallarse en la evidente hegemonía de un pensamiento eurocéntrico. La propuesta frente a esta realidad es la reconstrucción contemporánea de un pensamiento cimarrón desde la experiencia histórica vivida (la esclavitud), lo que Fanon (1974) llama “sentimiento de no existencia”. Es fundamental ubicar desde la contemporaneidad al pensamiento cimarrón o de la existencia. En tanto, estos saberes y conocimientos fueron congelados en el tiempo, y además se les ha venido negando sistemáticamente esa contemporaneidad, y fue uno de los fundamentos que permitió la práctica de la subalternización de estos saberes.

Por ello, este pensamiento cimarrón tiene la pretensión de ser una respuesta/apuesta política/epistémica; posicionando justamente la contemporaneidad, por ello, que Mignolo plantea que la “descolonización intelectual consistirá, por tanto, en negar la negación de contemporaneidad” (2000,7), luego apuntará a la pluralidad de conocimientos (como forma de hacer un descentramiento de ese pensamiento único colonial-hegemónico), expresado en la pluriversalidad, que es un paradigma que contrapone a la universalidad donde se muestre la emergencia de pensamientos otros/proprios que parten desde lógicas, modelos, metodologías, subjetividades, experiencias y prácticas con historias coloniales de no-existencia.

Resulta interesante pensar que estas acciones pudieran considerarse como utópicas, irrealizables, sin embargo, creo que son parte de las alternativas creíbles, y las utopías sirven para eso, para caminar, como decía el pedagogo Paulo Freire (1970), si no creemos en el cambio no va a ser posible que emprendamos el camino de la lucha que lleve a la emancipación.³⁰⁰

³⁰⁰ Paulo Freire, *Pedagogía del Oprimido*, Nueva York: Herder y Herder, 1970, (manuscrito en portugués 1968), 218.

De esta manera, se construye una *otredad epistémica política*, es decir, lo que no está dentro del pensamiento occidental, que se categoriza como “El Otro”, en relaciones de inferioridad y exclusión. El razonamiento es bastante sencillo, pero muy contundente, con la llegada de los colonizadores a América, se estableció una diferencia racial, en el caso de la esclavitud, se naturalizó esta diferencia a partir de un estatus de subordinación y de la “pereza innata” y luego estaba su “primitivismo innato”. Desde esta lógica (que ha persistido y persiste en el contexto de la colonialidad), ni siquiera se podía imaginar la posibilidad de que estos seres “primitivos por naturaleza” fuesen capaces de producir pensamiento, saberes y menos aún conocimientos.

Hay que señalar que el pensamiento cimarrón o de la existencia, si bien en este caso particular parte de la experiencia del cimarronaje, no se reduce al mismo, también la existencia de otros pensamientos que parten de historias locales, que han sido oprimidos bajo la tutela de la colonialidad, construyen o hacen parte de este pensamiento. Así podemos encontrar en diferentes historias coloniales este pensamiento, como por ejemplo, el de Quintín Lame, donde Romero explica acerca de este pensamiento:

“[...] la experiencia se obtiene de la vida, es lo más cercano a ella, es un proceso cognitivo en el cual se ha hecho un ahorro de mediaciones cognitivas, es decir, de traducciones y trasposiciones. La experiencia en ese sentido reduce las distancias entre el sujeto y el objeto al ser lo vivido una síntesis del cuerpo y el mundo pues en ella se produce un entrelazamiento de estos dos elementos” (Romero 2004, 127).

Como decía Sabato: “la sabiduría [los saberes y el pensamiento] es fidelidad a la condición humana” (2000,53).³⁰² Así, este pensamiento de/desde la existencia que parte de la experiencia del cimarronaje, surge e interviene desde los márgenes de la diferencia colonial; “nacidos [los negros] fuera del Mundo y más allá de él” (Du Bois 2001). Un pensamiento que surge de la exterioridad colonial, de la colonialidad del ser, de la urgencia de emprender camino hacia la descolonización como acción central en la imaginación y construcción de futuras epistemologías posibles. Pero esta exterioridad, si bien está determinada por el sistema de poder colonial, no es menos cierto, que los cimarrones primero y luego algunos de los esclavizados libertos asumieron la marginalidad como opción política y de vida, Juan García es muy directo acerca del camino que hay que seguir en este proceso:

[...] me parece que en ese proceso de exclusión es un tiempo para repensar, para recrear, y eso es lo que no estamos haciendo ahora, nuestros viejos nos enseñaron, ellos terminaron la esclavitud y se replegaron, todo el mundo huyó, estaban como cansados, la esclavitud agota el ser (Juan García 2003, entrevista personal).

Pero este repliegue es para la reconstrucción del Ser, “lo que nos da a veces la soledad es una visión radical de la sociedad o de nuestra gente, una visión que no ha sido tomada previamente en cuenta” (Walker citada por Hill 1998, 298.).³⁰³ Desde esta geopolítica de lo marginal se gestaron procesos de existencia, de restitución del Ser, se amalgamaron afectos, sentires, memorias e historias y por supuesto pensamientos. Y es por ello, que los procesos de decolonialidad o descolonización tienen que estar sintonizados con esta experiencia de vida.

³⁰²Sabato, “La resistencia”.

³⁰³Patricia Hill, “La política del pensamiento feminista negro”, en *Un nuevo saber: los estudios de mujeres*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina. 1998.

Vale la pena aquí hacer una apreciación de lo que Édouard Glissant ha llamado pensamiento archipiélar, haciendo alusión a la geografía de los archipiélagos, en tanto, dispersión y también en relación a la unidad corpórea de lo continental. La relación entre el pensamiento archipiélar con el pensamiento cimarrón, tiene el denominador común de la dispersión y la posterior integración. Para el caso del pensamiento cimarrón, su dispersión viene dada por el mismo proceso de la esclavitud que desarticuló la unidad de este pensamiento, pero que dentro del entendimiento de un proceso diaspórico permite rearticular –a veces con nuevos significados- este pensamiento y este proceso es parte de la contemporaneidad. También este pensamiento archipiélar implica la coexistencia de varios pensamientos, una apuesta a la diversidad de pensamientos pero con una misma historia local que une al pensamiento archipiélar de Glissant:

El pensamiento archipiélar encaja muy bien con la estampa de nuestros mundos. Le toma prestadas la ambigüedad, la fragilidad y la derivación. Admite la práctica del desvío, que no es ni huida ni renuncia. Reconoce el alcance de las imaginéras de la Huella y las ratifica. ¿Acaso renunciar a gobernarnos? No, es sintonizar con esa parte del mundo que, precisamente, se ha extendido en archipiélagos, esas a modo de diversidades en la extensión, que, no obstante, aproximan orillas y desposan horizontes, Nos damos cuenta de qué lastre continental y agobiante, y qué llevábamos a cuestas, había en esos suntuosos conceptos del sistema que hay hoy han empuñado las riendas de la Historia de las humanidades y han dejado de ser adecuadas para nuestros desperdigamientos, nuestras historias y nuestros no menos suntuosos derroteros errabundos. La idea del archipiélaro, de los archipiélagos, nos franquea esos mares (Glissant 2006, 33).³⁰⁴

Del pensamiento marginal al fronterizo

Así el pensamiento cimarrón no es únicamente un pensamiento marginal como resultado de un proceso de periferización, en tanto, ha sido colocado en los márgenes de la modernidad, en las afueras de la hegemonía epistémica, además es un

pensamiento fragmentado por la experiencia colonial, un pensamiento de la diferencia, de la diáspora pero al mismo tiempo de la ancestralidad y que es la que posibilita (pretende) reconstruir la unidad en la dispersión, es una matriz como los hilos de Ananse; “Ananse es lo que menos tendría que ver con una simple apropiación ambiental. Se trata de un animal que los esclavizados deificaron por su autosuficiencia: de su cuerpo propio teje una casa que además le sirve para procurarse alimentos... reafirmo que Ananse saca de sus entrañas la red que une a África con América” (Arocha 1999, 17).³⁰⁵ Y es justo en esta matriz existencial donde radica su potencialidad decolonial. García plantea también la diáspora como proceso y mecanismo de unidad:

[...] la cuestión de la dispersión o la diáspora es como un efecto, es como algo que acontece y que uno no puede controlar, o sea es el efecto que otras fuerzas causan en mi ser, en mi colectivo, y que generalmente uno no puede controlar este proceso de diáspora, la diáspora es violenta siempre y tiene re-condicionamientos y reacomodos, el poder de la ancestralidad es que te ayuda a reposicionarte y a reconstruir aún después de 500 años de diáspora, de dispersión (Juan García 2000, entrevista personal).

Es en este contexto epistémico-colonial donde las palabras del intelectual afrocolombiano Zapata Olivella tienen cabida: “Ahora las cadenas de la esclavitud no están en los pies sino en la mente”.³⁰⁶ Justamente por eso, el pensamiento cimarrón busca construir procesos de *desclavización* del pensamiento, encaminando hacia la decolonialidad del saber, iniciando procesos de *desaprender*, rehusando todo lo que nos esclaviza o coloniza. Este proceso de desaprender se ha venido trabajando dentro de los procesos de etnoeducación en las comunidades afroecuatorianas,

³⁰⁴ Edouard Glissant, *Tratado del todo-mundo*, Barcelona: Ediciones El Cobre, 2006, 239.

³⁰⁵ Jaime Arocha, *Obligados de Ananse*.

³⁰⁶ Cita sacada de una Conferencia dictada en la Universidad del Valle. Cali. 1997.

lideradas por el maestro Juan García Salazar. Estos procesos de desaprender son acciones que llevan a la descolonización. Son caminos para dejar de ser esclavos de la mente. Hay dentro del ser un pensamiento colonizado que está dado por la experiencia de la colonialidad, y que se refleja en la representación y en la articulación de lo colonizado como inferior, esto ya lo planteó el naturalista Von Humboldt:

Todo hombre de color que no era francamente negro como un africano, o cobrizo como un indio, se dice español. Pertenecía a la gente de razón, y a esta razón que, es a veces arrogante y perezosa, persuade a los blancos y a los que lo creen ser, que la labranza de la tierra es cosa de esclavos. Nos sorprendió ver muchos zambos y mulatos, y otras gentes de color, que por vanidad, se llaman españoles y se creen blancos, porque no son tan rojizos como los indios (Von Humboldt citado por Castro-Gómez).³⁰⁸

Ya por el año de 1845, Frederick Douglas, se refería a la esclavitud como la gran “maquinaria de la ignorancia”. Las palabras de este gran pensador afroamericano calan muy bien en la colonialidad del saber, en ese proceso violento de borrar todo vestigio de conocimiento del esclavizado. Como ha dicho el abuelo Zenón, quien no leyó a Fanon, pero su entendimiento de los que nos inferioriza tiene un camino paralelo:

“El desaprender lo aprendido a lo largo de tantos años, no es una tarea fácil. El desaprender es un ejercicio tan largo y complejo como el de aprender. El desaprender es algo así como volver a empezar, porque todo lo aprendido tiene que ser repensado y comparado con los sentimientos de pertenencia” (Abuelo Zenón citado por Juan García).³⁰⁹

Es en este contexto que el término cimarrón va tomando otros significados distintos a los que referían los esclavistas cuando llamaron cimarrones a los negros

³⁰⁸Castro-Gómez, “La hybris del punto cero”. 2005.

que “huían” o “escapaban” de las plantaciones. Desde la posición del esclavista, el cimarronaje nunca fue considerado un acto colectivo y tampoco de rebelión o de resistencia: “[...] los hechos del cimarronaje político y cultural, la participación de los negros en las luchas campesinas, raramente eran considerados como contribuciones decisivas a la formación de sociedades y las culturas nacionales de América Latina (Depestre 1996, 338).³¹⁰

Esta tesis entiende al cimarronaje como un proyecto y una dimensión política y epistémica contextualizada en la modernidad-colonialidad. Son las experiencias y prácticas históricas del cimarronaje, que reconstruyen tradiciones culturales y libertarias al igual que construyen derechos ancestrales e históricos. Juan García lo expresa de esta manera:

Por eso el ancestro es la fuente de la cual bebo, me apropio de unas continuidades y discontinuidades, buscando y construyendo sentidos en “ese pasado”, para ir re-significando en el presente, para desarrollar pertenencia, es así como voy construyendo y dando forma a mí ser. La memoria ancestral de la cultura, es el paradigma desde donde puedo construir mi ser filosófico (Juan García Salazar 2003, entrevista personal).

La memoria existencial o ancestral de la cultura es la que permite la reconstrucción de una filosofía de los pueblos afrodescendientes, expresada en la oralidad, al igual que preservada y transmitida por los mayores, en el *ser y saber hacer*. Aquí encontramos el sentido de la ancestralidad como principio de la unidad del *Ser* que se construye a través de una práctica de Ser. En las prácticas ancestrales y tradicionales es donde hay una realización y construcción permanente de este Ser integrado en los saber/es. Dicho de otra forma, éstos saberes sólo tienen sentido en la

³⁰⁹Fondo Documental Afro-Andino de la Universidad Andina Simón Bolívar.

medida en que hay una conciencia (reconstrucción) de ese ser histórico-filosófico y esto se logra a través de los sentimientos de pertenencia y filiación a los ancestros. Se trata de “un ser que se configura en el poder diferencial del racializado –que no está en Hegel pero sí en Fanon- entre el amo y el esclavo” (Mignolo 2003, 22),³¹² por lo que su status de humanidad no puede estar dado por el “amo” sino a través de la pertenencia, como dice Juan García:

[...] este sentimiento nace de la exclusión, nadie se pertenece, nadie revive el sentimiento de pertenencia si no hay un proceso de antagonismo, si uno no encuentra resistencia y antagonismo a lo que eres, el sentimiento de pertenencia no se reafirma, este sentimiento es respuesta al antagonismo y a la antagonización social, básicamente a la exclusión social. Este sentimiento de pertenencia es el que anima los procesos en la medida en que la negación desanima, desvaloriza nuestros procesos a través del racismo, de la exclusión, y ahí es cuando entra el sentimiento de pertenencia para reforzarte y desde ahí te posicionas frente a la confrontación y al desencuentro. Al mismo tiempo que el sentimiento de pertenencia te vuelve sensible, pero también te vuelve contestatario y cada vez que reafirmas tu sentimiento de pertenencia más contestatario te vas volviendo, y entre más contestatario, más sufres, más te duele, más luchas. Eso al final termina siendo el proceso de la militancia y esta viene de una vivencia interior (Entrevista personal a Juan García 2003).

De esta manera, la ancestralidad y la pertenencia que derivan de esta toma de conciencia son las respuestas al pensamiento de la dispersión, es la posibilidad de juntar las piezas de la fragmentación. Pero esta confrontación e identificación no sólo del antagónico (colonizador), sino de la deconstrucción de la práctica e ideología de éste, permite un posicionamiento crítico del pensamiento cimarrón. Esta pertenencia y filiación a una historia de un pueblo, es lo que puede llamarse también identidad cultural, en tal sentido, está muy ligada al proceso de la diáspora, por ello Stuart Hall planteaba:

³¹⁰René Depestre, “Saludo y despedida a la negritud”, en Manuel Moreno Fraginals, relator, *África en América Latina*, tercera edición. México: Siglo XXI editores, UNESCO, 1996, 337-363.

³¹²Mignolo, “Historias locales/diseños globales”.

Possuir uma identidade cultural nesse sentido é estar primordialmente em contato com um núcleo imutável e atemporal, ligando ao passado o futuro e o presente numa linha ininterrupta. Esse cordão umbilical é o que chamamos “tradição”, cujo teste é o de sua fidelidade às origens, sua presença consciente diante de si mesma, sua “autenticidade (2003, 29).

Poseer una identidad cultural en ese sentido es estar primordialmente en contacto con un núcleo inmutable y atemporal, uniendo a un pasado y futuro y un presente en una línea ininterrumpida. Ese cordón umbilical es lo que llamamos “tradicción”, cuya prueba es su fidelidad a sus orígenes, su presencia consciente frente a sí misma, su “autenticidad” (traducción mía).³¹⁴

Se hace alusión a este proceso histórico de la diáspora, en tanto, identidad cultural y/o pertenencia, porque no se puede plantear un pensamiento de la existencia o cimarrón sin esta condición de filiación o pertenencia. Es justamente la manera cómo se asume y se posiciona el sujeto frente al hecho de la diáspora, lo que le permite hacer una re-lectura crítica a esta historia “universal” de la esclavitud, al tiempo que va construyendo una conciencia a partir de este posicionamiento y pertenencia. Este autor jamaiquino nos plantea una ligazón, a manera de cordón umbilical, lo que nos permite una identificación y, al mismo tiempo, un posicionamiento existencial, y por tanto, político. Estas construcciones de la conciencia, la pertenencia y la identidad siempre están inscritas en relaciones de poder, construidas por la diferencia colonial. Desde esta pertenencia o fidelidad anclada a la ancestralidad se construye una existencia colectiva a partir de este pensamiento. “La idea de pertenencia atávica ayuda a soportar la miseria e incrementa el valor que se le echa para luchar contra la servidumbre y la opresión” (Glissant 2006, 39).³¹⁵

Esta es la conciencia del ser negro que se vuelve un aprendizaje y una enseñanza de/desde la diferencia y también desde los desencuentros. Esta diferencia

³¹⁴Stuart Hall, *Da Diáspora. Identidades e Mediações Culturais*, Liv Sovik, organizadora, Brasil: Editorial UFMEG, Universidade General de Minas Gerais, UNESCO, 2003.

entendida y vivida como experiencia histórica que atraviesa todos los momentos de las cosmovisiones afros que los abuelos afrodescendientes enseñaban muy bien estas lecciones; “La memoria sobre los actos de resistencia de nuestros mayores, no son un peso muerto que las actuales generaciones tienen que cargar por el gusto de cargar, sobre todo si tenemos en cuenta que los protagonistas de esos actos, son sangre de nuestra sangre (Juan García 2003, entrevista personal).

Esa conciencia asumida desde una perspectiva histórica propia, está muy ligada a la resistencia, pero ésta entendida también como proceso de reconstrucción. Se trata de la conciencia misma que tenía el compromiso de construir desde la marginalidad que fue resignificada como un espacio propio para re-pensar y recrear existencias y pensamientos. Pero esta resistencia no era pasiva y nunca debe serlo. Por el contrario, debe ser activa y sobre todo contestataria. El reapropiarse y resignificar lo marginal no es el fin, sino el medio para lograr un locus de enunciación existencial propio para una lucha por una sociedad más justa y equitativa. Se trata del reencuentro de un lugar propio desde donde luchar existencial y epistemológicamente: es el camino de la de(s)colonialidad del saber. Juan García habla de la desobediencia como herencia de los procesos de cimarronaje que contrapuntea al pensamiento hegemónico. A un pensamiento hegemónico hay que oponerle un pensamiento que venga de la desobediencia.

[...] entonces déjeme decir lo mío, de ahí que los ancianos decían esto es lo mío [sus saberes y conocimientos], y en esa posición de lo mío estaban hablando de su filiación, de su pertenencia. Nosotros también debemos ser como resistentes, porque definitivamente los cimarrones nos dieron una gran lección de esa resistencia en términos de *ser desobedientes*, pero a la vez ir construyendo tozudamente, en contra del que decía que había que ser obediente. Pero dentro de la desobediencia también tienes que construir, para que la desobediencia pueda ser transmitida. La resistencia, dicho en otras palabras, es desobediencia. Y ha sido gracias a esa

³¹⁵Edouard Glissant, “Tratado del todo-mundo”.

desobediencia que los saberes y conocimientos fueron guardados en la memoria colectiva de nuestros pueblos (Entrevista personal a Juan García 2003).

Esta desobediencia está porque la esclavitud-colonial con su proyecto de deshumanización siempre trató de domesticar al esclavizado en la obediencia, y lo hizo con la violencia propia de esta ideología colonial. La respuesta desde el cimarronaje epistémico es dar respuesta a esa domesticación a través de la desobediencia. De igual manera lo afirma Sabato; “domesticados en la obediencia a una sociedad que no respeta la dignidad del hombre” (2000, 106).³¹⁶

El pensamiento y conocimiento de la existencia como proyecto político

A lo largo de la historia de la colonialidad han venido convergiendo, como ya se ha planteado, dos tradiciones teóricas y epistémicas: la una es la que proviene de un pensamiento occidental y, la otra, la que se origina de las historias locales (pensamiento no occidental). La primera vertiente no ha sido ni es homogénea, de hecho, dentro de esta tradición existe una ramificación de lo que algunos han llamado pensamiento crítico, que se encuentra fundamentado en el marxismo y teniendo como fin la destrucción del capitalismo que lleva implícito un sistema de explotación. De esta corriente ha surgido una versión marxista latinoamericana, que fue la teología de la liberación. Pero dentro de esta misma tradición occidental está la corriente que ha sido hegemónica y sostenida bajo un régimen de dominación, con base en la explotación del hombre, de corte colonial y de dominación capitalista y que, además ha venido negando o inferiorizando otras formas de saber, conocimiento y pensamiento. Aquí el conocimiento y el pensamiento son un elemento clave en la configuración del sistema capitalista-colonial.

Esta estructura ha construido saberes y conocimientos coloniales que se han ido sosteniendo a través de instituciones estatales como el mismo sistema educativo. Pero éste no únicamente como planes o políticas educativas, sino desde una perspectiva estructural, es decir: “[...] como la institución de la educación que ha contribuido –sigue contribuyendo– a la colonización de las mentes, a las nociones de “singularidad”, “objetividad” y “neutralidad” de la ciencia, el conocimiento y la epistemología, y de que unas personas son más “aptas” para pensar que otras” (Walsh 2009, 186).³¹⁷

A esta estructura se la denomina “orden del conocimiento”, y está inserta en la perspectiva del capitalismo-colonial. Este sistema de conocimiento guarda un carácter local, es decir, que se encuentra localizado en países con una historia de hegemonía política y que se auto-representan en universales. Esto significa que han sido valorados como científicos y, por tanto, llevan implícita una verdad absoluta. Desde esta construcción epistémica, se busca una crítica trascendente a esta idea de verdad sostenida en la neutralidad, objetividad, necesaria y universal y por ende, a romper esa relación prejuiciosa entre discurso verdadero y falso en un marco de relaciones de poder hegemónico que sostienen sistemas de opresión epistémica.

Estos conocimientos son localizados, producidos en un lugar político, cultural y social determinado. Esto quiere decir que sus usos y valores fueron diseñados como globales, a través de una legitimación política, principalmente a través de las instituciones educativas del estado moderno-colonial. Con lo cual termina también legitimando ese modelo hegemónico global de poder, “[...] instaurado desde la

³¹⁶Sabato, “La resistencia”, 106.

³¹⁷Walsh, “Interculturalidad, estado, sociedad”.

Conquista, que articula raza y labor, espacio y gente, de acuerdo con las necesidades del capital y para beneficio de los blancos” (Escobar citado por Walsh. 2009).³¹⁸

En este sentido, Patricia Hill, plantea que todas las experiencias de vida atravesadas por estas relaciones de violencia son también de alguna manera universales, ella sostiene que: “Siempre he sabido que si una escribe desde una experiencia negra, también está escribiendo desde una experiencia universal”.³¹⁹

Esta supuesta universalidad la podemos encontrar en los inicios de la genealogía de las ciencias, en los finales de la época escolástica e inicios del iluminismo, época en que Newton estableció las llamadas leyes universales de la física, es decir, que a través de un ejercicio empírico como resultado de la experimentación científica, determinó que estas leyes funcionaban en cualquier parte del planeta. Eran leyes que regían al mundo, que el mundo estaba sometido a estas leyes y de ahí su carácter universal. Como lo expresa Castro-Gómez:

[...] una, epistemológica, en la que se muestra cómo las nacientes ciencias humanas se apropian del modelo de la física para crear su objeto desde un tipo de observación imparcial y aséptica, que he denominado *hybris* del punto cero. La otra perspectiva muestra cómo, una vez instaladas en el punto cero, las ciencias del hombre construyen un discurso sobre la historia y la naturaleza humana en la que los pueblos colonizados por Europa aparecen en el nivel más bajo de escala de desarrollo.³²⁰

A esto se reforzó con el modelo cartesiano que establecía una separación del todo en sus partes y que el estudio de las partes permitía un conocimiento completo y objetivo: “la verdad” del todo. Este modelo cartesiano contemplado en el *Discurso*

³¹⁸Ibíd.

³¹⁹Hill, “La política del pensamiento feminista negro”.1998.

³²⁰Castro-Gómez, “La *hybris* del punto cero”, 2005, 42.

del Método,³²¹ estableció una línea filosófica determinante en la constitución de la modernidad poscolonial, donde la separación y supremacía del hombre frente a la naturaleza pondría su huella filosófica de hombre moderno y civilizado, que se complementaría con una concepción lineal del tiempo. Determinando, además, una lógica dicotómica entre cultura y naturaleza, cuerpo y mente, etc. Esto implicó desde las ciencias naturales (que luego se asociará a las ciencias sociales), el desarrollo de métodos que buscaban “no comprometerse” con el objeto de estudio.

De esta manera se fue configurando una perspectiva única de producir conocimientos: diferencia epistémica colonial. Esta perspectiva colonial del conocimiento ha ido construyendo un sistema de dicotomías, como por ejemplo conocimiento vs saber, conocimiento universal vs saber local, conocimiento científico vs saber empírico, pensamiento único vs pensamientos otros, etc. Estas son dicotomías epistémicas que marcan una prolongada relación de dominación y subordinación de saberes por parte de la hegemonía epistémica colonial.

[...] que la epistemología occidental dominante fue construida a partir de las necesidades de la dominación capitalista y colonial y se asienta en lo que designo pensamiento abismal. Este pensamiento opera por la definición unilateral de líneas radicales que dividen las experiencias, los actores y los saberes sociales entre los que son visibles, inteligibles o útiles (los que se quedan en este lado de la línea) y los que son invisibles, ininteligibles, olvidados y peligrosos (los que quedan del otro lado de la línea). Así, la realidad social es dividida en dos universos, el universo de “este lado de la línea” y el universo del “otro lado de la línea”. La división es tal que el “otro lado de la línea” desaparece como realidad, se convierte en no existente y de hecho es producido como no existente. El pensamiento abismal sigue vigente hoy en día, mucho tiempo después del fin del colonialismo político (de Sousa Santos 2010, 8).³²²

La otra tradición epistémica que proviene de historias locales no occidentales de ninguna manera es homogénea y lo que busca es descolonizarse de esa ideología y violencia epistémica a la que ha sido enfrentado desde los inicios de la colonia y de

³²¹ René Descartes, *Discurso del método*, Barcelona: Editorial Bruguera, S.A., 1975. 220.

la esclavitud. Lo que ha llevado a crear prácticas y formas de resistencia, recreación e inventiva epistémica y esto les ha permitido a estos conocimientos y saberes a continuar con su existencia en este sistema moderno-colonial. Este pensamiento y conocimiento tiene otra matriz existencial, proviene de las cosmovisiones de los pueblos y etnias subalternizadas, dominadas, algunas de las cuales tienen una concepción integral en la que todos los elementos del cosmos se determinan y se complementan entre sí, es un pensamiento que explica la totalidad desde la unidad de sus elementos con valores no de verdad absoluta, pero sí de equilibrio y de armonía.

Es por eso que constituyen un pensamiento que lleva implícita una ética de vida, porque desde la experiencia de la dominación es una apuesta a la libertad, una apuesta a la vida misma. El intelectual peruano Aníbal Quijano, plantea hablar de totalidad como un concepto que si bien ha sido elaborado con categorías que están dentro de la modernidad, puede permitir la reconstitución epistemológica, pero dotando de otros significados; “liberar la producción de conocimiento, de la reflexión y de la comunicación, de los baches de la racionalidad-modernidad europea”. Pero además plantea que toda producción sistemática de conocimiento tiene una perspectiva de totalidad, esto incluye a los sistemas que están por fuera del círculo eurocéntrico. Ese sentido de totalidad está representado en su concepción integral no sólo en su producción de saberes y conocimientos, sino también en su vivencia con esos saberes. Esta perspectiva de totalidad desde los colonizados, también está marcada por la heterogeneidad de toda realidad, así:

[...] de su irreductible carácter contradictorio; de la legitimidad, esto es, la deseabilidad del carácter diverso de los componentes de toda realidad y de lo social, en consecuencia. Por tanto, la idea de totalidad social en particular no solamente no niega sino que se apoya en la diversidad y en la heterogeneidad histórica de la

³²² De Sousa Santos, “Descolonizar el saber”.

sociedad, de toda sociedad. En otros términos, no solamente no niega sino que requiere la idea del “otro”, diverso, diferente” (Quijano 2000, 446).³²³

Un de las categorías que busca el pensamiento cimarrón o de la existencia, es la autonomía, la misma que le dará un accionar autónomo, a pesar de que esta independencia siempre va a estar en tensión con lo hegemónico, y en tanto, las clases que ostentan esa hegemonía, no permiten esa autonomía, Gramsci, explica muy bien esta relación: “Las clases subalternas sufren la iniciativa de la clase dominante, incluso cuando se rebelan; están en estado de defensa alarmada. Por ello, cualquier brote de iniciativa autónoma es de inestimable valor” (Gramsci 1981, 27).³²⁵

Dentro de los pensamientos propios hay diferentes matrices, en tanto, existen diferentes maneras de entender y estar en el mundo, siendo esta la matriz generadora de la experiencia epistémica. Manuel Quintín Lame, un indígena del pueblo Nasa de Colombia, considera que su conocimiento es montaraz (del monte), y desde ahí re/construye su conocimiento y su pensamiento político que lo expresa así:

No es verdad que sólo los hombres que han estudiado quince o veinte años y han aprendido a pensar, son los que tienen vocación, aunque hayan subido del Valle al Monte. Yo nací y me crié en el Monte, y del Monte bajé hoy al Valle para escribir la presente obra... Así, la doy a conocer al público colombiano, pero no en un lenguaje castizo, ni tampoco estudiado, sino con la experiencia de algunos años de sufrimiento... El indio Quintín Lame logró interpretar el pensamiento de la hormiga y de los varios insectos que cultiva la Naturaleza. El pensamiento de la hormiga más pequeñuela es el mismo que tiene el cóndor cuando se está acabando de vestir en la cueva; es el mismo que tienen los hijos del tigre, y el mismo que tienen los hijos del hombre. Pues la hormiga al desenvolver sus alas y salir de la guarida, no sigue el camino de las otras, sino que trepa sobre la arena y bate sus alas desafiando al infinito, porque se siente potente. Pero al trazar el camino la asalta su enemigo, y así mismo asalta el error al hombre.³²⁶

³²³ Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”.

³²⁵ Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, México: Ediciones Era, tomo 2. 1981.

³²⁶ Manuel Quintín Lame, *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*, Cali: Editorial Universidad del Cauca, 2004, 129.

El pensamiento cimarrón, al partir de las expresiones y experiencias íntimas existenciales, se plantea nuevas formas de sentir y habitar el mundo. Es un pensamiento que trastoca los hilos sensibles de la vida y por ello está asociado a la vida misma, al territorio, al amor, a la familia, como expresa la experiencia de las quilombolas en Brasil; “[...] revela que a um quilombo são associados sentimentos de resistência, comunidade, recreação, raiz, união, harmonia, liberdade e força”. “[...] revela que en los quilombos son asociados sentimientos de resistencia, comunidad, recreación, raíz, unión, libertad y fuerza” (2006, 49, traducción mía).³²⁷ Estos serían los valores que estarían implícitos dentro del pensamiento cimarrón, y por ello, es un pensamiento de la existencia. Pero si bien, como se ha mencionado, proviene de la experiencia de la esclavitud y sobremanera del cimarronaje, éste no se queda anclado a ese momento histórico. Al igual que la colonialidad no se ha limitado a la época de la colonia. Por eso, es que este pensamiento se reviste de una contemporaneidad, es decir, que se actualiza y se repiensa según las nuevas condiciones sociales, políticas y culturales. Es un pensamiento que sigue resistiendo mientras siga existiendo una negación y una violencia simbólica y epistémica.

En ese sentido, al igual que la experiencia del cimarronismo, este pensamiento busca tener una autonomía epistémica, esto es, manejar sus propias formas de producir conocimiento, sus propias formas de representación y expresión.

Uno de los elementos de cohesión y de unidad de los cimarrones y que fue fundamental para tener éxito en su proyecto de vida, fue la filosofía *mntú* o *ubuntu*, según la cual, la humanidad individual se funde en la humanidad colectiva.

Ubuntu es la forma plural de la palabra bantú, acuñada por Wilhelm Bleek para identificar un vínculo lingüístico entre los hablantes africanos. Ubuntu significa

³²⁷Rafael Sânzio, *Quilombolas. Tradições e cultura da resistência*, São Paulo-Brasil: Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, 2006.

humanidad y está relacionado tanto a umuntú, que es la categoría de la fuerza humana inteligente, que incluye espíritus, la muerte y la vida humana, como a ntu, que es el ser divino como metadinámico (en el sentido más activo que metafísico). [Desmond] Tutu pertenece al pueblo Xhosa y el sentido que le da a Ubuntu viene del proverbio Xhosa, “Ubuntu ungamuntú ngabanye abantu”, lo cual se traduciría como “cada humanidad individual se expresa idealmente en relación con los demás” o la “persona depende de otra persona para ser otra persona”. El mismo concepto lo podemos encontrar en otras lenguas ancestrales africanas como el swahili, zulú, mashi [...].³²⁸

Del concepto de “Ubuntu”, se desprende entonces una visión comunitaria que asienta a la condición humana como base al relacionamiento del ser con otro ser. En este sentido, el pensamiento cimarrón es relacional, en tanto, ésta sirve para construir humanidad y es relacional en la medida en que el sujeto se relaciona con todos los elementos del cosmos: se constituye en un *ser en relación*. Pero esta no es una simple relación, sino que es crítica y política, en tanto, expresa toda una concepción propia del mundo, la misma que fue violentada y fragmentada, viéndose con la amenaza de desaparecer.

Hay una anécdota que grafica muy bien esta filosofía basada en que el ser se constituye a partir de otro ser:

Un antropólogo propuso un juego a los niños de una tribu africana. Puso una canasta llena de frutas cerca de un árbol y les dijo a los niños que aquel que llegara primero ganaría todas las frutas.

Cuando dio la señal para que corrieran, todos los niños se tomaron de las manos y corrieron juntos, después se sentaron juntos a disfrutar del premio. Cuando él les preguntó por qué habían corrido así, si uno sólo podía ganar todas las frutas, le respondieron: “UBUNTU, ¿cómo uno de nosotros podría estar feliz si todos los demás están tristes?”

UBUNTU, en la cultura Xhosa significa: "Yo soy porque nosotros somos".³²⁹

³²⁸Jean-Bosco Kakozi, Ubuntu como modelo de justicia restaurativa. Un aporte africano al debate sobre igualdad y dignidad humana. Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África. XIII congreso internacional de ALADAA. Edición electrónica:

http://ceaa.colmex.mx/aladaa/memoria_xiii_congreso_internacional/images/kakozi.pdf.

³²⁹Ibíd.

Estas dos tradiciones han sido antagónicas (aunque habría que exceptuar algunos elementos de la teoría crítica de la tradición occidental) y vistas como contradictorias e irreconciliables, trasladándose las relaciones de poder al campo del saber. Adolfo Alban comenta que:

La dicotomía entre conocimiento y saber ha oscurecido la posibilidad de reconocer que comunidades como las indígenas y afro son productoras de conocimiento, tradicionalizándolas y reduciéndolas solamente a folclore y cultura, deslegitimando el acumulado histórico que ellas poseen y que les ha permitido resistir y mantenerse en medio de los procesos actuales de globalización. La visibilidad negativa de estas otras maneras de concebir el mundo –no occidentalmente- se puede considerar como la forma en que se ha levantado la hegemonía de un tipo de conocimiento sobre estas lógicas diferenciadas [...] Por eso mismo no es suficiente hacer una crítica al euro-centrismo, sino mostrar las rutas que modifiquen la manera cómo en nuestras latitudes hemos explicitado las potencialidades de nuestro pensamiento venido desde las profundidades de los pueblos subalternizados y discriminados (Albán 2006, 60).³³⁰

La hegemonía colonial entendía, y así lo proclamaba, que estos seres que vivían en condición de esclavitud no se merecían la libertad, porque no eran capaces de entenderla. Este era el pensamiento ilustrado francés: “Estos individuos [los negros] son incapaces de entender la libertad y disfrutarla sabiamente, y la imprudente ley que osase destruir sus prejuicios sería para ellos y para nosotros un decreto de muerte”.³³¹

Para Fanon, la re-construcción de un pensamiento de/desde la existencia o pensamiento cimarrón halla tierra fértil para pensarse como proyecto político. Por tanto, el pensamiento y conocimiento cimarrón es el resultado de construcciones teóricas y epistemológicas que se han ido construyendo a lo largo de las luchas y

³³⁰Adolfo Albán, “Conocimiento y lugar: más allá de la razón hay un mundo de colores”, en Adolfo Albán, *Tejiendo textos y saberes. Cinco hilos para pensar los estudios culturales, la colonialidad y la interculturalidad*, comp., Colombia: Editorial Universidad del Cauca. Colección Estudios (Inter)culturales, 2006, 59-83.

³³¹C.L.R. James, “Jacobinos negros”, 1980, 117.

rebeliones de los cimarrones. Y aquí también caben las luchas sociales libradas desde las otras historias locales que son víctimas de la violencia colonial. Luchas que han pasado hasta cierto punto desapercibidas por la teoría crítica y no crítica eurocéntrica. Sin embargo, no sólo sus luchas han estado por fuera de su sistema de producción de conocimientos, también la producción de pensamientos que han surgido de estas luchas, han sido “guetizados”, estigmatizados como la “experiencia negra”, como lo evidencia el intelectual afroamericano Anthony Bogues:

Las prácticas de los intelectuales políticos radicales negros han sido en gran parte un producto de la modernidad. Sus contribuciones al pensamiento radical no deberían ser guetizadas en cajas discursivas cerradas que marginalizan su contribución, haciéndolas específicas y únicas en lo que ha sido llamado “la experiencia negra”, la cual tiene su origen dentro de los intersticios de la modernidad y es frecuentemente un contrapunto a sus progresivos reclamos universalistas.³³²

Este pensamiento es una respuesta que surge de la sensibilidad y la conciencia subjetiva de la experiencia histórica de la esclavitud, es decir, la negación como sujetos históricos con historia/s y conocimientos, por tanto, este pensamiento surge de la diferencia colonial, como lo ha planteado Mignolo (2003), es decir, como experiencia y como localización tanto física como imaginaria desde donde la colonialidad del poder está operando. Para el caso de los cimarrones haitianos, existían ciertos líderes de la revolución que entendían muy bien la condición de no humanidad como una ética de muerte en la que estaban sumergidos, y por ello comprendían que la libertad era un sinónimo de vida y de existencia:

Hermanos, amigos, yo soy Toussaint L’Ouverture, mi nombre quizá les resulte conocido. He iniciado la venganza. Quiero que la Libertad y la Igualdad

³³² Anthony Bogues, *Black Heretics Black Prophets Radical Political Intellectuals*. New York, Routledge, 2003.

prevalezcan en Santo Domingo. Lucho por *darles la vida*. Uníos a nosotros, hermanos, y aliaos a nosotros en la misma causa [...] Su muy humilde y obediente servidor TOUSSAINT L'OUVERTURE (énfasis mío).³³³

En este sentido el pensamiento de/desde la existencia no se posiciona sólo frente a la tradición del pensamiento moderno-occidental. Más bien posiciona al sujeto (al Ser negro), frente a un sistema de producción de no humanidad. Busca restituir la experiencia de este sujeto histórico como constructor y productor de conocimientos y saberes. En este proceso de humanización epistémica, las demandas se encaminan a construir nuevos significados al vocabulario político desde la experiencia colonial, como: derechos, igualdad, dignidad, respeto, territorio, autogobierno, democracia, autonomía, etc. En este sentido es importante hacer referencia al proyecto epistémico de Boaventura de Sousa Santos, que organizó diferentes talleres con intelectuales del Sur (Asia, África, América Latina) para repensar y resignificar categorías que habían sido de exclusividad del mundo moderno, como democracia, estados, ciudadanía, etc.

Estos conceptos se irán llenando de contenidos a partir de sus luchas y reivindicaciones particulares de la experiencia que proviene de la experiencia colonial. Son conceptos que irán alimentando una teoría y una práctica contrahegemónica. “La ceguera de la teoría acaba en la invisibilidad de la práctica y, por ello, en su subteorización, mientras que la ceguera de la práctica acaba en la irrelevancia de la teoría” (de Sousa Santos 2010, 18).

La producción de pensamiento y conocimiento existencial proviene de entender que tiene una realidad socio-política-cultural distinta, incluso dentro del universo de los colonizados, o subalternizados. Es un asunto de contexto pero, sobre

³³³Allende, “La isla bajo el mar”. 2009.

todo, de experiencia de vida, y esto marca una distancia epistemológica con la tradición occidental y, si se quiere, hasta ontológica. Las luchas de los cimarrones en la esclavitud colonial y poscolonial, se han basado en sus realidades, conocimientos y sus espiritualidades ancestrales, y esto ha determinado que sus concepciones sobre el Ser y la vida tengan otra matriz existencial. Muchas de las veces no queda otro camino que la descolonización para que no desaparezcan. Una buena muestra de ello es su concepción de Ser integral, es decir, que su Ser se constituye con base en una compleja red de relaciones con elementos de la naturaleza, con personajes míticos, con fuerzas sobrenaturales, etc. La concepción de Ser no es de individuo sino de colectividad.

Posiciono la existencia como elemento central dentro de la producción de humanidad y epistemología, porque la esclavitud redujo la posibilidad de supervivencia física de cinco a diez años de vida a partir del momento en que ingresaban a las plantaciones (en las épocas de máxima barbarie) y de diez a quince años a partir de 1840 (Carrera 1996).³³⁴ Estas, junto con otras prácticas, ponían al esclavizado en la frontera entre la supervivencia y la inexistencia. Como bien lo expone Guerrero, en cuanto reivindicar la existencia es combatir la colonialidad del poder:

Poner como centro estratégico la cuestión de la existencia es combatir uno de los ejes sobre los cuales opera la matriz colonial del poder, la deshumanización, que a veces queda en la búsqueda de la incorporación, la superación a través de la resistencia, sino que se sustenta en el poder insurgente de lo “propio”, que busca pensar desde la herida colonial, desde nosotros mismos, y desde nuestra propia palabra, en donde el poder de la palabra del subalternizado se vuelve un instrumento insurgente frente a la palabra del poder [...] (Guerrero 2007, 24-25).³³⁵

³³⁴Carrera, “Huida y enfrentamiento”.

³³⁵Guerrero, “Corazonar. Una antropología comprometida con la vida”.

También hay otra razón para subrayar la existencia en los cimarrones y es el hecho establecido a partir de la esclavitud, al reemplazar la cultura (es decir las diferencias culturales africanas) por el color, marcando a los africanos y sus descendientes como “negros” y, a la vez, “cosificándoles” como mercancía y asignando al color un valor simbólico abstracto, donde el color negro se convirtió en símbolo de inferioridad.

La colonialidad del poder y la dependencia histórico-estructural implican ambas la hegemonía del eurocentrismo como perspectiva de conocimiento [...]. En el contexto de la colonialidad del poder, las poblaciones dominadas de todas las nuevas identidades fueron sometidas a la hegemonía del eurocentrismo como manera de conocer [...]. [Quijano explica cómo las identidades “india” y “negra” fueron identidades homogeneizadas, establecidas por la colonialidad del poder, que borraron la diversidad de estas identidades] (Quijano citado por Mignolo 2000b, 116).

El pensamiento de la existencia y/o cimarrón emerge en este contexto, es un pensamiento cuya principal condición constitutiva es la liberación y el inicio para esa liberación es el autoreconocimiento de humanidad, y con ello, de sus conocimientos y saberes. Como plantea Fanon (1999), el mundo colonial compartimentó el mundo: el del colonizado y del colono, es desde el mundo del colonizado donde el cimarrón decide construir su propia humanidad, es ahí cuando empieza el proceso de desprenderse de la piel colonial.

El compartimento o la zona del colonizador donde se aloja el pensamiento hegemónico, no sólo marcan los ritmos y los comportamientos del pensamiento subalterno, sino que, ha creado una frontera infranqueable que no permite que otros pensamientos entren a su mundo. La colonialidad del saber ha creado sus propias instituciones de conocimiento y ha seguido manteniendo esa infranqueabilidad epistémica a través de sus universidades, institutos y centros de investigación, donde los otros pensamientos y conocimientos tienen una menor posibilidad de ocupar un

sitio importante dentro de esa estructura. En este proceso de inclusión epistémica, esos conocimientos ocupan lugares sin mucha incidencia y con poca visibilidad, en otros casos son marginales dentro de la academia. Esta frontera –borderline-epistémica infranqueable ha quitado la dignidad y ha mermado la moral a otras formas de pensamiento, es por eso, que el pensamiento de la existencia se restaura a sí mismo esa moral y se devuelve esa dignidad mermada por la colonialidad del saber. “Siempre nos dijeron que nuestros conocimientos no eran conocimientos [...] la lucha es volver a esta forma de conocimiento, una manera de entender la vida, entender nuestros propios saberes, para luego insertar en los procesos educativos nuestra visión de la historia y nuestra visión de conocimiento” (Abuelo Zenón citado por Juan García).³³⁶

La forma teórica-epistémica de este pensamiento surge de una suerte de amalgama creativa que combina las diversas dinámicas de las experiencias coloniales y los legados de la cultura africana desde una perspectiva de contemporaneidad. Esta conjunción ha sido caracterizada como resistencia y construcción que no busca “estudiarse” como objeto, sino “pensarse” a sí misma como fuerza de pensamiento, como proyecto de vida construido desde la “experiencia vivida” (ancestralidad). Tampoco el fin último de este pensamiento es alojarse como última morada en la universidad y legitimarse como pensamiento/conocimiento académico. La lucha de este pensamiento y conocimientos no son únicamente ser legitimados por la academia, busca volver a los lugares a donde pertenecen, a los territorios y comunidades de donde surgieron las historias locales coloniales, sin que esto implique que se queden limitados a esos espacios. Que estos conocimientos vuelvan a sus comunidades, significa que las nuevas generaciones se apropien y construyan

³³⁶Esta cita proviene de la tradición oral del pueblo afroecuatoriano que ha sido recogida por Juan García Salazar y que se encuentran en el Fondo Documental Afro-Andino de la Universidad Andina

su pertenencia a partir de éstos saberes, que construyan sus identidades, y además que sus prácticas y discursos políticos tengan como matriz este pensamiento cimarrón.

Así este pensamiento tiene varias aristas, por un lado, la ancestralidad que es una pertenencia a una historia y a una experiencia de vida, pero también está la dimensión de la matriz filosófica africana resignificada, la historia de sus procesos de lucha, de la vida cotidiana donde está su religiosidad, su música, sus danzas, su cocina, etc.

La música de la religión negra es esa quejumbrosa melodía rítmica, con sus conmovedoras cadencias menores, que, a pesar de la caricatura y la profanación, sigue siendo aún la expresión más original y bella de vida y ansia humana nacidas en suelo norteamericano. Surgida de las selvas africanas, donde se puede escuchar su equivalente, la trágica vida espiritual del esclavo la adaptó, cambió e intensificó hasta que, bajo el peso de la ley y del látigo, devino una expresión verdadera de aflicción, la desesperación y la esperanza de un pueblo [...] En vista de que [la religiosidad] fue la única expresión e la vida más elevada del hombre negro en las particulares circunstancias [...] (Du Bois 2001, 198).³³⁷

Aquí vemos cómo Du Bois interpreta muy bien al manifestar que en las expresiones de la música y la religiosidad hay una condensación del pensamiento y filosofía del hombre “negro”, y también cómo en estas expresiones se encuentran sus angustias y sus esperanzas existenciales o su *angustia-grito-llanto existencial*. El pensamiento existencial es una fusión, una síntesis entre su historia de dolor y su historia de esperanza de liberación –redención en el lenguaje de la diáspora-. Así continúa Dubois, “He dicho que en estos cantos el esclavo habló al mundo. Como es natural, ese mensaje está oculto y expresado a medias [...] Los diez cantos magistrales que he mencionado, manifiestan en letra y música, la pena y el destierro,

la lucha y el ocultamiento, buscan a tientas algún poder invisible y anhelan la paz en el Fin”.³³⁸

Reconstruir el pensamiento y el conocimiento cimarrón para la existencia

Hasta aquí se ha venido argumentando los valores de este pensamiento político como un medio y un fin para alcanzar la libertad, y que al final, es lo que mueve y genera acción, al tiempo que sostiene este proceso. Hay una crónica de Galeano, que dibuja de una manera poética esa relación entre pensamiento y vida-existencia:

Ellas llevan la vida en el pelo

Por mucho negro que crucifiquen o cuelguen de un gancho de hierro atravesado en las costillas, son incesantes las fugas desde las cuatrocientas plantaciones de la costa de Surinam. Selva adentro, un león negro flamea en la bandera amarilla de los cimarrones. A falta de balas, las armas disparan piedritas o botones de hueso; pero la espesura impenetrable es la mejor aliada contra los colonos holandeses.

Antes de escapar, las esclavas roban granos de arroz y maíz, pepitas de trigo, frijoles y semillas de calabazas. Sus enormes cabelleras hacen de graneros. Cuando llegan a los refugios abiertos en la jungla, las mujeres sacuden sus cabezas y fecundan así la tierra libre.³³⁹

El paradigma sobre el que se fundamenta la reconstrucción de este pensamiento es la resignificación desde lo cimarrón del proceso en la esclavitud inscrito en el proceso de la/s diáspora/s, que dan cuenta de la presencia de afrodescendientes en este continente. El proceso de la diáspora como la define Hall (2003), “esa experiencia diaspórica larga y suficiente para experimentar el sentimiento de exilio y pérdida”, encauzado dentro del dolor del desprendimiento de

³³⁷Du Bois, “Las almas del pueblo negro”.

³³⁸Ibíd., 261-2.

³³⁹Galeano, “Memorias del fuego”, 1990.

su matriz de existencia. Pero además como posibilidad de re-construcción, de apropiación, creación y recreación.

El pensamiento cimarrón debe ser construido, estructurado y apropiado como un pensamiento propio. Aquí lo propio es entendido como ese apropiamiento y pertenencia a partir de ahí de la resignificación y producción de sentidos y significados que buscan estructurar una epistemología a partir de la experiencia negra (esclavitud y el cimarronaje). Este pensamiento nos debe servir para reflexionar, actuar y construir procesos y estrategias la construcción de una matriz decolonial como proyecto político de vida. Se entiende como matriz decolonial a una especie de contra-estructura de la matriz colonial, pensar en prácticas que no sólo desjerarquicen la estructura y el patrón racial, sino que además reconstruyan y reinventen subjetividades, conocimientos, saberes, historias y agenciamientos que restituya la condición de existencia desde la diferencia colonial.

El pensamiento cimarrón pretende sembrar existencia en los cuerpos y territorios libres, a partir de una teoría emancipadora, reflexiva y crítica que sostenga las luchas contra la opresión. Esta matriz decolonial tiene su mayor intervención en la producción de sentidos, narrativas y prácticas de y para la existencia que debe ser el andamiaje para la restitución de la existencia del ser negro. La autoidentificación como sujetos es ya una resistencia en sí misma, como lo explica León:

La importancia de un pensamiento social y político de/desde las mujeres debe estar en función de un empoderamiento de su historia, experiencia, ancestros, cultura, pues sin esto no hay lucha [pensamiento]. El hecho de empoderarse desde la identificación como sujetos de esta realidad ya es una resistencia a la opresión, porque de ahí nace la conciencia política, de la autodefinition de la manera cómo se ven a sí mismas y esto hace que se construyan narrativas [pensamientos] y discursos de representación, y aquí nuevamente estamos dando batalla a la opresión ideológica, nuevamente se entra a la disputa de los sentidos en el terreno de la representación, la autodefinition /representación busca implosionar los

estereotipos negativos que se han construido a lo largo de la historia sobre las mujeres negras (León 2009, 139-140).³⁴²

Así este pensamiento no se constituye como homogéneo, sino por el contrario tiene diferentes composiciones, colores, sonoridades y matices. Es heterogéneo porque las experiencias de vida y las violencias físicas y simbólicas son distintas. De esta manera, el pensamiento de/desde las mujeres “negras” constituye una fuente importante para el pensamiento cimarrón.

Entender que la lucha de las mujeres negras es parte de una lucha más amplia [decolonialidad], por una humanidad más digna, es un proyecto de vida que se construye desde/de ser mujeres negras pero que aportan a la construcción de una sociedad más justa e igualitaria, sin que por ello se tenga que sacrificar la diferencia, por el contrario, se potencia la diferencia, por ello es necesario tener puesta la mirada en la polifonía de voces.³⁴³

Esta heterogeneidad de pensamientos y conocimientos se encuentra marcada por esa dialéctica entre opresión y activismo. Es una tensión de resistencias donde los unos pretenden mantener el statu quo, y los otros, eliminar esa violencia del poder que los oprime. En tal sentido, los conocimientos y el pensamiento se encuentran insertos en dicha relación de tensión. Sin embargo, también se recrean, recomponen y repiensen como parte de su dinámica. Esta dialéctica del poder/saber generada a partir de la opresión-activismo es una lucha existencial, de la cual depende la hegemonía del poder.

³⁴²Edizon León, “Pensamiento político desde las mujeres afroecuatorianas”, en *Historias de mujeres e historia de género en el Ecuador. Una mirada al aporte de las mujeres en la historia del Ecuador en*

Ancestralidad-diáspora y pensamiento cimarrón

Mi memoria está compuesta
de fragmentos de existencia
Ernesto Sabato³⁴⁴

Somos hijos de la diáspora africana provocada por la fuerza de ser arrancados de las raíces del vientre de la madre África. Para los afroecuatorianos, la ancestralidad es una filosofía que comprende enseñanzas, mandatos y doctrinas. La ancestralidad como filosofía es todo lo que puede derivar en enseñanzas que van ordenando la vida, la comunidad, el comportamiento con los otros, la relación con el entorno y con sus semejantes. Es una filosofía que configura y diseña el mundo de los afrodescendientes y es como una gran energía que anima los procesos. Esta filosofía parte de categorías existenciales que vienen de una memoria de dolor pero también de una memoria de fortaleza y desde una perspectiva más humana, como forma de posicionarse frente al conocimiento eurocéntrico que tiene la pretensión de ser el único generador de filosofías, porque eso implica un ejercicio que no está al alcance de los llamados “pueblos tradicionales o primitivos” no han alcanzado tan alto grado de complejidad, por esta razón quiero detenerme y poner especial atención a este elemento vital que es la ancestralidad.

Esta filosofía es la *mntú*, atribuida a los primeros pueblos bantúes que preservaban las más antiguas experiencias y conocimientos del hombre sobre la vida para ajustar su conducta entre las comunidades y la naturaleza, a partir de un acumulado, una sedimentación de la experiencia histórica, estas experiencias que no sólo tenían entendimiento de la vida, sino también de la muerte, la enfermedad, concepciones filosóficas del universo, dioses y ancestros. Esta filosofía no es un

la ruta del bicentenario, Quito: CONAMU, Ministerio de Cultura, IPANC-CAB, 2009, 119-147.

³⁴³Ibid., 143.

³⁴⁴Sabato, “La resistencia”, 2000, 27.

propósito sagrado y mucho menos moralista, sino más bien, una valoración de unos códigos de comportamiento para asegurar la persistencia de la vida y la sociedad. El intelectual afrocolombiano Zapata Olivella, sostenía que:

Esos hombres que recorrieron desnudos, asombrados y abatidos las selvas, los ríos, y las praderas sintieron el deber de preservar en sus cantos, mitos, y códigos morales las claves heredadas de sus antepasados para generar el fuego, construir las herramientas, hablar con sus ancestros, curar enfermedades, acoplarse sexualmente, cuidar a las mujeres embarazadas y proteger a los niños (1997, 363).³⁴⁵

De esta manera, la filosofía del *muntú* es una filosofía vitalista y de existencia, que se encuentra sometida a los mandatos superiores y sagrados de los ancestros y que ha sido la fuerza y la energía que les permitió sobrevivir a la brutal esclavitud, convirtiéndose en patrones ancestrales basados en la religiosidad, filosofía, mitología y una praxis transmitidos como principios y mecanismos para creatividad y la re-creación frente a la opresión. Esta filosofía tiene dos fundamentos básicos: defender la vida (en la cual están la vida de los montes, los ríos, las plantas y la vida del ser humano) y luchar por la libertad. Esta ancestralidad está ligada a la memoria colectiva, donde los guardianes de la tradición son portadores, recreadores y trasmisores de estas filosofías, prácticas culturales, conocimientos y saberes. Entre las varias vías que existen para la transmisión esta la oralidad que es una fuente muy importante donde se alojan y se recrean muchos de estos saberes.

En el contexto de la tradición oral, transmitido en su propia lengua o a través de la impuesta por el colonizador, el concepto de “persona” integrada al ámbito de la “familia” y al medio ambiente, concepto que no es otro que el que entraña la palabra *muntú*, jugó indudablemente un papel cohesionador de los pueblos dispersos en

³⁴⁵Zapata Olivella, “La rebelión de los genes”.

América. Este término es intraducible a los idiomas extraños a África, porque su semántica está estrechamente ligada a un modo peculiar de vida de sus culturas. El *mntú* concibe la familia como la suma de los difuntos (ancestros) y los vivos, unidos por la palabra a los animales, los árboles, los minerales (tierra, fuego, agua, las estrellas) y las herramientas en un nudo indisoluble. Ésta es la concepción de la humanidad que los pueblos más explotados del mundo, los africanos, devuelven a sus colonizadores europeos sin amargura ni resentimientos. Una filosofía vital de amor, alegría y paz entre los hombres y el mundo que los nutre.³⁴⁶

La ancestralidad se convierte en el camino que intenta rearticular esas identidades en nuevos contextos históricos, sociales y culturales y sobre todo espaciales –contemporaneidad-. La ancestralidad reconstruye esas historias “ocultas”, pensamientos y saberes silenciados por la experiencia de la esclavitud y la colonización, que subalternizaron e inferiorizaron subjetividades, saberes, conocimientos negando, a la vez, lo afro en el imaginario de Ecuador y de América Latina. La ancestralidad permite, sobre todo, una cohesión imaginada a partir de representar a África como la madre de estas nuevas comunidades, de manera que la diáspora ancestral se constituye en esa matriz productora de identidades culturales heterogéneas y múltiples, a partir del acto que Hall denomina “recontar el pasado”. Para el historiador Juan García la ancestralidad ocupa un lugar muy importante en su pensamiento y así lo expresa:

Es el apalencamiento donde la actitud contestataria viene del ancestro, la resistencia viene de allá. Yo me resisto, voy por mi vereda, yo voy contando mi cuento, mi historia, lo mío, mi conciliación, mi pertenencia, yo voy siendo responsable con mi sentimiento de pertenencia y con mi herencia, que me fue dado por el ancestro y yo voy produciendo un conocimiento. El pueblo negro dueño de un territorio propio, guardián de su medio, señor de su mundo, pone en práctica todos los conocimientos ancestrales y tiene tiempo para reconstruirlo permanentemente,

³⁴⁶Ibíd., 362.

eso es muy importante para mí, esta gente después de la esclavitud se tomó su tiempo para reconstruir pensamientos, entonces tienen tiempo para reconstruir lo que celosamente había guardado, escuchado (Juan García 2003, entrevista personal).

La ancestralidad diaspórica se compone del conjunto de leyes y mandatos que viajaron junto con los cuerpos esclavizados (aquí está el sentido de lo diaspórico en la ancestralidad) y que fueron readaptados y reinventados como estrategias de resistencias, pervivencia y recreación cultural-étnica, que sirvieron para funcionar como comunidad. Sabato, define como: “una experiencia de una vida remota intemporal, cargada de significados que iluminan el presente”³⁴⁷ Pertenecen al mundo simbólico y a la cosmovisión que han venido construyendo durante milenios los ancestros en África, y que constituye como ya se ha dicho, la fuente de producción del pensamiento cimarrón.

Sin embargo, a pesar de las rupturas históricas, siendo la esclavitud la mayor de ellas, la ancestralidad diaspórica siempre ha sido política, en tanto, ha estado vinculada a procesos de libertad, abolición de esclavitud, resistencia y proyectos de vida en función de los mandatos. La ancestralidad, en ese sentido, es reproductora de sentidos que se convierte en el referencial de reconstrucción de una epistemología cimarrona que se manifiesta y se produce en la vida cotidiana, similar, a lo que Lewis Gordon (2008) llama “filosofía de existencia de la africanía”, la que apunta a “interrogativas filosóficas basadas en asuntos de libertad, angustia, responsabilidad, agencia y liberación”. Una filosofía de existencia siempre situada y posicionada.³⁴⁸

La ancestralidad se convierte en la columna vertebral de la construcción del pensamiento cimarrón. Este repiensa el pasado para actuar en el presente y para que

³⁴⁷Sabato, “La resistencia”, 2000, 45.

este se constituya en acción social y política que reformule el pasado, dentro del contexto de la heterogeneidad de los procesos diaspóricos que viven los pueblos de origen africano. Así lo entendía el etnólogo Eliade que es citado por Sabato: "...cada concepción del mundo necesita ser vivida desde dentro para comprenderla y el hecho de compartirla afianza la pertenencia y el vínculo entre los hombres"³⁴⁹ Esto implica pensarse políticamente el pasado como un recurso para diseñar procesos decoloniales en el presente. Dejando de lado la mirada melancólica, nostálgica y trágica del pasado y pasar a verlo, sentirlo como algo vivo del cual podemos aprender.

El mundo del pasado para los pueblos no es una mera cuestión de nostalgia, sino una fuente viva y una matriz donde se generan y recrean conocimientos ancestrales, populares y espirituales que estuvieron y continúan estando al margen de la ciencia y de la teoría eurocéntrica, incluso de la misma teoría crítica. Esta teoría crítica se viene repensando, tanto, la modernidad como el capitalismo y vienen proponiendo nuevos paradigmas universales de racionalidad. De Sousa Santos, toma a Habermas y su acción comunicativa como uno de estos paradigmas, para cuestionar las visiones limitadas de pensar desde el eurocentrismo. Ante el cuestionamiento al filósofo alemán sobre si su teoría (crítica del capitalismo avanzado) tiene pertinencia para las fuerzas progresista del Tercer Mundo, la respuesta de este intelectual ha sido, "Estoy tentado a responder que no en ambos casos. Estoy consciente de que esta es una visión limitada y eurocéntrica [...]". De esta manera, se evidencian los límites y lo inacabado de lo universal desde esta perspectiva. Por ello, el argumento ante esta respuesta de de Sousa Santos es "[...] a pesar de esta proclamada universalidad, excluye de hecho de la participación efectiva

³⁴⁸ Catherine Walsh, Edizon León y Eduardo Restrepo, "Movimientos sociales afro y políticas de identidad en Colombia y Ecuador", en Convenio Andrés Bello, Siete cátedras para la integración. La universidad y los procesos de investigación social, Bogotá: Convenio Andrés Bello, 2007.

³⁴⁹ Sabato, "La resistencia", 2000, 45-6.

de unas cuatro quintas partes de la población del mundo. Esta exclusión es declarada en nombre de criterios de inclusión/exclusión cuya legitimidad reside en su supuesta universalidad”.³⁵⁰ Hay algo que los mayores de las comunidades repiten con cierta frecuencia y que pertenece a la memoria colectiva de los Pueblos Negros:

El caminar y el andar es un movimiento vital para los seres que crean y recrean el mundo mágico que nos ilustran los cuentos, pero también es una imagen de lo que nos ilustra la diáspora: el eterno andar y caminar.

El que está perdido, es el que no sabe de dónde viene, porque no puede saber para dónde tiene que ir. Pero el que sabe de dónde viene por más vueltas que dé, algún día encuentra el camino para volver, porque los caminos que marcaron los ancestros nunca se borran de la tierra (Abuelo Zenón citado por Juan García).

Decolonialidad del saber: develar la invisibilidad a través del pensamiento cimarrón

La libertad de pensamiento
sólo se concibe cuando
el cerebro no tiene amo,
ni sagrado, ni profano
Fausto Reinaga, 1982

Todos escribimos, hablamos y pensamos desde una historia y una cultura que son específicas (Hall, 2003).³⁵¹ Por tanto, el locus de enunciación se convierte en un posicionamiento político que, para el caso de la experiencia del cimarronaje y de todas las historias subalternas éstas se convierten en vitales, en tanto, han sido arropadas con el velo de la invisibilidad. Evidenciar este lugar de enunciación es importante por dos razones: primero, porque nos lleva a pensar el proceso de las diásporas africanas en las Américas desde una heterogeneidad de resistencias, pensar la diferencia diaspórica, lo que Hall llama una *lógica diferente en la diferencia*;

³⁵⁰De Sousa Santos, “Descolonizar el saber, reinventar el poder”, 2010.

segundo, porque permite quitar el velo del sistema de explotación, deconstruir la modernidad y poner en evidencia la geopolítica de la hegemonía imperial y, de esta manera, mirar cómo se configura política y epistémicamente la colonialidad del saber. Así lo manifiesta Walsh, “En los siglos XVIII y XIX esta colonialidad del saber logra consolidarse dentro de una hegemonía que no sólo define qué se entiende por “ciencia”, sino también establece el lugar desde el cual se pretende controlar el conocimiento sobre el mundo humano [...]”.³⁵²

La colonialidad del saber, que es inherente al sistema colonial, se funda en un conocimiento sobre el ser humano. Las diferentes ciencias como la filosofía, la biología, la medicina, sociología, antropología, etc., pusieron todos sus esfuerzos en centrar y producir conocimientos colocando al hombre como objeto de estudio, desde su cuerpo hasta su subjetividad. De hecho Descartes en una especie de autobiografía, parte de un cuestionamiento a todo un proceso de ciencia como verdad, siente que la experiencia de la vida que él llama *El gran libro del Mundo*, es donde se encontrará unas verdades más profundas.³⁵³ Sin embargo, en su *Discurso del método*, publicado en 1637 parte de la premisa de que hay que dudar de todo aquello que no resista la prueba del criterio de verdad racionalista.

Esta premisa le llevará a la afirmación de su primera “verdad”, que de hecho es su primera evidencia: la *existencia del yo pensante*: “Es decir, yo no puedo dudar de que existo y de que mi existencia es la de un ser pensante”, en otras palabras, “Pienso luego existo”. A través de este pensamiento, mirará a otros seres pero no les dará el estatus de pensantes, por eso no existen, es este el borramiento existencial de los esclavizados desde la epistemología occidental, no son seres en tanto no son

³⁵¹Stuart Hall, “Introducción ¿quién necesita “identidad”?”, Stuart Hall y Paul Guy, comp. *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2003, 238.

³⁵²Walsh, “Interculturalidad, estado, sociedad”, 2009, 189.

³⁵³Descartes, “Discurso del Método”, 1975.

pensantes, de ahí su connotación y asociación con el reino animal. Como plantea Maldonado-Torres, “yo pienso (otros no piensan o no piensan adecuadamente), luego soy (otros no son, están desprovistos de ser, no deben existir o son dispensables”.³⁵⁴ Y en otro de sus textos complementa esta idea citando a Mignolo, con respecto a la relación entre conocimiento y lenguaje:

La ciencia (el conocimiento y la sabiduría) no puede separarse del lenguaje; los idiomas no son solamente fenómenos “culturales” en los que la gente encuentra su identidad, también es la localización donde se inscribe el conocimiento. Además como los lenguajes no son algo que poseen los seres humanos sino más bien algo de lo que son los seres humanos, la colonialidad del ser fue engendrada por la colonialidad del poder y del saber.³⁵⁵

Es necesario, transcribir una cita larga de Descartes, el fundador de la filosofía moderna, con respecto a sus criterios de verdad y de ciencia. Es importante mirar la genealogía del pensamiento moderno occidental, en tanto, se plantean interrogantes a estas formas únicas de producir conocimiento. Aquí se muestra una parte del camino que recorrido para llegar a su afirmación más contundente de la existencia a partir de pensar, pero esto lo logra a través de un método:

Estudio del “gran libro del Mundo” y de sí mismo

Por todo lo dicho, así que la edad me permitió salir de la sujeción de mis preceptores, abandoné por completo el estudio de las letras y, decidido a no buscar otra ciencia que aquella que pudiese encontrar en mí mismo o el gran libro del mundo, dediqué el resto de mi juventud a viajar, a ver cortes y ejércitos, a frecuentar la sociedad de personas de diversos humores y condiciones, a recoger diversas experiencias, a ponerme a mí mismo a prueba en las circunstancias que la fortuna me proporcionaba, y a reflexionar en toda ocasión sobre las cosas que se me presentaban de tal manera que pudiese sacar de ellas algún provecho. Porque me parecía que podía encontrar mucha más verdad en los razonamientos que cada uno hace a propósito de los asuntos que le importan, en los cuales no tardará la realidad de castigarle si ha juzgado erróneamente, que no en los que hace un hombre de letras en su gabinete acerca de especulaciones que no producen efecto alguno, y que no tienen para él otra consecuencia que la de hacerle, tal vez, sentirse más envanecido

³⁵⁴ Maldonado-Torres, “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, 2007^a, 13.

³⁵⁵ Maldonado-Torres, “La tipología del ser”, 2006, 94.

cuanto más alejadas estén del sentido común, puesto que habrá tenido que emplear más ingenio y artificio para tratar de volverlas verosímiles. Y tenía siempre un deseo extraordinario de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso, con el fin de ver así claro en mis propias acciones y caminar con seguridad por la vida.

Es verdad que mientras no hacía otra cosa que considerar las costumbres de los demás hombres, no encontraba en ellas casi nada que fuera seguro, y observaba casi tanta diversidad como antes había encontrado entre las opiniones de los filósofos. De manera que el mayor provecho que sacaba de ello consistía, en que, viendo muchas cosas que a nosotros nos parecen muy extravagantes y ridículas, admitidas y aprobadas comúnmente por otros grandes pueblos, aprendía a no creer demasiado firmemente en aquellas cosas de las que solamente me habían persuadido por el ejemplo y la costumbre, y de ese modo me liberaba poco a poco de muchos errores que pueden ofuscar nuestra luz natural y hacernos menos capaces de escuchar la voz de la razón. Pero después de haber pasado unos cuantos años estudiando así en el libro del mundo y tratando de adquirir alguna experiencia, tomé un día la resolución de estudiar también en mí mismo y de emplear todas las fuerzas de mi espíritu en la elección de los caminos que había de seguir; lo cual me salió mucho mejor, según me parece, que si nunca me hubiese alejado de mi país y de mis libros.³⁵⁶

De esta “verdad” filosófica se reafirma esta nueva concepción del hombre, el *hombre pensante*, la razón del iluminismo que es el lugar desde donde se construye el “hombre racional”, esto es, su existencia como Ser. De hecho, Castro-Gómez (2005), sostiene que el pensamiento de la ilustración es un dispositivo de expropiación epistémica. Pero la comprensión del hombre a través de la ciencia necesitó de un esquema binario para establecer sus diferencias y su categorización, así frente a este pensamiento ilustrado le contraponen el pensamiento no ilustrado (al que pertenecería el de los pueblos “primitivos”). Este será el espejo epistémico sobre el cual se reflejará el pensamiento ilustrado, al tiempo que se legitima.

En este siglo coinciden la expansión colonial y la consolidación de Europa como lugar hegemónico. Ponen en el centro al ser humano pero desde la razón, es decir, al hombre pensante, frente a una tradición escolástica y dogmática que marcó un período de oscurantismo. Hay algunas publicaciones que marcaron la ruta hacia el

³⁵⁶Descartes, “Discurso del Método”, 1975,73-4.

“cientificismo europeo” de este siglo del iluminismo. Kepler para el año de 1609 había publicado su *Physica Coelestis*; para 1623 Galileo Galilei publicaría lo que han llamado como el manifiesto de la nueva ciencia, *Il Saggiatore*; en 1628 se publica la obra del médico inglés W. Harvey, *Sobre el movimiento del corazón y de la sangre*, es interesante, porque hasta entonces este campo de la medicina y más específicamente de la fisiología no ha habido sido tratado con suficiente importancia “científica”, y además esta última obra será la que marcará mucho en Descartes, sobre todo en el *Discurso del método*, con el cual inaugura esta “nueva ciencia” frente a la vieja filosofía escepticista y escolástica.

De hecho, el Iluminismo para el mundo occidental constituyó una ruptura epistemológica con respecto a la escolástica, que estaba marcada por una fuerte influencia del pensamiento religioso, y con una concepción considerable mágico-religiosa. A pesar de esta ruptura, este acto de buena fe no deja de ser una experiencia local geopolítica, y que sin embargo, se convirtió en “universal”, gracias a la consolidación del sistema capitalista mundial.

Las ciencias se establecen en el siglo del Iluminismo e Ilustración, y ponen al ser humano (europeo-occidental) en el centro del mundo, pero además la ilustración determinará su horizonte moderno en función del sujeto no europeo, es decir, lo que se contrapone y por lo que se define lo moderno es con respecto al mundo “no civilizado”, a los sujetos atrás de la historia, estableciendo una diferencia colonial entre europeo y no-europeo y a partir de esto, las diferencia fenotípicas no se harán esperar, esta diferencia geopolítica dará paso a la diferencia “racial”, la misma que estará marcada por el color de la piel. Esto es lo que W.E.B. Du Bois denominó

como el problema de la “línea de color”. Así se construye el proyecto ilustrado de la modernidad. Curiosamente mientras se desarrollan el Iluminismo y la Ilustración se empezaba con la esclavitud y un sistema global de dominación: la colonialidad, que no significa igual que colonialismo, en este sentido, Maldonado-Torres, hace una buena distinción de estas dos categorías:

Colonialidad no significa lo mismo que colonialismo. Colonialismo denota una relación política y económica en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, lo que constituye a tal nación en un imperio. Distinta a esta idea, la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones más bien se refiere a la forma en que el trabajo, el conocimiento, la autoridad, y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza. Así pues, aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo.³⁵⁷

Pero este Iluminismo, al tener como aliada a la hegemonía del capital, logró traspasar las fronteras del continente europeo y se extendió a otros confines del sistema mundo, sobre todo a las colonias a través de sus élites criollas, quienes se convirtieron en el mejor instrumento para reproducir esta ideología epistémica. Estas élites, lo primero que hicieron fue canalizar a través de toda la estructura del estado (institucionalidad) esta modernidad, casi una *cruzada* para “modernizar a las colonias”, que no fue más que la extensión del metarrelato de la civilización que sostuvo y justificó la conquista, a partir de la dependencia histórica-estructural. Así fue como se institucionalizó esta filosofía del conocimiento: “[...] reconocimiento del nexo cultural entre formas culturales de conocimiento, descubrimientos científicos, impulsos económicos y poder imperial, que permitió a Occidente afirmarse ideológicamente como una civilización superior e imponer esa superioridad posicional en instituciones (Tuhiwai Smith citada por Walsh 2002,

180).³⁵⁸

Para lograrlo había que construir una realidad desde una perspectiva científica-técnica. Esto implicaba dejar de lado otras visiones, entendimientos, cosmovisiones y pensamientos, pero además, se las estigmatizarían como formas de pensar atrasadas, ancladas al pasado, y por tanto, un obstáculo a la modernidad y al conocimiento verdadero. Reafirmando con esto la superioridad del conocimiento científico occidental, Castro-Gómez, comenta al respecto:

[...] una prolongación de la sociología espontánea de las élites, que veían como algo “natural” su dominio sobre negros, indios y mestizos, a quienes consideraban seres inferiores. Visto desde esta perspectiva, el discurso ilustrado no sólo plantea la superioridad de unos hombres sobre otros, sino también la superioridad de unas formas de conocimiento sobre otras. Por ello jugó como un aparato de expropiación epistémica y de construcción de la hegemonía cognitiva de los criollos en la Nueva Granada (Castro-Gómez 2005, 186).

Ya para los siglos XVIII y XIX se podría decir que surgen las ciencias sociales, a la par se crean los estados naciones, y será a través de estos que se institucionalizan las ciencias sociales, creando nuevas perspectivas teóricas que ayudan a entender y a consolidar los nacientes estados-nación, que configuraron el proyecto de la modernidad, Castro-Gómez y Guardiola, explican bien el papel de la razón en la modernidad:

Cuando hablamos del “proyecto de la modernidad”, nos referimos, en primer lugar, al intento fáustico de someter la vida entera al control absoluto del hombre bajo la guía segura del conocimiento. El filósofo alemán Hans Blumentberg ha mostrado que este proyecto demandaba, a nivel conceptual, elevar al hombre al rango de principio ordenador de todas las cosas. Ya no es voluntad inescrutable de Dios, quien decide sobre los acontecimientos de la vida individual y social, sino que es el hombre mismo quien, sirviéndose de la razón, es capaz de descifrar las leyes

³⁵⁷Maldonado-Torres, “Frantz Fanon, filosofía pos-continental, y cosmopolitanismo des-colonial”, 2007b, 3

³⁵⁸Walsh, “Interdisciplinar las ciencias”.

inherentes a la naturaleza para colocarlas a su servicio. Esta rehabilitación del hombre viene de la mano con la idea del dominio sobre la naturaleza mediante la ciencia y la técnica [...].³⁵⁹

Llama la atención que dentro de esta definición de proyecto de modernidad, cuyas bases filosóficas se encuentran en una relación de dominación hombre-naturaleza, no se tome en cuenta la misma relación de dominación hombre-hombre. De hecho, el surgimiento de las ciencias sociales profundizó el conocimiento del hombre por el hombre, utilizó la “razón” científica para acceder a la zona más íntima del hombre a quien dominaría para ejercer su control en función del capitalismo. Estableciendo una naturalización de las relaciones sociales, como argumenta Lander:

La expresión más potente de la eficacia del pensamiento científico moderno especialmente en sus expresiones tecnocráticas y neoliberales hoy hegemónicas, es lo que puede ser descrito literalmente como la naturalización de las relaciones sociales, la noción de acuerdo a la cual las características de la sociedad llamada moderna son la expresión de las tendencias espontáneas, naturales del desarrollo histórico de la sociedad. La sociedad liberal industrial se constituye -desde esta perspectiva- no sólo en el orden social deseable, sino en el único posible. Esta es la concepción según la cual nos encontramos hoy en un punto de llegada, sociedad sin ideologías, modelo civilizatorio único, globalizado, universal, que hace innecesaria la política, en la medida en que ya no hay alternativas posibles a ese modo de vida (Lander 2000, 5).³⁶⁰

Con esta razón científica y proyecto civilizatorio se negó humanidad a otros grupos humanos y las ciencias sociales fueron el puntal de esta filosofía. Para lograr el deseado desarrollo había que ver a la naturaleza como su enemiga y obstáculo principal, a la cual había que dominarla, el seguir o no este guión determinaba el grado de desarrollo de un pueblo. La misma lógica se empleó con la naturaleza

³⁵⁹Santiago Castro-Gómez, Santiago y Oscar Guardiola, “Introducción”, en Santiago Castro-Gómez (editor), *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá, Colección Pensar, Instituto de Estudios Sociales y Culturales, 2000, XXI-XLV.

humana de los esclavos coloniales en un primer momento y luego de los subalternos. Pero esta concepción también de dominación siempre estuvo acompañada del miedo a lo diferente y al diferente, y era por ello, que había que incrementar y reforzar los mecanismos de control y represión. Estos miedos se incrementaron en la medida en que el número de esclavos fueron subiendo hasta constituirse en algunos lugares en una mayoría numérica significativa. A pesar de ello, el discurso humanista continuó siendo una retórica del Estado que tenía una fuerte veta colonial, consolidando el proyecto de la modernidad desde la colonialidad. Pero además, esta modernidad implicaba articular al hombre al aparato de producción, para afianzar el capitalismo que es el sentido de la modernidad, así explica Castro-Gómez y Guariola: “la matriz práctica que dará origen al surgimiento de las ciencias sociales es la necesidad de ajustar la vida de los hombres al aparato de producción”.³⁶¹

A partir de evidenciar las condiciones históricas de producción de conocimiento vemos una incongruencia existencial inherente de la tradición occidental, en cuanto, a la teoría (discurso) y la práctica. Como diría De Sousa Santos, se establece una “relación fantasmal entre teoría y práctica”.³⁶² Es decir, poner al “hombre” como centro de la humanidad, pero al mismo tiempo, matar existencialmente a unos sujetos que no provienen de esa tradición histórica y filosófica del centro.

Si bien se remarca mucho en abordar la dominación hegemónica del sistema mundo desde la perspectiva colonial, es decir, ubicar en el centro a la categoría raza como uno de los orígenes de esta desigualdad global, no es menos cierto, las

³⁶⁰Edgardo Lander, “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico”, en Edgardo Lander, comp., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000. Edición electrónica:
<http://biblioteca.clacso.edu.ar/subida/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf>.

³⁶¹Castro-Gómez y Guardiola, “Introducción”, 2000, XXIX.

³⁶²De Sousa Santos, “Descolonizar el saber, reinventar el poder”, 2010.

contribuciones del marxismo, que ubican en el centro a la clase como explicación de la geopolítica económica. Es importante dejar por sentado que ninguna de estas categorías: raza y clase son excluyentes, por el contrario, son complementarias, en tanto, operan simultáneamente son orgánicas a la construcción del poder global. Por tanto, el camino logrado por la sociedad capitalista y/o colonial, para consolidar su hegemonía epistémica, proviene de su posicionamiento económico.

A esto podemos sumar el análisis que hace Gramsci, en cuanto a cómo esta producción de conocimiento desde una perspectiva marxista está ligada a una producción económica y es la que determina un patrón de dominación.

Cada grupo social, al nacer sobre la base original de una función esencial en el mundo de la producción económica, crea al mismo tiempo, orgánicamente, una o más capas de intelectuales, que le dan homogeneidad y conciencia de su propia función en el campo económico... Pero todo grupo social, al emerger a la historia de la estructura económica, encuentra o ha encontrado, al menos en la historia vivida hasta ahora, categorías intelectuales preexistentes y que aparecían más bien como representantes de una continuidad histórica ininterrumpidas.³⁶³

Es desde esta ideología dominante, basada en el conocimiento positivista, que se han negado constantemente otros conocimientos y pensamientos, que ha desembocado en un epistemicidio. Dos locus de enunciación de dos pensamientos y conocimientos antagónicos con dos prácticas distintas: la esclavitud colonial y el cimarronaje existencial. El primero regido por una ética de la muerte y el segundo por una ética de la vida.

Esta ética de la vida, está determinada tanto por la condición existencial del colono, subalterno o condenado en el significado de Fanon, pero al mismo tiempo, de su liberación, es decir, que la rebeldía del condenado cuyo horizonte existencial

³⁶³ Gramsci, "Cuadernos de la cárcel", 1981, 187.

desde la esclavitud es la muerte, encuentra en la liberación un íntimo compromiso con la vida y, con ello, la justificación de su emancipación. Maldonado-Torres, explica esta ética de vida a partir de la liberación:

El condenado vive en el infierno de la colonialidad, atrapado en una lógica maligna que evade el movimiento de la dialéctica. Más que autenticidad, la búsqueda primordial en el mundo de la muerte es la liberación, la que debe entenderse en primer término como una apuesta paradójica por la vida del condenado. Así toda ética de liberación, tal y como aclara Dussel en su trabajo, es y debe ser primordialmente y de forma fundamental una ética de la vida.³⁶⁴

Es por ello, que el pensamiento cimarrón construye al pensamiento hegemónico como su antagónico, en tanto, siente la violencia que ha desarrollado históricamente el pensamiento colonial y esto constituye su extinción, en su proceso de autoconciencia devela esta ética de muerte y opta por una ética de vida aún a sabiendas de que esta decisión puede causarle la muerte en su proceso de liberación. Llega un momento en que ya no tiene salida, se siente atrapado y acorralado por el sufrimiento, el dolor...la muerte, entonces aparece el grito-llanto existencial, y con ello, la decisión de escapar. El proceso de descolonización, de cimarronaje, toca esas fibras íntimas del ser, que hace que reaparezca esa fuerza vital de vital de vida. Si el intelectual Fanon, plantea la existencia de una zona de no ser, se puede también plantear la presencia de una *zona de ser*, es decir, que el colonizador y su sistema de esclavitud colonial no ha logrado colonizarlo totalmente, ha quedado una zona donde aún quedan resquicios de su humanidad, y que es donde se aloja esta memoria existencial.

³⁶⁴Maldonado-Torres, “La tipología del ser y la geopolítica del saber”, 2006, 17.

El proceso de tomar conciencia implica el mirarse a sí mismo en esta zona del ser, y que después será el motor que le lleve a tomar las decisiones y acciones para su propia liberación. Cuando se decía que el esclavizado se asume como persona frente a otro esclavizado, es por eso, porque se encuentran, se miran desde esa zona de ser. El grito-llanto existencial proviene de esa zona. Esto va implicar una lucha interna entre la zona de no ser y la zona de ser, donde finalmente prevalecerá la última en forma de ética de vida. Pero luego, viene la confrontación con el antagonico, con el colonizador-esclavista. Sabe que tiene que confrontar esa violencia colonial si quiere descolonizarse y que éste es un proceso histórico, como ha sostenido Fanon:

La descolonización, como se sabe, es un proceso histórico: es decir, que no puede ser comprendida, que no resulta inteligible, traslúcida a sí misma, sino en la medida exacta en que se discierne el movimiento historizante que le da forma y contenido. La descolonización es el encuentro de dos fuerzas congénitamente antagonicas, que extraen su originalidad de esa especie de sustanciación que segrega y alimenta la situación. Su primera confrontación se ha desarrollado bajo el signo de la violencia y su cohabitación –más precisamente la explotación del colonizado por el colono [...] El colonizado y el colono se conocen desde hace tiempo... Es el colono el que ha hecho y sigue haciendo al colonizado. El colono saca su verdad, es decir, sus bienes, del sistema colonial.³⁶⁵

Dentro de esta cohabitación que no es más que el sistema colonial, Fanon plantea una gran realidad que los conocimientos subalternizados están en una cierta relación dialéctica, en tanto, es el pensamiento hegemónico el que da cuenta de la existencia de los pensamientos subalternizados. Es decir, su existencia se debe al sistema colonial. Y es por eso, que el posicionamiento y la construcción del pensamiento de la existencia o cimarrón debe poner en cuestionamiento y en crisis al pensamiento colonial, al igual que los cimarrones desestabilizaron el sistema de la esclavitud colonial. El pensamiento cimarrón se va legitimando, en tanto, se va

descolonizando, es decir, va abandonando su estatus de pensamiento subalternizado al que ha sido condenado. Así, en un primer momento el pensamiento cimarrón es confrontativo y violento, por cuanto, arremete con todo contra la colonialidad del saber. Pero luego de este posicionamiento, busca entrar en diálogos epistémicos, de saberes.

Este pensamiento se moviliza para destruir esa relación de cohabitación perversa. Este contexto histórico-cultural de dominación/imposición. El pensamiento existencial va construyendo un horizonte de posibilidades de acción, fundamentándose en todos los recursos existenciales disponibles, entre ellos los que surgen de su memoria existencial como parte de su universo cultural.

El paradigma sobre el que se fundamenta la reconstrucción de este pensamiento es la resignificación del proceso de la esclavitud inscrito en el proceso de la/s diáspora/s, que da cuenta de la presencia negra en este continente. Los elementos a explorarse para esta re-elaboración de este modelo de conocimiento están operando en diferentes soportes como cuentos, las décimas, la música, la medicina tradicional, en las fiestas, en su religiosidad y en la vida cotidiana. Es en estas dinámicas culturales donde fueron convertidas en estrategias, tanto de resistencia como de re-creación cultural, muchos como procesos de hibridación y otros como sincretismos donde los sentidos de la africanía como centro referencial se encuentran camuflados (León 2006, 61).³⁶⁷

No se puede plantear un sistema de existencia con una presencia y una institucionalidad de relaciones y prácticas esclavizadoras y opresoras: “La Liberación de las relaciones interculturales de la prisión de la colonialidad entraña también la libertad de todas las gentes, de optar individual o colectivamente en tales relaciones” (Quijano 1992, 447). Es por esta razón que el pensamiento cimarrón no puede desarrollarse dentro de un sistema de opresión. Es claro que no sólo el pensamiento, sino todas las prácticas de cimarronismo que se dieron en la esclavitud.

³⁶⁵Fanon, “Los condenados de la tierra”, 1999, 31.

³⁶⁷ Edizon León, “Pensamiento cimarrón como proyecto epistémico y político en los procesos de la diáspora afroandina”, en Mario Yapu, comp., *Modernidad y pensamiento descolonizador*. Memoria seminario internacional. Bolivia, 2006, 159-169

Por eso tiene que “huir” y “escapar” de ese sistema de no existencia para poder construir su sistema propio (espacio autónomo) de relaciones, prácticas, creencias e instituciones (aquí es donde se instaura o mejor dicho donde se aloja la ancestralidad como forma y filosofía que rige y ordena una comunidad y un pensamiento/saber). El pensamiento cimarrón en este sentido es doblemente político: primero porque cuestiona esa hegemonía sistémica y de poder, y no se somete a ella a pesar de los mecanismos de violencia física y simbólica que emplearon, y la segunda razón de su policidad es el hecho que no queda en la crítica, sino que sale de ese espacio totalitario de poder para construirse espacios autónomos, no sólo con el ejercicio de *ser (es)* libres sino además de construir y ejercer poder.

El pensamiento cimarrón va más allá de la libertad física, se trata de una liberación radical. Busca dejar la dependencia social, psicológica, política y religiosa, es decir, hay un momento de *dejar de ser* para *recomenzar a ser*. Este es el entendimiento del sentido de cimarrón que marca muy fuerte la determinación de la construcción de este pensamiento y con ello se encamina a una acción social y política que confronta a esa hegemonía epistémica y busca una transformación de las relaciones de poder. Busca construir un proceso de *desclavización del pensamiento*. Luego de este proceso vendrán los aportes desde diferentes historias locales coloniales, para la construcción de una nueva racionalidad, como lo explica Quijano:

En primer término, la descolonización epistemológica, para dar luego a una nueva comunicación intercultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones, como la base de otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, a alguna universalidad. Pues nada menos racional, finalmente, que la pretensión de que la específica cosmovisión de una etnia particular sea impuesta como la racionalidad universal, aunque tal etnia de llama Europa occidental. Porque eso, en verdad, es pretender para un provincianismo el título de universalidad. (Quijano citado por Mignolo, 2010).³⁶⁸

Aquí es donde se plantea la decolonialidad como ese proceso de construcción que va a situar y a permitir la creación no sólo de espacios autónomos, sino de seres autónomos que hagan evidente la existencia de formas “otras” de producir pensamiento, de subjetividades que están pensando con matrices existenciales distintas, subjetividades que provienen de diferentes historias locales experiencias de vida.

Restituir la subjetividad y la autonomía en los seres, y con ello la capacidad de negociar y dialogar con otros seres libres y autónomos (rompiendo la relación vertical norte-sur y planteando otras relaciones como sur-sur, sur-norte en perspectivas horizontalidades y de igualdad), estableciendo diálogos, negociaciones e impregnaciones de saberes y también estableciendo pensamientos compartidos (fronterizos). Para ello, es importante que los conocimientos y saberes sean autónomos y de esta manera plantear lo que De Sousa Santos (2004) “haciendo traducciones entre diferentes lenguajes de dignidad humana”. Pero definitivamente no se pueden construir diálogos horizontales y equitativos sin libertad, sin emancipación.

Mientras no exista una descolonización del Ser, de la manera como lo plantea Fanon, es decir que tiene que descolonizarse tanto el “hombre blanco” para que deje de sentirse superior, como el “hombre negro” para que deje de sentirse inferior, no puede haber decolonialidad. El pensamiento cimarrón, el cual ha sido parte intrínseca de las prácticas del cimarronaje que se ha discutido en este trabajo, juega un rol crucial en la formación de estos procesos. Se puede hacer una analogía con la filosofía de Fanon y plantear que el pensamiento/conocimiento occidental

³⁶⁸Mignolo, “Desobediencia epistémica”.

hegemónico, tiene que descolonizarse, es decir, dejar de sentirse superior, y con ello dejar de producir no existencias de otras formas de pensamientos y conocimientos.

Por esta razón el pensamiento cimarrón nos lleva a pensar que la decolonialidad no se trata solamente de dejar de ser esclavo, lo que en el contexto de la colonización Fanon planteaba “dejar de ser esclavo manumiso”, sino ser libre, ser dueño de sus propios designios y de sus creencias, ejercer libertad bajo espacios y tiempos autónomos, recuperar su existencia de humanidad. Sólo así es posible construir un pensamiento y conocimiento que surja de “la intersección de raza, género y opresión de clase que proporciona el estímulo para diseñar y transmitir el conocimiento subyugado”, entendido distinto al mismo concepto de Foucault de saberes inferiores. “Son aquellos bloques de conocimiento histórico que estaban presentes pero enmascarados”, “[...] toda una serie de conocimientos que han sido descalificados como inapropiados para su objetivo o insuficientemente elaborados: conocimientos ingenuos, de baja importancia jerárquica, debajo del nivel requerido de conocimiento o científicidad” (Hill Collins 1998, 263).³⁷⁰

Así, el conocimiento se vuelve integral cuando parte de/desde la experiencia, en tanto está marcado por una subjetividad y ésta se alimenta de diferentes fuentes. Y es justamente esta concepción subjetiva propia del pensamiento existencial, lo que hace que sean pensamientos/conocimientos “inacabados”, “insuficientes” e “ingenuos”. Será justo esta naturaleza del pensamiento existencial la razón de la descalificación por parte de la hegemonía colonial epistémica. Y ciertamente, que el pensamiento existencial o cimarrón es inacabado, en tanto, es una producción social que se construye y de-construye dentro de unas relaciones, estrategias y dispositivos de poder, que construyen regímenes discursivos y generan permanentemente

³⁷⁰Hill, “La política del pensamiento feminista negro”.

“verdades universales”. Es un hecho que la verdad está determinada por los sistemas de poder que la producen y mantienen, con ello, lo que se hace evidente es la relación entre saber y poder.

Si uno sigue la pista de Patricia Hill Collins, Frantz Fanon, Lewis Gordon, Hall, Silvia Wynter, Nelson Maldonado-Torres, Walsh, Mignolo, Quijano, Lander y otros, habría que decir que la descolonización, tanto del ser como del saber no sólo es indispensable sino que hay una urgencia existencial: terminar de una vez por todas con la colonialidad del poder mundial, que implica desprenderse de esa piel colonial que fue impuesta a sangre y fuego en el primer momento colonial y, luego, a través de las instituciones del estado-nación. Parte de este proceso es ir entendiendo que los conceptos y, en general, los regímenes discursivos son construcciones ideológicas y culturales y que no son un reflejo “objetivo” de la realidad, lo que puede interpretarse como una desnaturalización del pensamiento hegemónico.

Este proceso de descolonización tiene que desmontar esas verdades universales construidas desde una supuesta objetividad que no tiene lugar-espacio de enunciación (hybris del punto cero). Dentro del discurso de la modernidad, la universalidad es algo inherente en su discurso, y con ello se esconde su carácter local, como bien lo entiende Maldonado-Torres “[...] aquellos que adoptan un discurso de la modernidad tienden muy a menudo a adoptar una perspectiva universal que se deshace del significado de la localización geopolítica” (2006, 86).³⁷¹ Si se quiere son verdades locales, provincianas como diría Mignolo, por tanto, inacabadas. “Pues nada menos racional, finalmente, que la pretensión de que la específica cosmovisión de una etnia particular sea impuesta como la racionalidad

³⁷¹ Maldonado-Torres, “La tipología del ser y la geopolítica del saber”.

universal, aunque esa etnia se llame Europa occidental. Por eso, en verdad, es pretender para un provincialismo el título de universalidad” (Quijano, 1992).³⁷²

El desmontar este aparataje epistemológico y de poder encuentra su sentido en el pensamiento cimarrón que, en cierto sentido, es una “novedosa” forma de pensamiento y acción autónoma de oposición al poder. “Creo que la verdad sobre cualquier tema sólo aparece cuando se han juntado todas las facetas de un relato y cuando sus diferentes significados hacen uno nuevo. Cada escritora produce las partes que le faltan al relato de otra escritora. Y lo que yo busco es la historia completa” (Walker citada por Hill 1998, 300).³⁷³

La decolonialidad del saber implica una confrontación del pensamiento cimarrón con la hegemonía colonial del saber, como lo habíamos mencionado antes, considerarlo un antagónico y esto debe conducirnos a continuar construyendo estos pensamientos como contrahegemónicos. En muchos casos la construcción de esta contrahegemonía implica un uso estratégico de elementos, conceptos o instrumentos hegemónicos. Estas categorías que no han sido de uso común dentro de la tradición de las clases o grupos subalternos, sin embargo, la misma confrontación ha llevado a campos de disputa en territorios comunes, para lo cual es necesaria una resignificación, a partir de una lectura crítica de este pensamiento, ligada a la lucha por la libertad y la autonomía. Así, las poblaciones que fueron esclavizadas y que se asentaron en espacios rurales, por diferentes circunstancias, se han movilizado hacia la ciudad, la urbanidad se constituye como territorio común para la disputa simbólica, de significados, discursos, significación y por supuesto una disputa epistémica. La academia también se ha convertido en este espacio de disputa y de resignificación muy importante. En ese sentido han sido algunos esfuerzos que se

³⁷²Quijano, “Colonialidad y modernidad-racionalidad”.

³⁷³Hill, “La política del pensamiento feminista negro”.

vienen realizando para poder interculturalizar este espacio y así debilitar su hegemonía.

[...] este proyecto de educación superior [universidad Amawtay Wasy], refleja la necesidad de alentar procesos de traducción mutua de conocimiento, en lo plural (Vera, 1997). De hecho, esta traducción intercultural tiene una función central porque desestabiliza la noción del conocimiento universal y la eminencia de la perspectiva eurocéntrica como única, incluyendo su hegemonía en determinar qué es conocimiento y quiénes lo producen (colonialidad del saber). La traducción intercultural, más bien, evidencia una pluralidad epistémica en la cual las perspectivas civilizatorias-ancestrales del conocimiento tienen legitimidad y valor. Con esa traducción, el objetivo no es la mezcla o hibridación de formas de conocimiento ni una forma de invención del mejor de los dos posibles mundos. Por el contrario representa la construcción de un nuevo espacio epistemológico que incorpora y negocia los conocimientos indígenas y occidentales (tanto como sus bases teóricas y experimentales). Surge aquí la posibilidad de hablar de una “interepistemología” como forma posible de referir a este campo relacional (Walsh 2009, 208).³⁷⁴

Este uso contrahegemónico debe servirnos para deconstruir la ideología y el aparato epistemológico hegemónico. En este camino, es importante no perder de vista que estos usos contrahegemónicos no deben interpretarse como dejar el desafío de la construcción de criterios, conceptos y marcos epistemológicos propios. Boaventura de Sousa, plantea de igual manera una resignificación de los conceptos y modelos teóricos, pero él los piensa desde la experiencia de Latinoamérica y desde la experiencia de los movimientos sociales, “Estos límites son ahora más visibles en el continente latinoamericano en su momento en que las luchas sociales están orientadas a resemantizar viejos conceptos y, al mismo tiempo, a introducir nuevos conceptos que no tienen precedentes en la teoría crítica eurocéntrica, e incluso no se expresan en ninguna de las lenguas coloniales en que fue construida”.³⁷⁵

³⁷⁴Walsh, “Interculturalidad, estado, sociedad”.

³⁷⁵De Sousa Santos, “Descolonizar el saber, reinventar el poder”, 2010,16.

Es decir, crear epistemologías que nos permitan hacer construcciones teóricas y conceptuales de/desde una experiencia propia, desde/de historias locales que interpretan y dan sentido a esas realidades incompletas. Puede decirse que el pensamiento cimarrón es un saber especializado que proviene y es elaborado desde una experiencia existencial particular y que las subjetividades que recrean ese pensamiento se asumen o se pertenecen a esa experiencia histórica. Esa experiencia existencial, ese posicionamiento no es un lugar exclusivo, sino que, es un ángulo de visión único que permite redireccionar las acciones. Es importante entender que la pertenencia y la producción de conocimientos no es una relación *per se*, es decir, no implica que todas las personas que desarrollan una pertenencia a una historia local generan pensamiento, y tampoco que otros/as intelectuales que no pertenecen a esa historia no puedan desarrollar unos condicionamientos críticos para la producción de este conocimiento.

Esta concepción de pertenencia en la producción de conocimiento, ha sido cuestionada aduciendo que hay un esencialismo, en tanto, sólo las personas que se pertenecen a determinado grupo social, pueblo, etnia, etc., que han sido y siguen siendo víctimas de un sistema de opresión, pueden ser ellas o ellos los que leen de manera “objetiva” su realidad. Esto va mucho allá de un esencialismo, plantea partir de puntos epistemológicos que permiten la construcción de nuevas interpretaciones de las realidades locales.

La intelectual y activista Audre Lorde, explicando su posicionamiento político e intelectual con respecto al feminismo negro sostenía que, “Es axiomático que si no nos definimos nosotras mismas para nosotras mismas, seremos definidas por otros; para su beneficio y en nuestro detrimento” (Citada por Hill, 1984).³⁷⁷ Con

³⁷⁷Patricia Hill, “Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro”, en Mercedes Fabardo, edit. *Feminismos negros. Antología. Madrid*. Traficantes de sueños, 2012. 123. Edición electrónica:

esto se explica que el lugar de enunciación no es únicamente un sitio desde donde se puede interpretar y leer una determinada realidad, sino que, este lugar crea conciencia y compromisos de lucha para romper el sistema de opresión, por tanto, es un asunto de acción, de concordancia intrínseca entre teoría y práctica.

La activista Hill, habla de ese relacionamiento entre conciencia, experiencia y conocimiento, “Vínculos entre experiencias concretas de opresión, la elaboración de una postura autodefinida [conciencia] sobre la base de esas experiencias y los consiguientes actos de resistencia”, y luego menciona que, “El problema de la autoconciencia no es un mero problema de pensamiento, sino también un problema de práctica [...] la exigencia de poner fin a una conciencia deficiente debe unirse a la exigencia de que se eliminen las condiciones que la causaron”.³⁷⁸ Esta conciencia deficiente bien se puede definir como una conciencia colonizada, sumisa, oprimida, subalterna.

Este uso contrahegemónico implica de hecho un distanciamiento crítico de esta hegemonía epistémica, pero además, implica un estar de manera simultánea dentro y fuera de ella. Esto sirve como una estrategia desarrollada como una respuesta a esa violencia de asumir por imposición lo ajeno en detrimento de lo propio. Pero desde los tiempos de la esclavitud-colonial, los esclavos y los indígenas desarrollaron la práctica de la subversión radical de todo aquello que les era impuesto o tenían que imitar. Esto les era indispensable, en tanto, se encontraban inmersos dentro del sistema. Pero también hay la opción de posicionarse por fuera de ese sistema colonial y de esta epistemología, es decir, dejar la estrategia de la subversión de los significados y empezar a reconstruir un conocimiento y un pensamiento que parte de categorías propias desde sus experiencias, subjetividades,

<http://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Feminismos%20negros-TdS.pdf>.

³⁷⁸Hill, “La política del pensamiento feminista negro”, 289.

historias y memorias, pertenencias identitarias. Esta es una forma de construir también una contrahegemonía que dispute los significados, los sentidos, los regímenes de verdad y los sentidos de universalidad hegemónica.

Así la decolonialidad epistémica implicaría una subversión de la hegemonía y patrones y de producción de conocimientos, entendida ésta, como una ruptura (alejamiento) de perspectiva, con capacidad de incidencia en el conocimiento eurocéntrico, y fracturar esa percepción e ideología eurocéntrica de que el mundo comienza y termina en sus territorios geopolíticos y geo-epistémicos.

De Sousa Santos aboga por la intervención estando dentro y fuera al mismo tiempo; a esta estrategia la llama “sociología transgresiva”, y la define como un *démarche* epistemológico, que no es más que contraponer a una hegemonía una contrahegemonía, que en el caso de este autor, se traduce en contraponer a unas epistemologías dominantes localizadas geopolíticamente en el Norte, una epistemología del Sur.³⁷⁹ Se entiende que esta última viene dada desde los países que tienen una historia local de dominación colonial.

A partir de una experiencia existencial que conlleva una violencia múltiple por una hegemonía de poder, este pensamiento, conocimiento o saber debe estar dirigido, como ya se ha mencionado a descentrar esa colonialidad del saber..Por ello, es fundamental desarrollar una conciencia crítica a partir de la producción simbólica de valores, normas y formas ideológicas que permiten dar sentido a las acciones. Por lo tanto, este pensamiento, al estar arraigado a una matriz existencial tiene implicaciones directas, tanto con la historia personal como colectiva. Este posicionamiento no es estable sino, por el contrario, está sujeto al juego de las disputas discursivas y por supuesto de las condiciones históricas. Se crea una

relación cómplice entre experiencia y conciencia, esto es lo que le hace a este pensamiento existencialmente político. La toma de conciencia: viene dada por lo que el intelectual Rodolfo Kusch (1971) llama actitud *límite*, “que consiste en hacer una apreciación de la situación objetiva”.³⁸⁰ Esta actitud viene dada por la conciencia de que hay que actuar si se quiere preservar la vida.

De esta experiencia y conciencia se determinan acciones concretas en una relación con la producción teórica. Es una relación de doble vía, en la que se diseñan acciones desde la teoría, pero también desde la práctica se construye conocimiento. No entender esta correlación complementaria entre teoría y práctica, puede conducirnos a equívocos y a la reproducción de ciertos errores de la epistemología hegemónica.

Bien se podría decir que parte fundamental de la decolonialidad del saber es la radicalidad, pero ¿qué significa esto en términos epistémicos?, si bien se ha mencionado que una vía es hacer usos contrahegemónicos de ciertos términos y conceptos. También significa pensar por fuera de lo eurocéntrico, no con el fin de crear un pensamiento local-universal fragmentario, sino con el afán de construir teorías desde diferentes matrices epistémicas pero con el potencial de complementarse en diálogos con otras teorías de matices y experiencias diferentes: una ecología de saberes, o un diálogo de saberes. Para ello será importante romper con cualquier hegemonía epistémica que subordina, invisibiliza, inferioriza subjetividades y sujetos. La radicalidad tiene que ver con una actitud decolonial, como lo explica Maldonado-Torres:

La “actitud descolonial” genera políticas, visiones artísticas o culturales, epistemologías, teorías, y nuevas ciencias que intentan ellas mismas colaborar en la descolonización, tanto del sentido común como de las esferas más especializadas y

³⁸⁰Kusch, “Obras Completas”.

cultas en la modernidad. Estos proyectos descoloniales se dan a la tarea incesante de dilucidar las formas perversas en que opera la lógica de la colonialidad, como lógica de muerte constitutiva de la modernidad, y de abrir un horizonte donde la vida humana se haga posible en plenitud. La “actitud des-colonial”, pues, inspira análisis críticos de la realidad humana, nuevas ciencias, y un tipo particular de teoría crítica, así como también plantea una forma de pensamiento y de convivencia donde la gratitud, la receptividad, y la donación puedan incorporarse a la vida diaria de la vida de sujetos. Esto supone crear perspectivas epistemológicas que ayuden a socavar el sexismo, el racismo, y tantos otros males sociales que persisten o han sido ellos mismos creados por la sociedad moderna.³⁸²

La decolonialidad no es la simple negación o exclusión de las categorías del pensamiento hegemónico eurocéntrico, la negación de la universalidad y de la perspectiva de totalidad del conocimiento como manera de conocer. Se trata de crear autonomía epistémica, de amalgamar en el pensamiento propio toda la subjetividad histórica, la experiencia del dolor, sufrimiento, esperanza, y que de todo esto resulte un pensamiento con la potencialidad de diálogo, que no se determine por la instrumentalización de la razón, que no busque objetividades y menos neutralidades.

Es la instrumentalización de la razón al servicio del poder colonial lo que produjo paradigmas distorsionados de conocimiento y malogró las promesas liberadoras de la modernidad. Hay que emprender y fortalecer procesos y acciones encaminadas a la descolonización epistemológica y dar paso a un nuevo relacionamiento intercultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones, como la base de otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, que desemboque en una suerte de pluriversalidad epistémica.

Esto conllevaría a desestabilizar las estructuras de la geopolítica del racismo epistémico que constituye la médula del eurocentrismo epistémico, y como dice

³⁸²Maldonado-Torres, “La tipología del ser y la geopolítica del saber”, 2006,17.

Maldonado-Torres (2006), construir un mundo epistémicamente diverso bajo nuevos paradigmas sostenidos por formas dialógicas: “La diversidad radical involucraría el divorcio eficaz y el análisis crítico de las raíces que inhiben el diálogo y la formación de una geopolítica descolonial y no racista del conocimiento”.³⁸³

Así, los proyectos de decolonialidad epistémica y del cimarronaje envuelven una politización del conocimiento que más que una necesidad histórica, son unos proyectos de vida que reinventan y reivindican al ser, al sujeto negado y condenado.

Sin la voluntad para resistir, los proyectos de vida de los pueblos ancestrales nace, pero son pocos los que florecen. La resistencia, es parte importante de todo proyecto de vida de un pueblo, por eso, tiene que nacer y crecer al mismo tiempo que nace y crece el proyecto de vida (Abuelo Zenón citado por Juan García, 2010).

³⁸³Ibíd., 127.

CONCLUSIONES

En el hecho de hacer una relectura de la práctica y la experiencia del cimarronaje, vemos cómo aún podemos aprender del pasado. Pero esto ha significado dejar de lado una visión de unicidad y teleológica del tiempo. El saber que hay una diversidad de temporalidades y maneras de experimentar el tiempo, nos da la posibilidad de entender de otra manera, no sólo el pasado, sino las experiencias y prácticas que son parte de ese pasado. De Sousa Santos ha denominado a esto como ecología de saberes, la cual puede entenderse como una manera de confrontar la monocultura, de entender el tiempo.

El pasado no sólo es un cúmulo de hechos que no volverán a repetirse de la misma manera, sino que también es un acumulado de experiencias que tienen articulación directa con un presente. En el caso del cimarronaje, en particular, esta conexión con el presente se da en la lucha continua por la existencia, por la vida, y por la libertad frente a sistemas y momentos de opresión. La experiencia de lucha del cimarronaje, la cual, como hemos argumentado en esta tesis, merece una mirada histórica y filosófica profunda. Tiene una vigencia importante si sabemos leer de manera crítica esa práctica política. Pero para eso es fundamental que también leamos de manera crítica el presente.

Este trabajo investigativo ha tenido como una referencia de análisis clave a la teoría de la modernidad-colonialidad. Desde esta visión el presente sigue estando dotado de una ética de muerte que utiliza unas tecnologías de muerte sobre los países y los sujetos que anteriormente estuvieron bajo el dominio de una hegemonía colonial. Esta reinvencción del colonialismo a través de la formación de los estados-

nación ha fortalecido esta categoría de la colonialidad. Y siendo así se hace urgente recrear procesos de decolonialidad.

Es cierto que, tanto los sujetos como las condiciones materiales e históricas en que existen, cambian al pasar el tiempo. Pero la colonialidad, como toda matriz de poder, se encarga de reproducirse y reinventarse, y lleva a una reinención de subjetividades y, de esta manera, hay una continuidad de estas relaciones de la producción epistémica.

El grito/llanto, como lo denomina el filósofo Maldonado-Torres, o grito existencial, como lo denomino en este trabajo, aún está presente y, por tanto, la existencia (plena) sigue siendo el derrotero y el horizonte de lucha. Y como manifiesta este filósofo, este grito/llanto existencial apunta al nacimiento de la teoría y el pensamiento crítico del condenado. Esto además significa que es una fuente existencial para continuar en lucha por una humanidad digna.

En este trabajo también se evidenció que el cimarronaje, pensado desde la fenomenología existencial, es una posibilidad de ahogar y eliminar ese grito existencial. Quitarse esa angustia de no ser asumido o mirado como un ser humano, quitarse esa piel de la colonialidad del ser, es erguirse en ser humano responsable en medio de condiciones estructurales que cuestionan su propio derecho a existir. Esta visión es la que se obtiene cuando se mira la colonialidad a partir de la experiencia cimarrona.

Aquí la pregunta ya no es si aún somos unos condenados (*damnés*), sino cuáles son las acciones emergentes que emprenden los condenados y las condenadas para superar ese estado. De igual forma, un tema central aquí es la determinación de las fuentes que ayudan a generar la fuerza existencial para continuar con el camino a la emancipación y la de(s)colonialidad.

Desde la perspectiva de Fanon esta relectura nos pone en un contexto de luchas de existencias en el plano de lo subjetivo como en el del conocimiento. Tal y como hemos visto en este trabajo, el “condenado”, colonizado o subalterno puede asumir una actitud cimarrona para enfrentar esas condiciones. Esta no es más que el mantener una permanente lucha en los diferentes niveles de vida. Esta también consiste en saber que para enfrentar esa lucha hay una fuente existencial que es esa memoria existencial, dentro de la que caben todas esas expresiones que han provisto sentido de vida, como las danzas, rituales, ceremonias, fiestas. La actitud cimarrona envuelve no sólo una teoría de la práctica y una filosofía política, sino también una forma de encontrar, en ese mundo simbólico, sentidos y significados de vida. Es este uno de los sentidos en que la actitud cimarrona se hace relevante a los estudios culturales y viceversa, pero ligados directamente a la filosofía y a la historia. Esto ha sido parte de la propuesta metodológica de este trabajo.

Un punto importante en la lucha de existencias, tal y como ha sido abordada en esta investigación, es que pone al ser humano en primer plano. El ser humano aparece aquí como una zona por donde pasan todos los demás ámbitos de la vida, económico, cultural, social, afectivo, laboral, etc. En ese sentido, pensar sobre las formas en que la colonialidad afecta al ser humano, es no sólo ofrecer una base para entender la emancipación y la de(s)colonialidad como acción cimarrona, sino también la de plantear la necesidad de giros de(s)coloniales y de participación en los mismos como parte de la actitud cimarrona.

Una razón para la radicalidad de la actitud cimarrona es que el esclavizado confronta permanentemente la posibilidad de la muerte. En el cimarronaje se jugaba la misma existencia de la esclava y el esclavo. Ahí podemos encontrar un aporte a este abordaje del cimarronaje desde la fenomenología existencial: entender que las

luchas de los y las cimarronas eran luchas por la humanidad por personas que estaban siendo deshumanizadas al punto de que su vida tenía un costo menor que un animal o que un bien material. Es decir, la radicalidad de la postura de(s)colonial en la actitud cimarrona se remite a la radicalidad de la colonialidad en relación al cuerpo y alma de la esclavizada y el esclavizado.

Ubicar la dimensión de la existencia en las luchas de los cimarrones significa, por un lado, hacer una relectura crítica, de la que partimos con esta tesis y, por otro lado, entender el significado de estas luchas en el presente. Esto quiere decir que, dadas las condiciones actuales de estos grupos que fueron esclavizados (y, por supuesto, otros grupos), el tema de la existencia debe estar como objetivo principal de sus luchas. Hablar de existencia no quiere decir que debemos recurrir a ella en casos extremos como la esclavitud o el holocausto judío o el apartheid, basta con que la actual existencia esté en condiciones de sub-dignidad para que justifique una lucha por ella.

Sólo espero que este ejercicio académico pueda haber generado ciertos insumos y pedagogías para poder aprender de esas experiencias del cimarronaje y no considerarlas como una cosa del pasado, como si su valor sólo viniera dado por una historicidad de esos hechos. Esta es una lección que yo mismo obtuve por medio de lecturas y de largas escuchas de testimonios orales por parte del maestro Juan García Salazar quien, con su “cantaleta” como lo dice él mismo, revelaba y revela lecciones profundas sobre los cimarrones. Siempre estaba leyendo la realidad actual de sus abuelos desde el cimarronaje. En esto y en tantas otras cosas, el maestro Juan García me mostró dimensiones de actitud cimarrona y la profundidad de sus luchas por la existencia de los pueblos a los que nunca se ha entendido propiamente como pueblos o gente. Hay que intentar generar en las nuevas generaciones esas actitudes

cimarronas que no son más que actitudes de no sometimiento de ningún tipo y para ello es importante desarrollar un sentimiento de pertenencia identitaria y política a lo que fuimos y a lo que somos. Aunque muchas veces se hable de actitudes radicales y claro que lo son al igual que lo es el racismo estructural.

Haciendo una apología al trabajo citado de Stephen Haymes sobre el tema de la pedagogía del esclavo, creo que aquí se trata de una pedagogía del cimarrón que no es un estudio de la educación del cimarrón, sino la ubicación del problema ontológico existencial como parte fundamental del cimarrón. Así, citando a Haymes: “La meta fundamental del esclavo [cimarrón] como postura filosófica consistía en orientar al esclavo hacia la elección de un modo de vida que reafirmara su existencia como ser humano” (2003, 193).

Creo que el papel de los académicos, si queremos asumir ese rol, es leer de manera crítica la realidad y generar “instrumentos” para pensar, en un proceso colectivo de “casa adentro” y “casa afuera”, posibles respuestas a esos problemas. Para el caso de los afrodescendientes, buena parte de esos problemas proviene de ese legado de esclavitud colonial. Aunque muchos lo niegan o invisibilizan, esa es la apuesta académica: volver visible lo invisible.

En cuanto al campo epistemológico, es importante dejar en claro que no se asume una posición anti-ciencia radical, esto es, buscar la desaparición de la misma, pero sí quitar esa jerarquía y hegemonía que la hace verse como única y universal. No es menos cierto que durante la argumentación sobre epistemologías “otras” o ecología de saberes dentro de las que se encuentra el pensamiento cimarrón o existencial hay posturas críticas a la epistemología eurocéntrica. También me reafirmo en que este proceso de confrontación epistemológico se vuelve necesario

para la construcción de otros paradigmas epistemológicos y sobre todo para otro tipo de relacionamientos entre conocimientos y saberes.

Así se abren otras posibilidades de producir conocimientos y saberes que no sean desde los cánones de la academia. Las múltiples experiencias de vida son potenciales mecanismos para producir conocimientos y saberes. Siendo importante anotar que la experiencia no es *per se* conocimiento o saber, sino que es necesario pasar por un proceso de reflexión y de conciencia, entendida esta como ese proceso complejo de configuración de subjetividades como resultado de una sobredeterminación mutua entre sentido y experiencia.

Así, estos conocimientos/pensamientos/saberes se vuelven integrales para la construcción de una ética de vida y no una mera instrumentalización donde su valor esté determinado por una filosofía capitalista. Basta ver hoy día cómo las universidades se han convertido en mercados de conocimientos instrumentalizados con una variada gama de ofertas académicas, donde las mayores empresas compran esas “mercancías”. Es innegable esa mercantilización tanto de los conocimientos como de las personas que los adquieren y son puestos al mercado.

Tal vez aquí es cuando cobran sentido los usos contrahegemónicos de esos conocimientos, porque tampoco los conocimientos *per se* son buenos o malos, no están dotados de una valoración. Una mirada holística e integral ayudaría a humanizar estos conocimientos y hacia allá va encaminada la propuesta de un diálogo con otros conocimientos y saberes. Pero para ello, es necesario ubicar el potencial emancipador que tienen esos conocimientos y saberes que provienen de historias y experiencias locales.

*Construir y convivir en una ética de vida
es lo que acallará el grito/llanto existencial
(Edizon León)*

FUENTES

ENTREVISTADOS

Juan García Salazar 2003

Nelson Maldonado-Torres 2008

CONSULTA

Fondo Documental Afro-Andino 2007-2009

BIBLIOGRAFÍA

Abdilahi Bulhan, Hussein. *Fanon and Psychology of Oppression*. New York: Plenum Press. 1985.

Albán, Adolfo. “Conocimiento y lugar: más allá de la razón hay un mundo de colores”. En Adolfo Albán. Comp. *Texiando textos y saberes. Cinco hilos para pensar los estudios culturales, la colonialidad y la interculturalidad*. Colombia: Editorial Universidad del Cauca. Colección Estudios (Inter)culturales. 2006. 59-83.

Allende, Isabel, “La isla bajo el mar”, Barcelona: Random House Mondadori, S.A., 2009.

Aristóteles, *La Política*. Colombia. Editorial ATENEA. 2009, 286.

Arocha, Jaime. *Obligados de Ananse. Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*. Santafé de Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia. 1999. 204.

----- . “Afrogénesis, eurogénesis y convivencia interétnica”. En Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa, editores. *Pacífico: ¿Desarrollo o biodiversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Bogotá: Cerec. 1996.

Arrázola Caicedo, Roberto. *Palenque primer pueblo libre de América: Historia de las sublevaciones de los esclavos de Cartagena*. Bogotá: Ediciones Hernández. 1970.

- Bhabha, Homi. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial. 2002. 308.
- Barnet, Miguel. *Cimarrón, historia de un esclavo*, España: Ediciones Siruelas, 3ª edición. 2001. 224.
- Bogues, Anthony. *Black Heretics Black Prophets Radical Political Intellectuals*. New York, Routledge. 2003.
- Bou, César Luis. *África y la historia*. Rosario-Argentina: Editorial CEUR. 2010. Edición electrónica: <http://www.rebellion.org/docs/93954.pdf>.
- Borrego Plá, María del Carmen, *Palenques de Negros en Cartagena de Indias a finales del siglo XVII*, Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1973.
- Cabello Balboa, Miguel. “Verdadera Descripción de la Provincia de Esmeraldas, contenida desde el Cabo Pasao, hasta la Bahía de Buenaventura”. En Jacinto Jijón y Caamaño, editor. *Obras Miguel Cabello Balboa*, vol. I, Quito: Editorial Ecuatoriana, 1982. 76.
- Carrera, Germán. “Huida y enfrentamiento”. En Manuel Moreno Fragnals, relator, *África en América Latina*, tercera edición. México: Siglo XXI editores, UNESCO. 1996. 34-52.
- Castro-Gómez, Santiago, *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada* Bogotá: Universidad Pontificia Javeriana, 2005, 354. Edición electrónica.
- Castro-Gómez, Santiago, Freya Schwy y Catherine Walsh. “Introducción”. En Walsh, Catherine, Freya Schwy y Santiago Castro-Gómez, *Indisciplinar las ciencias sociales*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Abya-Yala. 2002. 7-16.

Castro-Gómez, Santiago y Oscar Guardiola. “Introducción”. En Santiago Castro-Gómez (editor). *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá. Colección Pensar, Instituto de Estudios Sociales y Culturales. 2000. XXI-XLV.

Césaire, Aimé. *Discurso sobre el Colonialismo*. Madrid: Ediciones Akal. 2006. 221.

Chaves, María Eugenia. *Honor y Libertad, Gotemburgo*. Departamento de Historia e Instituto Iberoamericano de la Universidad de Gotemburgo. 2001. 311.

Depestre, René. “Saludo y despedida a la negritud”. En Manuel Moreno Fragnals, relator, *África en América Latina*, tercera edición. México: Siglo XXI editores. UNESCO. 1996. 337-363.

De Oto, Alejandro. *Apuntes sobre historia y cuerpos coloniales: Algunas razones para seguir leyendo a Fanon*, Neplanta. Words and Knowledges Otherwise.
https://globalstudies.trinity.duke.edu/wp-content/themes/cgsh/materials/WKO/v1d3_ADeOto.pdf

----- . *Frantz Fanon: Política y poética del sujeto poscolonial*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África. 2003. Edición electrónica.
http://biblioteca.clacso.edu.ar/Mexico/ceaa-colmex/20100410064834/Frantz_Fanon.pdf

Descartes, René. *Discurso del método*. Barcelona: Editorial Bruguera. S.A. 1975. 220.

De Sousa Santos, Boaventura. “La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: para una ecología de saberes”. En *Renovar la teoría crítica y*

reinventar la emancipación social, (encuentros en Buenos Aires). Agosto. CLACSO. 2006.

-----. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce, Extensión Universidad de la República. 2010.

Del Castillo, Mathieu. *Esclavos negro en Cartagena y aportes léxicos*. Bogotá: Imprenta Patriótica del Instituto Caro y Cuervo-Yerbabuena. 1982. 246.

Douglass, Frederick, *Vida de un esclavo americano, escrita por él mismo*. Edición electrónica:

<http://f3.tiera.ru/1/genesis/655-659/658000/036995d9491ab83c92f353d8feb583e3>

Du Bois, W. E. B. *Las almas del pueblo negro*. La Habana: Editorial Fundación Fernando Ortiz. 1903. 315.

Echeverría, Bolívar. *El humanismo del existencialismo*. En: Revista Diánoia, No. 57, noviembre. México. 2006. Versión electrónica:

<http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/EI%20humanismo%20del%20existencialismo.pdf>.

Escalante, Aquiles, *Notas sobre el Palenque de San Basilio, una comunidad negra en Colombia*. Revista Divulgaciones Etnológicas. Vol. 3. No.5. Barranquilla: Universidad del Atlántico, Instituto de Investigación Etnológica. 1954. 207-35.

Escalante, Aquiles. *El palenque de San Basilio. Una comunidad de descendientes de negros cimarrones*. Barranquilla: Editorial Mejoras. 1979.

-----. "Palenques en Colombia", en Richard Price. Comp. *Sociedades Cimarronas*,

- Comunidades esclavas rebeldes en las Américas*. México: Siglo XXI, 1983. 72-78.
- . *Notas sobre el Palenque de San Basilio, una comunidad negra en Colombia*.
Revista Divulgaciones Etnológicas. Vol. 3. No.5. Barranquilla: Universidad del
Atlántico, Instituto de Investigación Etnológica. 1954. 207-35.
- Equiano, Olaudah. *Narraciones de la vida de Olaudah Equiano, el Africano. Escrita
por él mismo. Autobiografía de un esclavo liberto del S. XVIII*. Madrid. Miraguano
Ediciones. 1999. 233.
- Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. México, Fondo de Cultura Económica.
1999. 293.
- . *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Schapire Editor S.L.R. 1974.
204.
- Foucault, Michel, entrevista en la revista Body Politic. 2004.
- Freire, Paulo. *Pedagogía de la esperanza. Un reencuentro con la pedagogía del
oprimido*. México: Siglo XXI. 1992.
- . *Pedagogía del Oprimido*. Nueva York: Herder y Herder. 1970, (manuscrito en
portugués 1968). Río de Janeiro, Continuum, 218.
- Friedeman, Nina de y Richard Cross. *Ma Ngome: guerreros y ganaderos en
Palenque*. Bogotá: Carlos Valencia Editores. 1979. 228.
- Friedeman, Nina de y Jaime Arocha. *Estudios de negros en Colombia. Un siglo de
investigación social. Antropología en Colombia*. Editores. Bogotá. Etno.1984.
- Friedeman, Nina de. "Doctrina para negros". En *Revista América negra* No. 1.

Bogotá, 1991. 169-174.

-----."Historiografía afroamericana del Caribe. Hechos y ficciones". En *Revista América negra*. No.7. Bogotá. 1994. 11-26.

Friedeman, Nina S. de y Carlos Patiño. *Lengua y sociedad en el Palenque de San Basilio*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo. 1983. 300.

Galeano, Eduardo. *Memorias del fuego. Las caras y las máscaras*. 14ª. Edición. Vol. 2. España: Siglo XXI de España Editores. 1990.

-----.*Patás Arriba. La escuela del mundo al revés*. Argentina. Siglo XXI editores. 2007. 326.

García Gallo, Alfonso. "Sobre el ordenamiento jurídico de la esclavitud en las Indias". En *Anuario de historia del derecho español*. No. 50. 1980. 1005-1038.

García, Juan. *Cimarronaje en el pacífico sur: historia y tradición. El caso de Esmeraldas-Ecuador*. Tesis de maestría de arte en historia. Baltimore: Universidad Johns Hopkins. 1989.

Glissant, Édouard. *Tratado del todo-mundo*. Barcelona: Ediciones El Cobre. 2006. 239.

Gordon, Lewis. "A través de la zona del no ser. Una lectura de *Piel negra, máscaras blancas* en celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon". En *Frantz Fanon. Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal. 2009. 217-259.

Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel*. México: Ediciones Era. Tomo 2. 1981.

514.

Grau, María Isabel. *La revolución negra. La rebelión de los esclavos en Haití 1791-1804*. México: Ocean Sur. 2009. 148.

Guerrero, Patricio, *Corazonar. Una antropología comprometida con la vida*, Asunción: FONDEC, 2007.

Hall, Stuart. “Introducción ¿quién necesita “identidad”? Stuart Hall y Paul Guy. Comp. *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires. Amorrortu Editores. 2003. 238.

----- . *Da Diáspora. Identidades e Mediações Culturais*. Liv Sovik, organizadora, Brasil: Editorial UFMEG, Universidade General de Minais Gerais, UNESCO. 2003. 434.

Haymes, Stephen. “Pedagogía y antropología filosófica del esclavo afroamericano”. En Catherine Walsh, ed., *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Quito: Abya Yala. 2013.

Hegel, Friedrich. *Fenomenología del Espíritu*. México. D.F.: Fondo de Cultura Económica. 1987. 482.

Hill, Patricia. *La política del pensamiento feminista negro, en Un nuevo saber: los estudios de mujeres*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina. 1998.

-----.“Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro”. En Mercedes Fabardo. Ed. *Feminismos negros. Antología. Madrid*. Traficantes de sueños. 2012. 123. Edición electrónica:

<http://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Feminismos%20negros-TdS.pdf>.

Hinkelammert, Frantz. *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Venezuela: Fundación Editorial el perro y la rana. 2006.

Jahn, Janheinz. *Muntú las culturas de la negritud*. Madrid. Ediciones Guadarrama. 1970.

James, C.L.R. *Los jacobinos negros, Toussaint LÓuverture y la Revolución de Haití*. México: Fondo de Cultura Económica. 1980. 369.

Jean-Bosco Kakozi, Ubuntu como modelo de justicia restaurativa. Un aporte africano al debate sobre igualdad y dignidad humana. Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África. XIII congreso internacional de ALADAA. Edición electrónica:

http://ceaa.colmex.mx/aladaa/memoria_xiii_congreso_internacional/images/kakozi.pdf.

Kant, Immanuel. *Antropología práctica*. Madrid: Tecnos. 1990.

Khatibi, Abdelkebir. “Maghhreb plural”. En *Capitalismo y geopolíticas del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires, Ediciones del signo, 2001. 71-92.

Kush, Rodolfo. *Obras Completas, tomo II*. Córdoba-Argentina. Editorial Fundación Ross. 2007. 250-565.

Lander, Edgardo. “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico”, en Edgardo Lander.Comp. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000.

Lander, Edgardo. 2002. "Los derechos de propiedad intelectual en la geopolítica del saber de la sociedad global". En: *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Walsh, Schiwy y Castro-Gómez. (Editores). Quito. Universidad Andina Simón Bolívar, Abya Yala. 2002. 73-102.

León, Edizon. "Pensamiento político desde las mujeres afroecuatorianas". En *Historias de mujeres e historia de género en el Ecuador. Una mirada al aporte de las mujeres en la historia del Ecuador en la ruta del bicentenario*. Quito: CONAMU, Ministerio de Cultura, IPANC-CAB, 2009. 119-147.

-----". "Pensamiento cimarrón como proyecto epistémico y político en los procesos de la diáspora afroandina". En Mario Yapu. Comp. *Modernidad y pensamiento descolonizador*. Memoria seminario internacional. Bolivia. 2006. 159-169.

Lucas, Kintto. *Rebeliones indígenas y negras en América Latina Entre viento y fuego*. Quito: Ministerio de Cultura. 2010.

Lucena, Manuel. *Los Códigos Negros de América Española*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 2ª edición. 2000.

Lutherking, Martin, Stokely Carmichael y Malcom X. *Negros en armas*. Buenos Aires: Ediciones del Plata. 1968. 27-94.

Malcom X, Habla Malcom X, discursos, entrevistas y declaraciones, 1992. (fotocopia).

Maldonado-Torres, Nelson. *Intervenciones filosóficas en el proyecto inacabado de la descolonización*. Ponencia presentada en México, D.F. en noviembre del 2004.

-----.“La tipología del ser y la geopolítica del saber. Modernidad, imperio, colonialidad”. En Freya Schiwy y Nelson Maldonado-Torres. *(Des)colonialidad del ser y del saber (Videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda en Bolivia)*. Cuaderno No.1. Buenos Aires: Ediciones del signo. 2006

-----. “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. En Santiago Castro y Ramón Grosfoguel. Comps. *El giro descolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores. 2007a. 130. Edición digital: <http://www.olimon.org/uan/17-giro-maldonado.pdf>

-----. “Frantz Fanon, filosofía pos-continental, y cosmopolitanismo des-colonial”. En Oliver Kozlarek, Coord. *De la teoría crítica a una crítica plural de la modernidad*. Buenos Aires: Biblos., 2007b.

-----. *La descolonización y el giro des-colonial*, en *Revista Tabula Rasa*. No. 9. Julio-diciembre. Colombia: Universidad Colegio Mayor Cundinamarca. 2008. 61-72.

Mandela, Nelson. *El largo camino hacia la libertad*. España: Santillana Ediciones Generales. 2004. 1045.

McFarlane, Anthony. *Cimarrones y palenques en Colombia: siglo XVIII*. En *Revista Historia y Espacio*, No. 14. Cali. 1991.

Maya, Adriana. “Brujería y reconstrucción étnica de los esclavos del nuevo reino de granada, siglo XVII”. En Jaime Arocha y otros, *Geografía humana de Colombia: los afrocolombianos*, tomo IV, Santafé de Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura

hispana, Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH.2000. Edición electrónica: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/geografia/afro/brujeria>

Maya, Adriana. "Las Brujas de Zaragoza, resistencia y cimarronaje cultural en las minas de Antioquia" En *América Negra No. 4*. Santa Fe de Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. 1993.

-----*.Brujería y reconstrucción étnica de los esclavos del Nuevo Reino de Granada, Siglo XVII*. Bogotá : Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. 1998.
<http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/geografia/afro/brujeria>

Mignolo, Walter. *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo. 2010, 126.

-----". "Diferencia colonial y razón postcolonial". En Santiago Castro, edit. *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá: Colección Pensar Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Pontificia Universidad Javeriana. 2000. 3-29.

-----". *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Ediciones Akal. 2003.

Moreno Fragnals, Manuel. *África en América Latina*. 3ª edición. México: Siglo XXI editores, UNESCO, 1996. 13-32.

Navarrete, María Cristina. *Cimarrones y Palenques en el Siglo XVII*. Cali: Universidad del Valle. 2003. 157.

Ortiz, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana. Editorial de Ciencias Sociales, 1991. 484.

Price, Richard. *Sociedades Cimarronas, comunidades esclavas rebeldes en las Américas*. Comp. México: Siglo XXI. 1981. 333.

Quijano, Aníbal. “Colonialidad y modernidad-racionalidad”. En Heraclio Bonilla. Comp. *Los Conquistados, 1942 y la población indígena de las Américas*. (Bogotá: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO, sede Ecuador, Tercer Mundo Editores: 1992.

----- . “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En Edgardo Lander. Comp. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO. 2000.

----- . “Colonialidad del poder y clasificación social”. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, edits. *El Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre. 2007.

----- . “Globalización, colonialidad y democracia”. En Instituto de Altos Estudios Diplomáticos “Pedro Gadual”. Editor. *Tendencias básicas de nuestra época: globalización y democracia*, Caracas: Instituto de Altos Estudios Diplomáticos “Pedro Gadual”. 2001.

Quintín Lame, Manuel. *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Cali: Editorial Universidad del Cauca. 2004. 249.

Reinaga, Fausto. *La podredumbre criminal del pensamiento europeo*. Bolivia. Ediciones COMUNIDAD AMAUTICA MUNDIAL. 1982.

Restrepo, Eduardo, “Afrogénesis y huellas de africanía en Colombia”. En *Boletín de Antropología*. Vol. 11. No. 28. Bogotá, 1997, 128-145.

-----, “Entre Arácnidas deidades y leones africanos: Contribución al debate de un enfoque afroamericanista en Colombia”. En *Revista Tabula Rasa*, Revista de Humanidades. No. 1, enero-diciembre. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. 2003. 85-123.

Rius, Marce. *De vuelta a Sartre*. España: Editorial Crítica. 2005. 308.

Rodney, Walter. *A History of the Upper Guinea Coast*. Oxford: Clarendon Press. 1970. 1545-1800.

Romero, Fernando. “Aspectos pedagógicos y filosóficos en los pensamientos del indios que se educó dentro de las selvas colombianas de Manuel Quintín Lame”. En Cristóbal Gnecco. Edit. *Manuel Quintín Lame. Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Cali: Editorial Universidad del Cauca. 2004. 111-133.

Rueda, Rocío. *De esclavizados a comuneros en la cuenca aurífera del Río Santiago - Río Cayapas (Esmeraldas): etnicidad negra en construcción en Ecuador Siglos XVIII – XIX*. Tesis doctoral-Universidad Andina Simón Bolívar. Quito. 2010.

-----, “La crónica de Miguel Cabello Balboa: evangelización y reducción de los negros de Esmeraldas y el proyecto económico de la Audiencia de Quito, siglos XVI-XVII”. En O'Phelan Godoy, Scarlett, ed., *Passeurs, mediadores culturales y*

agentes de la primera globalización en el mundo ibérico, siglos XVI-XIX. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva Agüero. 2005. 59-88.

-----, *Zambaje y autonomía. Historia de la gente negra de la provincia de Esmeraldas siglos XVI-XVIII*. Colección Marejadas. No. 1. Quito: TEHIS, Municipalidad de Esmeraldas. 2001.

Rumazo, Alfonso. *Documentos para la Historia de la AUDIENCIA DE QUITO*, investigador y compilador, tomo IV, Madrid: Afrodísio Aguado, 1949. 484.

Sabato, Ernesto. *La resistencia*. España: Seix Barral Biblioteca Breve. 3ª. Edición. 2000. 125.

Sánchez, Juan Manuel. *La biología humana como ideología: el racismo biológico y las estructuras simbólicas de dominación racial a fines del siglo XIX*. En: Revista de Teoría, Historia y Fundamentos de las Ciencias. Volumen 23. No. 1. San Sebastián-España. Universidad del País Vasco. 2008. 107-124. Edición electrónica: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=339730805012>

Sanzio, Rafael. *Quilombolas. Tradições e cultura da resistência*. São Paulo-Brasil: Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. 2006. 240.

Tardieu, Jean-Pierre. *El negro en la Real Audiencia de Quito, siglos XVI-XVII*. Quito: Abya Yala. IFEA, COOPI. 2006. 354.

Tovar Pinzón, Hermes. “De una Chispa se forma una hoguera: esclavitud, insubordinación y liberación”. En Revista *Nuevas Lecturas de Historia*. No. 17. Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. 1992.

Sartre, Jean Paul, “El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica”. Buenos

Aires: Losada, 1998. 775.

-----. *El existencialismo es un humanismo*. 12ª edición, Ediciones Quinto Sol. 1990.

-----. “Prefacio”, en Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*. Santafé de Bogotá. Fondo de Cultura Económica. 1999, 7-29.

-----. *Reflexiones sobre la cuestión judía*. 1ª. Edición, Buenos Aires: Debolsillo. 2004.

Veraza, Jorge. *Para pensar la opresión y la emancipación desde la posmodernidad: crítica a la dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*. México: MX: Itaca. 2005. 176.

Verger, Pierre. “Noção de pessoa e linhagem familiar entre os iorubas”. En Pierre Verger, Saída de Iaó. Sao Paulo-Brasil: Axis Mundi Editora, Fundación Pierre Verger. 2002. 190. 161.

Vergés, Françoise. *La memoria encadenada. Cuestiones sobre la esclavitud*. Barcelona-España: Editorial Anthropos. 2010. 162.

Walsh, Catherine. *Interculturalidad, estado, sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Abya-Yala. 2009. 252.

Walsh, Catherine, Edizon León y Eduardo Restrepo. “Movimientos sociales afro y políticas de identidad en Colombia y Ecuador”. En Convenio Andrés Bello. *Siete cátedras para la integración. La universidad y los procesos de investigación social*, Bogotá: Convenio Andrés Bello. 2007.

Walsh, Catherine, Freya Schwy y Santiago Castro-Gómez. “Introducción”. En Walsh, Catherine, Freya Schwy y Santiago Castro-Gómez, *Indisciplinar las ciencias*

sociales. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Abya-Yala. 2002. 7-16

Wynter, Sylvia “En torno al principio sociogénico: Fanon, la identidad y el rompecabezas de la experiencia consciente y cómo es ser ‘negro’”. En *Frantz Fanon. Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal. 2009. 327-370.

Zambrano, Martha. “La importancia de la ley: escritura y poder en la sociedad colonial”. En Gnecco, Cristóbal y Martha Zambrano, edits. *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Universidad del Cauca. 2000.

Zapata Olivella, Manuel. *Afroamérica siglo XXI: tecnología e identidad cultural*. En Astrid Ulloa. Comp. *Contribución Africana A la cultura de las Américas*. Bogotá: ICAN- COLCULTURA-BIOPACÍFICO. 1993.

-----. *Las claves mágicas de América*. Bogotá: Plaza y Janés, 1989.

-----. “Entrevista a Manuel Zapata Olivella. Reflexiones a propósito de la Ley 70”. En *Revista AfroAmerica*. No. 1. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1994.

-----. *La Rebelión de Los Genes: El Mestizaje Americano en la Sociedad Futura*. Bogotá. Altamir. 1997. 368.

Zuluaga, Francisco. “Cimarronismo en el Sur-occidente del antiguo Virreinato de Santa Fe de Bogotá”. En Rafael Savoia, *El negro en la Historia de Ecuador y del sur de Colombia*, edit. Quito: Abya Yala, 1988. 272.